



REALISMO, NOMINALISMO E CARTESIANISMO: SENTIDO E NATUREZA DAS IDEIAS COMO REPRESENTAÇÕES DO MUNDO

Edvaldo Soares, Doutor em Neurociências
Docente na área de neurociências e comportamento
Coordenador do Laboratório de Neurociência Cognitiva – LaNeC - do
Departamento de Psicologia da Educação da FFC – Unesp, Marília, SP.
edsoares@marilia.unesp.br

Resumo: A reflexão acerca das ideias, entendidas como representações mentais, tem marcado praticamente toda a História da Filosofia, desde a Grécia antiga até o período contemporâneo. Interpretações diversas têm sido dadas ao sentido e à natureza das ideias por diversas escolas, entre as quais as diversas vertentes do Realismo. O objetivo deste artigo é apresentar, a partir de um recorte histórico e epistemológico, algumas perspectivas teóricas, com ênfase nas propostas realistas, nominalistas e cartesianas em relação à formação e à natureza das ideias.

Palavras-Chave: Realismo. Cartesianismo. Epistemologia. Filosofia da Mente. Nominalismo.

Abstract: The approach about the ideas, understood as mental representations, has practically bookmarked the whole Philosophy History, since the ancient Greece to the contemporary period. A lot of interpretations have been given to the meaning and to the nature of the ideas by many schools, among them lots of Realism slopes. This paper aims to present, from a historical and epistemological fragment, some theoretical perspectives, with emphasis in the realistic, nominalist and Cartesian proposals in relation to the formation and nature of the ideas.

Keywords: Realism. Cartesianism. Epistemology. Mental Philosophy. Nominalism.

INTRODUÇÃO

Substituir uma realidade concreta percebida mediante os sentidos por uma por uma ideia ou imagem mental. Esse é um dos significados do ato de representar. Dessa concepção surgem diversas questões: Como as ideias são formadas na mente? Existem ideias universais independentes do sujeito? Qual seria a natureza das ideias? Tais questões estão intimamente vinculadas a problemas epistemológicos, lógicos e ontológicos, como, por exemplo, o problema da relação sujeito-objeto, o problema da existência das ideias e sua relação com o mundo e o problema da relação entre as ideias e as palavras (termos). Nesse contexto, este artigo procura apresentar, a partir de um recorte histórico e epistemológico, algumas perspectivas teóricas, com ênfase nas propostas realistas, nominalistas e cartesianas em relação à formação e à natureza das ideias.

IDEIAS E PALAVRAS:

PERSPECTIVAS REALISTAS, NOMINALISTAS E LÓGICAS

Como herança do pensamento aristotélico-tomista temos, como um dos critérios de significação, o sentido referencial. Segundo esse critério, um termo ou uma proposição somente será verdadeiro (a) quando fizer referência à realidade, ou seja, o significado de um nome seria simplesmente aquilo que denota. Portanto, a função de um termo ou proposição seria apenas rememorativa, de forma tal que, quando pronunciado (a) ou escrito (a), nos traria necessariamente à mente a imagem (ideia) do objeto referido. Dessa forma, uma proposição ou termo deveria ser formado a partir da abstração das características essenciais de um objeto. Tal processo seria mediado pelos sentidos. A rigor, tal concepção se assenta em um *realismo natural*, originário do pensamento aristotélico. Tal forma de realismo foi defendida, de forma geral, pelos escolásticos na Idade Média e se constituiu como um pensamento predominante na Idade Moderna. O realismo natural concebia que o que percebemos convém (realmente) ao ente percebido, independentemente da consciência do sujeito que percebe. É importante destacar que Aristóteles (384-322 a.C.) entendia que não existe separação entre matéria (corpo) e forma (alma). Essa visão de Aristóteles, apresentada no *I Livro*

da Física, pode ser expressa na seguinte frase: “Anima est principium et causa huiusmodi vitae, physici scilet corporis organici¹” (Citado em BOHENER; GILSON, 1991, p. 403).

Interessante observar que uma concepção denominada de *realismo ingênuo*, predominante no primeiro período do pensamento grego, não distinguia entre percepção e ideias formadas a partir da percepção, mas tinha como contraposição o chamado *realismo crítico*, característico do pensamento de Demócrito (470-370 a.C). Tal forma de realismo concebe, grosso modo, que nem todas as propriedades percebidas pelo sujeito pertencem ao objeto percebido, contrariamente ao realismo natural, para o qual a realidade existe independentemente da consciência. Nesse sentido, para o realismo natural não haveria distinção entre a percepção e o objeto percebido. Dessa forma, não supõe que as coisas não são dadas em si mesmas, imediatamente, na sua corporeidade, mas somente como conteúdos da percepção. E, como identifica os conteúdos da percepção com os objetos, atribui a esses conteúdos todas as propriedades incluídas naqueles objetos. As coisas são, segundo o realismo natural, exatamente tais como as percebemos. (HESSEN, 2000; GILSON, 1986; DUMMETT, 1978).

