

Algumas considerações sobre o conceito cartesiano de memória

um convite ao estudo interdisciplinar nas Ciências Cognitivas

Mariana Cláudia Broens

Como citar: BROENS, M. C. Algumas considerações sobre o conceito cartesiano de memória: um convite ao estudo interdisciplinar nas Ciências Cognitivas. *In:* GONZALEZ, M. E. Q.; DEL-MASSO, M. C. S.; PIQUEIRA, J. R. C. (org.). **Encontro com as Ciências Cognitivas - volume 3**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2001. p. 27-34.
DOI: <https://doi.org/10.36311/2001.85-86738-19-0.p27-34>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição- NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO CARTESIANO DE MEMÓRIA: UM CONVITE AO ESTUDO INTERDISCIPLINAR NAS CIÊNCIAS COGNITIVAS

Mariana Claudia BROENS¹

Em seu texto *A nova ciência da mente*, Howard Gardner aponta as contribuições que a filosofia e, particularmente, a história da filosofia podem oferecer aos estudos cognitivos contemporâneos. Segundo ele, uma vez que o tema do conhecimento foi o alvo principal da filosofia desde suas origens, é preciso considerar suas estruturas conceituais e as formulações propostas para os problemas. Com efeito, o autor afirma:

justamente porque o papel da filosofia nas ciências cognitivas é discutível, é útil investigar a história mais antiga da filosofia. Somente um estudo deste tipo será capaz de provar que os cientistas cognitivistas - quer eles tenham ou não consciência plena disto - estão empenhados em atacar aquelas questões que já foram antes identificadas por filósofos muitas décadas, ou mesmo muitos séculos, atrás. (GARDNER, 1995, p. 58)

A importância de revisitar a história da filosofia trata-se de uma sugestão, o autor reconhece, com a qual discordariam muitos cientistas cognitivos, sobretudo aqueles que entendem sua área do conhecimento como âmbito em que não há espaço para a investigação puramente conceitual própria do labor filosófico.

Os cognitivistas (avessos à possibilidade de a filosofia ser capaz de desempenhar algum papel no estudo dos mecanismos mentais e na criação de modelos que simulem esses mecanismos) parecem considerar o percurso da história da filosofia, suas formulações do problema do pensamento e as respostas sugeridas apenas como uma sucessão de fracassos, talvez até bem intencionados, mas equivocados por princípio, dada a natureza especulativa de suas análises.

Por outro lado, os filósofos e os historiadores da filosofia podem questionar a própria legitimidade do empreendimento cognitivista, alegando que não há quaisquer demonstrações conclusivas de que as atividades da mente possam ser considerados fenômenos físicos ou mecanicamente reproduzíveis ou simuláveis.

¹ Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências - Unesp - Campus de Marília. E-mail: mbroens@marilia.unesp.br

Como resultado da discussão, entretanto, devemos considerar que o diálogo entre a história da filosofia e as ciências cognitivas está estabelecido, mesmo que de cunho crítico e que tenha surgido possivelmente quase que à revelia de ambas as partes.

Para que tal diálogo possa ser profícuo, talvez deva ser estabelecido sobre outras bases: nem a história da filosofia pode esquecer que, ao longo de sua construção, a filosofia sempre dialogou com as diferentes áreas da ciência, nem as ciências cognitivas podem esquecer que preterir a história da filosofia pode significar abrir mão de um conjunto valioso de informações e análises sobre problemas teóricos que se recolocam. Um dos mais relevantes temas tratados pelas investigações cognitivistas diz respeito ao estudo da memória e sua relação com os processos inteligentes.

Consideramos que uma investigação do conceito de memória tal como foi tratado ao longo da história do pensamento é imprescindível para evitar simplificações e para aprofundar a compreensão dos mecanismos mentais.

Assim, trataremos do conceito cartesiano de memória, não apenas por ser Descartes um autor considerado estratégico na estruturação do pensamento moderno, mas sobretudo por lançar as bases da abordagem racional da relação mente/corpo, problema cuja elucidação é um dos alvos primordiais da Filosofia da Mente.

Quando Descartes inicia sua investigação sobre a fundamentação do conhecimento na *Primeira Meditação*, já aparece a noção de memória, embora com conotação negativa. Ao apontar a necessidade de libertar-se das opiniões preconcebidas que até então considerara verdadeiras, propõe-se a renegar todo um aparato conceitual e metodológico - baseado na experiência imediata do mundo - incapaz, segundo ele, de sustentar com firmeza o edifício do saber.

Essa memória da falsidade, efeito do erro primordial de considerar o conhecimento como resultado da experiência perceptiva, só pode ser combatida com um esforço proporcional à eficácia mentirosa do universo opinativo, mas que trabalhe na direção oposta. Combatendo fogo com fogo, Descartes luta contra a lembrança do erro opondo-lhe a lembrança do acerto.

