



A CONTRIBUIÇÃO DE SCHOPENHAUER PARA A IDEIA DE “MENTE CORPORIFICADA”



André Henrique Mendes Viana de Oliveira

Resumo:

Neste artigo pretendemos mostrar como a filosofia de Schopenhauer traz contribuições para a ideia de *mente corporificada*. A princípio, apresentamos a crítica de Schopenhauer ao dualismo, que concebe mente e corpo como realidades distintas. Em seguida, indicamos como sua filosofia sugere uma materialização do sujeito transcendental. Por fim, discutimos como a noção de mente integrada ao corpo pode abrir um novo horizonte temático ao possibilitar a relação entre a filosofia da mente e o campo da filosofia prática.

Palavras-chave:

Corpo; intelecto; mente corporificada; sujeito transcendental; vontade.

Abstract:

In this paper we intend to show how Schopenhauer's philosophy brings contributions to the idea of a *embodied mind*. At first, we present Schopenhauer's criticism to the dualistic thesis, which conceives mind and body as different realities, then we point out how his philosophy suggests a materialization of the transcendental subject. Finally, we discuss how the notion of mind integrated to body can opens a new theoretic horizon by means of allowing to relate philosophy of mind and the practical philosophy.

Keywords:

Body, intellect, embodied mind, transcendental subject, will.

Introdução

A problemática aberta com a postulação do *cogito* cartesiano é, muitas vezes, indicada como a mais importante raiz moderna da investigação filosófica a respeito da mente. Em que pese as especulações da filosofia clássica (e também da medieval) acerca da alma (*ψυχή*), as investigações de cunho empírico-experimental que floresceram na modernidade parecem ter aberto e fortalecido a via que legou ao mundo contemporâneo a concepção de que a *subjetividade* não seria um fenômeno de caráter transcendente, mas, sim, um

produto da *mente*, cujas propriedades constituiriam um conjunto complexo de processos intrinsecamente ligados ao corpo¹.

Uma vez estabelecida essa concepção, o problema central passaria a ser o de caracterizar com mais consistência qual a natureza desse fenômeno a que chamamos *mente*, e qual a natureza da relação desta com o corpo. Podemos dizer que, por muito tempo, essas questões foram marcadas por uma contraposição ontológica entre o que é material (o corpo) e o que é imaterial (a alma, a mente, o pensamento); contraposição que também tem em Descartes uma de suas raízes mais fortes. Quando, por exemplo, o filósofo francês escreve: “compreendi por aí que era uma substância pensante cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material” (DESCARTES, 1987, p. 46), notamos que a postulação desse dualismo sugere a necessidade de se explicar como ocorre a interação entre o que é material e o que é (supostamente) imaterial.

Ainda na modernidade, porém, essa dicotomia corpo-alma passaria a ser amplamente questionada, na medida em que se encontravam indícios científicos sobre a importância do corpo (organismo) para os chamados processos mentais; e seria mesmo uma injustiça não reconhecermos que Descartes, ainda que de modo incipiente, tentou pensar uma unidade entre corpo e alma no quadro de sua filosofia. Jaquet (2011) faz notar isso de forma clara em seu livro *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*, atribuindo a Descartes a tentativa de elaborar um discurso psicofísico que pensasse corpo e alma como um todo integrado. De fato, no artigo 34 de *As paixões da alma*, podemos ler a seguinte afirmação de Descartes sobre a glândula pineal:

Concebamos, pois, que a alma tem a sua sede principal na pequena glândula que existe no meio do cérebro, de onde irradia para todo o resto do corpo, por intermédio dos espíritos, dos nervos e mesmo do sangue, que, participando das impressões dos espíritos, podem levá-los pelas artérias a todos os membros (DESCARTES, 1987, p. 230).