Na descrição relativa à formação das ideias, conforme o *realismo natural*, as imagens seriam formadas na mente a partir do momento em que abstraímos da realidade ‘imagens’, as quais serão tão mais perfeitas quanto mais se conformarem com a mesma. Nesse processo, a mediação dos sentidos é essencial. Dá-se a impressão, a partir desta descrição, que essas imagens são como ‘retratos’ que ficam armazenados na mente e que podem ser evocados voluntariamente, conforme a necessidade. (HESSEN, 2000; LALANDE, 1996; CHÂTELET, 1994; ABBAGNANO, 1982). Nesse sentido, a verdade assentar-se-ia na concordância das ideias com os objetos, de forma que podemos afirmar que uma representação se diz verdadeira se o seu conteúdo concorda com o objeto designado. Tal concepção estaria conforme aos significados grego (*aleteia*) e latino (*veritas*), os quais encerram respectivamente referência às coisas e referência ao discurso. (HEGENBERG, 1975). Aristóteles, partidário de um *realismo natural*, acreditava, por exemplo, que as propriedades percebidas pertencem também às coisas, independentemente da consciência cognoscente. Ou seja, os objetos da percepção continuam a existir, ainda que tenhamos subtraído os nossos sentidos à sua influência e, conseqüentemente, já não os percebemos. Conforme essa linha de

¹ "Desse modo, a alma é o princípio e a causa da vida, é claro, do corpo físico orgânico".

pensamento o conhecimento se dá a partir do contato com a realidade e as ideias ou conceitos (representações) são formados a partir desse contato. Os termos, por sua vez, representam aqui *ideias* e não coisas. Dessa forma, se a ideia estiver conforme à realidade, também estará o termo. Da mesma forma, se o *juízo* estiver, também o estará a proposição. Note que entre as *palavras* e as *coisas* existe um intermediário: a representação ou a ideia. Porém, para Agostinho (354-430), muitas vezes ‘classificado’ como idealista, essa relação se dá de forma um pouco diferente. Observe como ele descreve nas suas *Confissões* o processo de aprendizado das palavras:

Retinha tudo na memória quando pronunciavam o nome de alguma coisa, e quando, segundo essa palavra, moviam o corpo para ela. Via e notava que davam ao objeto, quando o queriam designar, um nome que eles pronunciavam. Esse querer era-me revelado pelos movimentos do corpo que são como a linguagem natural de todos os povos [...]. Por esse processo retinha pouco a pouco as palavras convenientemente dispostas em várias frases e frequentemente ouvidas como sinais de objetos [...]. (AGOSTINHO, 1966[397/398], p. 37-38).

Dessa forma, para Agostinho uma palavra adquire significado por sua associação com o objeto. A relação aqui se dá diretamente entre *palavras* e *coisas*. Isso não quer dizer que as representações são abolidas pelo pensamento agostiniano. Agostinho, apesar de considerar que as ‘coisas’, os ‘fatos’, tem uma função muito mais rememorativa, também destaca o fato de se construir ‘imagens mentais’ a partir de ‘fatos da realidade’; ou, em outros termos, as ideias também tem referência definida, mesmo que sejam anteriores ao dado empírico. Assim, os sentidos seriam ‘*ocasião*’ para o conhecimento.

A partir do desenvolvimento da lógica e da filosofia medieval, alguns pensadores, entre os quais Roscelino (1050-1120), Pedro Abelardo (1079-1142) e Guilherme de Ockham (1285-1349), alinhados ao realismo crítico, desenvolveram uma corrente denominada *Nominalismo*. De forma geral, para os nominalistas os termos universais, ou seja, as ideias gerais, não designavam nenhuma realidade, mas seriam, na concepção de Abelardo, apenas a função lógica de certas palavras ou, na visão de Roscelino, *flatus vocis* (emissão de voz) (BOHENER; GILSON, 1991; GILSON, 1986).

Consideravam que a função referencial pura e simples não era suficiente para determinar a significação de um termo ou proposição, pois não acreditavam que convenham às coisas todas as propriedades inseridas nos conteúdos da percepção, mas

são, pelo contrário, da opinião de que todas as propriedades ou qualidades das coisas que apreendemos só por um sentido, como as cores e os sons, existem unicamente na nossa consciência. Essas qualidades surgem, segundo estes críticos do realismo ingênuo, quando determinados estímulos externos atuam sobre os nossos órgãos dos sentidos. Representam, por conseguinte, reações da nossa consciência. Assim, ideias não existem independentemente dos sujeitos que as percebem. Por exemplo, o nominalismo de Guilherme de Ockham (1285-1349) pode ser ilustrado a partir de duas premissas: 1) No mundo há somente coisas individuais, particularmente substâncias e qualidades individuais e, 2) Não é preciso postular entidades reais sem necessidade. (ALFÉRI, 1989; MAURER, 1984; ARMSTRONG, 1978; BOEHNER, 1958). Tal posição é caracterizada por Michon (1994) como particularismo ou minimalismo ontológico e, de certa forma, se aproxima de concepções de nominalistas contemporâneos como Goodman e Quine (1947).