Assim, apesar dos argumentos apresentados justificarem, segundo Descartes, a suspensão do juízo em relação à experiência como fundante do conhecimento verdadeiro, a memória das "antigas e ordinárias opiniões" empurra a razão para fora do reto caminho da verdade (construído a duras penas ao sacrificar o mundo, o próprio corpo e as certezas matemáticas). Para evitar tal desvio da retidão reflexiva, Descartes aponta:

[...] não basta ter feito tais considerações, é preciso ainda que cuide de lembrar-me delas; pois essas antigas e ordinárias opiniões ainda me voltam amiúde ao pensamento, dando-lhes a longa e familiar convivência que tiveram comigo o direito de ocupar meu espírito mau grado meu e de tornarem-se quase que senhoras de minha crença. (DESCARTES, 1983, p. 88)

Poderia parecer que, enquanto arma para destruir os preconceitos que impedem a produção de um saber claro e distinto, a memória deveria ocupar uma posição de respeito dentro do sistema, o que parece correto considerando a quarta regra, tal como é exposta na *Segunda Parte do Discurso do método*, e segundo a qual é necessário fazer constantes enumerações e recapitulações de modo a não permitir o esquecimento de qualquer um dos elos da corrente argumentativa. Em outras palavras, o uso metódico da memória permite o exercício reflexivo e é a atividade intelectual que mais se assemelha ou mais se aproxima da intuição racional das idéias simples.

No entanto, ainda nas *Meditações*, depois de alcançar a certeza da existência do **eu**, buscando aprofundar o conhecimento desse eu, cuja existência é indubitável, mas cujos atributos precisam ser clara e distintamente definidos, Descartes passa a enumerar as faculdades do pensamento. Nessa enumeração, embora apareçam as faculdades de duvidar, conceber, afirmar e negar, querer e não querer, imaginar e até sentir, não aparece a capacidade de lembrar como faculdade reflexiva, apesar de ser reiterada a necessidade de manter a lembrança das certezas já conquistadas.

A memória, curiosamente, embora indispensável na aplicação do método no encadeamento das razões, não é explicitamente considerada uma atividade da *res cogitans*. Sem ela, porém, a razão disporia apenas de elos isolados sem qualquer relação lógica mútua ou, a rigor, a razão iria sucessivamente perder no esquecimento as etapas da argumentação como um passante que, ao olhar atrás de si, não lembrasse o caminho percorrido ou, melhor, visse o caminho desaparecer.

Podemos inferir que na doutrina cartesiana há uma memória puramente intelectual pressuposta na operação de todas as faculdades cognitivas e volitivas da substância pensante, embora não tenha sido assim reconhecida pelo próprio Descartes ao longo de sua argumentação.

Há, pois, uma certa ambigüidade na concepção cartesiana de memória, na medida em que, a despeito dela desempenhar um papel inegável na aplicação do método e, portanto, nos movimentos racionais na determinação de certezas, as únicas referências explícitas à atividade mnemônica referem-se a uma memória puramente mecânica cujo funcionamento Descartes descreve, como veremos, em *As paixões da alma*.

Talvez possamos compreender com mais clareza este problema se considerarmos alguns dos argumentos expostos sobre a relação corpo/alma inicialmente nas *Meditações* e, em seguida, em *As paixões da alma*.

Na *Sexta Meditação*, Descartes apresenta os célebres argumentos que mostram, primeiro, a distinção substancial do corpo e da alma e, em seguida, sua união. De início, ele prossegue a argumentação já delineada desde a *Segunda Meditação*, apontando a distinção substancial entre ambos. A propriedade essencial da alma é ser puro pensamento. A alma independe do corpo ou das percepções sensíveis para reconhecer sua essência de coisa pensante, tendo sido necessário, inclusive, abrir mão metodicamente da experiência perceptiva sentida pelos órgãos do corpo para alcançar a certeza de sua própria existência. Por outro lado, embora substancialmente distintos, alma e corpo compõem uma unidade, na medida em que as percepções sensíveis foram restabelecidas e dignificadas pelo *cogito*, elas mostram, agora com clareza e distinção, que existe o corpo e que a alma não está nele simplesmente “[...] como um piloto em seu navio, mas que, além disso, [acrescenta referindo-se, na primeira pessoa, à *res cogitans*] lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo” (DESCARTES, 1983, p. 136). Dessa forma, uma vez que corpo e alma são indubitavelmente existentes e uma vez que determinados estados do corpo são sentidos ou percebidos pela alma, a coisa pensante e a coisa extensa são em si indissociáveis.

