Ciência, corpo e mente como categorias de conhecimento

Euler David de Siqueira

Resumo

Na contemporaneidade, o corpo humano ganha destaque como locus central de inúmeras representações e discussões, principalmente aquelas centradas na sociedade do consumo, do prazer e do lazer. Ao longo da tradição do pensamento filosófico, o corpo ocupou um lugar hierárquico inferior em detrimento da razão ou da alma. Na atualidade, as novas formas de comunicação e informação impõem um padrão estético voltado ao prazer e ao consumo, acelerando radicalmente o processo de valorização do capital. No centro do processo de consumo, o corpo é ressaltado ao ganhar importância sobre a dimensão racional, afinal, não se trata mais de salvar uma alma imortal, mas de desfrutar das potencialidades que um corpo cuidado e saudável pode oferecer. Ao mesmo tempo, novas relações entre corpo e mente são traçadas, mostrando não apenas pólos dicotômicos, mas complementaridades que não se excluem mutuamente. Pensar o corpo e a mente, portanto, é poder apreender um novo quadro de valores e de instituições sociais que o modelam segundo novas regras estéticas e éticas.

Palavras-chave: corpo, técnica corporal, mente, razão, experiência.

Science, body and mind as categories of knowledge

Abstract

In modern times the human body is pointed out as the central locus of countless representations and discussions, mainly those based in the consumption, pleasure and leisure society. As for the philosophical thinking tradition the human body has hierarchically been ranked inferior to reason and soul. Nowadays the new forms of communication and information impose an aesthetic pattern turned to pleasure and consumption, radically accelerating the process of valorizing capital. In the center of the consumption process the human body gains importance over the rational dimension, after all, saving an immortal soul is no longer what it is all about, but to make use of the potentialities that a healthy and cared about body can offer. Meanwhile, new relations between body and soul are established, showing not only dicotomical poles, but complementarities that do not exclude each other mutually. To think body and soul, then, means to be able to learn new values and social institutions that shape it according to new aesthetical and ethical rules.

Key-words: body, corporal technique, mind, reason, experience

1 Introdução

As relações entre a técnica e a ciência, entre o corpo e alma, apareceram sob diferentes formas ao longo da história da filosofia. O objetivo desse artigo é o de focalizar a discussão entre as diversas relações entre técnica, ciência, mente e corpo como valores típicos do Ocidente nas filosofias de Aristóteles, Descartes, Hume e Kant. Ao mesmo tempo, ele pretende ser uma contribuição aos estudos em comunicação, pois, se o corpo é o primeiro instrumento técnico do homem, ele foi o seu primeiro meio de comunicação. Não obstante, esse texto pretende ser um importante auxílio aos estudantes de graduação em seus primeiros contatos com a disciplina de filosofia.

Quando começou a pensar, o homem representou primeiro o seu próprio corpo. As categorias de entendimento que o homem primeiramente construiu para pensar seu corpo não foram o resultado de um ato individual, fruto de espontâneo de sua mente, mas sim o resultado de um processo histórico, social e coletivo. O corpo humano pode ter assumido diversas formas e funções na tão discutida e controvertida passagem do plano da natureza à cultura. Mas o que importa assinalar é que ele, o corpo humano, elemento universal de toda a espécie, assumiu os mais diferentes significados aqui ou ali.

Tendo de se relacionar de alguma forma com a natureza, a fim de produzir as condições de sua existência material e espiritual, o homem usou primeiramente seu corpo como meio técnico antes de tudo. Para sobreviver, o homem teve de alterar o estado da natureza e o fez com seu primeiro meio técnico, sua primeira ferramenta socialmente construída e instituída: o corpo. Primeiro meio técnico do homem, portanto, antes mesmo dos instrumentos tecnológicos externos ao corpo humano como as ferramentas mais simples², como assinala Mauss, o corpo humano foi o palco de suas primeiras representações sociais e elemento de alteração e transformação da natureza.

Ao longo da história, o homem nunca deixou de pensar seu corpo, assim como sua mente e suas técnicas. A relação corpo (matéria) x mente (espírito) apresentava rupturas radicais, como as observadas nos discursos platônico e cartesiano, nos quais o corpo aparece quase sempre como um obstáculo ou impedimento ao conhecimento da essência da realidade. Contudo, em outras ocasiões, corpo e pensamento não estavam assim tão afastados dicotomicamente, mas perfaziam uma unidade, como em Aristóteles e David Hume (1711-1776), para quem os sentidos, logo, o corpo, jogam um papel central na construção do conhecimento, ainda que o último dos filósofos nos conduza ao ceticismo mais radical.

Diante da velocidade com que inovações científicas e tecnológicas se processam na modernidade, alterando e modificando o corpo humano, dotando-o dos mais variados sentidos e significados, assim como afetando o meio-ambiente em que vivemos, torna-se de extrema importância problematizar as relações entre corpo, mente e técnica à luz das diversas matrizes das ciências humanas, como a filosofia, a sociologia e a antropologia. Ao mesmo tempo, palco de novas representações cada vez mais polêmicas, o corpo humano não esgota jamais sua capacidade de comunicar as mais variadas mensagens e significados.

2 Técnica e ciência

Originária do substantivo grego *Téchne* ou *Tékne*, a palavra técnica comporta inúmeros significados possíveis. Comumente, técnica tem significado arte ou habilidade manual para produzir ou fabricar artefatos, tais como objetos ou obras. A produção de qualquer artefato – que vai dar origem às palavras artifício e artificial – se opõe a algo produzido ou feito pela natureza. Surge, logo de início, uma primeira distinção entre o natural e o objeto técnico, como produto da ação humana. A palavra *Téchne* também pode se aproximar da noção de *poiésis*, ou ação fabricadora do homem. Essa discussão, no campo da antropologia, informa a respeito da dicotomia natureza x cultura, ainda que não a esgote. Tudo o que não é produzido ou criado pela natureza pode ser considerado como sendo uma técnica ou arte, logo, portanto, como resultado da ação humana. Nesse sentido, todo e qualquer ofício ou profissão significa uma técnica ou uma arte. Da

² As ferramentas simples são: a alavanca, a roda e o plano inclinado.

mesma forma, tudo o que não é produzido pela habilidade prática ou teórica humana é tido como natural. Aos poucos, então, dois planos, natureza e cultura, começam a ter suas fronteiras definidas.