Um problema em relação ao realismo decorre do fato de que as imagens ou representações, além de independentes do sujeito que percebe, são, como vimos, formadas a partir de um processo de abstração, o qual não ocorre sem a cooperação dos sentidos, os quais, por sua vez são falhos na tarefa de perceber o real como um todo. Em outros termos, se considerarmos que nossa capacidade de perceber as coisas só consegue, na melhor das hipóteses, perceber *recortes* da realidade e, na pior, *distorções* desta, então nossas representações seriam ou parciais ou falhas. Perde-se assim o principal: *a referência*, o que acarreta conseqüentemente a tese da impossibilidade de se construir representações objetivas da realidade. Ora, tal proposição levada ao extremo pode nos levar a uma forma de subjetivismo (SOARES, 2002). Nesse sentido, os céticos mais ou menos radicais já haviam observado os limites dos sentidos como fonte primeira de conhecimento (VERDAN, 1998). Entretanto, independentemente da crítica fundamentada nos limites dos sentidos, a premissa segundo a qual nossas representações da realidade são formadas mediante os sentidos e a concepção acerca da independência dos objetos percebidos em relação ao sujeito que percebe continuaram predominantes no pensamento filosófico, especialmente entre os empiristas. (HESSEN, 2000; CANGUILHELM, 1958). Porém, a constatação dos limites dos sentidos em relação ao conhecimento deu origem a especulações em relação à compreensão dos termos e da perfeição das ideias. Em outras palavras, se percebe, já com Aristóteles, que o 'filtro' dos sentidos pode funcionar de forma não muito perfeita e que, em decorrência

disso, as representações ou ideias formadas na mente podem não ser tão perfeitas assim e que conseqüentemente os ‘termos’, considerados como representações de idéias, também podem ser por isso mal concebidos. É importante esclarecer que, na teoria aristotélica do conhecimento, as ideias são formadas a partir da abstração das características essenciais dos objetos. Porém, se considerarmos a definição de essência como aquilo que faz com que uma coisa seja aquilo que ela é e não outra coisa, os conteúdos acidentais estariam de certa forma excluídos (ALVIRA, 1986). Isso não implica necessariamente que a mente não pode captar os acidentes, mas sim que o conhecimento está ligado à essência, sem o reconhecimento da qual seria impossível pensar em categorias, como, por exemplo, as de gênero, espécie, número. Essa questão está ligada ao chamado *Problema dos Universais*, que será amplamente discutido na Idade Média, desde quando Porphírio (232-305), na obra *Isagoge* (288/270), ao discutir as *Categorias* de Aristóteles, coloca algumas questões sobre a existência e a subsistência dos mesmos. (PHORPHIRIO, 1994).

Temos assim o velho problema dos limites do conhecimento, da imperfeição das imagens e, conseqüentemente da compreensão. Como solução parcial para esse problema, os partidários da lógica antiga se apoiaram em uma classificação temática, baseada no critério de compreensão dos termos e, naturalmente, das ideias das quais, segundo o pensamento clássico, se originariam os mesmos. Assim, os termos, concebidos como representação de ideias poderiam ser classificados, quanto à *Compreensão*, em *unívocos* (quando a referência é feita a um só elemento de uma classe ou conjunto), *equívocos* (quando a referência pode ser feita a vários elementos de classes diferentes) e *análogos*, quando o termo é utilizado em sentido figurado ou conotativo, porém com uma relação de semelhança com o objeto real (MARITAIN, 1986; VRIES, 1952). A título de exemplo, conforme essa classificação, o termo *homem* seria unívoco, pois faz referência a um só elemento (espécie) de uma determinada classe (gênero) e distinto desse último por uma diferença específica (essência). O termo *manga* seria um exemplo clássico de equívoco, pois pode fazer referência tanto ao fruto da mangueira como à peça constituinte de alguns tipos de vestuário. Finalmente, na expressão *o professor está uma fera*, o termo *fera* está sendo utilizado em sentido análogo ou conotativo, ou ainda figurado (SOARES, 2003). Além disso, as ideias ou conceitos, considerados como representações do real, poderiam ser classificados quanto à *Perfeição*. De acordo com esse critério, um conceito seria tão mais perfeito quando ele

correspondesse de forma exata ao objeto apreendido pela mente, ou seja, ao objeto representado. Dessa forma, se utilizou de três critérios: *adequação* (uma ideia é adequada quando esgota a cognoscibilidade do objeto apreendido pela mente), *clareza* (uma ideia é clara quando os elementos apreendidos pela mente são suficientes para distinguir aquele conceito ou ideia singular de outros conceitos ou ideias diferentes) e *diferenciação* (quando o conceito apresenta todos os elementos possíveis - essenciais e acidentais -, necessários à individuação)— SOARES, 2003.

