Considerações sobre a crítica de Strawson a Descartes

Albertinho Luiz Gallina

Universidade Federal de Santa Maria

E-mail: albertinho_gallina@yahoo.com.br

Resumo: O artigo trata do problema filosófico da consciência na crítica de Strawson à redução cartesiana da pessoa à mente ou alma racional. Primeiramente, procurarei mostrar que, para Strawson, o erro de Descartes consistiu na afirmação do conhecimento dos estados de consciência mediante a introspecção, o que o teria conduzido para uma concepção dualista da pessoa. Posteriormente, pretendo examinar a relevância da crítica a partir da análise do conceito de “consciência” e sua aplicação na filosofia de Descartes.

Palavras-chave: consciência; introspecção; mente; pessoa.

Abstract: The matter of the paper is the philosophical problem of the conscience in the criticism of Strawson, the Cartesian reduction of the person to a mind or rational soul. Firstly, I will attempt to show that for Strawson, Descartes' mistake consisted in the affirmation of the knowledge of the states of conscience by introspection, what would have led to a dualist conception of the person. Subsequently, I intend to examine the importance of the criticism from the analysis of the concept “conscience” and its application in the philosophy of Descartes.

Keywords: conscience; introspection; mind; person.

Strawson critica Descartes por se ter utilizado da identificação de particulares privados, os estados de consciência, para afirmar a existência da mente ou alma racional como um particular básico. A perspectiva

assumida por Descartes teria sido equivocada porque a identificação de estados de consciência pressupõe a identificação de pessoas, sendo estas os sujeitos aos quais aquelas características podem ser adscritas. Além disso, estados de consciência não são particulares básicos e sequer são privados, pois se o fossem a sua identificação seria impossível.

Mesmo concordando que há um sujeito ao qual se pode adscriver certas características, como estados de consciência, Strawson afirma que esse sujeito é a pessoa e não a mente ou alma racional. Além disso, também sustenta que a identificação, tanto do sujeito quanto das suas características, é de natureza pública e não privada. Com essa crítica, Strawson sustenta a prioridade do conceito de pessoa sobre os demais conceitos que a ele podem ser referidos e, conseqüentemente, estabelece que tal conceito é um dos conceitos básicos do nosso esquema conceitual ou do nosso quadro geral do mundo.

O erro cartesiano consiste em sustentar que a identificação de estados de consciência e da mente como o sujeito de tais estados é feita por introspecção. Contrário a Descartes, Strawson afirma que a identificação do que quer que seja sempre deve se dar pelo mesmo princípio que regula a identificação de pessoas, a saber, a observação. Pois é a observação e não a introspecção que permite a localização espaço-temporal daquilo ao qual se faz uma referência identificante. Dada a importância que o conceito de introspecção tem para a crítica de Strawson, pretendo fazer uma caracterização da sua posição sobre o conceito de “pessoa” e, posteriormente, verificar se Descartes se valeu da introspecção para afirmar a existência de estados de consciência e da mente como o sujeito desses estados.

A identificação de pessoas

Nos *Individuals*, Strawson parte da linguagem no seu uso cotidiano para estabelecer a identificação dos particulares, que considera serem os elementos básicos do nosso sistema conceitual. Essa concepção

filosófica foi por ele denominada metafísica descritiva, metafísica porque se trata de uma justificação do uso que fazemos dos conceitos a partir da identificação de coisas particulares; descritiva porque se trata de uma descrição do nosso “equipamento” ou “esquema conceitual”.

Além do esquema conceitual, Strawson também pressupõe a relação de comunicação entre falante e ouvinte como elemento fundamental para a sua metafísica. Por que importa esse elemento da comunicação? Porque somente na relação entre falante-ouvinte é que se dão as condições para a identificação de corpos materiais e de pessoas:

Não é um mero acidente afortunado o fato de sermos minimamente capazes, enquanto falantes e ouvintes, de identificar os particulares que entram em nosso discurso. Que seja possível identificar particulares de um tipo dado parece uma condição necessária para a inclusão deste tipo em nossa ontologia. (Strawson 1989, p. 20)

Ao tomar como ponto de partida a linguagem, não significa que Strawson vise somente a análise do uso que dela fazemos, mas procura, a partir do uso, mostrar sob quais condições é possível que uma dada referência a um particular qualquer, feita por um falante, permita a identificação do mesmo por um ouvinte. Para que seja possível identificar um particular, duas condições devem ser satisfeitas: que o falante faça bom uso da linguagem de que se serve para se referir e que seu proferimento seja sobre algo existente.

Portanto, a identificação feita pelo ouvinte descansa em dois pressupostos básicos: que o falante, por estar inserido em uma comunidade lingüística, conhece o funcionamento do esquema ou do aparato conceitual por ele utilizado; que aquilo que é informado num contexto de fala, quando da ocorrência de numa referência identificante, possui uma existência. Essas duas pressuposições nos mostram que a filosofia de Strawson não se atém somente as regras do bom uso da linguagem, mas também a sua dimensão referencial, implicada nos contextos normais de comunicação.

