



O epônimo de Descartes: o legado cartesiano à luz da tradição historiográfica de E. G. Boring

The eponymous of Descartes: Cartesian legacy in the light of the historiographical tradition of E. G. Boring

Cesar Rey Xavier

Universidade Estadual do Centro-Oeste
Brasil

Resumo

René Descartes é nome bem conhecido em qualquer manual de história da ciência e, mais especificamente, da psicologia. Seu nome, contudo, costuma ser associado ao malogro enfrentado por algumas ciências a partir do advento da modernidade, no que tange ao seu bem conhecido dualismo mente-corpo. Mediante o emprego de alguns conceitos historiográficos, adotados pelo pesquisador estadunidense E. G. Boring, este trabalho busca compreender certos aspectos que podem ter conduzido a uma imagem depreciativa de seu legado. Realizou-se uma pesquisa bibliográfica dos principais trabalhos de Boring e de Descartes, auxiliada por outras fontes e autores que versam direta ou indiretamente sobre o tema. A tradição historiográfica representada por Boring permite vislumbrar o pensamento cartesiano à luz de um clima intelectual que marca uma transição de épocas. Sob esta perspectiva, a imagem que se obtém do filósofo seiscentista vai além daquela que parece ter-se cristalizado sob a forma de um “epônimo”.

Palavras-chave: história da psicologia; dualismo cartesiano; problema mente-corpo

Abstract

René Descartes is a well-known name in any manual of History of Science and, more specifically, of Psychology. His name, however, is often associated with the failure faced by some sciences with the advent of modernity, regarding his well-known mind-body dualism. Through the use of some historiographical concepts, adopted by the American researcher E. G. Boring, this article aims to understand the reasons that led to a depreciative image of his legacy. A bibliographical research was carried out on the main works of Boring and Descartes, aided by other sources and authors who deal directly or indirectly with the subject. The historiographical tradition represented by Boring allows us to glimpse Cartesian thought in the light of an intellectual climate that marks a transition of times. From this perspective, the image obtained from the seventeenth-century philosopher goes beyond that which seems to have crystallized in the form of an “eponymous”.

Keywords: history of psychology; cartesian dualism; mind-body problem

Introdução

Na história da ciência e da filosofia ocidental, talvez poucos pensadores tenham sido tão vilipendiados quanto René Descartes (1596-1650), tanto por seus contemporâneos



quando por intérpretes mais recentes. O legado de sua obra só não caiu no ostracismo em virtude mesmo de sua importância, o que pode até soar paradoxal. Afinal, ninguém negaria o papel fundamental que ele exerceu na matemática e na filosofia, fato que a história registra em inúmeros manuais, e a matemática nas coordenadas que levam seu nome. Contudo, este mesmo nome também parece carregar um fardo que a epistemologia moderna não digeriu bem, quando se trata de contemplar o panorama geral das pesquisas que direta ou indiretamente lidem com o chamado “problema mente-corpo”. Não obstante suas tantas contribuições, o nome de Descartes é comumente lembrado como o “responsável” pela separação mente-corpo, fazendo parecer que o filósofo teria como que “exilado” a mente do restante do corpo, gerando toda uma sucessão de infortúnios para as variadas esferas do conhecimento. A biografia escrita por S. Gaukroger (1999) corrobora esta impressão:

É fácil esquecer quão controversa, vilipendiada e celebrada foi a figura de Descartes, não apenas durante sua vida, mas também nos cerca de 150 anos que se seguiram (...) é de chamar a atenção que, mesmo em áreas em que ele pouco ou nada disse, seu nome e suas ideias tenham sido evocados; praticamente qualquer um que se considerasse um inovador na França da segunda metade do século XVII, por exemplo, oriundo de praticamente qualquer área, invocava de algum modo o cartesianismo. Por outro lado, os textos cartesianos foram incluídos no Índice de Livros Proibidos em 1663. Luís XIV reiterou uma proibição do ensino da filosofia cartesiana em 1685 e, na França, houve uma vasta oposição ao cartesianismo nas universidades até o século XVIII (p. 23).

Além do olhar crítico de seus interlocutores de época, a obra deste filósofo ainda hoje é duramente acusada de ter apartado a mente do corpo sem conseguir oferecer uma explicação que fosse plausível para justificar as “duas substâncias” que ele preconizava. Gaukroger (1999) ressalta que:

Mais recentemente, a acusação que se faz a Descartes não é a de que ele teria sido secretamente materialista, mas a de que inaugurou na era moderna uma separação desastrosa entre a mente e o corpo, cujo efeito foi afastar o corpo de um exame filosófico rigoroso e isolar a mente num campo puramente intelectual (p. 22).

É de meados do século passado uma das expressões que cancelaram esta marca negativista do legado cartesiano, quando o behaviorista epistemológico, G. Ryle (1900-1976), comparou sua ideia de *cogito* a uma doutrina do *Ghost in the machine*. Há pouco mais de meio século, na obra que seria um dos marcos da filosofia da mente, afirmava que:

Tal em resumo é a teoria oficial. Frequentemente falarei disso, com abuso deliberado, como o dogma do fantasma na máquina. Espero provar que é totalmente falso e falso não em detalhes, mas em princípio. Não é apenas um conjunto de erros particulares. É um grande erro e um erro de um tipo especial (...) o dogma é, portanto, um mito do filósofo (Ryle, 2002, p. 15).



Não é o intuito deste artigo questionar os argumentos de Ryle do ponto de vista filosófico. É digno de nota, contudo, a imagem problemática que sua obra acerca do dualismo cartesiano deixa transparecer. Com efeito, Ryle cumpre seu papel como behaviorista epistemológico em meados do século passado. Mas, na qualidade de um dos principais artífices da filosofia da mente, ilustra bem o que se está aqui a destacar. Sua obra ajudou a fixar um epônimo depreciativo do pensamento cartesiano, priorizando em torno do nome do filósofo uma noção de dualismo “separatista” que, segundo aqui se entende, não é fidedigno ao seu real legado, como se procurará demonstrar mais adiante. Na concepção de Ryle (2002):

Há, portanto, uma oposição polar entre a mente e a matéria, uma oposição que muitas vezes é apresentada da seguinte forma. Os objetos materiais estão situados em um campo comum, conhecido como “espaço”, e o que acontece a um corpo em uma parte do espaço é mecanicamente conectado com o que acontece com outros corpos em outras partes do espaço. Mas os acontecimentos mentais ocorrem em campos isolados, conhecidos como “mentes”, e existe, à parte talvez da telepatia, nenhuma conexão causal direta entre o que acontece em uma mente e o que acontece em outra (p. 13).

Fazendo eco às palavras de Gaukroger, outra área de pesquisa que dá sinais de certa estigmatização do filósofo francês é a neurociência. Algumas décadas depois de Ryle, nos anos 90, o neurocientista português A. Damásio (1996) lança a obra *O Erro de Descartes*, cujo título não “erra” com respeito ao seu conteúdo, no qual são destacados sobremaneira os equívocos cartesianos que, segundo o autor, teriam sido cometidos em nome de sua defesa da noção de “mente”:

É esse o erro de Descartes: a separação abissal entre o corpo e a mente, entre a substância corporal, infinitamente divisível, com volume, com dimensões e com um funcionamento mecânico, de um lado, e a substância mental, indivisível, sem volume, sem dimensões e intangível, de outro (p. 280).

A contemporaneidade testemunhou a conversão do “fantasma da máquina” em grave “erro” e este em pesada “culpa”, tal é a imagem que o nome do filósofo ainda suscita nos dias de hoje. O termo não é exagero. Ilustra o tom dramático que parece ter se cristalizado em torno da figura do filósofo, cujo estigma carrega consigo algumas acusações:

Poderíamos começar com um protesto e censurá-lo por ter convencido os biólogos a adotarem, até hoje, uma mecânica de relojoeiro como modelo dos processos vitais (...) e como sabemos que Descartes via o ato de pensar como uma atividade separada do corpo, essa afirmação celebra a separação da mente, a “coisa pensante” (*res cogitans*), do corpo não pensante, o qual tem extensão e partes mecânicas (*res extensa*) (Damásio, 1996, p. 279, grifos do autor).



Analogamente ao que foi assumido para com Ryle, também não se discute aqui os argumentos de sua obra no que tange à neurociência propriamente dita. O que é digno de nota, nesta ilustração, é a insistência do neurocientista em ressaltar a noção de que Descartes separou a mente do corpo e que este caminho epistêmico do filósofo teria gerado uma série de implicações nefastas para diversas áreas do conhecimento:

Pode bem ter sido a ideia cartesiana de uma mente separada do corpo que esteve na origem, na metade do século XX, da metáfora da mente como programa de *software*. (...) a separação cartesiana pode estar também subjacente ao modo de pensar de neurocientistas que insistem em que a mente pode ser perfeitamente explicada em termos de fenômenos cerebrais, deixando de lado o resto do organismo e o meio ambiente físico e social (Damásio, 1996, p. 281, grifo do autor).