No entanto, ainda conforme Jaquet (2011), a ideia de que a união entre corpo e alma dependesse prioritariamente de uma pequena porção de matéria (a glândula pineal), que seria a sede da alma², tornou-se uma ideia alvo da crítica de Espinosa e de muitos

1 A este respeito é pertinente ver, por exemplo, o verbete “filosofia da mente” em ABBAGNANO, 2007, p. 762.

2 O que hoje sabemos sobre a glândula pineal é que ela faz parte do nosso sistema endócrino e se encontra na parte central do cérebro, sendo atribuídas a ela algumas funções importantes, como a produção de melatonina e a regulação do ritmo circadiano (ciclo sono-vigília).

outros filósofos que lhe foram posteriores ao longo de todo o período moderno (vindo, a mesma crítica, a reverberar na filosofia contemporânea).

Contudo, nos parece particularmente digno de nota que o nome de Arthur Schopenhauer quase não apareça nos estudos filosóficos sobre essa temática. Devido a isso é que propomos abordar, neste artigo, o problema da relação entre mente e corpo, a partir da filosofia de Schopenhauer, cuja obra nos parece repleta de contribuições relevantes para a noção de *mente corporificada*; formulação importante para o quadro que compõe a discussão contemporânea em filosofia da mente.

O problema mente-corpo: de Schopenhauer à neurociência

A crítica de Schopenhauer tem como alvo central a tese do dualismo de substâncias, já que foi com base nela que Descartes instituiu a suposta diferença radical entre substância pensante (*res cogitans*) e substância corpórea ou material (*res extensa*). O filósofo alemão destaca no primeiro volume de *Parerga e Paralipomena*, especificamente no § 12 do capítulo “Fragmentos para a história da Filosofia”, que os sistemas filosóficos da filosofia moderna “são cálculos que não funcionam (*aufgehn*): deixam um resto, ou se se prefere um exemplo da química, um sedimento insolúvel”³ (SCHOPENHAUER, 2009, p. 101). Tal sedimento insolúvel do sistema cartesiano teria surgido justamente da hipóstase de um dualismo substancial:

Ele [Descartes], contudo, admitiu dois tipos de substância: a pensante e a extensa. Estas deveriam ser mutuamente afetadas por *influxus physicus*, o que logo se revelou como seu resto. Tal influxo, de fato, se produziria não só de fora para dentro, na representação do mundo corpóreo, mas também de dentro para fora, entre a vontade (que sem nenhum cuidado foi adicionada ao pensamento) e as ações corporais. A relação íntima entre esses dois tipos de substância tornou-se o principal problema (SCHOPENHAUER, 2009, p. 102).

Além de censurar o caráter não-científico das ideias de alma imaterial e de substância pensante, Schopenhauer considera-as fruto de um paralogismo da razão dialética. Da descoberta de um “Eu” que se manteria fixo em meio à passagem e variação das múltiplas representações do sujeito, o teria hipostasiado como uma substância, já que se via ali o atributo da permanência, tal como na matéria. E, como se trataria de algo não extenso, essa substância jamais poderia ser dada no espaço, do que teriam concluído sua não espacialidade e sua não temporalidade, posto que no tempo não há permanência.

3 Os trechos da obra *Parerga e Paralipomena* citados neste artigo foram traduzidos por nós a partir de duas edições: a edição original em alemão, *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, e a edição em espanhol indicada nas referências bibliográficas.

Importante lembrar que, segundo a doutrina de Schopenhauer, aquele “Eu”, sujeito cognoscente, é um subproduto da Vontade, e ela se objetiva no organismo, no qual brota o cérebro, com todas as suas funções e disposições cognitivas. Essa tese de Schopenhauer revela a total dependência do sujeito do conhecimento em relação à constituição física do organismo. Nas palavras do próprio filósofo:

Em meu pensamento, o sujeito do conhecer, como o corpo no qual ele se apresenta objetivamente como função cerebral (*Gehirnfunktion*), é fenômeno da vontade, a qual, enquanto única coisa em si, constitui aqui o substrato do correlato de todos os fenômenos, isto é, do sujeito do conhecimento (SCHOPENHAUER, 2009, p. 133).