Contudo, a demonstração cartesiana da unidade da alma e do corpo é indireta e, mais, decorre das próprias percepções: a dor, por exemplo, que sentimos no corpo ao feri-lo permite não um reconhecimento intelectual da ferida, mas uma sensação física dela.

Ao comentar a passagem da *Sexta Meditação* que trata da distinção do corpo e da alma, Lebrun aponta que, quando Descartes começa a pôr em evidência a incompatibilidade de ambos — por ser o corpo extenso divisível e por ser a alma indivisível —, implicitamente está admitindo que sua união não pode ser compreendida, mas apenas constatada e descrita (DESCARTES, 1983, p. 139, nota 2). É, justamente, tal união que Descartes passa efetivamente a descrever, ao apontar:

Noto também que o espírito não recebe imediatamente a impressão de todas as partes do corpo, mas somente do cérebro, ou talvez mesmo de uma de suas menores partes, a saber, aquela onde se exerce a faculdade que chamamos de senso comum, a qual, todas as vezes que está disposta da mesma maneira, faz o espírito sentir a mesma coisa [...] (DESCARTES, 1983, p. 139-140).

A glândula pineal aparece como a parte do cérebro onde a alma exerce suas funções mais particularmente, como Descartes aponta em *As paixões da alma* e no *Tratado do homem*. Como sabemos, a atribuição desse papel à glândula decorre de dois motivos básicos: a sua mobilidade (que permite, para Descartes, que os espíritos animais, essas “partes mais vivas e sutis do sangue” com funções sensoriais e motoras, sejam empurrados, literalmente, às diferentes regiões do cérebro) e a sua unicidade (pois, ao contrário da quase totalidade das demais partes aparentes do cérebro, a glândula pineal não é dupla, razão pela qual seria capaz de exercer a tarefa de unificar os dados sensíveis colhidos pelos órgãos dos sentidos, também duplos, tarefa obviamente indispensável para a formação de nossas representações intelectuais).

As representações intelectuais ou idéias ficam, pois, fisicamente impressas em diferentes partes do cérebro e cabe à memória, enquanto atividade *mecânica* resultante de um ato voluntário, rastrear tais impressões até localizar a parte específica do cérebro onde está localizada a representação, isto é, até alcançar a lembrança.

Em *As paixões da alma*, mais precisamente em seu artigo 42, Descartes afirma:

[...] quando a alma *quer lembrar-se de algo*, essa vontade faz com que a glândula, inclinando-se sucessivamente para diversos lados, impila os espíritos para diversos lugares do cérebro, até que encontrem aquele onde estão os traços deixados pelo objeto de que queremos lembrar, pois esses traços não são outra coisa senão os poros do cérebro, por onde os espíritos tomaram anteriormente seu curso devido à presença desse objeto, e adquiriram, assim, maior facilidade que os outros, para serem de novo abertos da mesma maneira pelos espíritos que para eles se dirigem [...] excitando, por esse meio, um movimento particular da glândula, que representa à alma o mesmo objeto e lhe faz saber que se trata daquele de que queria lembrar-se. (DESCARTES, 1983, p. 233, itálicos nosso)

Constatamos no texto acima que Descartes reconhece que a ‘lembrança voluntária’ constitui uma propriedade da alma,² enquanto que a lembrança involuntária (como, por exemplo, a das antigas opiniões e vícios

² A relação da vontade com a determinação do verdadeiro aparece na *Quarta Meditação* quando Descartes aponta que a causa do erro não pode mais ser atribuída à malignidade proposital de um deus enganador, mas à desproporção existente entre nosso infinito *querer* conhecer e a finitude de nossas faculdades cognitivas. Nossa desmedida ‘vontade de saber’ acaba, segundo Descartes, por desviar a razão do reto caminho traçado pelo método. Aparentemente, porém, a vontade também desempenha um papel positivo nas atividades do *cogito*: servir como motor para a lembrança que permitirá recuperar a impressão deixada no cérebro pela imagem percebida dos corpos extensos. Sem a possibilidade de recuperar tais impressões, o conhecimento do mundo não seria possível.

intelectuais de que queremos livrar-nos, muitas vezes sem sucesso) poderia ser explicada como resultado dos movimentos da glândula pineal na busca do sítio exato em que se encontra a representação que se procura.

