



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

FERNANDA PIRES BERTUOL MATEUS SCHEER

**O NATURALISMO PSICOLÓGICO E O PROBLEMA DA
NATURALIZAÇÃO DA CONSCIÊNCIA**

**CAMPINAS
2016**

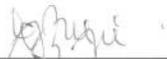
FERNANDA PIRES BERTUOL MATEUS SCHEER

**O NATURALISMO PSICOLÓGICO E O PROBLEMA
DA NATURALIZAÇÃO DA CONSCIÊNCIA**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Supervisor/Orientador: Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELA ALUNA FERNANDA PIRES BERTUOL MATEUS SCHEER, E ORIENTADA PELO PROF. DR. LUIZ ROBERTO MONZANI.



CAMPINAS

2016

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): Não se aplica.

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Scheer, Fernanda Pires Bertuol M., 1980-
Sch22n O naturalismo psicológico e o problema da naturalização da natureza /
Fernanda Pires Bertuol Mateus Scheer. – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Luiz Roberto Monzani.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-1961. 2. Ciência cognitiva. 3.
Naturalização. 4. Consciência. 5. Fenomenologia. I. Monzani, Luiz
Roberto, 1946-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The psychological naturalism and the problem of naturalizing
consciousness

Palavras-chave em inglês:

Cognitive science

Naturalization

Consciousness

Phenomenology

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutora em Filosofia

Banca examinadora:

Richard Theisen Simanke

Ericson Savio Falabretti

Reinaldo Furlan

Daniel Omar Perez

Marcos Tognon

Data de defesa: 31-03-2016

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 31/03/2016, considerou a candidata Fernanda Pires Bertuol Mateus Scheer aprovada.

Prof. Dr. Richard Theisen Simanke

Prof. Dr. Ericson Savio Falabretti

Prof. Dr. Reinaldo Furlan

Prof. Dr. Daniel Omar Perez

Prof. Dr. Marco Antonio Caron Ruffino

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica da aluna.

Dedico este trabalho aos que buscam o conhecimento com perseverança e prudência, cultivando-o como uma semente em um contínuo processo de desenvolvimento e transformação, e, em especial, àqueles que se dedicam a tal “arte de semear”.

AGRADECIMENTOS

Aos professores Luiz Roberto Monzani pela confiança e oportunidade e Richard Simanke pela acolhida e orientação. Ericson Falabretti pela amizade, por todo apoio e pelo grande exemplo de ser humano que é; e Enéias Forlin pelas ótimas aulas e pela grande solidariedade.

Ao Maurício pelo seu amor companheiro, pelo valioso cuidado, pelo respeito às minhas escolhas e pela perseverança.

À minha família pelo nosso grande encontro e pela riqueza de experiências proporcionadas. Em especial, aos mais próximos: minha mãe Maria Inez pela sua presença, paciência e coragem; minha irmã Carolina pela aprendizagem da convivência e confiança; e minha avó Onira pelo inigualável carinho, acolhimento e pela sabedoria; aos meus padrinhos Paulo e Jandira pelo comprometimento e solidariedade de toda uma vida; ao meu avô Fermínio pela eterna referência de um homem de boa vontade.

Às amigas e aos amigos que, de diversas formas e em diferentes momentos, contribuíram para esse acontecimento.

À secretária Sônia Bia pela presteza, gentileza e paciência.

Ao grupo de estudos de “Fenomenologia em Merleau-Ponty” pelo conhecimento socializado e pelas discussões promovidas.

À UNICAMP pelo espaço agradável, pela qualidade de sua biblioteca e, principalmente, pela equipe de trabalho qualificada e acolhedora.

À CAPES pelo incentivo à pesquisa e pela disponibilidade das produções científicas publicadas.

“o significado humano é dado antes dos pretensos signos sensíveis.
Um rosto é um centro de expressão humana,
o invólucro transparente das atitudes e dos desejos do outro,
o lugar do aparecimento,
o ponto de apoio quase imaterial de uma multiplicidade de intenções.
Decorre daí que nos parece impossível
tratar como uma coisa um rosto ou um corpo, mesmo morto.
São entidades sagradas, não “dados da visão”.