Já no segundo volume de sua principal obra, *O mundo como vontade e como representação*, vemos o filósofo afirmar, por exemplo, que “a cada um a própria experiência demonstrou abundantemente a contínua e total dependência da consciência que conhece, do cérebro, e é mais fácil acreditar numa digestão sem estômago, que numa consciência sem cérebro” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 241). Assim, a concepção schopenhaueriana de *sujeito cognoscente* se direciona de modo explícito para uma *materialização do transcendental*⁴; aquilo que entendemos como *a mente* possui um profundo enraizamento em nossa estrutura orgânica, e não pode ser tomada como independente do aporte material que é o próprio organismo onde ela se insere e funciona.

Como consequência disso, surge a tese de que nosso conhecimento do mundo possui um alcance não só limitado (em termos epistêmicos) como direcionado (em termos pragmáticos), pois o nosso corpo, e o intelecto a ele ligado, é o que determina as condições de possibilidade de conhecimento do mundo. De um ponto de vista objetivo, segundo Schopenhauer, isso ocorre porque o cérebro é dependente das funções mais vitais, o que o colocaria numa situação subalterna em relação ao restante do organismo. Assim, o cérebro,

4 A direção que Schopenhauer toma a partir da filosofia crítica de Kant fica explícita em várias passagens de sua obra. Por exemplo, no texto *Crítica da filosofia kantiana* (apêndice de *O mundo como vontade e como representação*), Schopenhauer assim direciona o criticismo contra a chamada “metafísica dogmática”, indicando, ao fim da passagem, aquilo que aqui compreendemos como *materialização do transcendental*: “o fato de que a filosofia crítica, para chegar a esse resultado, teve de ir além das *veritates aeternae* sobre as quais estava baseado todo o dogmatismo de até então, e assim fazer de tais verdades mesmas o objeto de sua investigação, tornou-se filosofia *transcendental*. Daí resulta, ademais, que o mundo objetivo, como o conhecemos, não pertence à essência das coisas em si mesmas, mas é seu mero fenômeno, condicionado exatamente por aquelas mesmas formas que se encontram *a priori* no intelecto humano (isto é, o cérebro)” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 530-1).

junto com os nervos e a medula espinhal a ele anexados, é um mero fruto, um produto, sim, em verdade um parasita do restante do organismo, na medida em que não intervém (*eingreift*) diretamente em sua maquinaria interna, mas tão somente (*bloÙe*) serve ao fim (*Zweck*) da autoconservação, regulando a relação do organismo com o mundo exterior (SCHOPENHAUER, 2015, p. 243).

A submissão dos processos e mecanismos da racionalidade a uma base biológica, além de revelar a limitação natural do conhecimento humano, porquanto só nos é possível conhecer o mundo segundo os valores e necessidades do nosso organismo, mostra que é preciso entendermos a racionalidade como algo essencialmente integrado ao funcionamento do corpo. Ou seja, ela não consiste num processo desvinculado das outras funções, por mais distantes que estas pareçam estar. Nenhum processo consciente ou inconsciente prescinde das atividades que ocorrem nos níveis mais básicos do organismo. Morgenstern (2013, p. 27) nos lembra que essa tese do pensador alemão “alcançou um grande significado no desenvolvimento posterior da filosofia moderna, especialmente com Nietzsche e Bergson, mas também no pragmatismo e na teoria evolutiva do conhecimento”⁵, reiterando a atualidade do pensamento de Schopenhauer para o tema, como propomos.