Além da questão da compreensão dos termos e da perfeição das ideias, ainda há o problema relativo à verdade das ideias e, conseqüentemente, à verdade dos juízos (para os lógicos antigos/clássicos a ideia está para o termo assim como o juízo está para a proposição). Em outros termos, qual o critério para determinar se uma ideia é verdadeira; se um juízo é verdadeiro? A resposta dada é simples. Uma ideia ou juízo só será verdadeiro se corresponder à realidade. Porém, até que ponto o critério correspondencial dá conta de descrever a relação entre o objeto representado, a representação mental do mesmo e a linguagem utilizada para comunicar esta ideia? Se utilizarmos a concepção de que a linguagem (termo) corresponde ponto a ponto à ideia e se essa for exatamente igual ao objeto representado (objeto= ideia=termo), ou seja, se *Ser e Ideia e Linguagem* forem correspondentes, não temos problema. Mas o problema se coloca justamente pelo fato dessa correspondência não existir. A essa questão retornaremos mais tarde.

Apesar das propostas e limites verificados ao longo da história da filosofia em relação às representações mentais do real e independente da nossa falta de rigor teórico, é consenso que formamos imagens, representações mentais do real e, que tais representações podem ser mais ou menos perfeitas. Entretanto, ainda são objeto de discussão os critérios para determinar a perfeição de uma representação; as variáveis sociais, biológicas, emocionais, ideológicas, etc., envolvidas no conteúdo das representações construídas; a forma pela qual as representações são processadas (construídas, modificadas); o envolvimento de processos conscientes e não conscientes, bem como da memória na formação das representações, e os fundamentos neurobiológicos envolvidos nessa construção.

As representações construídas na mente seriam trazidas à consciência, conforme uma visão ingênua e reducionista, de forma semelhante ao processo que ocorre com um computador moderno, quando, voluntariamente, buscamos e resgatamos um arquivo

previamente armazenado. Ou seja, de forma semelhante, conforme a necessidade ou conforme os fatos, trazemos à consciência as imagens ou as ideias. De acordo com essa visão, podemos buscar voluntariamente na memória os dados adequados à nossa necessidade. Entretanto, o problema é que não temos tanto domínio, pois: a) os “arquivos” muitas vezes podem aparecer independentemente da vontade; b) os “arquivos” não são resgatados sempre quando deles necessitamos; c) os “arquivos” resgatados não são adequados e d) “arquivos ocultos” muitas vezes são resgatados involuntariamente em função, por exemplo, da ocorrência de um fato. Em relação a este último problema, podemos exemplificar da seguinte forma: MÃE.

Ora, temos quase certeza que você que está lendo este texto agora não estava pensando, salvo algumas exceções, nessa figura tão importante em nossa vida. Mas ao ler esta “palavra” tanto a imagem da pessoa em si como também outras imagens e sentimentos a ela relacionados surgiram na sua mente. Portanto, uma teoria imagética está intimamente ligada à concepção da consciência e de estados de consciência (objetivos e subjetivos). Em outros termos, a representação só pode acontecer em algum ‘lugar’. Muitas vezes este ‘lugar’ é chamado de consciência ou mente². Disso decorre que a questão das representações mentais está relacionada à consciência e conseqüentemente a problemas a ela relacionados, tais como: 1) Onde está a consciência ou a mente? 2) Como a mente funciona? 3) Existe uma mente separada do corpo?

Para compreendermos tais questões e algumas soluções, temos que necessariamente resgatar o pensamento cartesiano, especialmente no que se refere à natureza das ideias ou representações.

REPRESENTAÇÕES:

PERSPECTIVAS CARTESIANAS E ANTICARTESIANAS

Descartes (1596-1650), segundo alguns comentadores, respondeu às questões colocadas acima de uma forma dualista³ (Cf. COTTINGHAN; 1995; 1999). Existem, conforme Descartes (1979[1649]), duas substâncias distintas (*res cogitans e res*

² Muitos autores diferenciam consciência e mente. A princípio não adotaremos essa distinção.

³ Acreditamos que esta posição, apesar de clássica, surge a partir de uma interpretação equivocada da *Sexta Meditação*.

extensa) – ou seja, corpo e alma (mente). A união entre eles se daria, de acordo com Descartes, na chamada *glândula pineal*.