Em geral, técnica e cultura formam uma unidade e não podem ser separadas, a não ser para efeitos de análise. Mas a própria técnica é também um produto da cultura e, dessa forma, se opõe à natureza. Para Edmund Leach, a cultura “não só faz, como diz alguma coisa” (Leach, 1978: p. 08). Assim, o autor aproxima a técnica das ações expressivas e comunicativas. Ao mesmo tempo, Leach insiste na síntese entre as duas esferas. Se a técnica é parte integrante da cultura, fazendo minhas as palavras de Leach, ela não só faz alguma coisa como também nos comunica e informa a respeito de algo, seja um agir ou um pensar. Roberto Da Matta (1998) também aproxima sua definição de cultura como um jeito ou uma forma própria de fazer ou pensar algo. Em poucas palavras, cultura é um estilo particular de se fazer ou dizer alguma coisa. Ou seja, a dimensão técnica também possibilita a construção e a troca de significados simbólicos. Essa distinção é importante à medida em que servirá para assinalar o que torna o homem um ser cultural. Insetos, como a formiga, os cupins e as abelhas, formam sociedades mas não possuem cultura se entendemos cultura como a adoção de uma regra que não é dada pela natureza.

Na verdade, as ações técnicas, expressivas e as atividades biológicas ou fisiológicas do corpo humano fazem parte de uma totalidade una e indivisível. De acordo com esse ponto de vista, as ações técnicas que visam a transformar ou a alterar algum estado físico do mundo objetivo, como cavar um buraco, objetivando construir uma cerca ou preparar uma armadilha para a captura de um animal, também são ações expressivas e comunicativas. Ações técnicas e expressivas (comunicativas) se complementam reciprocamente, alterando o mundo e, ao mesmo tempo, comunicando alguma coisa a respeito desse próprio mundo externo. Mas, não é menos verdade que as ações biológicas e fisiológicas também são expressivas e técnicas. Ou, pelo menos, podem ser vistas assim. Para Leach (1978), a ação biológica e fisiológica humana mais simples possível, como respirar, informa que o sujeito está vivo, ao mesmo tempo em que revela uma forma própria de respiração. Respirar não é somente um ato fisiológico, mas um ato com uma forma social: respira-se distintamente conforme a cultura em que se foi socializado. O universal e o abstrato estão presentes aqui: respirar assume contornos particulares e concretos em cada cultura. A cozinha ilustra o quanto essas três dimensões estão presentes³. Assar ou cozinhar uma carne, por exemplo, é, ao mesmo tempo, uma ação expressiva, pois informa alguma coisa sobre os aparatos tecnológicos utilizados para o preparo desse alimento, da mesma forma que produz conseqüências sobre o metabolismo fisiológico daquele que a come. Não só preparar um alimento nos informa sobre uma determinada cultura, como também sobre como se vai ingerir esse alimento: Com garfo e faca? Com as mãos ou com pauzinhos? Sozinho ou em companhia de alguém? Em casa ou em um restaurante? Cru ou cozido?

Ao contrário do que comumente se pensa, as técnicas e as artes não produzem somente artefatos materiais e concretos. Em geral, para o senso comum, mas não menos para alguns cientistas e pesquisadores ou mesmo para determinados artistas, a arte não se confunde com o racional e inteligível, mas com a emoção e o irracional, o que é, no mínimo, um equívoco. Discursos, poemas, saúde, alegria, tristeza, dor, viagem, enfim, emoções, se se quiser, também são produzidos pelos artesãos ou profissionais responsáveis pelos mais diversos ofícios. Pintores, atores, poetas, médicos, carpinteiros, metalúrgicos, políticos, enfim, toda uma gama de ofícios, são classificados como pertencendo à esfera da técnica e da arte e ao campo da práxis. Como decorrência do que acaba de ser dito, a esfera da produção humana ficaria fora da influência da natureza, estando, por conseguinte, no campo da cultura. Mas essa visão dicotômica e excludente somente obscurece o verdadeiro problema que há por detrás dessa relação: natureza e cultura são dois pólos de uma única realidade, total, humana e indivisível chamada sociedade. Mais do que olhá-las separadamente, torna-se urgente vê-las como complementares ou sintéticas, se se quiser.

Técnica e ciência são planos da cultura. Enquanto a tecnologia transforma e altera o mundo, a ciência busca compreendê-lo e explicá-lo, sem, contudo, interferir em sua natureza. É nesse sentido que o termo ciência se aproxima do significado do verbo grego *Theoréo*, que

³ O antropólogo francês Claude Lévi-Strauss em O Cru e o Cozido, mostra, através de uma série de oposições, que a preparação dos alimentos assinala a distinção do homem da natureza. Cozinhar os alimentos é uma forma de o homem se afastar do mundo animal, onde os alimentos não sofreriam nenhum tratamento distintivo.

significa contemplar, observar, examinar (Chauí, 1994). No latim, *Theoréo* tem na palavra *Specio* seu correspondente, significando especulação e conjectura. Se, por um lado, a ação técnica procura criar, produzir e fabricar algo que não existe na natureza, a ciência busca, ou pelo menos buscava, desde Platão, principalmente, compreender e explicar o mundo, sem, contudo, alterá-lo. Afinal, para quê perder tempo com um mundo que é, na melhor das hipóteses, acreditava Platão, apenas uma cópia de um outro mundo mais verdadeiro, objetivo e real? Dessa forma, a dimensão técnica nos remete à esfera da ação e da práxis, enquanto a ciência ao campo da contemplação e da observação, o que não quer dizer necessariamente que ela não seja uma forma de ação sobre o mundo. A ciência ou a episteme grega admite um sujeito passivo diante de uma natureza ativa, enquanto a técnica vislumbra um ser ativo e modificador. Enquanto a técnica transforma e altera o mundo, a ciência tenta compreendê-lo e explicá-lo. Essa pode ser uma forma reducionista de compreender duas importantes noções, mas ela parece ter seus méritos, pelo menos para efeitos de análise.

A técnica sempre foi objeto de análise da filosofia, mas não seu objeto exclusivo. Mesmo para se filosofar é preciso dominar uma técnica ou algumas técnicas. No caso, técnicas de pensamento, de abstração, de concentração, de leitura de textos, de estudar, etc. Na verdade, o que não é o método, no sentido mais cartesiano da palavra, senão uma técnica? A despeito das diferenças entre as duas formas de saber, ciência e técnica se diferenciam quanto ao objeto ou à natureza do ser que é conhecido ou contemplado. Essa forma de encarar esses dois campos da ação humana foi suficientemente abordado por Aristóteles. Para ele, "O que é objeto da ciência necessariamente é" (Aristóteles apud Granger, 1994: p. 24). Ou seja, não há a possibilidade de haver qualquer contingência e acaso quando se fala dos objetos da ciência.

No pensamento aristotélico, os objetos ou a natureza do ser que é conhecido são hierarquizados e estratificados. De acordo com essa visão, toda forma de conhecimento tem origem na sensação e na percepção, enfim, na experiência sensorial. Isso, contudo, não exclui a importância que a razão possui no processo de conhecimento. Muito ao contrário, é ela que tratará de elaborar os conceitos e propor relações mais abstratas. As artes e a ciência têm na sensação uma fonte comum de conhecimento, ainda que os sentidos não sejam efetivamente a fonte segura desse saber. Rejeitando o idealismo dualista platônico que divide o mundo material em cópia ou simulacro de uma realidade ideal essencial e verdadeira, Aristóteles proclama que não há nada que não haja na mente que não tenha passado antes pelos sentidos. A experiência, em Aristóteles, possui uma primazia sobre a razão.