Por outro lado, Birnbacher (2005) destaca algo que pode nos servir para uma crítica até mesmo da própria concepção schopenhaueriana a respeito do organismo, mais especificamente a respeito da interação entre os níveis mais básicos do organismo e aqueles processos que atribuímos aos mecanismos mais complexos da atividade cerebral, pois é preciso lembrar que, apesar de submeter tanto os processos conscientes quanto os inconscientes ao pulso da vontade (que se manifesta no corpo como um todo), Schopenhauer não acredita que o cérebro tome parte sobre as atividades que ocorrem fora de uma dimensão consciente. Para ele, os atos do corpo que não são *motivados*⁶, ou seja, que não são dependentes de representações, ocorrem sem influência do cérebro. Tais atos, escreve ele, “seguem-se imediatamente dos estímulos, a maioria internos, e constituem os movimentos reflexos que partem da mera medula espinhal, como os espasmos e convulsões, nos quais a vontade faz efeito sem a participação do cérebro” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 305).

5 As traduções do texto de Morgenstern são de nossa responsabilidade.

6 Para Schopenhauer, todos os eventos do mundo são conhecidos como representações de um sujeito, e todas essas representações estão submetidas a alguma das formas que regem a causalidade fenomênica. Assim, as ocorrências físicas estão submetidas à causalidade material; os juízos e raciocínios estão submetidos às razões (que operam neles como causas); as mudanças de ordem vegetativa estão submetidas às excitações; e toda a dimensão do agir humano é regida por *motivos*, sendo “motivo” definido como “um estímulo externo, cuja ocasião gera uma *imagem no cérebro (Bild im Gehirn)*, sob cuja mediação a vontade realiza o efeito propriamente dito, a ação corporal.” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 68, grifo do autor). Neste sentido, Schopenhauer nomeia a causalidade que rege as ações humanas de *lei de motivação*.

Porém, como Birnbacher (2005, p. 142) sublinha, já ficou demonstrado pela moderna neurologia que algumas decisões “que são tomadas sem cálculo racional e, por assim dizer, ‘a partir do ventre’, muitas vezes se mostram (até) como as ‘melhores decisões’. Nessas decisões ‘instintivas’ determinadas partes do cérebro estão completamente envolvidas.”⁷ O que isto indica é que entre os níveis mais básicos e os mais complexos do organismo há uma integração que Schopenhauer parece não ter considerado devidamente.

Essas constatações comentadas por Birnbacher advém do estudo de casos com pacientes que sofreram lesões cerebrais que danificaram sua capacidade de perceber um “sentimento intuitivo” capaz de direcionar suas ações de modo mais razoável e favorável para si. Em determinadas situações, estes pacientes tomam “decisões mais desfavoráveis para si do que as pessoas normais, não *embora*, mas *porque* decidem exclusivamente de forma racional. A eles falta o ‘sentimento intuitivo’, de que eles estão tomando a decisão errada” (BIRNBACHER, 2005, p. 142).

Por “decisões razoáveis” entenda-se aqui simplesmente aquelas que contribuem para a integridade global do organismo, isto é, aquelas que não tendam a prejudicá-lo em qualquer sentido. Assim, dado que tanto a racionalidade quanto as determinações instintivas trabalhem para a conservação e integridade do organismo, o desequilíbrio entre aquelas duas dimensões parece levar a uma desvantagem, do que deduzimos a necessidade de entendê-las como funções que se integram e se harmonizam num conjunto. Alguns aspectos da psicologia de Schopenhauer, porém, tendem a distanciar aquelas duas dimensões do organismo (vontade e intelecto), por exemplo: quando ele atribui a uma delas determinado conjunto de tarefas sobre as quais a outra dimensão não exerceria qualquer influência; e quando discrimina a natureza moral dos indivíduos, isto é, o seu caráter, negando ao cérebro qualquer papel sobre este⁸.