[...] parece-me ter reconhecido com evidência que a parte do corpo em que a alma exerce imediatamente suas funções não é de modo algum o coração, nem o cérebro todo, mas somente a mais interior de suas partes, que é certa glândula muito pequena, situada no meio de sua substância [...]. (DESCARTES, 1979[1649], p. 229)

Assim, conforme interpretação de Cottingham (1995), para Descartes, apesar de ser evidente que a alma estivesse unida ao corpo, seria necessário reconhecer que existe uma parte do corpo em que ela exerce suas funções mais particularmente do que nas outras. Em outros termos, Descartes fornece um substrato à mente; substrato este biológico. Com o cartesianismo se reforça uma concepção filosófica que dividia as coisas do mundo em duas categorias: mental e física. Resta saber qual a natureza dessas coisas, ou melhor, se essas duas categorias *de coisas* são da mesma natureza. Para alguns críticos do pensamento cartesiano, o erro de Descartes foi, em primeiro lugar, ter concebido o mental como ‘coisa’ [*res*]. Merleau-Ponty (1999[1945]), por exemplo, aponta para o que ele chama de ‘preconceito do mundo’, que consiste em substituir nossa experiência perceptiva pelo objeto percebido. Isso equivale a dizer que tomamos as sensações subjetivas como se fossem coisas, isolando-as do campo perceptivo a que pertencem indissociavelmente. Ryle (1949) atribui a Descartes o erro de ter interpretado nossa linguagem para a vida mental a partir do nosso vocabulário para o mundo físico. Rorty (1979), opondo-se ao dualismo que sustentaria que as sensações são coisas na mente, afirma que as sensações são propriedades atribuídas a um ser humano. Em síntese, conforme os autores acima, o pecado capital de Descartes e de toda a vertente originada de sua filosofia foi ter julgado que tudo o que existe existe no modo de coisa.

Em relação aos posicionamentos relativos ao pensamento cartesiano, Smith (1995) coloca as seguintes questões: Até que ponto essa crítica é válida? Terá Descartes realmente ‘coisificado’ as ideias? Será a mente, para Descartes, uma coisa ou um mundo etéreo paralelo ao mundo físico? A partir dessas questões, Smith (1995) desenvolve um argumento segundo o qual o principal problema do mentalismo cartesiano não é o de um conceber um dualismo substancialista, como por vezes se crê; isto é, o problema básico não está em pensar a mente como substância ou como coisa (*res*), mas como propriedade e, concebendo-a como propriedade, determinar a natureza

física ou não-física dessa propriedade. Entretanto, seria antes necessário compreender, conforme Smith (1995), a distinção entre dualismo substancialista e o de propriedades. Nesse sentido, Paul Churchland (1988, p. 10), acerca do dualismo de propriedades, esclarece:

A ideia básica das teorias sob este título é que, enquanto não há nenhuma substância para se lidar aqui além do cérebro físico, o cérebro tem um conjunto especial de propriedades não possuídas por qualquer outro tipo de objeto físico: donde o termo dualismo *de propriedades*. As propriedades em questão são as que se esperaria: a propriedade de sentir dor, de ter a sensação de vermelho, de pensar que P, de desejar Q, e assim por diante. Existem propriedades que são características da inteligência consciente. Elas são tidas como não-físicas no sentido de que não podem nunca ser reduzidas ou explicadas apenas em termos dos conceitos das ciências físicas conhecidas. Eles vão exigir uma ciência completamente nova e autônoma - a "ciência dos fenômenos mentais" - se eles não de ser em algum momento adequadamente compreendidos.

Ou seja, a ideia fundamental é a de que, mesmo não considerando a existência de alguma *substância* fora do cérebro, este possuiria um conjunto de propriedades. Tais propriedades, concebidas como características de inteligência consciente, se enquadrariam na categoria de 'não-físicas'. Dessa concepção resulta a expressão *dualismo de propriedades*. Observa-se ainda que essas propriedades do cérebro não poderiam se reduzir aos conceitos das ciências físicas conhecidas e muito menos ser explicadas nos termos dessas ciências. (CHURCHLAND, 1988). Em decorrência dessa posição podemos levantar algumas questões (sem a pretensão de respondê-las): Se tais propriedades não são redutíveis às ciências físicas/naturais conhecidas, quais ciências deveriam se ocupar de tais categorias? Quais seriam as ciências "não-físicas" ou "não naturais" que possuiriam uma linguagem adequada para pautar essas propriedades? Seriam as ciências ditas formais, como a matemática e a lógica? Seria uma forma de Psicologia puramente mentalista que se abstivesse dos fundamentos neurobiológicos do comportamento? Para subsidiar a reflexão acerca de tais questões temos que voltar ao pensamento cartesiano.