Convém considerar que mesmo inserida nos marcos de uma análise da linguagem, a metafísica descritiva de Strawson vai além da mera descrição lingüística, colocando-se na esteira daquelas filosofias que se ocuparam da relação entre as categorias e o mundo. Contudo, a adesão às metafísicas de filósofos como Aristóteles e Kant significa tão-somente uma adesão ao método de investigação, visto que ele não assume como ponto de partida nem a realidade e sequer as faculdades do sujeito cognoscente. Strawson parte da linguagem, daquilo que chama de aparato ou esquema conceitual, e procura pelas condições sob as quais se podem identificar coisas individuais.

A pergunta pelas condições que permitem realizar identificações de particulares no mundo pressupõe sujeitos, falantes e ouvintes, e também pressupõe o mundo que contém as coisas particulares. Mas esses elementos comuns às outras metafísicas descritivas não podem obscurecer aquilo que efetivamente é compartilhado com as mesmas. Para Strawson, o mais significativo nas metafísicas de cunho descritivo é o modo como se investiga o esquema conceitual, esquema pelo qual são identificados objetos a partir da referência feita mediante o uso de expressões lingüísticas.

Strawson aproxima-se da filosofia de Kant no aspecto metodológico, aproximação que aparece na sua adoção do argumento transcendental. Porém, a retomada do argumento transcendental não tem por objetivo validar a experiência a partir das condições situadas no âmbito das faculdades cognitivas, como em Kant, mas validar o uso do esquema conceitual a partir das condições situadas no âmbito da experiência. A inversão operada por Strawson em relação à filosofia de Kant resulta da sua recusa do idealismo e da sua adesão ao uso ordinário da linguagem, cuja descrição permite explicitar os conceitos centrais do pensamento.

Contudo, essa adesão a uma análise filosófica da linguagem, a partir do exame do seu uso real, Strawson não permanece na análise da linguagem tão-somente, mas pretende apresentar as condições que permitem a identificação de particulares e, com isso, dotar o funcionamento conceitual de uma justificação. Segundo ele, a tarefa de justificação a partir

da identificação é a mais básica de todas: “Os particulares constituem os objetos de referência fundamentais de todo discurso acerca da realidade objetiva” (ibid. 2002, p. 81). O fato de a identificação somente ser possível pela interação comunicativa atesta que a participação numa comunidade de comunicação é uma das condições para se identificar particulares:

[...] todo esse desenvolvimento cognitivo, conceitual e comportamental ocorre num contexto social; em particular a aquisição da linguagem, sem a qual é inconcebível o pensamento desenvolvido, depende do contato interpessoal e da comunicação. Usei freqüentemente expressões como “o *nosso* sistema conceitual”, “a estrutura geral do *nosso* pensamento”, etc., ao falar dos aspectos básicos ou fundamentais desse sistema ou dessa estrutura. Pode-se achar estranho usar esse plural humano, “nosso”, sem acrescentar e considerar como aspecto igualmente básico do *nosso* esquema, que cada um deva ver a si próprio numa relação social em que seu propósito interage com os de outros. Se o sujeito é um homem no mundo, parece necessário que o seu mundo seja essencialmente um mundo social. (Ibid., pp. 108-109)

Esse entendimento sobre a comunicação nos permite dizer que, no capítulo sobre as *Pessoas*, Strawson não somente quer resolver o problema específico da indentificação e re-identificação, mas pretende mostrar que a mesma somente é possível num contexto interativo e não privado. Por isso, no seu parágrafo inicial, afirma se tratar de uma resposta ao solipsismo, visto tratar-se da identificação de particulares a partir da relação falante-ouvinte (cf. ibid. 1989, p. 90). A identificação de pessoas como particulares básicos não tem somente o intuito de afirmar que, junto com as coisas, as pessoas formam a base do nosso esquema conceitual, mas afirmar que a identificação das mesmas tem um caráter público e não privado.

O componente público da identificação, no caso de pessoas, é o que torna relevante e dá sentido a sua crítica ao cartesianismo: a identificação de pessoas é uma identificação que leva em consideração o caráter observacional dos comportamentos e das condutas. Pois comportamentos

são passíveis de verificação pública¹ mediante a observação, donde a identificação das mesmas se dá pela localização no espaço e no tempo.

O conceito de “pessoa” não depende de outros conceitos mais básicos, como é o caso dos conceitos de “mente” e “corpo”. Ao contrário do que pensava boa parte da tradição, a ocorrência de noções específicas atribuídas à mente, como as intenções, e ao corpo, como as disposições ou as situação em termos de lugares, as mesmas não são indicadores de algo básico que seja o sujeito das mesmas. Strawson afirma em várias passagens que “pessoa” é uma noção básica, servindo de base para outras noções que dela dependem. O seu cuidado com o uso dos termos e com a colocação dos problemas mostra a importância que esse particular tem para o esquema conceitual, pois identificar pessoas acaba sendo o término de uma busca por elementos básicos que justificam o uso que fazemos do esquema conceitual enquanto quadro geral do mundo.