Mas o conhecimento teórico também é importante em Aristóteles. Em *A Ética a Nicômaco*, Aristóteles distingue o conhecimento teórico em três grandes campos. Em comum, esses três saberes ou ciências possuem um gradiente que vai do objeto móvel até o imóvel. O primeiro saber, afirmava Aristóteles, é a física⁴. Ela diz respeito ao ser que está em movimento ou em repouso, que possui em si mesmo as causas de sua mudança e transformação, sejam elas qualitativas ou quantitativas, de tempo e espaço, etc. Na física aristotélica, as causas das mudanças são naturais e independem das ações do homem. Aqui, funda-se a idéia de que a natureza independe da vontade humana, ponto importante para os filósofos jusnaturalistas quando defendem a existência de uma natureza humana portadora de direitos que independem da vontade de muitos ou de um só. Também no campo da ética, agir eticamente é agir de acordo com a natureza se a natureza é a criação de Deus. Subindo na escala hierárquica, a segunda forma de conhecimento teórico se refere aos objetos do conhecimento que, ainda que imóveis, como a matemática⁵, mesmo não estando sujeitos às transformações do devir, "só existam como forma de seres físicos" (Chauí, 1994: p. 233). Finalmente, é a primeira filosofia, a terceira forma de conhecimento que está no topo da escala hierárquica, filosofia esta teológica⁶, que estuda e conhece o ser imóvel que está fora do mundo do devir. As causas desse objeto imóvel não estão nem na natureza nem nos objetos formais, como a matemática. Mas, Aristóteles também distingue as virtudes dianoéticas das virtudes éticas. Aristóteles hierarquiza as primeiras da seguinte forma: 1 - ciência, 2 - arte, 3 - prudência, 4 - intelecto e 5 - sabedoria. Trata-se de uma perspectiva de conhecimento eminentemente qualitativa, ao contrário da moderna, desde Descartes, nomeadamente

⁴ A ciência teórica compreende o mundo físico ou da natureza e se divide em: biologia, botânica, zoologia, psicologia, cosmologia.

⁵ As ciências matemáticas se subdividem em: aritmética, geometria, astronomia, harmonia ou também música.

⁶ A teologia comporta o conhecimento do ser em seu estado puro, do imóvel, perfeito e imutável (Chauí, 1994).

quantitativa. As artes e as técnicas dizem respeito ao universo do contingente, do mutável, do que não é necessário, verdadeiro e universal. O mundo empírico, da experiência, é, para Aristóteles, o mundo da física, da mudança, da corrupção e da contingência. Em uma ou duas palavras, daquilo que pode ou pode não ser. O mundo terreno é alterado pelo movimento e pela mudança, dificultando o conhecimento do ser imutável.

Para Aristóteles, a mudança e a transformação são explicadas pelo devir (uma relação entre o ser e o não-ser). Ou seja, aquilo que em um momento se encontra em forma de ato existe como virtual em estado de potência, atualizando-se com o devir. A mudança é, portanto, a atualização do ser que, de ato, passa a ser o que já era em estado virtual. A ciência - *episteme* - teria como objeto de conhecimento o não-mutável, aquilo que não se move, que não se transforma, que não flui ou que não se atualiza. Já a arte, como forma de conhecimento, diz respeito ao mundo físico, mundo do devir: ela conhece o individual e o particular. A causa da criação artística se encontraria no sujeito da ação e não na coisa criada. A arte é, então, produto da cultura e da sociedade. Ela se relaciona à forma como conhecemos o mundo em sua particularidade. No caso da arte, a sensação ou os sentidos, aliados à memória, jogam papel decisivo nesse processo. Contudo, a sensação, a experiência e a percepção são classificadas como formas de conhecimento inferiores ao da ciência, que conhece por meio da razão o invariante nas coisas mutáveis.

Na concepção aristotélica, a ciência é a busca do conhecimento claro, racional, cuja causa primeira reside no seu modelo de deus, ser puro, imóvel, eterno, imutável e divino. Como primeiro motor imóvel do mundo, mesmo não agindo sobre o mundo, deus é a causa final de todas as transformações entre o ser [ato] e o não-ser [potência/virtualidade]. O deus aristotélico representaria, dessa forma, a fonte de toda a verdade e ponto final de todo conhecimento. De fato, Aristóteles não abriu mão de uma ciência do geral e do universal, cujos conceitos, abstraídos pela razão, revelam as características comuns aos entes individuais sem, contudo, cair num objetivismo idealista platônico dualista por ele criticado.

O mundo natural, para Aristóteles, comporta um universo de objetos e seres cujas causas e razões possuem autonomia total perante as vontades e as ações dos homens. Esses objetos não podem ser alterados, transformados ou mudados pela ação humana, pois sua natureza possui causas que independem do sujeito. Ou seja, causas que não estão nos homens. Então, enquanto as ciências teóricas nos remetem aos objetos de conhecimento qualitativamente distintos, mas universais e verdadeiros, há as ciências da ação humana divididas entre as destinadas à fabricação de algo ou alguma coisa - as técnicas ou artes -, também chamadas de *poiésis* e as que dependem da ação e da vontade humana, denominadas de *práxis*.

Quanto às ciências poiéticas ou fabricantes, as ações que as causam não formam uma unidade entre o sujeito ou o agente, o fim da ação e a própria ação. O fim da ação, *telos*, com as ciências poiéticas, está nas obras ou nos artefatos produzidos pelo homem. O homem é o agente produtor da obra, mas não o seu fim. Já as ciências práticas ou da *práxis*, ação, agente e finalidade da ação visam o próprio homem, formando uma unidade. O resultado das ações práticas não difere do homem, como o resultado da ação poiética ou fabricante difere, cujo fim é a obra ou o objeto.

As ações práticas envolvem o campo ético das condutas humanas como sujeitos livres e autônomos para escolherem entre os fins possíveis de suas ações. A causa das ações da *práxis* é a vontade humana racional e consciente. Elas se diferenciam das ciências teóricas por não serem contemplativas. Além disso, enquanto o objeto da última é necessário e universal, não-contingencial, verdadeiro e imóvel, as primeiras se caracterizam por terem objetos contingentes e móveis, sujeitos ao devir constante. Isto é, sua existência como ato encobre suas potencialidades e virtualidades.