Neste sentido, tomemos por exemplo as afirmações de Schopenhauer (2015, p. 299-305) de que “o cérebro controla as relações com o mundo exterior: este é o seu único ministério, e com ele paga a sua dívida com o organismo que o alimenta”; ou que “a vontade opera na vida orgânica por meio de estímulos nervosos que não vêm do cérebro”. E ainda, sobre a frenologia desenvolvida por Franz J. Gall:

7 As traduções do texto de Birnbacher são de nossa responsabilidade.

8 Discutimos ambos os problemas nos subcapítulos 3.2 e 3.3 de nosso livro *Materialismo agônico: corpo, mente e matéria na filosofia de Schopenhauer*, ao qual remetemos o leitor. Os subcapítulos se intitulam “Preeminência da vontade sobre o intelecto” e “O problema da separação entre intelecto e vontade”, respectivamente.

O maior erro da frenologia de Gall é que ele estabeleceu órgãos do cérebro também para as características morais – Ferimentos na cabeça com perda de substância cerebral via de regra fazem efeitos muito prejudiciais ao intelecto (...). Ao contrário, nunca lemos que, após uma infelicidade desse tipo, o caráter tenha sofrido uma mutação, que o indivíduo teria se tornado moralmente pior ou melhor (...) Porque a vontade não possui sua sede no cérebro, e, ademais, ela, como o metafísico, é o *prius* do cérebro, como de todo o corpo, por conseguinte, não sofre mutações por ferimentos do cérebro (SCHOPENHAUER, 2015, p. 298).

Obviamente, não pretendemos aqui resgatar a crítica à famigerada teoria frenológica do anatomista alemão. Antes, trata-se somente de indicarmos, através da crítica que Schopenhauer dirige a Gall, como o filósofo se posiciona a respeito do papel desempenhado pela vontade e pelo intelecto em sua concepção geral sobre o corpo. Se, por um lado, ele formula a tese de uma objetivação da vontade (metafísica) no corpo, por outro, não avança muito na construção de uma concepção mais integrada de organismo, isso porque a vontade mesma não é considerada algo físico, figurando como incessível ao mundo material. A identificação da vontade com o caráter inteligível⁹ tende a tornar a relação vontade - intelecto uma via de mão única, onde a primeira engendra o segundo e depois se guarda inacessível numa dimensão metafísica apartada da matéria.

Como bem destaca Rodrigues (2014, p. 51), “A ideia do organismo humano como um sistema integrado composto por vários subsistemas — tais como os sistemas límbico, neural, digestivo, respiratório e reprodutor — é relativamente nova na história da filosofia e da ciência”. Nesse sentido, o mais provável é que no interior de tal discussão, na qual a filosofia de Schopenhauer toma parte, ainda não houvesse se fortalecido uma perspectiva mais “interacionista” das diferentes funções intrínsecas ao organismo vivo. Talvez a influência da concepção cartesiana sobre a relação entre alma e corpo ainda pesasse de forma a dificultar o vislumbre de uma relação organicamente integrada da atividade cognitiva, inserida no mecanismo biológico como um todo e em sua intrínseca relação com o ambiente¹⁰.

9 As noções de *caráter inteligível*, *caráter empírico* e *caráter adquirido* compõem a base central da psicologia de Schopenhauer, tal como desenvolvida na obra *Sobre o fundamento da moral* (2001). O caráter *inteligível* designa a vontade particularizada em cada indivíduo, o núcleo mais profundo de seu ser singular; o caráter *empírico* se refere à manifestação daquele primeiro em ações objetivas no mundo; e o caráter *adquirido* se refere ao modo como um indivíduo direciona aquelas ações segundo o conhecimento que passa a ter de si mesmo ao longo de sua experiência de vida.