A crítica endereçada à tradição, no tocante ao conceito de pessoa, aparece na análise de três diferentes concepções sobre o sujeito das experiências privadas, experiências que Strawson (1989, p. 96) denomina muitas vezes “estados de consciência”, “pensamentos”, “sentimentos” e “percepções”. A constatação dessas experiências pode levar a duas perguntas essenciais: “por que se adscvem nossos estados de consciência a alguma coisa?” e “por que se os adscrive à mesma coisa que se adscrive certas características corpóreas, uma certa situação física, etc.?” (ibid., p. 92). Essas duas perguntas procuram dar conta do conceito de pessoa que aparece em nosso esquema conceitual, a primeira é endereçada ao sujeito de certos tipos de características, que a ele são adscritas, enquanto que a segunda é endereçada à natureza desse mesmo sujeito.

Primeiramente, Strawson procura desfazer a idéia amplamente difundida de que a constatação daquilo que ordinariamente adscvemos a nós mesmos e aos outros, características tanto corporais quanto inte-

¹ Aliás, nisso ele parece estar muito próximo da concepção comportamentalista da ação, como uma conduta pública observável.

lectuais, implicaria uma relação necessária que alguém mantém com o seu corpo. O primeiro esclarecimento é de que o tipo de relação aludida somente poderia ser necessária se fosse uma relação meramente lógica. Contudo, a experiência perceptiva nos mostra que a relação de alguém com seu corpo é causal e não lógica. Pois mesmo sendo único, a sua relação com o corpo é ainda contingente, como tudo aquilo que diz respeito às questões sobre as experiências.

A noção de pessoa não depende de outras noções para a sua identificação, como seria o caso da noção de corpo. Ocorre ao contrário, qualquer identificação do corpo, como quando ocorre na expressão “meu corpo”, pressupõe a identificação de algo que além de poder ser sujeito de características corporais, também pode ser sujeito de outras características não corporais, os aludidos estados de consciência, por exemplo. Feito esses esclarecimentos iniciais, Strawson parte para a resposta às duas perguntas anteriormente mencionadas.

A primeira pergunta remete à discussão com as teorias que se posicionam contra a idéia de que há algo que possui as características que usamos freqüentemente em nossa linguagem. Com essa discussão, pretende mostrar que não é logicamente possível aceitar a tese afirmada pelos defensores da ausência de um sujeito possuidor de certas características. Strawson argumenta que para um conceito dar conta de certos comportamentos será preciso que ele dê conta daquilo que é sentido por alguém, mas não observado por ele e, conseqüentemente, também dê conta daquilo que é observado por ele, porém que ele não sente.

No limite, a experiência nos mostra que há pelos menos um sujeito que possui tal comportamento. Pois mesmo supondo que o sujeito de uma certa característica seja o corpo, o fato de algo ser possuído por alguém acaba invalidando o pressuposto no qual a teoria da não posseção se apóia. Portanto, estados de consciência e outras características consideradas “mentais” podem ser adscritas a um sujeito como sendo seu possuidor, embora ainda não se saiba claramente quem é o sujeito ao qual as adscrições são feitas.

A segunda pergunta tem como alvo o mentalismo, mais precisamente o dualismo cartesiano. Não obstante a concordância de Strawson em relação à aceitação da existência de um sujeito, ao qual determinadas experiências são adscritas como sendo suas experiências, ele se afasta da concepção cartesiana ao acrescentar que a adscrição de experiências a si próprio somente é possível se as mesmas podem ser adscritas a outras pessoas. Identificar outras pessoas como sujeitos de experiências é a condição para a adscrição das mesmas a si próprio. Essa primazia dos outros em relação às adscrições é tanto uma crítica ao modo como Descartes pensava o acesso às experiências privadas, os estados de consciência, quanto uma crítica ao modo como este concebia a natureza do sujeito que as possui.

A teoria de Strawson sobre a pessoa é crítica ao cartesianismo justamente na medida em que tudo o que caracteriza o mental, as intenções e sensações são de natureza pública e não privada. Ao postular a mente como o sujeito das experiências privadas, Descartes estaria não somente tornando impossível a identificação de outras mentes, mas também a identificação de si próprio como sujeito das suas próprias experiências. Contudo, nos *Individuals*, Strawson limita-se a pontuar alguns aspectos que o afastam da teoria mentalista. A discussão mais detalhada da crítica a Descartes aparece num escrito cujo título é *Self, Mind and Body*, no qual explicita por que a identificação de si próprio como uma mente ou alma racional acaba fracassando. Nesse texto, apresenta um conjunto de argumentos ancorados em dois problemas básicos, a saber, a identificação da mente como o sujeito dos estados de consciência, e o dualismo decorrente da distinção ontológica entre a mente e o corpo.²

² É interessante observar que, ao iniciar o texto, Strawson se refere a Descartes dizendo que uma das características de um grande filósofo é cometer um grande erro. Essa afirmação nos lembra as palavras de Ryle em seu *The Concept of Mind*, quando o mesmo afirmou sobre a doutrina oficial, naturalmente tendo por representante Descartes, que ela teria cometido um grande erro, o qual chamou de erro categorial. Apesar do alvo comum, a concepção dualista acerca da mente e do corpo, há uma significativa diferença entre ambos os autores sobre a avaliação do erro cometido.