Apesar da *práxis*, da ação humana e da *poiésis* não se constituírem em ciências contemplativas, cujo objeto é o ser imóvel - que não se atualiza ou que está fora do devir pois já é pleno - seria possível construir uma ciência que busque o invariante nesse campo. O elemento invariante estaria, na *práxis* humana, na finalidade da ação, cujo objetivo teleológico seria a realização do bem, da beleza e da justiça, virtudes do cidadão ateniense. Segundo Marilena Chauí,

Apesar da contingência e da particularidade, Aristóteles fala em ciências práticas porque é possível conhecer as ações humanas, pois existe algo que confere uma certa necessidade e uma certa universalidade a elas: a finalidade. As ações verdadeiramente racionais e refletidas são aquelas que se realizam para alcançar um fim, o BEM. Este, evidentemente, não possui a universalidade de um princípio teórico ou de uma causa teórica, mas é uma referência estável e geral, válida para todos, e oferece um critério (uma medida: métron) para o agente escolher entre várias ações possíveis (Chauí, 1994, p. 249).

Para Sócrates, Platão e Aristóteles, o homem deve buscar a felicidade ou o Sumo bem. O bem, para Platão, corresponde à idéia que se alcança pela via contemplativa. Trata-se de um ascetismo que nega o prazer terreno. Ele defendia a idéia de que tanto o Ser quanto a própria idéia de Bem eram imutáveis. A virtude (*Areté*) do filósofo é buscar o Sumo Bem, purificando sua alma à medida em que se liberta de seu corpo. Um comportamento ético seria aquele que se harmonizasse com a natureza, pois a virtude é, ao mesmo tempo, a harmonia, medida (métron) do cosmo. Ser ético, portanto, significa agir conforme o cosmo (ordem/harmonia) em oposição ao caos (kaos/desordem).

Assim como se verifica nas ciências práticas a possibilidade de uma finalidade universal e imóvel, também nas ciências fabricadoras ou poéticas pode-se chegar a uma universalidade que dê alguma estabilidade e possibilidade de conhecimento universal. Esse princípio seria o modelo ou a forma do que vai ser fabricado. O modelo, ou o plano, é a matriz do que vai ser fabricado ou produzido pelo homem. Aristóteles chamará o modelo de causa formal. Em outras palavras,

As ciências produtivas ou poéticas são todas aquelas que se referem, cada uma delas, a um aspecto particular da capacidade fabricadora ou técnica dos humanos e por isso são tão numerosas quanto nossas possibilidades produtivas: pintura, escultura, arquitetura, medicina, guerra, discussão, poesia (drama ou tragédia, comédia, poesia épica, lírica, etc.), engenharia, carpintaria, serralheria, tecelagem, olaria, culinária, etc. (Chauí, 1994, p. 250).

Com Aristóteles, o pensamento platônico é criticado em toda sua extensão, notadamente sua doutrina da essência ou das formas, assim como sua noção de dicotomia que divide dois mundos em duas classes opostas, A e B, sendo que todos os atributos de uma se excluem da outra, esgotando o universo de entidades que as duas classes comportam. Mas a filosofia não pára por aqui e Aristóteles seria ele próprio alvo de duras críticas por parte do que se convencionou chamar de racionalismo.

3 Razão e ceticismo

A dúvida sempre esteve no centro do pensamento filosófico como ponto de partida da ação de filosofar. Com René Descartes (1596-1650), filósofo e matemático francês, teve início a separação dicotômica mente-razão-pensamento X corpo-matéria-substância iniciada com Parmênides e ampliada com Platão. O pensamento cartesiano, notadamente sua física mecanicista reducionista, é uma tentativa de refutar a física aristotélica. Mas não é só isso. Em seu *Discurso sobre o método* e nas *Meditações*, Descartes surgiu como um dos fundadores do pensamento racionalista e da ciência moderna: o conhecimento somente seria possível através da razão. O Eu, a existência, o corpo, a matéria, causa e efeito, continuidade, qualidade, quantidade somente poderiam ser conhecidos pelo pensamento puro e independente de toda a experiência.

Para Descartes, toda a realidade é formada por duas substâncias: pensamento ou espírito - *res-cogitans* - e matéria - *res-extensa* - extensão espacial ou mundo da experiência. A *res-cogitans*, ou o pensamento, seria indivisível, enquanto a *res-extensa* seria divisível. Os sentidos humanos, por fazerem parte da *res-extensa*, divisível, poderiam nos enganar, conduzindo-nos ao erro e à ilusão. Enquanto Descartes concebeu uma matéria desprovida de intencionalidade, subjetividade e finalidade, sendo inerte, definindo o pensamento a partir de sua oposição: intencional, transparente, consciente, autônomo e livre. A mudança na natureza, que para Aristóteles é a passagem da potência ao ato (a atualização), para Descartes se deve à ação por contato físico e mecânico entre uma matéria desprovida de atividade interna de sentido. Por isso,

Descartes ficou conhecido como fundador do pensamento mecanicista. E isso lhe valerá pesadas críticas até os dias de hoje.

A dicotomização entre corpo e alma também vai estar no centro da própria construção da identidade: sou o que sou por possuir um corpo ou por poder duvidar de tudo menos de que duvido? Será justamente no século XVII que a palavra latina *corpus*, singular e *corpora*, plural, originárias do sânscrito *Krp*, vão inundar de significados o corpo humano (Jonhson, 1990). A partir desse momento, corpo vai significar a dimensão material e física que ou recebe a alma ou o espírito ou que sobra quando essa mesma alma ou espírito se vai. A dimensão material do corpo humano passa a significar somente uma parte daquilo que já foi visto como uma unidade indissolúvel entre alma e corpo. Sendo parte da dimensão extensa e material, o corpo humano está sujeito às leis da física e ao campo do automático, do involuntário ou do hábito como algo que regularmente se repete de forma não-criativa e inventiva. De acordo com John Johnson, “A tradição filosófica e religiosa subjacente à história de corpus, articulada por gente como Platão, Santo Agostinho e Descartes, atribuiu um valor mínimo à existência corporal” (Johnson, 1990, p. 21). No plano do comportamento ético, o corpo é algo que está sujeito aos apetites e que também deve ser controlado através da ginástica. Para os epicuristas, desenhistas de uma ética eudemonista e hedonista, a busca da felicidade pode provocar dor e tristeza quando algum tipo de limite não é instituído. Assim, mesmo na busca de tudo o que nos deixe felizes, deve-se controlar e regrar os desejos e os apetites. A felicidade será o fim de todas socráticas, platônicas e aristotélicas.