Em Damásio (1996), a outorga da separação mente-corpo sobre os ombros de Descartes fica evidente, uma ideia que, segundo sua interpretação, teria causado prejuízo nos mais variados ambientes acadêmicos:

Não teria sido possível apresentar minha participação nesta conversa sem ter invocado Descartes como símbolo de um conjunto de ideias acerca do corpo, do cérebro e da mente que, de uma maneira ou de outra, continuam a influenciar as ciências e as humanidades no mundo ocidental. A preocupação é dirigida tanto à noção dualista com a qual Descartes separa a mente do cérebro e do corpo como às variantes modernas dessa noção (p. 278).

Os trechos supracitados de dois renomados representantes da filosofia da mente e da neurociência, respectivamente, permitem formar uma imagem, a título de ilustração, dos contornos temerários que se constelaram acerca do imaginário cartesiano. Talvez tenha sido cômodo para muitos intérpretes, nestes quase quatro séculos de cartesianismo, isolar um “responsável” por tantas dúvidas e impasses surgirem nas pesquisas que envolvem as questões da relação da mente com o corpo. Mas esta é uma zona de conforto acadêmica que vem se revelando uma impostura epistêmica. Este artigo tem por objetivo compreender, mediante acurada reflexão historiográfica, alguns aspectos que contribuíram para esta interpretação estigmatizada do legado de Descartes. Não significa desconsiderar os erros cometidos em sua filosofia de um modo geral. Significa apenas reconsiderar, especialmente, certas nuances de sua filosofia do *cogito*, haja vista que ainda hoje cientistas e filósofos têm problemas em lograr êxito ao tentarem reduzir toda a fenomenologia do mundo mental às suas bases meramente cerebrais, ou meramente comportamentais, como teria defendido Ryle. Em outras palavras, uma revisão do legado cartesiano se justifica tanto pelo seu mérito historiográfico em si, quanto pela importância filosófica que este pensador ainda evoca nos dias atuais.



Como proposta metodológica, esta pesquisa visa aplicar os conceitos historiográficos adotados pelo eminente psicólogo e historiador da psicologia E. G. Boring (1886-1968) sobre uma análise de alguns postulados cartesianos, de modo a possibilitar uma nova hermenêutica de seu legado. De Boring, há uma coletânea de *papers* publicados entre os anos 50 e 60, da qual alguns textos se revelaram especialmente relevantes no tocante ao estilo historiográfico representado por ele. De Descartes, foram consultados e selecionados momentos de suas obras que versam especialmente sobre o dualismo mente-corpo, circunscrito pelos problemas e dificuldades epistemológicas daí decorrentes.

Alguns apontamentos historiográficos

Na trilha reflexiva deste trabalho predomina uma tônica mais calcada na “descontinuidade”, na medida em que se concede forte ênfase aqui às “periodizações”. Desta forma, certos elementos de época são levantados a fim de contextualizar o entorno de alguns acontecimentos que marcaram a transição entre as eras renascentista e moderna, transição esta atravessada e, de certo modo, até personificada pela personagem cartesiana. Penna (1981) salienta que “após os séculos XVI e XVII (...) a ideia de se considerarem períodos bem delimitados é compartilhada por todos os historiadores descontinuístas” (p. 31). Neste sentido, os elementos de época, uma vez destacados, fornecem contornos “externalistas” à proposta deste artigo. Deixando de lado o compromisso em tomar partido na contenda internalismo *versus* externalismo, é mister ressaltar a noção que Hilgard, Leary e McGuire (1998) destacam quando afirmam que “mesmo os historiadores que atentam principalmente para a história intelectual da ciência concordam agora que as teorias e os métodos científicos baseiam-se em e influenciam outros domínios sociais e culturais” (p. 412).

Ainda, para o tipo de análise que se propõe aqui, em que se denuncia certos exageros cometidos por intérpretes de diferentes áreas acerca dos postulados cartesianos, assume-se também que as reflexões estão mais pautadas pelo “historicismo”. Tal assunção, contudo, não implica necessariamente que se abdique daquela inevitável carga de presentismo a qual, segundo diversos autores, é marca indelével em qualquer leitura histórica que se faça. Negar esta marca seria incorrer em outro tipo de exagero, no sentido oposto ao que estamos aqui denunciando. Lovett (2006), a este respeito, pontua sobre alguns exageros e inconsistências que marcam o que chama de “nova história da psicologia”, expressão que integra o título de seu artigo aqui citado. Neste, o pesquisador coloca a questão, bastante atual quando se leva em conta a influência da hermenêutica de H. Gadamer (1900-2002), acerca da possibilidade ou não de que o historiador consiga permanecer totalmente incólume a respeito de sua própria perspectiva temporal, ou seja, isento das estruturas de pensamento e de cultura que marcam seu próprio momento. Aí repousaria, segundo o autor, um exemplo dos exageros cometidos pelos chamados “novos historiadores da psicologia”.



O exagero denunciado pela proposta deste artigo, portanto, trata do “anacronismo” que, conforme se procurará demonstrar nos tópicos que seguem, entende-se ter sido cometido por alguns leitores da obra de Descartes. A ótica historicista, portanto, revela-se bastante eficaz para contrastar enfoques anacrônicos, sem chegar a ofender a necessária marca do tempo presente do historiador. Se tomarmos como base a etimologia do termo que este artigo denuncia, cuja acepção indica uma interpretação “contra o tempo”, evidencia-se sua distinção com respeito à noção de “presentismo”, na medida em que, por este conceito, o historiador não se coloca contrário ao tempo de sua personagem, obra ou período de estudo. Os exageros aqui pontuados e caracterizados por anacronismo em torno da figura de Descartes, não se devem ao tempo do historiador, até certo ponto inevitável como descrito por Lovett (2006) mas, isto sim, à negligência dos contextos de época, fundamentais para uma acurada interpretação de qualquer personagem histórica. Em suma, certa dose de presentismo não pode ser evitada, mas os exageros do anacronismo sim.

Por fim, o emprego do conceito de *Zeitgeist*, que será examinado em tópico mais adiante, central para os propósitos aqui estabelecidos, atua como forma de tirar dos ombros de um “*Great Man*” a carga de responsabilidade pelos incômodos gerados com o problema mente-corpo.

O autor deste artigo está ciente de que as polarizações representadas pelos conceitos historiográficos supracitados deveriam suscitar mais uma sobreposição e amplitude de visão do que uma redução a um ou outro de seus polos. Brožek e Massimi (1998) afirmam que “atualmente, a tendência é, inclusive, a combinação dessas abordagens: trata-se do assim chamado “pluralismo metodológico” (p. 217). Como também asseveram Hilgard e outros (1998):

Provavelmente é óbvio, mesmo para os relativamente não-iniciados, que todas as questões (...) – continuidade vs. descontinuidade, presentismo vs. historicismo, internalismo vs. externalismo, e “grandes homens” vs. o *Zeitgeist* – sobrepõem-se de maneiras bastante significativas (p. 414).

A sobreposição também pode pressupor que o entendimento destas ferramentas conceituais possa ocorrer em intensidades diferentes, a depender da interpretação de cada pesquisador. Tendo isto em mente, as tônicas historiográficas assumidas para este artigo se justificam apenas como forma de compensação do que se entende já serem alguns abusos interpretativos cometidos por alguns ilustres representantes de diferentes áreas do conhecimento, acerca do legado cartesiano.

O “epônimo” na tradição historiográfica de Boring

No emblemático ensaio redigido nos anos 60, *Eponym as Placebo*, estão contidos os principais conceitos historiográficos que Boring compartilha com outros pensadores de sua



época, os quais, segundo ele mesmo afirmou, “alterariam um paradigma da história da ciência” (Boring, 1963, p. 20). Contemporâneo do físico e historiador da ciência Thomas S. Kuhn (1922-1996), Boring mostrou-se bem atento à publicação de seu mais icônico ensaio, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, também publicado nos anos 60, do qual desponta o famigerado conceito de “paradigmas científicos”. Na perspectiva de uma historiografia que inspiraria diversos pesquisadores, tanto quanto suscitaria muitas críticas, a ciência revelaria uma trajetória marcada por ciclos que oscilariam entre períodos estáveis de “ciência normal” e períodos críticos com a emergência das chamadas “anomalias”, as quais desafiarão as comunidades científicas a terem que se adaptar frente aos novos desafios (Kuhn, 1962/2007). Deste modo, a história da ciência, segundo Kuhn, seria a história de algumas “revoluções científicas” que ocorreriam espontaneamente toda vez que novas anomalias desafiassem os conceitos, métodos e postulados postos em vigor. É, portanto, sob a influência de Kuhn que Boring estende a noção de “alteração de paradigma” para a própria forma de se conceber a leitura da história.

Interessante observar que, embora muitos teóricos tenham enxergado no clássico de Kuhn um dos baluartes da descontinuidade em historiografia, na ótica de Boring as mudanças de paradigmas provocadas por revoluções científicas não impediriam uma leitura continuísta da trajetória da ciência como um todo:

o brilhante ensaio recente de T. S. Kuhn (...) apenas no ano passado levou a cabo essa visão aceitável, mostrando como a continuidade do desenvolvimento não é incompatível com revoluções científicas ou com mutações no modelo que orienta o esforço científico (Boring, 1963, p. 7).