Strawson afirma que, ao adscrevermos características corporais, ações, intenções e sensações aos outros, fica patente nesse modo de falar a “natureza real do indivíduo humano” (Strawson 1995, p. 140). Natureza real sobre a qual Descartes teria se equivocado, pois pensou dessas características que algumas se referiam aos estados de consciência de uma pessoa, outras às suas condições corporais e ainda outras como sendo características de ambas as coisas. Mas qual é precisamente o problema com essa forma de conceber um “indivíduo humano”, ou seja, o que ocasiona um erro de tal monta?

O problema não é o de reconhecer que uma pessoa é uma natureza com dois lados, um mental e consciente, e outro material ou corpóreo, nos diz Strawson, mas sim de reconhecer que são duas coisas distintas: “uma delas é um objeto material, um corpo; a outra um objeto imaterial, uma alma, mente, espírito ou consciência individual” (ibid., p. 140). Esse foi, segundo Strawson, o grande erro de Descartes, ter afirmado duas coisas que não são somente de classes completamente diferentes, mas possuem estados e propriedades totalmente diferentes:

Nenhum dos predicados que pode se aplicar com propriedade aos corpos (como ter certo peso, tamanho ou cor) se aplica com propriedade às mentes; e nenhum dos predicados que possa se aplicar com propriedade à consciência (como ter um certo pensamento ou experimentar uma determinada sensação) se aplica propriamente aos corpos. Durante o lapso de tempo que dura a vida de um ser humano, estas duas coisas, uma de cada classe, se relacionam de uma maneira peculiarmente íntima. Mas a intimidade de sua união não diminui nem conta contra a essencial independência de suas naturezas. (Ibid., p. 140)

Segundo Strawson, essa maneira de falar das pessoas revela um dualismo de objetos reais ou metafísicos. Pois ao afirmar realidades distintas que ao se unirem formam o “ser humano”, Descartes acaba por afirmar que somente uma caracteriza propriamente a pessoa: a pessoa acaba sendo a mente de uma pessoa. Essa é precisamente a diferença do

cartesianismo em relação ao senso comum, pensar que o conceito “mente” ou “consciência” pode ser obtido por análise do conceito “pessoa”.

Ao mostrar que a redução conceitual cartesiana está fadada ao fracasso, conforme já teriam indicado Wittgenstein e Ryle, Strawson acrescentou uma crítica mais aguda ao reducionismo cartesiano, agora não mais aos predicados, mas aos próprios sujeitos. A sua tese, em consonância com o que havia afirmado nos *Individuals*, é de que o conceito de mente ou consciência individual somente tem sentido quando for logicamente derivado do conceito de pessoa individual.

Strawson acrescenta que, ao se defrontar com o problema de conhecer a diferença entre uma mente ou consciência individual e duas delas, a fim de justificar o uso do artigo definido “a”, como partícula que individualiza “mente” ou “consciência individual”, o cartesiano se vê em sérias dificuldades. Além desse problema de identificação, para ele, o cartesiano sequer poderia reidentificar, ou seja, identificar a “mente” como sendo a mesma “mente” em tempos distintos. Essa impotência do cartesiano ante a identificação e re-identificação revela que os conceitos empregados no mínimo carecem de clareza. O contrário se passa com o anticartesiano, cuja posse da regra “uma pessoa, uma consciência; a mesma pessoa, a mesma consciência” (Strawson 1995, p.145), permite-lhe contar mentes individuais pelo simples fato de que contá-las é contar pessoas, ou seja, identificar pessoas é o mesmo que identificar mentes.

Por não poder aplicar a noção de “identidade” às consciências individuais, o cartesiano depara-se com outro problema: a consciência não se conhece como sendo única, idêntica a si mesma. Noutras palavras, não há garantia alguma de que se trata da mesma consciência transcorrido um lapso de tempo. Dado a proposição “eu sou, eu existo” ou “(eu) penso, logo (eu) existo”, não há garantia de que o “eu” nas duas ocorrências seja o mesmo. Esses problemas não atingem somente os cartesianos, atingem também todos aqueles que se utilizam de conceitos sobre os quais não conseguem aclarar o princípio da sua aplicação.

A ausência de clareza e de inteligibilidade no uso da noção de identidade, quando aplicada à consciência humana, provém da não observação de que “os conceitos de identidade e diferença de consciências humanas individuais derivam dos conceitos de identidade e diferença de pessoas individuais” (Strawson, 1995, p. 146). Ao contrário do que supõe o cartesiano, pessoas individuais como particulares básicos não são mentes, mas “seres humanos, homens e mulheres” (ibid., p. 146).

Ao se perguntar pela fonte desse erro, Strawson responde que o mesmo decorre da suposta experiência da introspecção ou “concentração introspectiva”. Uma vez que a introspecção é uma experiência direta da individualidade e da identidade da alma humana, o problema não reside no fato de a introspecção ser uma experiência, tampouco ser uma experiência direta e indubitável, mas no fato de que por ela se pretende afirmar uma individualidade e uma identidade da alma humana e não de uma pessoa individual.

Tudo se passa, acrescenta Strawson, como se o cartesiano realizasse um jogo no qual o pronome “eu” não se referisse mais ao que se referia no jogo habitual, isto é, muda o jogo, mas mantém as mesmas regras. A ilusão do cartesiano consiste em pensar que o pronome “eu”, agora utilizado para se referir à alma ou consciência, segue as mesmas regras da sua utilização para se referir às pessoas.