Ainda que defendesse uma moral provisória, Descartes não tinha dúvida de que ela deveria se coadunar com Deus. Mas, importa frisar a respeito da lógica do pensamento cartesiano é a sua absoluta separação entre o pensamento e a matéria, ao contrário da filosofia aristotélica, que pressupunha uma ligação entre espírito e matéria presente na idéia do ser que existe em ato mas que traz em si, em estado de potência, o vir a ser sob a forma de uma existência virtual. O entendimento da técnica como uma ação mecânica também será fortemente influenciado pelo pensamento cartesiano como modelo de explicação de toda a ciência moderna por quase quatro séculos. O funcionamento de toda a matéria, desde o corpo humano até o movimento dos planetas, passando pela luz e pelos humores, será explicado por choques de partículas ou de partes se movimentando umas de encontro às outras. Até hoje, ainda encontramos dificuldade em representar a física quântica devido à forma como as pequenas partículas da física cartesiana foram construídas. O corpo humano, para Descartes, também seria regido pela mecânica, pela matéria divisível, ainda que ele buscasse uma ponte que ligasse o corpo extenso do homem à sua mente infinita e indivisível. Essa ponte teve como alvo a glândula pineal, órgão cujas funções ainda não são muito claras, localizada atrás da base do crânio.

Está claro que, para Descartes, o *cógito* é o termo forte do par assimétrico: mente x corpo. O *cógito* significa razão e pensamento puros, independentemente da experiência mediada pelos sentidos que somente apreendem a matéria na extensão espacial sob a forma de entes particulares. Se Aristóteles afirmava que não há nada na mente que não tenha passado pelos sentidos, logo, pela experiência, Descartes inverteu a proposição, colocando novamente em cena o pensamento platônico com a máxima de que o conhecimento existe independente da experiência empírica. A diferença entre Platão e Descartes é a que o último irá centrar o pensamento humano como algo criado por Deus, cujas idéias – *veritas seminales* – haviam sido plantadas no homem. Afinal, Deus não desejaria que o homem se enganasse, cometendo erros, argumentou Descartes.

O programa de justificação da razão pura em Descartes começa com a dúvida metódica sistemática. E por que dúvida metódica? A dúvida metódica constitui-se em pólo central da argumentação cartesiana da certeza do conhecimento verdadeiro e racional. A construção da dúvida metódica procura lançar mão dos argumentos do próprio ceticismo, buscando alguma certeza infalível na capacidade da mente humana de conhecer. Segundo as bases da lógica cética, é sempre possível duvidar do conhecimento da realidade por parte da experiência. Ou, de acordo com Hume, tudo o que é pode não ser, assim como o contrário de qualquer coisa sempre é possível, pois isso não implica em contradição. Em poucas palavras, não é possível conhecer a realidade sem recorrer à experiência, admite Hume. Mas, mesmo esse conhecer a realidade mediante a experiência é restrito em Hume. De acordo com Descartes, os sentidos se mostram

falhos, podendo nos levar a cometer enganos no conhecimento do mundo, sendo uma constante fonte de ilusões e erros. Da mesma forma, não há como ter certeza se estamos sonhando ou acordados, apelando-se simplesmente aos sentidos ou mesmo à razão. O argumento do gênio maligno e do deus brincalhão todo poderoso poderia fazer com que o homem tomasse a ilusão pela própria realidade. Mas, através do cògito, da dúvida sistemática e da certeza da existência como pensamento puro, Descartes funda as bases do conhecimento verdadeiro e racional. Ao proferir que existia ou que “era” porque pensava, Descartes estava dizendo que a matéria somente pode ser conhecida pela razão ou pelo pensamento puro. Em poucas palavras, a razão seria anterior e independente à experiência. A extensão material dos objetos, a res-extensa segundo Descartes, não fornecia uma base sólida do conhecimento. Por exemplo, peso e dureza não seriam, para Descartes, elementos reais da matéria, porque conhecidos pelos sentidos, mas apenas a forma como nos tornamos conscientes dela. Nossa impressão dos objetos materiais seria enganadora porque apreendidas por meio da experiência através dos sentidos. Ou seja, a matéria em movimento impressionaria nossos sentidos, excitando-os pelo contato de seus movimentos mas sem nos dar nenhuma base sólida e infalível da realidade. Com Descartes, o pensamento ganha autonomia, mas um filósofo escocês irá cavar um fosso intransponível no terreno sólido cartesiano.

Tendo estudado Locke e Berkeley, dois filósofos empiristas de grande peso para a ciência moderna, David Hume (1711-1776) - filósofo escocês cético e empirista – defende a idéia de que mente e razão humanas são limitadas frente a uma realidade objetiva sempre infinita e incognoscível. Para Hume, toda e qualquer ciência se propõe a “controlar e regular os eventos futuros através de suas causas” (Hume, 1972: p. 73). Mas, é precisamente nas relações de causa e efeito, a base de todo o nosso entendimento da realidade ou dos fatos, que Hume jogar todo o peso de seus argumentos céticos, mostrando que não há nada nela, a experiência, capaz de nos dar certeza de que podemos conhecer sem apelar à própria experiência a todo instante. As noções de existência, qualidade, quantidade, continuidade, objetos, coisas, nada fica de pé diante dos argumentos contidos no *Tratado sobre a natureza humana e Investigações acerca do entendimento humano*. Com Hume, a filosofia e a metafísica, notadamente o racionalismo cartesiano, pareciam ter chegado ao fim:

A matéria, substância pretensa dos corpos, é apenas uma palavra; um corpo não passa de um feixe de sensações e somos nós quem supõe que esse feixe constitui um conjunto e que a unidade que se nos patenteia traduz uma unidade real. Não existe substância: só existem palavras, “substantivos” a que atribuímos uma correspondência metafísica ilusória (Mucchielli, 1974: p. 96).

Hume foi um crítico contumaz tanto do racionalismo cartesiano, quando este funda seu conhecimento independente da experiência apoiado em uma razão perfeita - razão essa criada por um Deus também perfeito - quanto do empirismo indutivo baconiano. Em poucas palavras, para Hume, não poderia haver idéias inatas. Mesmo sendo um empirista, Hume soube observar os limites da experiência no processo do conhecimento. De acordo com Monteiro,

Descartes e seus seguidores procuravam impor à opinião filosófica européia a imagem de uma razão humana autônoma e soberana, capaz de construir a ciência a partir do seu próprio poder, garantido pela perfeição e benevolência de um Deus que não podia ter deixado de oferecer aos homens uma capacidade de conhecer também perfeita. Este sonho cartesiano é desfeito pela crítica humeana, cuja análise dos processos de conhecimento da realidade natural e dos problemas da causalidade e da indução, vem mostrar que essa autonomia da razão só pode ser aceita no domínio das ciências matemáticas. Mas ao mesmo tempo é destruída a pretensão baconiana, de encontrar na experiência e no conhecimento indutivo as bases de uma ciência e de uma filosofia solidamente definitivas (Monteiro, 1984: p. 8).