A “revolução” que Boring propõe nesta matéria é a de abrandar a importância exagerada que comumente se concede às personagens históricas, em meio aos seus respectivos enredos, transformando-as em “epônimos”. Para Boring (1963):

Um epônimo é a pessoa de quem se diz ter dado o nome para um período ou para um tempo, movimento ou escola ou, é claro, um importante novo paradigma. Ele jamais oferece seu nome de fato. Mais propriamente é a posteridade que arrebatou o nome dele e aplica-o ao período ou evento no qual vê a sua imagem mais claramente do que outras (p. 20).

O termo “placebo”, no título do ensaio supracitado de Boring (1963), já antecede seu entendimento de que os epônimos históricos teriam um efeito de “sugestão”, demarcando a história através dos grandes feitos de grandes personagens. Por muito tempo esta teria sido a forma típica de se “contar histórias”. Em ensaio anterior, intitulado *Great Men and Scientific Progress*, Boring (1963c) já tecia uma crítica a este modelo historiográfico, comentando que “a antiga visão (...) é a personalista. Foi pontuada por Thomas Carlyle, em suas famosas



conferências de 1840, *Sobre heróis, adoração do herói e o heróico na história*” (p. 30, grifo do autor).

É precisamente nesta tônica historiográfica que podemos compreender de que forma Descartes acabou se transformando num dos principais epônimos da modernidade, na medida em que empresta seu nome para não poucas referências da matemática, da filosofia, das ciências humanas e da saúde. Expressões como “cartesianismo” ou “pensamento cartesiano” aparecem com bastante frequência nos manuais de história da filosofia associado ao epíteto de “pai da filosofia moderna”. Não é de admirar que G. W. F. Hegel (1770-1831) tenha se inspirado nele como um dos marcos para caracterizar o período moderno, “dando especial ênfase a Descartes e à sua ‘filosofia do *cogito*’” (Marcondes, 2005, p. 140). Contudo, na eponímia cartesiana o epíteto de pai da filosofia moderna acabou cedendo para uma imagem gradativamente mais pejorativa, e não demorou muito para que a história cristalizasse junto ao seu nome a imagem de um filósofo “separatista”, como se fosse o único responsável por toda sorte de problemas decorrentes de um dualismo insolúvel e epistemologicamente até abusivo para os anais das ciências humanas e da saúde. O neurocientista Damásio (1996) deu sinais de ter cristalizado esta impressão:

A ideia de uma mente desencarnada parece ter também moldado a forma peculiar como a medicina ocidental aborda o estudo e o tratamento da doença. A divisão cartesiana domina tanto a investigação como a prática médica (...) é curioso pensar que Descartes contribuiu para a alteração do rumo da medicina, ajudando-a a abandonar a abordagem orgânica da mente-no-corpo que predominou desde Hipócrates até o Renascimento. Se o tivesse conhecido, Aristóteles teria ficado irritado com Descartes (p. 282).

No âmbito da filosofia da mente, Teixeira (1996) assevera que tal abuso interpretativo acerca das ideias de Descartes:

tende a ver o cartesianismo como um sistema obsoleto – um mausoléu do dualismo que já teria cumprido seu papel histórico e que agora precisa ir para o olvido, juntamente com o problema das relações mente-corpo. Infelizmente não é o cartesianismo que é obsoleto ou equivocado e sim a interpretação que dele se fez como se de sua metafísica se pudesse derivar a separação entre duas substâncias (p. 163).

Epônimos são a sina dos “grandes homens”, talvez dissesse Boring. O tom quase sempre dramático que circunscreve a vida e obra dessas personagens suscita sua formação, em imagens cristalizadas que muitas vezes não espelham fidedignamente o legado de um pensador. Gaukroger (1999) destaca que:

O status quase canônico de Descartes levou a que seu pensamento fosse assemelhado a uma gama de filosofias muito diferentes e recebesse uma ampla variedade de usos diversos e, muitas vezes, incompatíveis. Mais do



que qualquer outro filósofo moderno, ele foi moldado conforme as filosofias da época e interpretado em consonância com elas (p. 23).

Conforme veremos, os prejuízos na leitura do legado cartesiano são tangíveis, pois a “roupagem” do epônimo que se formou com ele é por demais rígida, não permitindo entendimentos mais fidedignos com as reais intenções do filósofo. Gaukroger (1999) assim afirma que:

Essa homogeneização do pensamento cartesiano resultou em muitas concepções equivocadas sobre o que Descartes estava procurando alcançar e sobre por que empregou os meios que escolheu (...). Na pior das hipóteses, ela pode levar a um entendimento completamente errôneo do peso de determinadas doutrinas, que são lidas em termos de uma tradição geral, e não em termos dos objetivos de Descartes ao propô-las (p. 32).

A eponímia implicada na historiografia, portanto, pode tanto enaltecer quanto arruinar o legado de um pensador. E mesmo nos casos em que enaltece, o faz à revelia de todo o restante da obra, fazendo parecer que G. T. Fechner (1801-1887), por exemplo, só é importante por sua psicofísica. Não sem necessidade, Boring (1963b) dedica um texto exclusivamente para este importante nome da história da psicologia, no ensaio *Fechner: inadvertent founder of psychophysics*. Neste, ele afirmaria que:

Em geral, a grandeza dos Grandes Homens é uma adição subjetiva à história que a posteridade acrescenta no sentido de entender a história. A história é contínua e lisa. Os Grandes Homens são as alças que você coloca em seus lados lisos. Você tem de simplificar eventos naturais a fim de entendê-los, e a própria ciência é forçada a generalizar no interesse da economia de pensamento. Só então a história da ciência discrimina eventos, escolas, tendências, e descobertas, conferindo-lhes um epônimo, quer dizer, ela os nomeia por uma figura central. Fechner tornou-se o nome para uma mudança na psicologia científica recém desenvolvida, para a aceitação gradual da crença de que a fugaz e evanescente mente-consciência pode ser mensurada (Boring, 1963b, p. 130).

No entendimento de Boring, tais leituras historiográficas exageradamente “personalizadas” geram interpretações distorcidas dos fatos, na medida em que contam as histórias prioritariamente através de epônimos, negligenciando seus contextos mais abrangentes. É justo salientar que, curiosamente, o próprio Boring, em seus primeiros textos, parece ter escorregado na eponímia que ajudou a cristalizar em torno da figura de W. Wundt (1832-1920), cujo legado acabou sendo associado a um rígido atomismo experimentalista, características estas muito mais afeitas ao seu principal divulgador, E. B. Titchener (1867-1927), fato que jogou pouca luz sobre a obra pela qual Wundt gostaria de ser lembrado, *Völkerpsychologie* (psicologia dos povos) (Danziger, 1990; Lovett, 2006).

Inevitavelmente, portanto, a marca do epônimo faz o intérprete enveredar por enfoques tendenciosos das personagens históricas, ora super “positivos”, ora super



“negativos”, ou ainda isolando apenas certo traço do conjunto da obra, como vimos nos exemplos supracitados das figuras de Fechner e de Wundt. Segundo Boring, uma história assim contada por epônimos não traduz fidedignamente a trama dos fatos, pois deixa de considerar um contraponto fundamental, o fenômeno do *Zeitgeist*.

O papel do *Zeitgeist* para uma historiografia mais fidedigna

A origem do termo *Zeitgeist* (“espírito do tempo”) remonta aos românticos alemães da virada do século XVIII para o XIX. Designa o pano de fundo dos fatos históricos, seu cenário cultural, religioso, econômico, político e social, mas principalmente o conjunto de tendências que influenciam os caminhos que a ciência toma em cada momento da história. Hegel, que freqüentou de perto os círculos românticos, ao que tudo indica, inspirou-se nesta idéia para delinear sua filosofia da história. “Podemos dizer, então, que a história universal é, de maneira geral, a exteriorização do espírito no *tempo*, enquanto a natureza é o desenvolvimento da ideia no *espaço*”, afirmaria Hegel (1837/2008, p. 67, grifos do autor) em suas célebres “*Lições*”, publicada postumamente como *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Lições sobre a filosofia da história). Embora Hegel tenha se afastado posteriormente dos românticos, a noção de *Zeitgeist* acabou se consolidando como importante conceito historiográfico, já bastante empregado por diversos historiadores desde o século passado para cá. Um fato curioso é que sua alusão ainda seja despercebida por alguns dicionários de filosofia especializados. Mas não para Boring (1963):

O inescrutável *Zeitgeist*! Foi o termo de Goethe, que ele usou em 1827 para a fonte de eventos que ocorrem “nem por acordo nem por decreto, mas autodeterminados sob a multiplicidade de climas de opinião”. Teria sido melhor se tivesse dito “*Glaubestrom*”, e em inglês uma boa expressão é “corrente de crença”, pois o *Zeitgeist* continua mudando no amplo curso da história, e algumas novidades inibidas pelo *Zeitgeist*, quando chegam cedo demais na história, são reforçadas mais tarde (p. 13).