O que Strawson afirma é que o cartesiano quer, ao mesmo tempo, salvaguardar a imediatez e indubitabilidade da experiência por introspecção e conservar a força referencial ordinária do pronome “eu”. Ou seja, salvaguardar a força que é própria no jogo em que o pronome “eu” é usado para os propósitos de referência pessoal. Enfim, com essa metáfora Strawson quer nos mostrar que o cartesiano teria mudado de jogo e, ao fazer isso, não levou em consideração que, por se tratar de um novo jogo, as regras seriam diferentes daquelas do jogo antigo. Ao não perceber essa mudança, não percebe que seria preciso explicar a noção de identidade, agora aplicada à alma humana e não mais à pessoa.

Em suma, Strawson mostra que o cartesiano acaba por se encontrar numa situação difícil, pois além de ter de justificar a tese da imediatez e indubitabilidade da alma, ainda tem que explicar a individualidade da mesma. A indeterminação da identidade conduz o cartesiano à situação de não saber se trata de uma ou mil almas associadas ao mesmo corpo, aliás, ele sequer conseguiria saber se todas elas teriam ou não a mesma experiência.

Ante esses problemas, Strawson afirma que só há uma maneira de se sair dessa ilusão: a saída que permite afirmar que somente há uma alma ou consciência que dura todo um determinado tempo, está ancorada na admissão de que a individualidade e a identidade da alma dependem conceitualmente da individualidade e identidade da pessoa. Esse foi para Strawson o grande erro cometido por Descartes: ter defendido “que a noção de consciência individual ou mente é perfeitamente inteligível independente da noção de pessoa cuja mente ou consciência individual ela mesma seja” (ibid., p. 142). Noutros termos, Descartes teria sustentado uma redução da idéia de “pessoa” visando a idéia de uma “mente” ou “consciência individual”. Esse reducionismo o teria conduzido inevitavelmente à tese dualista, isto é, a redução resultou na afirmação de uma essencial independência entre a alma e o corpo.

A concepção dualista da pessoa, por sua vez, teria conduzido Descartes a uma outra consequência inevitável, a saber, de que a pessoa é um *ens per accidens*, uma união contingente da alma com o corpo, e não propriamente um *ens per se*. Para Strawson, essa consequência dualista não é válida, pois está assentada num equívoco básico, a saber, a introspecção: “certa experiência de olhar para nosso interior, de concentração introspectiva, da qual muitos de nós somos capazes e que certamente parece ter sido característica das próprias meditações de Descartes” (ibid., p. 146). Como mostra a passagem, o que Strawson critica é a pressuposição cartesiana de uma certa experiência direta e indubitável.

Ao se valer da introspecção, tomada indevidamente por uma analogia com a experiência cotidiana, Descartes teria afirmado equivo-

cadamente a independência de duas naturezas. Esse é particularmente o problema do qual os outros decorrem. A tese de que a mente pode ser conhecida por introspecção, um autoconhecimento te-lo-ia conduzido à tese dos dois mundos. Dado que em seu texto Strawson acentua ser a introspecção a fonte dos equívocos cometidos por Descartes, propomos avaliar o conceito de consciência e verificar se ele pode ou não ser assimilado ao conceito de “introspecção”.

É a consciência uma introspecção?

Pensamos que há um problema na crítica de Strawson a Descartes, a saber, ao mostrar que este se valeu da introspecção, uma operação cujo modelo é a percepção sensível, ele acaba por obscurecer o conceito de consciência e o papel que ela desempenha na filosofia cartesiana. Noutros termos, Strawson pensa que Descartes se valeu do modelo da sensibilidade para afirmar o conhecimento de algo que independe da própria sensibilidade. Essa transposição indevida teria permitido afirmar uma espécie de acesso especial e, conseqüentemente, afirmar a possibilidade de um conhecimento da mente a partir da inspeção dos estados mentais. A idéia de uma inspeção “interior” não deixa de ser uma interpretação atraente no caso da filosofia cartesiana, mas não de todo sem problemas.

O problema é justamente que essa operação introspectiva dos estados mentais, a qual Strawson crê ser a que Descartes teria se utilizado em seus escritos, depõe contra os resultados por ele alcançados. O equívoco reside nessa suposta percepção interna que a rigor somente pode ser aplicada à experiência sensível, por isso o “eu” resultante seria uma pessoa, como afirma Strawson, e não uma mente ou alma racional. Se Descartes de fato estava se referindo a algo como uma introspecção, quando anunciou o que seria o fundamento de todo conhecimento, então torna-se difícil não concordar com a crítica feita a ele por Strawson. Uma vez aceite que a introspecção é um conhecimento de conteúdos, análogo

ao conhecimento sensível, só que voltada à percepção daquilo que ocorre na mente, resta saber se Descartes efetivamente se utiliza desse conceito e se o faz no sentido atribuído por Strawson.