Obviamente Descartes não foi partidário do hilemorfismo aristotélico; teoria presente tanto no tratado *De Anima* como no *I Livro da Física* de Aristóteles, e que afirmava que os seres corpóreos são um todo natural, integrados por matéria e forma (ULLMO, 1967; ARISTÓTELES, 1950[330/322]). Muito menos Descartes concebe

que a única existência é a dos corpos, ou que a mente seria redutível ao cérebro. O que ele faz é apontar para a ideia de que há um tipo de propriedade irreductível à explicação física e que, portanto, deve ser compreendida separadamente (DESCARTES, 1987[1641]). Dessa forma, a distinção entre propriedades do espírito (mente) e as propriedades do corpo se faria necessária e poderia levar à conclusão de que os sentidos não seriam adequados à investigação de propriedades relacionadas ao espírito (mente). Para Smith (1995), na *Segunda Meditação* Descartes defende um *dualismo de propriedades*. Entretanto ainda nada se afirma sobre a união ou distinção entre corpo e espírito, pois, para Descartes, é um fato que posso conhecer a alma independentemente do corpo. Mas isso não implica, na realidade, uma distinção substancial. A esse respeito, Engelmann (1965, p. 28) salienta que “Descartes prestou-nos um grande serviço ao distinguir entre pensamento e matéria, mas legou-nos junto com isso um problema que continua a nos deixar perplexos”. Para Putnan (1992) a concepção de uma distinção substancial parece ser a solução mais viável, contrariamente a uma *concepção interacionista*. Segundo ele:

A versão mais ingênua da concepção interacionista concebe a mente como uma espécie de espectro, capaz de habitar diferentes corpos [...] ou mesmo capaz de existir sem um corpo. (PUTNAN, 1989, p. 109).

Entretanto, para Putnan (1992) a solução cartesiana também não resolve o problema de duas substâncias de diferente natureza serem ou formarem uma unidade. Ou seja, não é suficiente conceber que, apesar de realidades distintas, a mente e o cérebro formem uma unidade essencial. Churchland (1984, p. 25), por sua vez, reafirma um dualismo substancialista ao considerar que:

[...] cada mente é uma coisa não-física, algo que tem uma identidade independente de qualquer corpo físico ao qual poderia estar temporariamente ‘unida’. Os estados e atividades mentais adquiririam seu caráter específico pelo fato de serem estados e atividades dessa substância não-física única em seu gênero.

Nesse ponto podemos retomar o pensamento medieval e questionar: 1) A proposição de Churchland não estaria próxima da proposta de um realismo ingênuo? 2) Não seriam as limitações apontadas por Putnan resultado de uma concepção do mental como *res* (coisa), apesar de concordar que possuam (corpo e mente) diferentes propriedades? 3) Será que a concepção de Putnam em relação ao interacionismo não

decorre, de certa forma, do fato de ele identificar o interacionismo com uma certa forma de realismo ingênuo? 4) Não seria superada a crítica de Putnam ao interacionismo se concebêssemos o mesmo a partir de uma postura emergentista, mais próxima às proposições do hilemorfismo aristotélico? Essas são questões ainda abertas.

Mas é certo que o posicionamento de Putnam (1992) e de Churchland (1984) decorre, em grande parte, de uma interpretação apressada da filosofia cartesiana, principalmente no sentido de conceberem o mental como uma ‘res’. Nesse sentido, se compararmos a posição dos autores citados em relação à mente com a posição de Descartes, veremos uma certa confusão, pois nada de semelhante é afirmado por Descartes. Na *Segunda Meditação*, por exemplo, Descartes não sustentou a tese de que a mente seria uma entidade não física. Entretanto, na *Sexta Meditação*, concebe que, se podemos pensar clara e distintamente que a mente e o corpo são coisas diferentes, então elas são realmente coisas diferentes (DESCARTES, 1987[1641]). Mas disso não decorre que Descartes ‘coisificou’ as ideias ou representações mentais no sentido de concebê-las como possuindo uma natureza ‘física’. Pelo contrário, Descartes (2002[1647]) as concebeu como atributos ou propriedades essenciais da alma. Em outros termos, há a necessidade de se distinguir entre o conceito de mente no sentido universal do termo e as chamadas funções mentais, entre as quais as representações mentais, a memória, a linguagem, etc. Ou seja, poderíamos adotar uma postura nominalista, segundo a qual, conforme Roscelino, Abelardo e Ockham, as ideias universais não designam realidade alguma, pois o que existe são as realidades particulares (BOHENER; GILSON, 1991; GILSON, 1986). Nesse sentido, ‘mente’, concebida como um universal, não existe. O que existe são funções mentais decorrentes do funcionamento de um organismo possuidor de um sistema nervoso concreto.