Mais de uma década antes, Boring (1963c) já tecia relevantes considerações sobre este conceito, associando o *Zeitgeist* com uma necessidade que se impõe, que determina até certo ponto as condições para que o gênio ou *Great Man* (“Grande Homem”, expressão que emprega em seus textos) se coloque como artífice de alguma obra. Explana, neste ensaio, acerca das transformações de algumas concepções historiográficas, comentando que o acento sobre os “grandes homens” posto pela “velha história” cedia lugar para uma melhor consideração dos determinantes nem sempre aparentes que agiam nos bastidores dos grandes acontecimentos (Boring, 1963c). Associa esta necessidade a um movimento de amplas implicações durante o século XIX, o assim chamado naturalismo britânico, dentro do



qual o darwinismo se insere. Com efeito, a teoria de Darwin assume o protagonismo deste movimento, como salienta Mander (2014):

Por tudo o que pode ter sido precedido e popularizado pelo sistema evolucionário de Spencer, a teoria da evolução de Charles Darwin foi uma criação de significação incomparavelmente maior. Dado que é uma teoria que nos dias de hoje é comumente pensada para ter implicações profundas para uma ampla gama de domínios, é importante olhar cuidadosamente para a sua influência sobre a filosofia do seu tempo pois, embora tenha sido reconhecido desde o início como de importância vital, as atitudes em relação à teoria eram bem diferentes das que prevalecem hoje (p. 9).

É sob o firmamento do naturalismo britânico que Boring (1963c) explana a respeito do determinismo que passou a ser enxergado em diversas esferas do conhecimento à época, na ciência, literatura, política, filosofia, citando pensadores como F. Galton (1822-1911) e H. Spencer (1820-1903), dentre outros. O que vinha ocorrendo seria que “à medida que a nova era científica surgiu, as pessoas de mentalidade filosófica começaram a procurar cada vez mais por causas externas da ação humana, abandonando o livre-arbítrio como uma explicação positiva” (Boring, 1963c, p. 29). Na historiografia tal influência, portanto, não teria passado despercebida. Para Boring, o tempo histórico no que concerne à ciência evolui segundo sua própria natureza. O “naturalismo inclui a determinação cultural”, afirma Boring (1963c, p. 30). Daí porque ele chamasse de “naturalista” o tipo de abordagem histórica que leva em conta o fenômeno do *Zeitgeist*, fato este que alguns manuais de história da psicologia até chegam a mencionar, mas deixam a desejar na elucidação mais detalhada dos motivos que levaram Boring a fazê-lo. Afinal, o conceito ao qual este termo alude nasceu, ao que tudo indica, no seio do romantismo, aprimorou-se com Hegel e desaguou na mentalidade naturalista que permeou boa parte do século XIX. Para Boring (1963c):

Há uma visão personalista da operação do gênio e uma naturalista. São pensadas por vezes como contraditórias uma à outra, mas elas não são realmente incompatíveis. A visão personalista é circunscrita. Exibe o homem como sendo um causador livre, o gênio em seu próprio direito de existir e resolvendo problemas mais rápido ou mais corretamente do que o homem comum. A visão naturalista é mais ampla e capaz de incluir a visão personalista. Mostra o gênio não apenas como o antecedente do novo pensamento mas também como uma consequência de suas condições antecedentes (p. 30).

O que o historiador norte americano propunha, então, respaldado por outros pensadores de meados do século passado, era uma inversão das tônicas historiográficas: “o argumento personalista tem sido o de que a grandeza do homem determina a grandeza da descoberta. O argumento naturalista inverte a ordem causal; é a grandeza da descoberta que determina a grandeza do descobridor” (Boring, 1963c, p. 33).



De todo modo, ainda era um problema tentar conciliar o determinismo, que já se enxergava na história, com a liberdade de ação dos “grandes homens” que atuam como seus protagonistas. Se no artigo dos anos 50, Boring já tecia ponderações entre o papel dos “grandes homens” e o do *Zeitgeist*, foi no ensaio já citado dos anos 60, *Eponym*, que estas noções ressurgiriam ainda mais amadurecidas, especialmente porque Boring já podia relacioná-las à obra de Kuhn.

A dificuldade, sugiro, é resolvida se pensarmos primeiro em Grandes Eventos e depois em Grandes Homens como conseqüências dos Grandes Eventos (...). Os Grandes Eventos, o que Kuhn chama de "revoluções científicas", são as razões para os Grandes Homens, (...) as razões pelas quais a posteridade escolhe Epônimos para rotular e dignificar os Grandes Eventos (Boring, 1963a, p. 16).

Além de Boring e Kuhn, outro historiador da ciência digno de nota foi o contemporâneo francês Alexandre Koyré (1892-1964). Seguindo o mesmo tipo de enfoque historiográfico, Koyré (1982) afirmava em tom enfático que “o *Zeitgeist* não é uma fantasia” (p. 16). Enquanto “clima intelectual”, o *Zeitgeist* atuaria como um “vetor” das tendências da história, dando guarida para as idéias que estiverem de acordo com tal vetor, e obliterando aquelas que se revelarem destoantes. Boring (1963a) também o chama de “corrente de credenciais”:

Esta corrente de credenciais pesou contra a descoberta de Galileu de que existem mais do que sete corpos celestiais (as Luas de Júpiter) porque a opinião comum era de que o Criador não criaria um universo imperfeito, desviando-se do número sete perfeito. Helmholtz teve problemas com o *Zeitgeist* quando mediu a taxa do impulso nervoso, porque era então aceito que a alma fosse unitária e que o ato voluntário precisasse ser instantâneo ou quase isso (p. 13).

No interstício dos dois ensaios supracitados, em seu *Science and the meaning of its history*, Boring (1963e) delineia diversos exemplos do papel desempenhado pelo *Zeitgeist* em diferentes períodos da história, desde a invenção do logaritmo no século XVII, passando pela descoberta do planeta Netuno no século XIX, até o desabrochar da teoria evolucionista. Todos os exemplos ilustram o fato de que tais invenções ou descobertas eram protagonizadas por mais de uma pessoa, em diferentes partes do mundo, mas em franca e surpreendente coexistência temporal. De todos, certamente o caso Darwin-Wallace, comentado por Boring no referido ensaio, é o mais alardeado por manuais de história da ciência, no qual é sabido que A. R. Wallace (1823-1913) teria enviado seu próprio manuscrito para Darwin antes que este publicasse seu trabalho, ambos os textos versando sobre a teoria da evolução. Na seqüência desta exposição, Boring (1963e) ainda afirma que:



Há algo nas épocas que facilita a descoberta e a invenção. Goethe chamou a isto de *Zeitgeist*. Alguns chamam de clima de opinião ou de pensamento. Todo mundo pensa e fala e escreve sob sua influência. É um enorme corpo de fato, opinião, preconceito e atitude. O primeiro princípio na psicodinâmica da história do pensamento é este efeito de facilitação inconsciente do *Zeitgeist* sobre a opinião e a ação (p. 89).

Sob esta acepção conceitual, poder-se-ia até falar em “humores epistêmicos”, aludindo à possibilidade bastante premente de que o clima intelectual interfira decisivamente nas variadas formas de se ler os fatos científicos. Para Watson & Campbell (1963), os prefaciadores da obra que compila os ensaios aqui trabalhados, “Boring enfatiza que a descoberta freqüentemente consiste não em fazer as observações necessárias mas em romper com o modo tradicional de interpretá-las” (p. 2).

Em outro ensaio do mesmo interstício, intitulado *Ortgeister* (cuja tradução pode ser “espírito do lugar”), Boring (1963d) salienta o caráter mutante do clima intelectual de diferentes épocas, mas também entre diferentes lugares ou entre diferentes grupos científicos. “Existem grandes diferenças culturais entre as nações e entre os séculos, e pequenas diferenças entre os grupos e entre as décadas. Os *Ortgeister* e os *Zeitgeister* nunca são fixos. Eles diferem de lugar para lugar e de tempos em tempos” (p. 332).

Porquanto seja um pano de fundo que subscreve tudo quanto seja pensado e criado, no senso comum ou científico, o *Zeitgeist* não poderia mesmo ser estático. É, pois, sua natureza dinâmica o que garante a evidência das teorias que precisam emergir, o ostracismo daquelas que já se tornaram obsoletas ou a ignorância frente às que se revelam vanguardistas demais. No caso de Descartes, resta saber até que ponto suas ideias acerca do problema mente-corpo eram obsoletas demais para o mecanicismo que já batia as portas do século XVII, ou até que ponto eram por demais vanguardistas, no sentido de tentar conciliar duas entidades cuja epistemologia a modernidade ainda não se encontrava devidamente maturada para incorporar.

O drama cartesiano na transição de dois períodos

Descartes, com efeito, dá voz às novas tendências na filosofia e na ciência que emergiam na grande onda do chamado mecanicismo. Tomando por base, a partir de Boring e outros pensadores, as noções já mencionadas sobre o conceito de *Zeitgeist*, é plausível dizer que o mecanicismo se confunde com o próprio advento da modernidade. Não por acaso, o “relógio” ganhou destaque entre os diversos aparatos mecânicos que passaram a simbolizar aquele período, como destaca D. S. Landes (2000):

Todas estas extraordinárias capacidades de rastrear e medir o tempo, a longo e curto prazo, que permeiam e permitem todos os aspectos de nossas vidas e do nosso trabalho, remontam à invenção do relógio mecânico (...).