Mesmo não mencionando diretamente a palavra “consciência” em suas *Meditações*, numa passagem da Terceira Meditação, Descartes faz menção ao termo “*conscius*”:

Eis porque devo agora interrogar-me para saber se tenho alguma força capaz de conseguir que eu, eu que agora sou, eu ainda seja pouco depois, já que, não sendo senão coisa pensante ou, pelo menos, como agora só se trata da minha parte que é precisamente coisa pensante, se houvesse em mim aquela força, sem dúvida que eu dela estaria *consciente*. Mas, como experimento que não há nenhuma, sou levado a reconhecer da maneira mais evidente que dependo de algum ente diverso de mim. (Descartes 1999, p. 49)³

A palavra latina *conscius* foi traduzida de diversas maneiras, na versão francesa foi traduzida por *connaissance*, na versão inglesa por *conscious* e na versão portuguesa podemos verificar que ela figura tanto como “conhecimento”, na tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, quanto “consciente”, como é o caso da tradução de Fausto Castilho, acima citada. Pode-se observar que, salvo exceções, a palavra latina *conscius* é comumente traduzida por conhecimento. Pois mesmo que a palavra inglesa *conscious* possa ser entendida como “consciente”, ela mantém o mesmo sentido de *aware*, no caso em questão referindo-se a “teria conhecimento...” ou “seria sabedor...”. Aliás, o próprio Strawson vale-se desse verbo para afirmar o resultado do que ele denomina ser uma “experiência introspectiva”: “*I am aware of myself now*” (Strawson 1995, p. 175, grifo do autor).

³ “*Itaque debeo nunc interrogare me ipsum, an habeam aliquam vim per quam possim efficere ut ego ille, qui jam sum, paulo post etiam sim futurus: nam, cum nihil aliud sim quam res cogitans, vel saltem cum de eâ tantum meâ parte praecise nunc agam quae est res cogitans, si quae talis vis in me esset, ejus proculdubio conscius essem. Sed & nullam esse experior; & ex hoc ipso evidentissime cognosco me ab aliquo ente a me diverso pendere*” (*Meditationes, Tertia*, 15, p. 45).

Mesmo que a palavra “consciência” não seja afirmada textualmente, ela está pressuposta no uso que Descartes faz de “consciente”. Do mesmo modo que falar de alguém como sendo corajoso é falar dele como alguém que tem ou possui coragem, ao falarmos que é consciente, estamos falando que tem ou possui consciência. Sob esse aspecto, podemos pensar que Descartes pressupõe a noção de consciência em muitas passagens nas suas *Meditações*, ao menos naquelas em que se trata de saber acerca de algum “poder” ou “força”, como aparece na citação acima. Nela podemos perceber que a consciência é considerada uma propriedade ou disposição e, conseqüentemente, anterior àquilo que experimentamos ou conhecemos de algo.

Contudo, “consciência” tanto pode ser entendida no sentido de consciência de um objeto quanto de consciência de uma conduta, como no caso da consciência de certas ações ou disposições para agir. O importante aqui é que no primeiro caso a “consciência” possui um sentido epistêmico, enquanto que no segundo, no caso de intenções e comportamentos, tem um sentido moral ou prático. A primeira possibilidade de interpretação seria de que Descartes estivesse utilizando a palavra “*consciens*” no seu sentido epistêmico, como conhecimento de um objeto. Mesmo sendo o conhecimento de algo intrínseco e não extrínseco, ainda assim, ao assimilar consciência ao conhecimento de objetos, a consciência não passaria de uma percepção análoga à percepção sensível, daí a justeza em assimilá-la à introspecção. Se esse é o caso nas *Meditações*, poderíamos ir mais longe e afirmar, como fazem alguns naturalistas, que a consciência é uma capacidade adquirida ao longo do nosso desenvolvimento biológico, capacidade que não necessariamente seria uma propriedade restrita aos seres humanos.

Uma posição desse tipo pode ser encontrada em recentes discussões sobre essa questão, como é o caso de John Searle, em seu livro *A Redescoberta da Mente*: “Consciência é, assim, uma característica biológica de determinados organismos exatamente no mesmo sentido de ‘biológico’ em que fotossíntese, mitose, digestão e reprodução são características

biológicas de organismos” (Searle 1997, p. 137). Claro que essa é uma posição extremada, mas não de todo sem sentido. Uma conseqüência da afirmação de Searle é que não poderíamos nos valer da consciência para qualquer afirmação acerca da identidade de pessoas e, no caso de Descartes, seria ainda mais grave, visto que ele teria apenas copiado essa capacidade da atividade sensível. Ao fazer isso, estaria dando ao pensar o mesmo estatuto que atribuía à experiência sensível, caso típico de uma simples diferença de grau ou intensidade. Aliás, esse parece ser um dos pontos de apoio de Strawson para mostrar o equívoco de Descartes.

Embora apareça a palavra “*consciuis*” em seu texto, pode ser que a tenha utilizado num sentido prático e não epistêmico, para se referir aos estados de caráter, como é o caso das virtudes e dos vícios.⁴ Nesse caso, a expressão “modos do pensar”, expressos nas *Meditações*, não significa o mesmo que “estados de consciência”, referência sempre presente nas críticas e comentários dos textos de Descartes. Pois estes sempre dizem respeito àquilo que pode ser objeto de um conhecimento, particularmente um conhecimento sensível. Uma vez ampliado o âmbito dos “modos de pensar”, dificilmente poderíamos concordar que a consciência seja análoga a uma percepção sensível, aliás, sequer poderíamos concluir apressadamente que se trata de uma percepção.