De acordo com Hume, a experiência sensorial é a fonte de todo nosso conhecimento da realidade material ou das questões de fato. Criticando o racionalismo ou idealismo, notadamente o cartesiano, Hume afirma que não podemos conhecer a priori, mas somente a posteriori. Nossas idéias e pensamentos seriam, segundo Hume, originados a partir das experiências externas ou

internas. Nossas experiências sensoriais do mundo externo ou interno serão chamadas de impressões, percepções ou sensações fortes, enquanto nossas lembranças dessas impressões serão chamadas, por sua vez, de impressões ou percepções fracas. Toda e qualquer impressão ou sensação uma vez vivenciada ou experimentada, produz uma cópia quando imaginada, lembrada ou rememorada. A idéia seria uma lembrança um pouco mais fraca de uma impressão sempre mais vívida e forte. A conseqüência mais imediata do ceticismo humeano é a de que o Eu, a sociedade, o corpo ou qualquer outra coisa não podem ser dadas pela experiência, nem tampouco pela razão. Apesar de poder experimentar a sensação e a idéia de que Eu sou Eu, não posso extrair dessa mesma experiência de que *sempre* Eu sou Eu ou de que Eu existo, da mesma forma que ao jogar uma pedra para o alto verifico que ela cai, mas nunca verifico que ela *sempre* cairá. A sucessão de fenômenos de nossas experiências não nós dá a idéia de que haja um elo necessário entre eles. A noção do Eu, por exemplo, é formada pela repetição da experiência particular de diversos momentos temporais distintos, mas não necessários. Se Descartes pôde dirimir todas as dúvidas através do exercício metódico da dúvida, Hume vai falar que não há como ter certeza de que *sempre* se duvidará.

O foco da análise humeana é mostrar como nossas lembranças, pensamentos e idéias são produzidas ou copiadas através de nossa interação com o mundo da experiência. Aqui, Hume retoma o postulado aristotélico de que todo o conhecimento se inicia com a sensação ou a experiência. Conforme o autor: “todas as nossas idéias são cópias de impressões ou, em outras palavras, é nos impossível pensar em algo que antes não tivéramos sentido, quer pelos nossos sentidos externos quer pelos internos” (Hume, 1972: p. 61). Mas Hume vai mais além do pensamento Aristotélico ao duvidar de que fosse possível qualquer conhecimento que não aquele baseado na experiência.

Como conhecemos os fatos da realidade, pergunta Hume? Através de conectores do tipo causa e efeito. A causalidade é, para ele, a forma de raciocínio que permite ao homem conhecer e perceber os fatos da realidade, cujo conhecimento somente se obtém pela via da experiência como explícita o próprio autor, “o conhecimento dessa relação não se obtém, em nenhum caso, por raciocínios a priori, porém nasce inteiramente da experiência quando vemos que quaisquer objetos particulares estão constantemente conjuntados entre si” (Hume, 1972: p. 31). Causa e efeito são os principais conectores usados na ordenação e explicação dos fatos. De acordo com essa perspectiva, causa e efeito possuem existências independentes. Isso não quer dizer que entre dois eventos que chamamos o primeiro de causa e o segundo de efeito, não exista contiguidade e conjunção constante ou mesmo uma sucessão cronológica. De acordo com Alberto Oliva,

Em virtude de poder (sempre) não passar de coincidência recorrente o fato de objetos de certo tipo terem-se associado na experiência passada, a mera conjunção constante de dois eventos não é suficiente para que se possa propriamente caracterizar um como causa de outro. Mesmo porque o que efetivamente se constata é sucessão cronológica e não conexão necessária entre ocorrências (...) Não há como justificar, lógica ou experientialmente, a transição de A depois B para A, logo B (Oliva, 1993: p. 16).

Temos a idéia de que causa e efeito são contíguos e estão constantemente conjuntados entre si, porque temos essas impressões, sensações ou experiências. Mas, por que, então, quando estamos em presença de um evento anterior comumente chamado de causa, nos antecipamos prevendo seu momento posterior, chamado de efeito? De acordo com Hume, “qual é a natureza desta evidência que nos dá segurança acerca da realidade de uma existência e de um fato que não estão ao alcance do testemunho atual dos nossos sentidos ou do registro de nossa memória?” (Hume, 1972: p. 30). Se nossas idéias são cópias ou representações de sensações e impressões mais fortes e vívidas - e há uma idéia que afirma que há uma conexão ou um poder necessário entre eventos de causa e efeito - qual a fonte dessa experiência que produz a crença de expectativa de que uma causa produzirá sempre o mesmo efeito quando esse ainda nem é observado? A resposta humeana, fortemente cética, é a de que não há nada na experiência empírica que produza a idéia de uma conexão necessária ou um poder necessário que una dois eventos temporais contíguos de forma a assegurar uma regularidade uniforme da natureza. Em relações que envolvem a causalidade, temos a idéia de anterioridade temporal, contiguidade entre

eventos distintos, assim como de conjunção constante, mas não temos jamais a experiência de conexão necessária de que na presença de um fato, outro semelhante irá seguir-lhe sob o nome de efeito sempre da mesma forma.

O homem pode conhecer a partir da experiência sim, mas esse conhecimento não me permite inferir que uma vez conhecido o antecedente, se seguirá sempre o subseqüente, pois não há, entre esses dois momentos de sucessão cronológica, algo que se possa chamar de causa e efeito. O que há, e isso a experiência permite conhecer, é algo se sucedendo no tempo e no espaço depois de estar na presença de alguma outra coisa. Extrapolações e generalizações a respeito dos fatos do mundo não observados, ou seja, não inferidos, seriam resultado da imaginação, assim como do hábito e do costume ou da tradição, se se quiser. Nas questões de fato, da realidade empírica, o homem jamais teria certeza de que conhece, pois tudo o que é ou existe pode não ser, além de que o contrário de qualquer coisa sempre seria possível, pois não implicaria em contradição:

Quando olhamos em torno de nós na direção dos objetos externos e consideramos a ação das causas, não somos jamais capazes, a partir de um único caso, de descobrir algum poder ou conexão necessária, alguma qualidade que ligasse o efeito à causa e tornasse um a consequência infalível do outro. Apenas constatamos que um, realmente, segue o outro. O impulso de uma bola de bilhar é acompanhado pelo movimento da segunda. Eis tudo o que se manifesta aos sentidos externos. O espírito não sente nenhuma sensação ou impressão interna em virtude desta sucessão de objetos; por conseguinte, não há, num só caso isolado e particular de causa e efeito, nada que possa sugerir a idéia de poder ou de conexão necessária (Hume, 1972: p. 62).