10 Na filosofia contemporânea, a crítica à tradição que pode ser chamada de “cognitivista” é feita em especial pelo enativismo, em obras como *The embodied mind: cognitive science and human experience* (Varela, Thompson e Rosch) e *Mind in life: biology, phenomenology and sciences of mind*. (Evan Thompson). A esse respeito ver nosso artigo *Corpo, cognição e vontade: aproximação e distanciamento entre Schopenhauer e a*

Nota-se um reforço dessa hipótese quando Damásio (2000, p. 61), com quem Birnbacher (2005) dialoga em seu artigo, chama a atenção para o fato de que houve, e em certo sentido ainda há:

a ausência notável de uma noção de *organismo* na ciência cognitiva e na neurociência. A mente permaneceu ligada ao cérebro em uma relação um tanto equívoca, e o cérebro foi constantemente separado do corpo em vez de ser visto como parte de um organismo vivo e complexo. A concepção de um organismo integrado – a ideia de um conjunto composto de um corpo propriamente dito e de um sistema nervoso – já aprecia na obra de pensadores como Ludwig von Bertalanffy, Kurt Goldstein e Paul Weiss, mas teve pouco impacto na formação das concepções tradicionais de mente e de cérebro.

Com efeito, para citar um desses pensadores apontados por Damásio, temos em Bertalanffy a elaboração de uma concepção de organismo que em muitos aspectos indica a necessidade de uma reorientação de nossa visão clássica de ciência. Ao introduzir uma noção de “sistema” como conceito chave para a observação e interpretação dos fenômenos, Bertalanffy (2015, p. 15) reclama por um novo paradigma científico que está, em suas próprias palavras, “em contraste com o paradigma analítico, mecanicista, causal numa só direção da ciência clássica”. O biólogo austríaco entende os organismos como sistemas abertos, ou seja, sistemas que trocam (importam e exportam) matéria com o ambiente. Isso faz com que eles não possuam uma configuração estática, mas dinâmica. A rigor, cada organismo se constitui mais propriamente de “uma ordem hierárquica de sistemas abertos”, o que implica que há no interior deles um processo de interação, ou fluxo constante de troca no qual o que aparece em certo nível como estrutura estável se mantém na verdade devido à troca permanente dos componentes de nível imediatamente inferior.

Neste sentido, explica Bertalanffy (2015, p. 206), “o organismo multicelular mantém-se mediante a troca das células, a célula conserva-se pela troca das estruturas celulares, estas por sua vez pela troca dos compostos químicos que as constituem”; o que para o biólogo “é uma boa ilustração do fluxo heraclítico, graças ao qual o organismo vivo se mantém”.

Notemos, portanto, que nem sempre é apropriado tomarmos os organismos como sistemas em equilíbrio. A aparente estabilidade deles se configura, na verdade, como um pseudo-equilíbrio dinâmico; o “fluxo heraclítico” que os regula impede que os analisemos sob os mesmos parâmetros dos sistemas fechados. Ou seja, trata-se aqui do reconheci-

teoria enativista (OLIVEIRA, 2016, p. 141-152), e o de Baptista e Aldana, *Arthur Schopenhauer and the embodied mind* (BAPTISTA & ALDANA, 2018, p. 153-181).

mento de um nível ou grau dos seres cuja condição de possibilidade é o próprio desequilíbrio, entendido como um movimento contínuo de destruição e regeneração. Em sua hierarquia de sistemas pode haver sistemas em equilíbrio, mas, ainda de acordo com Bertalanffy (2015, p. 162), “o organismo enquanto tal não pode ser considerado um sistema em equilíbrio”.

Se a partir disso ampliarmos um pouco nosso escopo, notaremos que, desde o (macro) nível cosmológico até o nível do organismo individual, é possível vislumbrar a ideia schopenhaueriana de uma “luta universal” entre todos os seres e produtos da matéria; pois, segundo o pensador alemão, “do conflito entre fenômenos mais baixos resultam os mais elevados, que devoram a todos, porém efetivando o esforço de todos em grau mais elevado”¹¹ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 209). Assim, o corpo de cada organismo torna-se um palco onde se apresenta a dialética entre equilíbrio e desequilíbrio que subjaz àquele “fluxo heraclítico”; dinâmica na qual intelecto, vontade e ambiente interagem na luta pela permanência do organismo em meio à sua inevitável transformação.