Interessante observar que para Descartes uma ideia ou representação podem ser concebidas sob dois sentidos: a) *formal* e b) *objetivo*. Em termos formais, a ideia não seria uma coisa (*res*), mas um modo ou um ato de pensamento. Nesse sentido, uma ideia não se distinguiria de outra, visto que todas são *modos de pensamento*. No sentido objetivo, ou seja, de conteúdo representativo, as coisas existem no entendimento. Ora, a princípio, assim entendida, a ideia, segundo Smith (1989), aparece como ‘coisificada’, o que daria razão à crítica de que Descartes interpretou os estados subjetivos como coisas. Entretanto, conforme Smith (1989), Descartes não quer dizer que a realidade objetiva seja ‘coisa’, mas representação de ‘coisas’, as quais são distintas de outras coisas. Ou

seja, é uma tentativa de pensar as ideias sem confundi-las com as coisas e sem negar sua realidade. O que Descartes (1987[1641]) quer demonstrar na *Segunda Meditação* é que as ideias do ponto de vista de seu conteúdo representativo não são iguais. Ou seja, se tomadas como formas de pensar, não haveria diferença entre ideias. Mas, considerando-as como representações de algo, é evidente que são diferentes umas das outras.

Assim, todo o problema está em conceber as representações a partir do modelo nome-objeto; ou seja, o modelo que nos permite interpretá-las como uma ‘res’. Ora, pelo fato das representações não poderem ser concebidas segundo este modelo, a elas muitas vezes é negada a própria existência. Porém, Descartes considera que as ideias têm uma espécie de estrutura ou complexidade que lhes é própria e que constitui sua realidade objetiva. Ou seja, elas são concebidas como modo de pensamento (sentido formal) e como representação de coisas (sentido objetivo). Entendidas como representação de coisas, às ideias podemos aplicar, por exemplo, os critérios de adequação da lógica antiga, conforme acima explanado, e a elas não se aplicaria a proposição nominalista em relação às ideias universais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não se pode justificar, a partir dos limites apontados por alguns autores em relação às concepções cartesianas, a impossibilidade de se estudar os eventos mentais, como o fez uma tradição calcada do Behaviorismo Metodológico de Watson (1878-1958), o qual postulava que: 1) a psicologia é objetiva e, portanto deve estudar um sujeito distinto do observador; 2) apenas as manifestações corporais observáveis constituem um saber comunicável e, 3) a base para o estudo do comportamento é a fisiologia/neurofisiologia (WATSON, 1913; 1924). Tampouco podemos acatar totalmente a posição de partidários dessa tradição, entre os quais destacamos Wilfrid Sellars (1912-1989) que, na obra *Empirism and the philosophy of mind* (1963), defendeu a tese de que o conceito de mente seria uma ilusão; bem como as proposições do *Materialismo Eliminativo*, o qual procura desfazer o conceito habitual de mente, defendendo que este se origina de algum tipo de ilusão conceitual; ou, em outros termos, concebendo que os estados mentais seriam desprovidos de referentes e, portanto, úteis apenas na ‘psicologia do senso comum’ e na comunicação, dada a impossibilidade de remetê-los a estados naturais (MURPH, 1990; CHURCHLAND,

1984; 1990; SELLARS, 1963). Por outro lado, apesar de aparentemente se aproximar do nominalismo medieval, tais tendências não apresentam o mesmo rigor conceitual deste. Em relação à concepção dos estados mentais como ‘coisas’, escreve Prado Jr. (1991, p. 22):

É essa referência circular entre *sentido* e *subjetividade* [que existe na Psicanálise] que escapa necessariamente à psicologia clássica e à científica, que tentam situar os fenômenos psíquicos como *estados de coisas* ou com o estilo lógico-gramatical da terceira pessoa do singular. Objetivismo ou realismo (substancialismo, poderíamos acrescentar), tal é o pecado original da tradição da filosofia, que se desdobra nos pecados complementares da *abstração* e do *formalismo*.

Dessa forma, não é correto acreditar que Descartes concebia a existência das representações mentais como uma ‘res’ física e autônoma, ou seja, independente de um sujeito cognoscente. Na realidade, Descartes concebe as representações como propriedades, atributos da alma, a qual não está desvinculada do corpóreo. O que podemos afirmar a partir do pensamento cartesiano é que existem no mundo estruturas não empíricas subjacentes aos fenômenos. Entretanto, as representações, tanto em sentido formal como em sentido objetivo, ainda se configuram realidades ontologicamente e epistemologicamente mal definidas no pensamento científico e, como destacamos acima, em algumas interpretações filosóficas posteriores, o que dificulta a elaboração de metodologias/protocolos adequados de investigação. Isso não significa a impossibilidade de investigação das mesmas, mas que precisam ser mais claramente definidas para que sejam realmente conhecidas. Nesse sentido, cabe retomar o pensamento cartesiano:

Logo esses homens, augurando que a coisa é árdua e difícil, afastam sua inteligência de tudo o que é evidente, voltando-a para o que há de mais difícil e, tendo partido a esmo, esperam que ela encontre algo de novo, vagando no meio do espaço vazio das causas múltiplas. (DESCARTES, 1999[1701], p. 93)