Em nossas experiências dos fatos, observamos que determinados eventos são seguidos por outros. Chamamos de causa o primeiro evento e o que surge depois de efeito. Hume define causa como “um objeto seguido por outro, de tal forma que todos os objetos semelhantes ao primeiro são seguidos de objetos semelhantes ao segundo” (Hume, 1972: p. 73). A idéia de que a natureza teria uma uniformidade, de que o futuro se assemelharia ao passado, de que um evento produziria outro da mesma forma nos faz passar de inferências observadas para inferências universais não-observadas ou não demonstradas. A idéia de causalidade era um postulado racionalista, uma idéia inata. Não há nada na experiência empírica que a confirme. De acordo com Quinton (1999):

por influência da associação, nossa experiência de uma conjunção constante leva-nos, por uma questão de costume ou hábito, a ter uma vívida expectativa de uma vidraça se despedaçando quando vemos um tijolo voando em sua direção. A impressão da qual deriva nossa idéia de conexão necessária não é uma impressão de sensação, mas de reflexão, de nos sentirmos compelidos a esperar que a vidraça se quebre ao perceber o tijolo voando em direção a ela (Quinton, 1999: p. 24).

Então, como o homem pode viver em um mundo minimamente ordenado se não há continuidade e causalidade? Como não há na experiência nenhuma impressão ou sensação que me informe acerca de uma conexão necessária entre a causa e o efeito, não posso ter essa idéia a não ser por força do hábito e do costume, que liga por força da associação, dois momentos temporais distintos. Ou seja, a idéia de conexão necessária que liga dois eventos temporais distintos. Hábito e costume, ou em outras palavras, o mundo da cultura, produziriam essa impressão ou a idéia de que haveria uma conexão necessária ligando dois eventos uniformemente e regularmente:

depois da repetição de casos semelhantes, o espírito é impelido pelo hábito, devido à aparição de um evento, a aguardar aquele que usualmente o acompanha e em acreditar em sua existência. Portanto, esta conexão que sentimos no espírito, esta transição costumeira da imaginação de um objeto para o seu acompanhante usual, é o sentimento ou a impressão que origina a idéia de poder ou de conexão necessária. Não há nada mais na ocorrência” (Hume, 1972: p. 72).

A causalidade estaria na imaginação do sujeito e não na experiência, defende Hume. É ela, por força do hábito e da repetição que associa eventos que se sucedem uns aos outros. O importante é tomar emprestada a antropologia humeana à medida em que ela permite compreender a imaginação e a representação humanas como fonte das relações necessárias de causa e efeito. Com o ceticismo humeano, o racionalismo cartesiano e sua dicotomia entre pensamento e matéria ficam abalados, assim como qualquer conhecimento que não seja fundado na experiência. Seria preciso esperar que Kant fosse despertado de seu profundo sono dogmático pelo ceticismo de Hume, para que o fundador do idealismo histórico alemão tentasse transcender o empirismo cético corrosivo de um dos maiores expoentes iluministas escoceses.

4 O despertar do sono dogmático: de volta à razão

Caberia a Hume, com sua filosofia cética, despertar aquele que se encontrava no mais profundo sono dogmático: Immanuel Kant (1724-1804). Se Hume afirmara que a idéia de causalidade não pode ser dada pela experiência, nem pela razão, já que todas as nossas idéias advêm da experiência, Kant partiu justamente dessa impossibilidade de conhecer a idéia de causa e efeito pela experiência para admiti-la como estando, então, onde mais, senão no próprio homem. Kant inverte o postulado de Hume, mas admite que a realidade numenal em si mesma não pode ser conhecida objetivamente. Espaço, tempo, qualidade, existência, quantidade, continuidade, seriam categorias permanentes do sujeito. Ou melhor, de seu entendimento. Kant admitiu mesmo, tal como o faz Hume, que um conhecimento da noção de causalidade através da experiência, isto é, de forma objetiva, seria mesmo impossível. Se Hume afirmava que nosso conhecimento correspondia à experiência, Kant afirma o contrário: toda nossa experiência corresponde ao nosso conhecimento. Na verdade, Kant e Hume se encontram na mesma posição quando admitem que trata-se de algo dado ao homem, a relação de causa e efeito, principalmente serem responsáveis por nossas representações. Só que enquanto para o primeiro tempo e espaço seriam categorias sintéticas a priori, dadas inatamente a todos os homens, para o segundo, o mundo dos costumes, da imaginação, é o responsável por produzir tornar necessárias as relações ligadas pelos conectores causa e efeito.

Já que é impossível conhecer a realidade objetiva em si mesma através da experiência, então a realidade deveria ser conhecida por meio de categorias do entendimento presentes no homem ou em sua faculdade de formar juízos. Mas, como justificar a existência dessas categorias puras? Não seria recolocar um problema já resolvido por Descartes? Kant vai chamar os juízos que permitem dar alguma universalidade aos objetos percebidos pelo homem de sintéticos a priori. Essas categorias puras do entendimento não são conhecidas pela experiência, é verdade, mas é somente através delas que percebemos o mundo empírico ou da experiência. Em poucas palavras, juízos que permitiriam a representação fenomenológica da realidade numenológica. As categorias que possibilitam a nós conhecermos e ordenarmos o mundo sensível não podem, por sua vez, ser aplicadas a entidades metafísicas, como Deus, por exemplo, sob pena de incorrerem em uma antinomia. Ou seja, mediante argumento intelectual puro, não se pode decidir entre duas afirmações passíveis de comprovação. Caso se pudesse admitir a existência de entidades metafísicas por meio das categorias puras, haveria um retorno puro e simples a Descartes. Kant conhecia essa limitação e, por isso, antes metafísicos, que independem da experiência, não podem ser conhecidos. Segundo Murray Leaf, a relação entre um sujeito do pensamento e seu objeto é pensado por Kant como:

uma reconsideração da natureza das entidades “objetivas”, sendo cuidadosamente elaborada para evitar a divisão dualista entre os objetos percebidos e suas verdadeiras naturezas ou essências. Kant começa a esboçar uma linha nítida entre “coisas em si mesmas” e as percepções que temos delas, ou melhor, suas aparências em percepção. Nesse ponto Kant concorda com Leibniz e com Hume ao afirmar que as coisas em si mesmas não são diretamente cognoscíveis, mas apenas das representações que fazemos delas. (Embora Kant não sugira que, por esse motivo, elas não existem). As categorias básicas da matemática, entre as quais ele defende a inclusão do tempo e do espaço, não são propriedades das coisas em si mesmas da forma que nós conhecemos porque não

podemos conhecer as coisas em si mesmas. No entanto, elas constituem propriedades do nosso entendimento, do modo pelo qual os objetos aparecem a nossa percepção (humana) (Leaf, 1981: p. 57).

Tanto Hume quanto Kant admitem que toda idéia de causação implica em conceitos de tempo e espaço. Sem essas noções ou categorias, não seria possível que o mundo pudesse ser percebido ou ordenado de alguma forma coerente. Kant rejeita a idéia de que a causação fosse algo inerente aos objetos empíricos, com o que concordava com Hume, mas também de que ela fosse simplesmente o resultado do hábito e da repetição a que a imaginação do homem estava sujeita, posição defendida por Hume. Tempo e espaço, apesar de categorias puras do entendimento, não são juízos do tipo analítico a priori, que independeriam de toda e qualquer experiência. É justamente em face do não conhecimento dos objetos em si mesmos que permite a Kant considerar que as categorias de pensamento sintéticas a priori não sejam ilusões ou simplesmente algo como aparências subjetivas, advindas dos juízos analíticos a priori. Se, para Kant, a validade de um juízo é ele ser universal, ele deve ser compartilhado por todos os homens, logo, como um juízo social intersubjetivo.