(Para além das) Considerações finais

O reconhecimento do corpo como base fundamental de significação do mundo, tal como lemos no §18 de *O mundo como vontade e como representação*, é uma tese cuja validade é reforçada pela neurociência mais recente. Naquele parágrafo, Schopenhauer assevera que a “busca para a significação do mundo” jamais seria possível se o sujeito que conhece fosse algo como “uma cabeça de anjo alada destituída de corpo”. Porém, na medida em que o *sujeito* é entendido como um *indivíduo*, depreende-se daí que aquele conhecimento (processos mentais) provém de um corpo/organismo dotado de vontade. Assim, para usarmos os termos do próprio Schopenhauer, o conhecimento, que é fruto de nossa atividade cerebral, “é no todo intermediado por um corpo, cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida para a intuição do mundo”. Coaduna-se com esta tese schopenhaueriana observações como a de Damásio (2012, p. 20), quando este afirma, por exemplo, que:

¹¹ “Constantemente a matéria que subsiste tem de mudar de forma, na medida em que, pelo fio condutor da causalidade, fenômenos mecânicos, químicos, anseiam avidamente por entrar em cena e assim arrebatam uns aos outros a matéria” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211).

O nosso próprio organismo, e não uma realidade externa absoluta, é utilizado como referência de base para as interpretações que fazemos do mundo que nos rodeia e para a construção do permanente sentido de subjetividade que é parte essencial de nossas experiências (...). A mente existe dentro de um organismo integrado e para ele; as nossas mentes não seriam o que são se não existisse uma interação entre o corpo e o cérebro durante o processo evolutivo (...). A mente teve primeiro de se ocupar do corpo, ou nunca teria existido.

Ao nos determos no significado da paráfrase que Damásio (2012, p. 184) faz do famoso adágio de Pascal, quando escreve que “o organismo tem algumas razões que a razão tem de utilizar”, podemos perceber quão rica em capacidade explicativa (e interpretativa) pode ser uma filosofia do corpo em relação ao seu antípoda, isto é, à antiga postulação e ênfase numa racionalidade descorporificada. Se impulsos biológicos podem atuar como critérios enraizados, isso implica que o organismo tem suas razões; e mais: implica a necessidade de um questionamento da própria concepção tradicional de racionalidade e de conhecimento, bem como das consequências que uma concepção corporificada de conhecimento pode acarretar para compreendermos a dimensão do agir humano.

É certo que, a partir do que, atualmente, sabemos com base na biologia evolutiva, é um ponto pacífico que qualquer investigação filosófica ou científica a respeito da mente deva levar em conta a dependência fundamental que os processos mentais guardam em relação às funções mais básicas do cérebro e do organismo em geral. Contudo, apesar dessa considerável concordância no plano teórico, aquela tradicional concepção “intelectualista” da mente ainda não foi amplamente questionada quanto às suas implicações para o âmbito da filosofia prática, sobretudo para o da política, entendida como conjunto de ações concretas realizadas por agentes dotados de consciência e de vontade.

Se todo o mundo do agir político constitui a realização do que se intenciona a partir de consciências, e se estas são o produto da interação “orgânica” entre vontades e ambiente, isto é, entre vontades e o conjunto de estímulos e circunstâncias de um determinado contexto, então pode e deve haver uma profícua articulação crítica, ainda por se estabelecer, entre uma consistente explicação biológica do organismo e as implicações que esse conhecimento biológico pode trazer para a compreensão do agir político dos indivíduos.

Como bem destaca Rodrigues (2014, p. 51), “Sem o ambiente não há organismo. Sem organismo não há consciência. E sem consciência não há mundo”. Isto porque, se podemos falar em “mundo”, este só pode ser concebido como o mundo *conhecido, intencionado*, ou seja, justamente este mundo em que vivemos; o mesmo que construímos e transformamos continuamente a partir de nossas escolhas e ações. Trata-se de um mundo

construído por indivíduos dotados de vontade; consciências que *querem* de uma forma, e não de outra. Em suma, trata-se de organismos que buscam suas “razões” e as expressam no modo como querem moldar o mundo da vida.