Esta foi uma das grandes invenções da história da humanidade. Não na mesma classe do fogo e da roda, mas comparável ao tipo móvel em suas implicações revolucionárias para valores culturais, mudança tecnológica, organização social e política e personalidade (p. 6).

Landes (2000) não exagera ao comparar o frenesi em torno dos primeiros relógios fabricados em série com a prensa de tipos móveis de J. Gutenberg, dois séculos antes. Foram, ambos, acontecimentos que atuaram como “divisores de águas” em suas respectivas épocas. Longe de querer reduzir o período moderno às ideias mecanicistas, é importante ressaltar a marca decisiva que aquele movimento deixou na mentalidade e na obra de diversos pensadores. A onda mecanicista, nesta perspectiva, estaria apontando para certa direção epistêmica a partir de meados do século XVII, menos calcada no vitalismo e no animismo ainda pujante na Renascença, e mais afeita a uma cosmovisão materialista. Dentre os diversos impactos gerados por aquele *Zeitgeist*, certamente um dos mais sugestivos ocorreu no advento da ciência química, a partir da alquimia. A obra *Da Alquimia à Química* conta esta história em detalhes. Nesta, a autora afirma que:

O mundo do pensador moderno seria, cada vez mais, um mundo mecanicamente reduzido à matéria e ao movimento, descrito por leis rígidas e quantificáveis, onde o espírito vitalista e qualitativo do alquimista iria perdendo espaço até não encontrar mais lugar (Alfonso-Goldfarb, 2001, p. 161).

De acordo com a historiadora da ciência, a personagem que assume este protagonismo repousa na figura de R. Boyle (1627-1691), e fornece uma boa noção do que representou o mecanicismo para os espaços acadêmicos da época:

Existe um movimento crescente entre os naturalistas do século XVII, que tem uma de suas maiores expressões na obra de Boyle, de destituir o elemento mágico e holístico do experimento. A cena do experimento num laboratório deixa de ser a *síntese* do cosmo para se transformar no possante instrumental de *análise* das partes da grande máquina em que o universo estava sendo transformado (Alfonso-Goldfarb, 2001, p. 168, grifos da autora).

O século seguinte corroboraria o conjunto daquelas tendências. Não obstante o Iluminismo ter sido um movimento que, sob aspectos bem diversificados, atuaria na consagração da razão, alguns deles tomaram a direção mais calcada no materialismo que vinha na mesma onda do mecanicismo do século precedente. Um de seus expoentes foi o médico francês J. O. De La Mettrie (1709-1751). O conjunto de sua obra, em especial *L'Homme machine*, de 1747, é bastante ilustrativo neste sentido e punha todos os holofotes sobre os aspectos orgânicos, metabólicos e mecânicos do corpo humano, cuja “alma” só poderia ser falada nos termos de uma total dependência de tais aspectos (Penna, 1981; Robinson, 1982).



Os fatos supracitados, que permearam a movimentação entre os séculos XVII e XVIII, ilustram adequadamente o tipo de direção para a qual a modernidade apontava. O vetor epistemológico era predominantemente materialista, cujas ideias mecânicas adjacentes se revelariam ainda bastante presentes em diversas áreas de pesquisa até o século XIX.

De volta ao século XVII, como qualquer cidadão seiscentista, Descartes foi contagiado por aquele novo clima intelectual que pairava sobre os ares europeus. Para tudo que dissesse respeito à materialidade das coisas, o filósofo francês era mecanicista convicto e resolutivo na redução a entes físicos e matemáticos de tudo que ocupasse lugar no espaço:

Confesso francamente aqui que não conheço outro dado das coisas corporais que possa ser dividido, figurado e transformado em todos os tipos de formas, que não seja o que os geômetras chamam de quantidade, e que tomam por objeto de suas demonstrações; e que eu não considere, em tal matéria, suas divisões, suas figuras e seus movimentos; e enfim que, no tocante a ela, eu nada queira receber por verdade, senão o que será deduzido com tanta evidência, que possa tomar o lugar de uma demonstração matemática (Descartes, 1644/1949, p. 514).

Nas palavras de Debus (1996), “a filosofia mecanicista de Descartes, quando aplicada ao homem e à biologia, prescindia das forças ‘vitais’ que haviam predominado anteriormente” (p. 193). Seu gênio, contudo, não segue a cartilha completa do mecanicismo. No *Discours de La Méthode*, aquele que seria o princípio fundamental de seu pensamento, o *cogito*, já revelava sua propensão em salvaguardar o “pensamento” das investidas mecanicistas. Nesta obra, após longa reflexão cética em que punha em xeque todas as convicções precipitadas, o filósofo afirmava:

Mas imediatamente depois me dei conta de que, ainda que eu quisesse pensar que tudo era falso, procedia necessariamente que eu, que assim pensava, fosse alguma coisa. E observando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão assegurada que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não lhe eram capazes de abalar, julguei que podia recebê-la sem escrúpulos como o primeiro princípio da filosofia que procurava (Descartes, 1637/1949, p. 113, grifo do autor).

Começava precisamente neste princípio o maior de todos os dramas filosóficos enfrentados por Descartes. Robinson (1982) destaca que:

Ele não foi capaz de reconciliar a compreensão humana de proposições abstratas e universais com uma epistemologia empirista que fundamentaria todo conhecimento na experiência (sensorial). (...) Concluiu, no entanto, que havia aspectos da cognição humana que não podiam ser explicados em termos de sensação, memória ou experiência e que, portanto, tinha que ser entendido como atributos mentalmente irremediáveis. Com base nessa conclusão, Descartes se inscreveu para todos os tempos como (...) “dualista”.



Ainda assim, seus críticos mais fervorosos dificilmente o rotulariam como um “idealista romântico” (p. 6).

Quer dizer, o dualismo imputado a Descartes foi pejorativo desde sua origem, pois sequer viram nele a marca de um idealismo. A incapacidade apontada por Robinson (1982) pode ser traduzida como a negativa cartesiana para o reducionismo intrínseco às variadas tentativas de se “encaixar” as prerrogativas do fenômeno mental às suas bases físicas, tentativas estas, não é demais reforçar, que são empregadas até os dias atuais. Neste sentido, na fragilidade do sistema cartesiano também se pode enxergar a marca do gênio, daquele que, mesmo embalado pela “dança” do momento (*Zeitgeist*), se nega a abrir mão de certos “passos”.

O animismo que Descartes repudiou para os corpos de certo modo acabou preservando para a mente, ainda que do vitalismo renascentista mantivesse apenas um pálido resquício. Deste modo, se por um lado, o filósofo rompe com o passado escolástico e nesta esteira com o modo de pensar típico de sua formação jesuítica no *Colégio de la Flèche*, por outro revela-se “conservador” no tocante a certos elementos que vinham tanto da filosofia medieval quanto da renascentista. Ao invés de se identificar apenas com os aspectos vanguardistas que a emergente modernidade anunciava na direção das “máquinas”, Descartes se esforça por resgatar e salvaguardar algumas impressões concernentes à alma humana e seus correlatos tais como “mente” e “espírito”, afins com algumas ortodoxias. Assim, o filósofo que inaugura com maestria a modernidade no pensamento, é o mesmo que se revela cuidadoso com certas nuances da tradição. De acordo com Koyré (1982), “Descartes está cheio de concepções medievais” (p. 16).

Isto lhe cobraria um alto preço. Tentar conciliar saberes nutridos em diferentes “espíritos de época” pode não só incomodar como principalmente colocar seu mentor em “sinucas epistêmicas”, exatamente o que ocorreu com o pensador francês. No *cogito* cartesiano repousam os maiores dissabores de Descartes. Esta é a face de sua filosofia que se esmerou por resgatar e preservar aquelas noções de outrora acerca da mente humana, algo que ia contra a corrente das tendências da época, e que lhe rendeu o indesejado epíteto de “separatista” na visão de alguns intérpretes até os dias atuais.

Talvez um dos aspectos “externalistas” que melhor ajudem a compreender o tipo de clima intelectual que atuava no cenário do século XVII resida sobre a noção de “naturalismo” que se firmaria naquele período. Com efeito, a leitura do naturalismo que se verificou a partir do mecanicismo é bem distinta daquela que havia permeado toda a Renascença (Debus, 1996). Os efeitos do mecanicismo e da modernidade não se verificaram apenas no advento da ciência química, conforme visto momentos atrás. Também provocaram movimentações nos círculos religiosos. Assim, o naturalismo renascentista, impregnado por concepções científicas que se inspiravam em analogias simbólicas, esotéricas e vitalistas (Debus, 1996), passou a representar forte ameaça ao dogma religioso, na medida em que



através dele as características anímicas não careciam de serem apeladas ao sobrenatural (Gaukroger, 1999), bastando enxergá-las de forma imanente no seio da natureza, tal e qual faziam os antigos alquimistas (Alfonso-Goldfarb, 2001). Gaukroger (1999) comenta sobre algumas reações do padre M. Mersenne (1588-1648), um dos mais importantes interlocutores de Descartes:

Mersenne considerou que a origem do naturalismo (...) estava na interpretação da matéria como sendo de algum modo ativa. Sua solução consistiu em oferecer uma versão metafísica do mecanicismo, cuja doutrina central era a de que a matéria é completamente inerte. A ameaça representada pelo naturalismo (...) para a religião estabelecida era radical e tinha incontáveis ramificações, e a solução de Mersenne consistiu em cortá-las pela raiz, privando-as da concepção da matéria em que elas vicejavam. Se não havia atividade alguma na matéria, o sobrenatural tinha de ser invocado para explicar qualquer atividade (p. 195).