Se com Hume o Eu, o corpo e a sociedade, aliás, como tudo o mais no mundo, não podiam ser conhecidos, Kant pôde recolocar novamente essas noções como possuindo uma existência ainda que do ponto de vista fenomênico. Da filosofia para o campo da sociologia, Durkheim (1858-1917) irá se apropriar de parte do pensamento kantiano ao afirmar que as categorias ou as formas do entendimento não são universais, nem individuais, mas, sobretudo, coletivas e sociais, abrindo uma nova fronteira de problemas para o conhecimento humano. A mente, o corpo, as técnicas e a ciência se constituíram em categorias de entendimento do homem e de seu universo.

5 Conclusão

Técnica e ciência demarcavam campos opostos na civilização grega. A ciência era um empreendimento eminentemente contemplativo, voltado a um mundo que não era real, pelo menos para Platão e seus discípulos. Já a técnica, implicava em transformar a natureza a fim de que o homem pudesse viver e mesmo pensar. O conhecimento técnico não tinha em sua base os saberes da ciência. Será somente no século XIX, com o advento das sociedades capitalistas urbano-industriais que ciência e técnica passarão a andar de mãos juntas. A distinção entre técnica e ciência, fundada pela filosofia, se relaciona com outra apartação, agora entre corpo e alma.

Com Platão e Aristóteles, tem-se uma primeira oposição quanto ao papel que jogam os sentidos do homem na construção do conhecimento. Para o primeiro, a verdade objetiva da realidade somente pode ser alcançada por um processo de contemplação e de afastamento de um mundo terreno, cópia de um mundo ideal e absoluto. Para o segundo, não há dois mundos opostos, mas, ao contrário, apenas um mundo que pode ser conhecido com o auxílio dos sentidos.

No século XVII, Descartes irá levar às últimas conseqüências a oposição corpo x pensamento ao atribuir à faculdade da razão a primazia no processo de conhecimento. O mundo material, a res-extensa, fica reduzido à noção de máquina movida por forças impessoais enquanto o sujeito humano auto-centrado, racional, autônomo, dotado de vontade, conhece sobretudo duvidando, dividindo, numerando e ordenando, enfim, lançando mão de um método como guia claro do conhecimento.

Contudo, é Hume quem, no século XVIII, vai afirmar o primado da experiência como única fonte de nossas idéias e instaurar novamente o debate acerca do corpo e da mente no processo de conhecimento e mesmo da técnica como forma de transformar o mundo. Partindo do pressuposto de que nossas idéias são cópias menos vividas de nossas experiências, nossas impressões mais fortes, Hume retira a razão do pedestal onde Descartes a havia colocado. Assim, nossas memórias, lembranças e idéias, em Hume, têm de ter alguma correspondência com nossas experiências sob pena das primeiras serem o fruto de nossa imaginação fantasiosa. Principal categoria de inteligibilidade, a noção de causa e efeito, ou causalidade, é que permite que possamos conhecer o mundo objetivo. Mas, de acordo com Hume, a experiência não nos fornece a idéia de causalidade necessária. Desse modo, não posso atribuir uma causa a um efeito quando há, somente na experiência, avalia Hume, um evento sendo seguido do outro. Jamais podemos

afirmar que algo seja a causa de um efeito; que na presença da primeira a segunda sempre vai se seguir. Em poucas palavras, jamais podemos passar de afirmações do tipo depois disso (*post hoc*) para um por causa disso (*propter hoc*). Em última instância, Hume havia demolido qualquer base sólida que tínhamos para conhecer.

Kant tentará provar que Hume estava enganado ao partir da idéia cética de que jamais podemos conhecer a realidade objetiva em si mesma. Não discordando de Hume totalmente quanto ao fato de que não podemos conhecer a idéia de causa pela experiência, Kant utilizou essa limitação como condição para localizar no entendimento humano a sede dessa categoria que não é dada pela experiência. Em uma ou duas palavras: se a categoria de causalidade não está na realidade externa, faz parte do entendimento humano. A realidade externa é internalizada agora como nossa representação da natureza.

De Platão e Aristóteles a Descartes, Hume e Kant, um longo e inesgotável caminho aparece tendo a mente, a ciência, a técnica e o corpo como elementos centrais do conhecimento e do entendimento. Em alguns momentos, o pêndulo da mente oscila em uma direção, ao passo que, em outros, o corpo ganha centralidade ou, pelo menos, algum papel nesse processo.

O problema da técnica, o da mente e o do corpo apareceram de diferentes formas para Descartes, Kant e Hume. Enquanto para Descartes corpo e mente se separaram dicotomicamente, para Kant eles somente podem ser conhecidos através de nossas representações, ou seja, em suas determinações fenomenológicas. Por outro lado, para Hume, a questão estava posta à medida em que a experiência e a razão não me permitem conhecer de uma vez por todas que o corpo e a mente estejam unidas ou separadas ou que as ações dos homens possam ser fabricadoras ou técnicas e artísticas. Problema não resolvido até o momento e, por isso mesmo, filosófico, nem a razão platônica, nem o empirismo aristotélico, assim como a dúvida humeana esgotam as formas como podemos tratar temas caros a nós, como nossos corpos, nossa forma de conhecer o mundo, assim como de intervir nele.

6 Referências bibliográficas

ALQUIÉ, F. et al. **Galileu, Descartes e o mecanismo**. Lisboa: Gradiva, 1987.

HUME, D. **Investigação acerca do entendimento humano**. São Paulo: Companhia Editora Nacional/EDUSP, 1972.

JOHNSON, J. **Corpo**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1990.

LEAF, M. **Uma história da antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MONTEIRO, J. P. **Hume e a epistemologia**. Vila da Maia: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984.

MUCCHIELLI, R. **História da filosofia e das ciências humanas**. Lisboa: Estúdios Cor, 1974.

OLIVA, A. **Entre o dogmatismo arrogante e o desespero cético**. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1993. 90 p.

PASCAL, G. **O pensamento de Kant**. Petrópolis: Vozes, 1977.

QUINTON, A. **Hume**. São Paulo: Unesp, 1999.

STRATHERN, P. **Aristóteles em 90 minutos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997a.

STRATHERN, P. **Descartes em 90 minutos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997b.

STRATHERN, P. **Kant em 90 minutos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997c.

ZAMBONI, S. **A pesquisa em arte:** um paralelo entre arte e ciência. Campinas: Editores Associados, 1998. (Coleção Polêmicas do nosso tempo).