Assim, um dos grandes obstáculos a serem superados em termos de investigação acerca das representações mentais é o obstáculo conceitual. Ou seja, sem a definição clara e distinta da natureza dos chamados estados mentais não é possível conceber uma investigação empírica ou mesmo filosófica dos mesmos que seja consistente o suficiente

para contribuir para o entendimento de uma dimensão fundamental da natureza humana: a mente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 2 ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- AGOSTINHO, A. *Confissões* (397/398). 7 ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1966.
- ALFÉRI, Pierre. *Guillaume d'Ockham: Le Singulier*. Paris: De Minutt, 1989.
- ARISTÓTELES. *El tratado del alma* (330/322 a.C). Buenos Aires: El Ateneo, 1950.
- ARMSTRONG, D. M. *Nominalism and realism*. London – New York – Melbourne: Cambridge University Press. 2 v., 1978.
- ALVIRA, T. et al. *Metafísica*. Pamplona: Universidade de Navarra, 1986.
- BOEHNER, Ph. *The realistic conceptualism of William Ockham*. In: *Collected Articles on Ockam*. New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1958, p. 156-174.
- BOHENER, Ph.; GILSON, E. *História da filosofia medieval: das origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- CANGUILHELM, G. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1958.
- CHÂTELET, F. *Uma história da razão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994
- CHURCHLAND, P. M. *Matter and consciousness*. revised edition. Cambridge: MIT Press, 1988.
- CHURCHLAND, P.S. *Neurophilosophy: toward a unified science of the mind-brain*. Cambridge: MIT Press, 1990.
- COTTINGHAN, J. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- _____. *Descartes: A filosofia da mente de Descartes*. São Paulo: Unesp, 1999.
- DESCARTES, R. *Meditações* (1641). 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os Pensadores).
- _____. *As paixões da alma* (1649). 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).
- _____. *Princípios da Filosofia* (1647). Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- _____. *Regras para a orientação do espírito* (1701). São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DUMMETT, M. *Truth and Other Enigmas*. London, Duckworth, 1978.

- ENGELMANN, A. Descartes e a psicologia científica. *Jornal Brasileiro de Psicologia*, São Paulo, v. 1, n. 2, (Separata), p. 11-35, 1965.
- GILSON, E. *La philosophie au moyen age*. Paris: Payot, 1986.
- GOODMAN, N.; QUINE, W. Steps toward a construtive nominalism. *Journal of Symbolic Logic*, n. 12, p. 105-122, 1947.
- HEGENBERG, L. *Significado e conhecimento*. São Paulo: EPU, 1975.
- HESSEN, J. *Teoria do conhecimento*. 7 ed. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1980.
- LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico de filosofia*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MARITAIN, J. *Elementos de filosofia II: a ordem dos conceitos – lógica menor*. 4 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1986.
- MAURER, A. Ockham's Razor and Chatton's Anti-Razor. *Mediaeval Studies*, n. 46, p. 463-475, 1984.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception* (1945). Paris: Gallimard, 1999.
- MICHON, C. *Nominalisme: la théorie de la signification d'Occam*. Paris: Vrin, 1994.
- PORFÍRIO. *Isagoge: introdução às categorias de Aristóteles (268/270)*. Lisboa: Guimarães Editores, 1994.
- PRADO JR., B.; MONZANI, L. R.; GABBI JR., O.F. *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- PUTNAM, H. *Razão, verdade e história*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.
- RORTY, R. *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979.
- RYLE, G. *The concept of mind*. Mitchan: Penquin Books, 1949.
- SELLARS, W. *Empiricism and the philosophy of mind*. In.: SELLARS, W. Science, perception and reality. London: Routledge & Kegan Paul, 1963, p.127-196.
- SOARES, E. *Fundamentos de lógica: elementos de lógica formal e teoria da argumentação*. São Paulo: Atlas, 2003.
- _____. Limites para a compreensão da subjetividade: a concepção do mental como 'res'. *Claretiano*, Batatais SP, v. 1, n. 1, p. 34, 2002.
- SMITH, P. J. Como distinguir entre estados subjetivos? *Manuscrito*, Campinas, v. XVII, n. 2, out. 1995, p. 339-366.
- ULLMO, J. *O pensamento científico moderno*. Coimbra: Coimbra, 1967.

VERDAN, A. *O ceticismo filosófico*. Florianópolis: UFSC, 1998.

VRIES, J. de. *Lógica: introductio in philosophiam*. Barcelona: Herder, 1952.

WATSON, J.B. Psychology as the behaviorist views it. *Psychological Review*, n. 29, p. 158-177, 1913.

_____. *Behaviorism*. New York: Norton, 1924.