Ademais, há também, segundo Descartes, um outro tipo de memória ainda mais elementar, que ocorre no plano das habilidades motoras em geral, à qual se refere, por exemplo, na *Carta a Meyssonier de 29 de janeiro de 1640*, em que Descartes faz alusão a uma memória do corpo espalhada por todos seus membros, isto é, "... como a habilidade do instrumentista ao tocar o alaúde não está somente na cabeça, mas também em parte nos músculos de suas mãos, etc".³

Na doutrina cartesiana parece haver, então, duas espécies de memória: uma memória não-mecânica, subjacente a todas as atividades cognitivas exercidas metodicamente pela substância pensante, e outra memória mecânica que, por sua vez, subdivide-se em duas: a primeira, como vimos, enquanto capacidade de recuperar voluntariamente representações intelectuais impressas no cérebro e a segunda diretamente ligada ao controle do movimento corporal que permite o acúmulo de habilidades motoras.

No segundo caso, o das 'memórias mecânicas', nada mais de acordo à lógica do sistema que excluir a memória dentre as faculdades próprias à *res cogitans*. Mas o mesmo não ocorre no primeiro caso, no qual a memória parece ser constitutiva da alma e, mais, poderíamos acrescentar, no qual a memória intelectual é condição de possibilidade para o exercício das faculdades cognitivas em geral.

Na *Carta a Mersenne de 1º de abril de 1640* e na *Carta a Huygens de 13 de outubro de 1642*, Descartes faz referência a esse tipo de memória que denomina "intelectual" e que "... depende tão somente da alma".⁴

Descartes não explicita em que consiste essa memória intelectual, tem-se apenas, como apontamos, indicações sobre a lembrança necessária para manter a ordem das razões no encadeamento lógico do raciocínio. Tal omissão, porém, não nos parece decorrer nem de uma desatenção involuntária, nem de um escamoteamento proposital com o objetivo de ocultar um eventual ponto de tensão em seu sistema.

Essa memória intelectual talvez não seja explicada na obra de Descartes porque não poderia sê-lo, e não poderia sê-lo possivelmente na mesma medida e pelos mesmos motivos que impedem a compreensão racional da união substancial entre o corpo e a alma em sua doutrina.

³ DESCARTES, R. *Lettre a Meyssonier*. V. III, p. 20. ed. A.T.

⁴ DESCARTES, R. *Lettre a Mersenne*. V. III, p. 48, ed. A.T.

Assim, o que sugerimos é que se considere a memória e sua curiosa posição no sistema cartesiano – ora como atividade corpórea, ora como atividade do intelecto, ora explicada como a possibilidade mecânica de preservar representações intelectuais ou repetir gestos, ora simplesmente não explicada – como mais um elemento demonstrativo, necessariamente indireto, de que a união substancial entre o corpo e a alma acaba por constituir, de fato, uma terceira substância.

O problema posto pela falta de “clareza e distinção” da noção de memória no sistema cartesiano revela uma fragilidade da concepção dualista, pois a memória estaria também localizada numa região nebulosa entre as substâncias pensante e extensa. O **eu** poderia recordar graças a essa capacidade tanto física quanto intelectual que guardaria a lembrança das representações e permitiria seu encadeamento metodicamente ordenado. Mas devemos admitir que os problemas presentes na doutrina cartesiana da memória geraram um sem número de interrogações,⁵ as quais ainda estão em discussão (é claro que sem o reconhecimento dos cognitivistas) nos atuais debates da Ciência Cognitiva e da Filosofia da Mente.

A sugestão deixada aqui é que possivelmente tais discussões tivessem um rumo melhor definido se, com a ajuda dos filósofos, os cognitivistas voltassem seu olhar para a estrutura geral, bem como seus fundamentos, dos temas que eles abraçam com diferentes rótulos. Da mesma forma, os filósofos voltados à discussão da natureza do conhecimento precisariam reconhecer os limites de uma análise puramente especulativa do problema.

Por tais razões, entendemos que uma abordagem interdisciplinar permitiria a ampliação das análises a partir de perspectivas teórico-metodológicas distintas. Desse modo, os diferentes campos de saber poderiam complementar-se e auxiliar-se mutuamente na árdua tarefa de investigar a natureza da mente e dos processos cognitivos.

Referências

DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. Edição Ch. Adam e P. Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1957. v.11.

⁵ Um dos questionamentos que pode ser feito diz respeito ao problema da identidade pessoal: sem uma definição clara da faculdade de registrar e preservar as lembranças do indivíduo, não se terá uma concepção apropriada do processo de formação de sua identidade. Ao carecer de uma doutrina coerente de memória, Descartes deixa em aberto este problema, embora em geral se considere que a análise introspectiva proposta pelo filósofo dê conta de garantir a formação da identidade individual.

DESCARTES, R. *Meditações, Discurso do método. Meditações. Objeções e respostas. As paixões da alma*. Tradução de B. Prado Júnior e J. Guinsburg. Prefácio e notas Gérard Lebrun. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

GARDNER, H. *A nova ciência da mente*. Tradução de Marcos Barbosa de Oliveira. São Paulo: EDUSP, 1995.

GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1953. 2v.