É neste sentido que o acirramento entre opostos pode ser visualizado, no tipo de crítica ao naturalismo que se consolidou com a ascensão das ideias mecanicistas:

Ao criticar as várias formas de naturalismo, Mersenne apontou para a credulidade de muitas formas de pensamento renascentista e exortou as virtudes do mecanicismo para proporcionar uma compreensão quantitativa da natureza; o que estava fundamentalmente em questão, porém, não era a vitória da ciência quantitativa sobre a credulidade, mas a defesa do sobrenatural em oposição à apropriação pelo natural. Essa defesa foi empreendida em se tornando o reino natural completamente inativo, despojado (...) das diversas simpatias e ligações ocultas postuladas pelos naturalistas (Gaukroger, 1999, p. 196).

Podemos dizer que numa das pontas acirrava-se o materialismo afeito aos ditames da ciência que só se fortalecia. Na outra, acirrava-se a guarida pleiteada pelo pensamento eclesiástico que, paradoxalmente, tinha alguns de seus representantes reforçando o mecanicismo exatamente para contrastar com o sobrenatural e, desta feita, eliminar a ameaça do naturalismo renascentista que vinha carregado de concepções vitalistas. De acordo com Gaukroger (1999), o que mais incomodava naquele epílogo de naturalismo renascentista era a presença sutil de uma “Mãe Natureza pagã” (p. 195).

É como se aquilo que sempre pareceu “junto”, na mentalidade do naturalismo renascentista e mesmo nalguns aspectos da tradição medieval, de repente sofresse um afastamento pela própria força dos acontecimentos e dos novos entendimentos epistêmicos que emergiam à época de Descartes. Afinal, era mais cômodo falar das máquinas “em separado” de tudo o que fosse assunto dos padres no quesito “alma” e “espírito” (Xavier, 2012).

Deste modo, o conflito gerado pelo afastamento acirrado das coisas naturais com respeito às espirituais, promovido por uma época, era inevitável para um filósofo que se



esmerava em tentar preservar ambas as noções. O que a modernidade queria apartar, Descartes queria preservar e apenas diferenciar. Este é o “drama cartesiano” que se aponta aqui. Na “zona de conforto” típica de análises anacrônicas, muitos intérpretes rotularam toda a complexidade daquele cenário de época com o “nome” de um único filósofo. O epônimo cartesiano é um ótimo exemplo de todos os maiores receios que Boring chamava a atenção em seus textos. Quando se desconhecem os efeitos do *Zeitgeist*, tende-se a supervalorizar os feitos do personagem.

Em suas *Lettres, a Mersenne*, há uma carta de 24 de dezembro de 1640, onde se vislumbra facilmente as dificuldades que Descartes (1640/1949) enfrentaria para se explicar com ambas as pontas do cenário supracitado, a da Ciência e a da Religião:

Pelo que você diz, que eu não coloquei uma palavra para a imortalidade da alma, você não deve se surpreender; porque eu não poderia demonstrar o que Deus não pode aniquilar, mas apenas que é de uma natureza completamente diferente daquela do corpo, e por consequência, que ela não é naturalmente propensa a morrer com ele, que é tudo o que é necessário para estabelecer a religião; é também tudo o que eu propus provar (p. 882).

No trecho de resposta acima fica patente o descompasso entre o esforço de Descartes por “descrever” e a preocupação do padre em assegurar a imortalidade da alma. Tudo que Descartes queria, sem abrir mão de sua devoção religiosa, era demonstrar a distinção entre as duas substâncias a partir, única e exclusivamente, do que a própria observação poderia proporcionar, sem recorrência a argumentos de cunho teológico.

Podemos começar a entender, a partir destes elementos, que o “erro” de Descartes foi, na verdade, a tentativa exasperada de um gênio em manter juntas todas estas noções, apenas diferenciando-as, tentativa esta que gerou para ele exatamente o resultado oposto, ou seja, o epíteto de “separatista”. Na interpretação anacrônica que alguns fizeram do legado cartesiano, outorgou-se à “pessoa” de Descartes uma responsabilidade epistemológica que deveria ter sido mais acertadamente atribuída à “época” de Descartes.

O legado cartesiano: separação, distinção e amálgama

As duas “noções”, relativamente à matéria dos corpos e à alma dos seres, eram contempladas por Descartes sob o critério de ocuparem ou não lugar no espaço. Assim, a *res cogitans* (coisa pensante) era assim concebida por não exibir extensibilidade, ao passo que a *res extensa* (coisa estendida) concebida exatamente por exibir tal propriedade. Em outras palavras, corpos materiais ocupam lugar no espaço, o pensamento não. Nas *Méditations métaphysiques*, particularmente na sexta meditação, Descartes (1641/1992) afirmaria:

E primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, é



suficiente que eu possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra (...) e não importa por qual poder esta separação se faça, para me obrigar a julgá-las diferentes.(...) no entanto, porque tenho, de um lado, uma clara e distinta ideia de mim mesmo, porquanto eu seja apenas uma coisa que pensa e não extensível e que, de outro, eu tenha uma ideia distinta dos corpos, porquanto somente uma coisa extensível e que não pensa, é certo que este eu, quer dizer, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteiramente e verdadeiramente distinta do meu corpo (p. 185).

Note-se que a conotação cartesiana para o verbo "separar" parece ter sido bem diferente da conotação entendida por alguns intérpretes da modernidade. Não parece que a intenção de Descartes fosse a de preconizar uma separação derradeiramente sem solução ou intransponível. Sua conotação, ao que indicam este e outros momentos de seus escritos, foi meramente a de uma abstração mental para fins didáticos, uma diferenciação empregada para descrever como cada uma das impressões "distintas" se revelam à consciência do observador. Por este entendimento, o verbo "separar" para Descartes é muito mais próximo do verbo "distinguir" do que de "afastar peremptoriamente" uma coisa da outra, a saber, a mente do corpo (Xavier, 2012). Note-se também, para este fim, que Descartes reiteradamente emprega o adjetivo "distinto" e seus derivados no trecho supracitado. Esta impressão do legado cartesiano, no que tange às suas intenções filosóficas, ganha ainda maior visibilidade nas *Lettres, a Elisabeth*, especialmente na carta de 21 de maio de 1643, na qual o filósofo se justifica com a princesa acerca dos mal-entendidos que já naquela época sobrevoavam o teor de suas reflexões:

Há duas coisas na alma humana, das quais depende todo o conhecimento que nós podemos obter de sua natureza, uma das quais é que ela pensa, a outra, que estando unida ao corpo, pode agir e sofrer com ele; eu quase nada disse desta última, e me contive a estudar para bem entender a primeira, porque meu principal desejo era o de provar a distinção que há entre a alma e o corpo (Descartes, 1643/1949, p. 921).

Na mesma carta, Descartes (1643/1949) também diria:

E ainda que o uso dos sentidos nos tenha rendido os conceitos de extensão, das figuras e dos movimentos, muito mais familiares que os outros, a principal causa de nossos erros está no fato de que nós queremos ordinariamente nos servir dessas noções para explicar coisas às quais eles não pertencem, como quando se quer servir da imaginação para conceber a natureza da alma, ou bem quando se quer conceber o modo como a alma move o corpo pelo modo como um corpo é movido por outro corpo (p. 922).

Houve quem enxergasse no legado cartesiano contornos mais fidedignos às suas reais intenções epistêmicas. John Cottingham (1999) afirma que:



A premissa de Descartes de que ele tem uma ideia clara e distinta do corpo como extenso não parece nada excepcional. Muitos, além disso, concordariam com sua outra premissa: de que temos uma ideia clara e distinta da mente como algo não-extenso. Com certeza, pensamentos parecem não ocupar espaço do mesmo modo que o fazem planetas e moléculas. A consciência- o fluxo de sensações e reflexões e desejos e cogitações que fazem nossa vida mental – parece obviamente pertencer a uma categoria inteiramente separada daquela a que pertencem partículas de figura e movimento mensuráveis, que constituem o universo tal como estudado pelos físicos. Portanto, as noções de mente e de corpo, concordemos com Descartes, são distintas (p. 35).

Corroborando esta mesma linha de interpretação e comentando sobre as cartas à princesa Elisabeth, Teixeira (1990) destaca:

Descartes lembra mais uma vez que a alma se conhece pelo entendimento puro; os corpos também se conhecem pelo entendimento puro (...). Enfim, as coisas que pertencem à união da alma e do corpo não se conhecem pelo entendimento a não ser obscuramente, e mesmo ajudado pela imaginação é ainda obscuro o conhecimento delas (p. 94).