Neste sentido é que queremos destacar que a ideia de uma mente *corporificada* pode abrir horizonte para uma compreensão mais biologicamente fundamentada do agir moral e político dos indivíduos, na medida em que passarmos a entender que suas ações são (também) os produtos de organismos que *querem*; e esse seu *querer* é a expressão de determinadas “razões” (ou valores) construídas ao longo de toda a trajetória multifatorial (genética, ambiente, educação etc.) que constitui a existência de cada organismo e de cada grupo de organismos. Concordamos, assim, com Maturana (1998, p. 33) quando afirma que as raízes do nosso ser cognitivo se estendem até sua própria base biológica, e que, devido a esse fato, “não há dúvida de que ele se manifesta em todas as ações da vida social humana nas quais costuma ser evidente, como no caso dos valores e das preferências. Não há descontinuidade entre o social, o humano e suas raízes biológicas”.

Por fim, tomando aqui de empréstimo uma expressão ainda do texto de Maturana (que não se refere diretamente ao filósofo da Vontade, mas que, assim pensamos, pode ser usada no contexto do problema que discutimos ao longo deste artigo); a nosso ver, talvez a mais importante contribuição deixada por Schopenhauer para todo esse escopo de pesquisa, e para a compreensão da relação entre corpo e mente, tenha sido a indicação essencial de que existe, na dimensão prática de nossa existência, um “fundamento não-racional do racional”.

Referências

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BAPTISTA, T. & ALDANA, E. Arthur Schopenhauer and the embodied mind. **Ludus Vitalis**, vol. XXVI, n. 49, pp. 153-181, 2018.

BERTALANFFY, L. **Teoria geral dos sistemas: fundamentos, desenvolvimentos e aplicações**. Trad. Francisco M. Guimarães. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

BIRNBACHER, D. Schopenhauer und die moderne Neurophilosophie. **Schopenhauer-Jahrbuch** 86, Frankfurt am Main, 2005.

DAMÁSIO, A. R. **O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano.** Trad. Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DAMÁSIO, A. R. **O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si.** Trad. Laura T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DESCARTES, R. **Discurso do método; As paixões da alma.** Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).

JAQUET, C. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa.** Trad. Marcos F. de Paula e Luís C. G. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2011.

MATURANA, H. **Da biologia à psicologia.** Trad. Juan A. Lorens. – 3 ed. – Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

MORGENSTERN, M. Schopenhauers Kritik des Materialismus. **Schopenhauer-Jahrbuch** Frankfurt am Main, 94, 2013.

OLIVEIRA, A. H. M. V. de. Corpo, cognição e vontade: aproximação e distanciamento entre Schopenhauer e a teoria enativista. **Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**, [s.l.], v. 7, n. 2, p. 141-52, 2º sem. 2016.

OLIVEIRA, A. H. M. V. de. **Materialismo agônico: corpo, mente e matéria na filosofia de Schopenhauer.** Teresina: Ed. IFPI, 2022. DOI: 10.51361/978-65-86592-54-2.

RODRIGUES, E. G. O organismo: um sistema que integra consciência, mente, corpo e meio ambiente. **Revista Simbio-Logias**, Vol. 7, n. 10, Dez/ 2014, pp. 49-61.

SCHOPENHAUER, A. **Sämtliche Werke in fünf Bänden.** Textkritik bearbeitet und hrsg. Von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp taschenbusch wissenschaft, 1989.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre o fundamento da moral.** Trad. Maria L. M. Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação.** Tomos I e II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005/2015.

SCHOPENHAUER, A. **Parerga y paralipómena I y II.** Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a vontade na natureza.** Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013

THOMPSON, E. **Mind in life: biology, phenomenology, and the sciences of mind.** Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

VARELA, F. J., THOMPSON, E. & ROSCH, E. **The embodied mind:** cognitive science and human experience. Cambridge: MIT Press, 1993.