Essa hipótese interpretativa ganha mais plausibilidade se verificamos as discussões dos filósofos anteriores a Descartes, como é o caso de Tomás de Aquino. Tanto nos escritos sobre teologia quanto nos escritos sobre a verdade, encontramos uma diferença entre *sindéresis* e consciência. A *sinderésis* era pensada como um hábito ou uma “sabedoria” (*sapientia*), mediante a qual era possível o “conhecimento” dos primeiros princípios, ao passo que a consciência era pensada como um ato que tornava possível a aplicação de tais princípios aos casos particulares. Convém observar que, mesmo estando relacionada à particularidade, a natureza cognoscitiva da

⁴ Em alguns aspectos, como é o caso do sentido prático da consciência em Descartes, seguimos as indicações de Gordon Baker e Katherine Morris, em particular a discussão sobre o “autoconhecimento” (1996, p. 100-138).

consciência difere sobremaneira daquela na qual o que está em questão é o conhecimento de uma particularidade.

Independentemente de que Descartes não partilhe com Tomás de Aquino essa divisão, certamente partilha o fato de que a consciência é tida como um poder que pertence à essência da alma, um poder “inato” ou uma capacidade “inata” pela qual a alma se conhece a si própria e conhece as suas operações. Nesse sentido, pensamos que quando Descartes utilizou o termo “*conscius*” estava se referindo a essa capacidade reflexiva exercida sobre um pensamento, do qual esse pensamento depende. Uma capacidade reflexiva que, além de dar a “conhecer” um pensamento, um juízo, por exemplo, também revela algo mais acerca desse pensamento, a saber, que ele é um juízo de alguém. A esse alguém ao qual o pensamento pertence, Descartes atribuiu diversos nomes: espírito, entendimento, razão, “termos”, diz ele, “cuja significação me era anteriormente desconhecida” (Descartes 1983, p. 94). Portanto, ao dizermos que a consciência é uma propriedade inata à razão, queremos dizer que a razão é sempre consciente de ser ela o sujeito dos pensamentos no momento em que eles ocorrem. Noutras palavras, a razão é consciente de que os diversos pensamentos são seus pensamentos ou suas operações, assim como também é consciente dos conteúdos que eles envolvem.

Feito esse esclarecimento, podemos dizer que embora alguns autores tratem a consciência como uma espécie de “familiaridade”,⁵ aceitar que a consciência seja um tipo de conhecimento não significa aceitar que a mesma seja uma introspecção. Por quê? Porque seria supor que o conhecimento que a razão sobre seus poderes ou capacidades seria do mesmo tipo que o conhecimento das coisas materiais.

A consciência é, para Descartes, a condição do conhecimento e não o contrário. Essa questão pode ser observada no sexto parágrafo da Terceira Meditação. Quando Descartes apresenta alguns “modos do

⁵ Esse é o caso de Manfred Frank, em sua interessante abordagem sob o título “É a subjetividade um ‘absurdo?’” (1995, p. 442-464).

pensar”, afirma que “no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à idéia que tenho daquela coisa” (Descartes 1983, p. 101). Importa observar que, ao tomar como exemplo o ato de julgar, se pode perceber que antes da sua efetivação existe uma disposição para tal, e o julgar propriamente dito é uma ação ou performance decorrente dessa disposição: “julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo *poder de julgar que reside no meu espírito*, aquilo que acreditava ver com meus olhos” (ibid., p. 97, grifo nosso).

Nessas duas passagens, o julgar aparece como um “poder” da razão, portanto, um “poder” do qual a razão é consciente, mas não consciente após o julgamento já ter sido estabelecido. Dizer que a “alma” é consciente de seus pensamentos é dizer que a “alma” é consciente de todas as suas operações. Essa reflexividade da razão em relação às suas operações é afirmada pelo próprio Descartes numa passagem das *Segundas Respostas*: “Pelo nome de pensamento, compreendo tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente conscientes. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos” (ibid., p.169). Importante observar que o termo “imediatamente” impede que seja dito da consciência que ela provém ou depende do conhecimento. Aliás, impede de pensá-la como um tipo de conhecimento da mesma natureza do conhecimento sensível, só que não mais aplicado aos objetos das sensações, mas às operações da mente, como é o caso da introspecção aludida por Strawson.⁶

Afirmar que, para Descartes, a consciência é a condição para o conhecimento, não significa dizer que a consciência não seja uma cognição, mas tão-somente que ela não é conhecimento entendido em seu sentido estrito. Conforme mostra Marco Zingano, a primazia da consciência em

⁶ Talvez essa assimilação ao empírico tenha sido a razão pela qual muitos críticos equipararam a consciência ao conhecimento e a autoconsciência ao autoconhecimento.

relação ao conhecimento também pode ser verificada por contraste com a noética aristotélica:

Para além da distinção entre sentir e pensar e de atribuição de alma até às plantas, o que radicalmente faz Aristóteles diferir de Descartes é o fato que, para este último, a consciência reflexiva não só acompanha todo ato mental, como é condição necessária do ato mental. A *cogitatio* tem não somente uma descrição co-extensiva com a *conscientia*, como também uma relação de dependência ou fundamento: toda *cogitatio* é reflexiva porque a *conscientia* é sua condição necessária ou o fundamento. Tanto para Descartes como para Aristóteles consciência e percepção (ou intelectão) são concomitantes; diferem, porém, pois Descartes analisa esta concomitância em termos tais que, se alguém não for consciente, então não terá percepção (ou intelectão), enquanto Aristóteles interpreta a concomitância como indicando somente que, porque se tem percepção (ou intelectão), se é consciente dela. Para um, a consciência é condição necessária para o conhecimento; para o outro, o conhecimento é condição suficiente para a consciência. (Zingano 1998, p. 116-117)

Entendida dessa forma, consciência é um poder da razão, poder mediante o qual ela reflete sobre seus próprios pensamentos ou suas próprias operações. Isso nos permite entender por que boa parte da tradição filosófica, mesmo crítica a certos aspectos da filosofia de Descartes, atribui um importante papel à consciência e à reflexão. Donde identificar consciência e introspecção, ambas como um tipo de conhecimento sensível, parece não dar conta das peculiaridades da filosofia de Descartes.

Talvez essa maneira de entender a consciência poderia ser relacionada a John Locke; afinal, em seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, dedica o capítulo xxvii do Livro II para desfazer essa relação intrínseca e necessária relação entre a “alma” e a consciência. Nesse texto, Locke defende que a consciência deve ser entendida como uma capacidade de “reconhecer-se a si mesmo, agora, como o mesmo eu que era antes; e que essa ação passada foi executada pelo mesmo eu que reflete, agora, sobre ela, no presente” (Locke 1986, p. 318). Dado que é “impossível para alguém perceber sem perceber que ele percebe”, pois ter consciência é o mesmo

que “considerar-se a si mesmo como um eu, como o mesmo ser pensante em diferentes tempos e lugares” (Locke 1986, p. 318), podemos inferir além da identificação entre consciência e memória, a consciência acaba sendo uma percepção resultante da experiência ou do conhecimento sensível. Noutros termos, é Locke e não Descartes que afirma a consciência como introspecção, como uma reflexão que se dá a partir da percepção ou do conhecimento sensível.

Considerações finais

Queremos finalizar afirmando que esse poder reflexivo da razão, o qual Descartes entende ser a consciência, acompanha a efetividade de todas as operações racionais. Portanto, a consciência não tem uma relação de exterioridade para com o conhecimento, mas uma relação interna, por isso necessária. Se o conhecer é uma atividade reflexiva o é porque a consciência é sua condição necessária e o seu fundamento. Ao contrário dos que pensam que somos conscientes porque temos conhecimento e subordinam assim a consciência ao conhecimento, como se a mesma fosse dele dependente, Descartes pensava que conhecemos porque somos conscientes, ou seja, não é o conhecimento a condição para a consciência, antes é a consciência uma condição sem a qual não há conhecimento.

Feitas essas considerações, não pensamos que as mesmas anulam a tese de Strawson, antes mostram que ambos os projetos possuem significativas diferenças. Entre elas pode-se destacar que toda investida de Strawson pressupõe que a identificação depende da relação entre falantes e ouvintes e das condições que acompanham essa interação comunicativa. Também não pensamos que foram respondidas todas as objeções feitas a Descartes, sequer que todas possam ter uma resposta favorável a Descartes, mesmo que em alguns aspectos a crítica de Strawson a Descartes se mostre no mínimo problemática. Ao contrário, pensamos que os problemas em relação à interpretação da filosofia cartesiana em nada diminuem o

valor da concepção de Strawson sobre o conceito de “pessoa”. Talvez os problemas em relação a sua crítica a Descartes somente mostram como um “grande filósofo” compreende e maneja, ao seu modo, o legado de outros filósofos.

Referências

- Baker, Gordon & Morris, Katherine 1996: *Descartes' Dualism*. London, Routledge.
- De Boni, Luis (org.) 1995: *Finitude e Transcendência*. Petrópolis, Vozes.
- Descartes, René 1965-1973: *Œuvres de Descartes*. Publiées par Adam, Charles & Tannery, Paul. Paris, CNRS/Vrin, 11 v.
- _____. 1983: *Obra Escolhida*. Tradução de Guinsburg, J. & Prado, Júnior, Bento. São Paulo, Nova Cultural (Os Pensadores).
- _____. 1996: *Obra Escolhida*. São Paulo, Abril Cultural (Os Pensadores).
- _____. 1999: *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Edição Bilíngüe. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, Comedecon Unicamp.
- Frank, Manfred 1995: “É a Subjetividade um ‘Absurdo’? Algumas dificuldades da redução naturalista da consciência de si”. In: De Boni, Luis A. 1995.
- Locke, John 1986: *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Searle, John 1997: *A Redescoberta da Mente*. São Paulo, Martins Fontes.
- Strawson, Peter Frederick 1989: *Individuos*. Madrid, Taurus.
- _____. 1995: *Libertad y Resentimiento*. Barcelona, Paidós.
- _____. 2002: *Análise e Metafísica: uma Introdução à Filosofia*. São Paulo, Discurso Editorial.
- Zingano, Marco 1998: *Razão e Sensação em Aristóteles*. Porto Alegre, L&PM.