O aspecto da “união obscura”, que podemos visualizar como um “amálgama”, aludido no trecho acima, parece ter sido, dentre outros, um dos traços da teoria cartesiana que passaram despercebidos às lentes da modernidade. Além da “distinção”, que alguns só entenderam como “separação”, há este componente nas reflexões cartesianas que só iria ficar mais evidente em seu *Les passions de l'ame*, obra na qual Descartes (1649/1949) sintetiza toda uma sorte de sensações e sentimentos, tais como fome, sede, dor, frio, calor, dentre outros “*appétits naturels*” (apetites naturais), descrevendo-os sob a semântica do termo “imaginação”, para distingui-la do “puro entendimento. Neste, que foi o derradeiro trabalho do filósofo publicado em vida, Descartes (1649/1949) dá uma guinada do que ele mesmo considerava como entendimento racional, dos entes aparentemente “separados”, para o seu entendimento em “conjunto”:

Que a alma está unida a todas as partes do corpo conjuntamente. Mas para que se entenda mais perfeitamente todas essas coisas, é preciso saber que a alma está verdadeiramente ligada a todo o corpo, e que não se pode propriamente dizer que ela esteja em qualquer uma de suas partes à exceção das outras, já que é uno e de qualquer modo indivisível, devido à disposição de seus órgãos que se relacionam de tal modo entre si que, quando qualquer um deles é removido, isto faz todo o corpo defeituoso; e porque ela é de uma natureza que não tem qualquer relação com a extensão nem com as dimensões ou propriedades da matéria das quais o corpo é composto, mas apenas a todo o conjunto de seus órgãos, como parece que não podemos de modo algum conceber a metade ou um terço de uma alma nem qual extensão ela ocupa, e que ela não se torna menor quando se subtrai qualquer parte do corpo, mas que ela se separa inteiramente deste quando o conjunto de seus órgãos é dissolvido (p. 571).



Quando Descartes incrementa em suas reflexões a ideia de mistura, união, ou amálgama, está delineando uma “terceira noção” pouco ou nada destacada na interpretação eponímica que alguns fizeram dele. Damásio, entre eles, parece não ter levado em conta o novo tom cartesiano de análise sobre a relação mente-corpo, contido na obra *Les passions*, cuja tônica, conforme visto acima, recai sobre o caráter propriamente humano desta relação, condizente com toda a demanda reclamada neste sentido pelo neurologista português.

Com efeito, o ato cartesiano de distinguir os dois entes jamais consistiu num ato de “resolução” da complexidade aí inerente, complexidade esta intrínseca ao fato de que, muito embora distintas, as duas substâncias interagem. Cottingham (1999) reitera este enfoque, afirmando que “Descartes explora o paradoxo de que enquanto a razão filosófica nos ensina que mente e corpo são distintos, nossa experiência humana cotidiana mostra que são unidos” (p. 21). E Teixeira (1990), diria que “Descartes, ao contrário, não pretende resolver o problema; apenas o propõe: alma e corpo são substâncias distintas que se encontram unidas substancialmente no homem. Que essa união existe é o que se pode claramente concluir da própria experiência do homem” (p. 98).

Sob a égide de um sentido fenomenológico o qual, segundo E. Husserl (1859-1938), seria precoce em Descartes, o filósofo estaria a nos dizer que os entes “mente” e “corpo”, assim distinguidos, se dão pela via do “entendimento”, enquanto as paixões que os unem se dão pela mera via da “descrição”. Na obra *Meditações Cartesianas*, o patrono da fenomenologia diria que “Descartes inaugura um novo tipo de filosofia. Com ele a filosofia muda totalmente de estilo e passa radicalmente do objetivismo ingênuo ao subjetivismo transcendental” (Husserl, 1931/2001, p. 22).

O epônimo de Descartes legou à sua obra a marca de uma visão anacrônica que aparentemente não leva em conta o *Zeitgeist* daquele período de transição, conduzindo inevitavelmente a distorções de interpretação. Interessante prestar atenção às palavras de Teixeira (1990) para este risco:

Eis um dos traços novos que é preciso acrescentar ao retrato de Descartes. “Físico ou metafísico?” – perguntou-se por muito tempo, impondo-se a Descartes uma alternativa que é principalmente do século XIX. Na verdade Descartes nos aparece como um físico que não dispensava a metafísica e neste ponto também formalmente mais próximo dos sistemas medievais – em que a interpretação do universo se ligava a uma metafísica religiosa – do que das filosofias modernas que pretendem ser puramente científicas (p. 12).

A negligência do conceito de *Zeitgeist*, portanto, não permite que um tema ou personagem sejam contemplados a contento. Sua incompreensão dá margem a epônimos de toda sorte, enaltecendo em excesso algumas personagens ou colando ao nome de alguma delas os malogros e as mazelas de problemas que na verdade se constelaram na transição de épocas. A eponímia cartesiana é fruto desta incompreensão, segundo a hipótese deste artigo.



São muito bem-vindas as palavras de Koyré (1982) quando se refere aos diferentes “espíritos de época”:

Correntes de pensamento atravessam séculos inteiros, se superpõem e se entrecruzam (...). Não obstante, a periodização não é inteiramente artificial. Pouco importa que os limites cronológicos dos períodos sejam vagos e mesmo superpostos. A certa distância, *grosso modo*, as distinções se apresentam bastante nítidas e os homens de uma certa época têm muito em comum. Quaisquer que sejam as divergências – e elas são grandes – entre os homens dos séculos XIII e XIV, comparemo-los a homens do século XVII, mesmo sendo estes últimos diferentes uns dos outros. Ver-se-á logo que eles pertencem a uma mesma família; sua “atitude” e sua “maneira de ser” são as mesmas. E essa maneira de ser e esse espírito são bem diferentes dos dos homens dos séculos XV e XVI (p. 16, grifo do autor).

Interpretar um “espírito de época” requer algo mais do que simplesmente perscrutar palavras-chave do período que está em foco. Isto é especialmente evidente quando a época em questão ocorre em meio a dois períodos em franca transição. No caso de nosso filósofo, que sentiu a passagem da Renascença e viu o alvorecer da Era Moderna, uma abordagem sincrônica (junto ao “Cronos”, tempo), afim com a historiografia que considera o conceito de *Zeitgeist*, teria permitido alguns intérpretes compreenderem que a “família moderna” (nas palavras de Koyré) foi a verdadeira “responsável” pela separação dos entes “mente” e “corpo”, e que tal divisão foi mesmo inevitável para aquele contexto de época.

Considerações Finais

O anacronismo posto em relevo nas reflexões deste artigo obviamente não esgota o assunto em torno da figura de Descartes. Há interpretações diversas sobre o legado de sua obra, inclusive aquelas, como vimos, que conseguem ir além dos rígidos contornos de seu epônimo. O autor deste artigo tem ciência do quão temerário e delicado é combinar, num mesmo trabalho, uma análise histórica sobre passagens de cunho epistemológico. Contudo, parte do princípio de que, em algumas situações, o fio que distingue as duas análises pode ser tênue, especialmente quando o caráter interpretativo do legado de um grande pensador suscita dúvidas e até distorções. Em outras palavras, a reflexão epistêmica acerca de uma obra como a de Descartes, pode ser enriquecida quando novos matizes contextuais são levados em conta, revelando perspectivas que são justamente a contribuição de uma boa historiografia. Interessante notar que uma investigação assim produzida em torno de alguém como Descartes abre caminho para o vislumbre de horizontes surpreendentes, não somente do filósofo em si, como também de alguns cenários e elementos que permearam os contextos de épocas, como o Medievo europeu, o Renascimento e a própria Modernidade.



Dois aspectos foram destacados no desfecho da investigação produzida nesta pesquisa: em primeiro lugar, desmente-se ou, ao menos, relativiza-se a ideia de que o filósofo francês tenha promovido uma “separação” dos entes “mente” e “corpo”. Nossa investigação fortalece a ideia de que o projeto cartesiano revelou um “dualismo de substâncias”, não um “dualismo separatista”; em segundo lugar, partiu-se da hipótese de que a negligência de fatores contextuais à época de Descartes possa ter provocado interpretações de seu legado na forma de um epônimo pejorativo, não fidedigno, portanto, com o que uma acurada historiografia é capaz de revelar.

A história contada pela ótica dos epônimos tende aos exageros, mascarando todo o cenário dos fatos, sentimentos e circunstâncias que faz fundo aos feitos dos protagonistas, induzindo seu intérprete ao equívoco de considerar em segundo plano aquilo que mereceria o status de primeiro. Não é preciso dizer que historiadores da estirpe de Boring, Kuhn e Koyré, dentre outros, teriam o devido cuidado em analisar o legado cartesiano, ao considerar todo o montante de elementos que fizeram com que Descartes se sentisse compelido a resgatar a noção de “mente”, tanto quanto em compreender porque a modernidade não conseguiu digerir esta sua salvaguarda. Na esteira de uma historiografia mais acurada, poder-se-ia compreender melhor, então, que o excessivo destaque à polarização dos entes “mente” e “corpo”, ocorrido na era moderna, não foi “causado” por Descartes. Ao contrário, é plausível dizer, levando-se em conta o conceito de *Zeitgeist*, que a modernidade tenha sido a causa que ajudou a criar o epônimo de Descartes.

A ênfase moderna sobre a noção de dualismo, na forma de uma polarização, desvela a forte tendência da época de Descartes em confinar todos os fenômenos ao modo de uma epistemologia que tinha, por princípio, a redução de todas as coisas à dimensão da materialidade. Pois nesta “sanha epistêmica”, típica do mecanicismo, era de se esperar que as propriedades da mente não fossem consideradas no “time” dos entes materiais, ficando como que à deriva e perfazendo a imagem pejorativa daquele dualismo, ainda que Descartes nunca os tivesse visto como derradeiramente separados. Não admira que alguns o tenham cristalizado por um epônimo deveras depreciativo. Em sua salvaguarda da mente enquanto substância pensante, diferente portanto da substância do corpo e de tudo o mais que fosse material, Descartes incomodou sobremaneira os pensadores da era moderna, a mesma que o consagraria, paradoxalmente, como seu “pai filosófico”.

No “epônimo de Descartes” está contido um anacronismo de séculos, na forma de interpretações de seu legado que ainda hoje pouco compreenderam acerca do *Zeitgeist* que contextualizou o século XVII e sua obra. A figura de Descartes pode ser encarada como um ícone que bem representa a capacidade das épocas para enveredarem por interpretações distorcidas acerca de suas personagens. Por certo que Descartes não foi o único e tampouco será o último a sofrer leituras anacrônicas. Mas o tom “sacrificial” que marcou o legado de sua obra bem pode inspirar a reflexão da historiografia contemporânea.



Talvez não seja temerário afirmar que na senda dos gênios haja sempre certo grau de incompreensão para com seus feitos, seja porque se arvoraram além dos limites de seus *Zeitgeist*, seja porque enxergaram a necessidade de preservar alguns saberes, certos de que, em algum momento futuro, eles possam ser revisitados sob outro firmamento de idéias. Com esta consciência em vista, não seria má idéia resgatar Descartes do exílio ou proscricção a que foi submetido por algumas precipitadas interpretações da era moderna. Podemos nos pautar nas sábias palavras de Koyré (1982):

A história não é inalterável. Modifica-se, à medida que nos modificamos. (...) Assim, em cada período histórico e a cada momento da evolução, a própria história está por ser reescrita e a pesquisa sobre nossos ancestrais está por ser empreendida de maneira diferente (p. 16).

Referências

- Alfonso-Goldfarb, A. M. (2001). *Da alquimia à química: um estudo sobre a passagem do pensamento mágico-vitalista ao mecanicismo*. São Paulo: Landy.
- Boring, E. G. (1963a). Eponym as placebo. Em R. I. Watson & D. T. Campbell (Org.s). *History, psychology and science: selected papers* (pp. 5-25). New York: John Wiley and Sons.
- Boring, E. G. (1963b). Fechner: inadvertent founder of psychophysics. Em R. I. Watson & D. T. Campbell (Org.s) *History, psychology and science: selected papers* (pp. 126-131). New York: John Wiley and Sons. (Original publicado em 1961).
- Boring, E. G. (1963c). Great men and scientific progress. Em R. I. Watson & D. T. Campbell (Org.s). *History, psychology and science: selected papers* (pp. 29-49). New York: John Wiley and Sons. (Original publicado em 1950).
- Boring, E. G. (1963d). Ortgeist. Em R. I. Watson & D. T. Campbell (Org.s) *History, psychology and science: selected papers* (pp. 332-333). New York: John Wiley and Sons. (Original publicado em 1956).
- Boring, E. G. (1963e). Science and the meaning of its history. Em R. I. Watson & D. T. Campbell (Org.s) *History, psychology and science: selected papers* (pp. 87-91). New York: John Wiley and Sons. (Original publicado em 1959).
- Brožek, J. & Massimi, M. (1998). Historiografia da psicologia no Brasil. Em J. Brožek & M. Massimi (Org.s). *Historiografia da psicologia moderna, versão brasileira* (pp. 209-221). São Paulo: Loyola.
- Cottingham, J. (1999). *Descartes: a filosofia da mente de Descartes* (J. P. Assis, Trad.). São Paulo: Unesp. (Original publicado em 1997).



- Damásio, A. R. (1996). *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano* (D. Vicente & G. Segurado, Trad.s). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1994).
- Danziger, K. (1990). *Constructing the subject: historical origins of psychological research*. Cambridge: Cambridge University.
- Debus, A. G. (1996). *El hombre y la naturaleza en el renacimiento* (S. L. Rendón, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Original publicado em 1978).
- Descartes, R. (1949). Discours de la méthode. Em A. Bridoux (Org.). *Descartes Oeuvres et lettres* (pp. 89-145). Paris: Gallimard. (Original publicado em 1637).
- Descartes, R. (1949). Lettres, a Mersenne. Em A. Bridoux (Org.). *Descartes Oeuvres et lettres* (pp. 880-884). Paris: Gallimard. (Original publicado em 1640).
- Descartes, R. (1949). Lettres, a Elisabeth. Em A. Bridoux (Org.). *Descartes Oeuvres et lettres* (pp. 920-923). Paris: Gallimard. (Original publicado em 1643).
- Descartes, R. (1949). Les principes de la philosophie. Em A. Bridoux (Org.). *Descartes Oeuvres et lettres* (pp. 415-532). Paris: Gallimard. (Original publicado em 1644).
- Descartes, R. (1949). Les passions de l'ame. Em A. Bridoux (Org.). *Descartes Oeuvres et lettres* (pp. 553-663). Paris: Gallimard. (Original publicado em 1649).
- Descartes, R. (1992). Méditations métaphysiques. Em J. M. Beyssade & M. Beyssade (Org.s). *Descartes: méditation métaphysiques, objections et réponses suivies de quatre lettres* (pp. 55-211). Paris: Flammarion. (Original publicado em 1641).
- Gaukroger, S. (1999). *Descartes, uma biografia intelectual*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto. (Original publicado em 1995).
- Hegel, G. W. F. (2008). *Filosofia da história* (M. Rodrigues & H. Harden, Trad.s). Brasília: Universidade de Brasília. (Original publicado em 1837).
- Hilgard, E. R., Leary, D. E. & McGuire, G. R. (1998). A história da psicologia: um panorama e avaliação crítica. (J. A. Ceschin & P. J. C. Silva, Trad.). Em J. Brožek & M. Massimi (Org.s). *Historiografia da psicologia moderna, versão brasileira* (pp. 399-432). São Paulo: Loyola.
- Husserl, E. (2001). *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia* (F. de Oliveira, Trad.). São Paulo: Madras. (Original publicado em 1931).
- Koyré, A. (1982). *Estudos de história do pensamento científico* (M. Ramalho, Trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original publicado em 1971).
- Kuhn, T. S. (2007). *A estrutura das revoluções científicas* (B. V. Boeira & N. Boeira, Trad.s). São Paulo: Perspectiva. (Original publicado em 1962).



- Landes, D. S. (2000). *Revolution in time: clocks and the making of the modern world*. Cambridge: Harvard University.
- Lovett, B. (2006). The new history of psychology: a review and critique. *History of Psychology*, 9(1), 17-37. Recuperado em 16 de agosto, 2018, de dx.doi.org/10.1037/1093-4510.9.1.17
- Mander, W. J. (2014). Introduction. Em W. J. Mander (Org.). *The Oxford handbook of British philosophy in the nineteenth century* (pp. 1-21). Oxford: Oxford University.
- Marcondes, D. (2005). *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein* (9a ed.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Penna, A. G. (1981). *História das ideias psicológicas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Robinson, D. N. (1982). *Toward a science of human nature: essays on the psychologies of Mill, Hegel, Wundt and James*. New York: Columbia University.
- Ryle, G. (2002). *The concept of mind*. Chicago: University of Chicago.
- Xavier, C. R. (2012). *A psicologia e o problema mente-corpo: uma nova proposta para a imponderável epistemologia da consciência*. Curitiba: Juruá.
- Teixeira, J. F. (1996). *Filosofia da mente e inteligência artificial*. Campinas, SP: Unicamp. (Coleção CLE, Vol. 17).
- Teixeira, L. (1990). *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense.
- Watson, R. I. & Campbell, D. T. (1963). The Zeitgeist and the psychology of Science. Em R. I. Watson & D. T. Campbell (Org.s). *History, psychology and science: selected papers* (pp. 1-4). New York: John Wiley and Sons.

Nota sobre o autor

Cesar Rey Xavier é psicólogo, Mestre em História da Ciência pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP, Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCAR. Professor Adjunto na Universidade Estadual do Centro-Oeste – UNICENTRO, Departamento de Psicologia, Irati-PR. Professor no Mestrado Interdisciplinar em Desenvolvimento Comunitário, UNICENTRO. E-mail: reyxavier@gmail.com

Data de recebimento: 05/05/2017

Data de aceite: 10/09/2018