(MERLEAU-PONTY, *A Estrutura do Comportamento*)

“[...] a filosofia não dispõe de uma ideia da consciência e de uma ideia da ação
que tornariam possível entre elas uma comunicação interior.
Que a consciência seja uma duração contínua ou um centro de juízos,
nos dois casos essa atividade pura é sem estrutura, sem natureza.”

(MERLEAU-PONTY, *A Estrutura do Comportamento*)

RESUMO

O problema da naturalização da consciência se coloca como uma forma de consumação de um projeto de psicologia como uma ciência natural da mente que abranja todas as dimensões do que se considera como constituindo o mental. O principal paradigma para um tal projeto é fornecido hoje em dia pelo programa interdisciplinar de investigação que veio a ser denominado, coletivamente, como Ciência Cognitiva. Entretanto, mesmo com os seus avanços, que se destacam na interação das áreas da Filosofia, Psicologia, Biologia, Neurociência, Etologia, Antropologia, Inteligência Artificial, Comunicação e Sociologia, o tradicional problema mente-corpo se coloca então na forma de um *déficit* explicativo, que se deve a uma lacuna entre os dados das estruturas neuronais ou estados cerebrais e os conteúdos da introspecção ou fenômenos da consciência. Uma vez que estes continuam a requerer melhor elucidação, a Ciência Cognitiva desenvolveu um projeto de naturalização da fenomenologia. Nesse contexto, a presente pesquisa teórica teve como objetivo uma análise das principais dimensões em que emerge e se expressa o problema concernente à chamada lacuna explicativa – o qual tende a ensejar as propostas contemporâneas de naturalização da consciência – culminando em uma reflexão sobre a possibilidade de uma revisão do referido problema a partir de uma via alternativa de fundamentação dos fenômenos da consciência mediante a filosofia merleau-pontyana.

Palavras-chave: Ciências Cognitivas. Naturalização. Consciência. Fenomenologia. Merleau-Ponty.

ABSTRACT

The naturalization of consciousness problem can be considered as a way to consume a project of psychology as a natural science of the mind that encompasses all dimensions of what is considered to constitute the mind. The main paradigm for such project is provide today by the interdisciplinary research program that was called collectively as cognitive science. However, even with their advances that stand out in the interaction of the areas of Philosophy, Psychology, Biology, Neuroscience, Ethology, Anthropology, Artificial Intelligence, Communication and Sociology, the tradicional mind-body problem then arises in the form of an explanatory deficit, which is due to a gap between the data of neuronal structures or brain states and the contents of introspection or phenomena of consciousness. Once, these issues still require elucidation, the Cognitive Science has developed a project of naturalization of phenomenology. In this context, the present theoretical study was aimed at a analysis of the main dimensions in which emerges and is expressed the problem concerning the so-called explanatory gap. This problem tends to give rise the contemporary naturalization of consciousness proposals, culminating in a reflexion about the conditions of possibility of a revision of this problem from alternative way of fundamentation of the consciousness phenomena by the mealeau-pontyan philosophy.

Palavras-chave: Cognitive Science. Naturalization. Consciousness. Phenomenology. Merleau-Ponty.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: ESQUEMA DO PROCESSO COGNITIVO EM DESCARTES...	31
Figura 2: INTERAÇÃO ENTRE A PERCEPÇÃO VISUAL E A GLÂNDULA PINEAL.....	36
Figura 3: ESQUEMA DAS FUNÇÕES DA ALMA.....	39
Figura 4: ESTRUTURA CARTESIANA DA UNICIDADE DA ALMA.....	42
Figura 5: ESQUEMA DA ESTRUTURA LOCKEANA DE PESSOA HUMANA.....	59
Figura 6: DIAGRAMA DA INFILTRAÇÃO SEMÂNTICA ASCENDENTE DOS CONCEITOS EMPÍRICOS AOS CONCEITOS TEÓRICOS.....	123
Figura 7: IDENTIDADE ENTRE TIPOS DE DESCRIÇÕES DE PROCESSOS CEREBRAIS.....	128
Figura 8: ESQUEMA DA EXPLICAÇÃO CAUSAL DE EVENTOS MENTAIS.....	140
Figura 9: ESQUEMA DA FUNÇÃO DE RELATO DE EPISÓDIOS INTERNOS.....	164
Figura 10: DIMENSÕES DO PROBLEMA MENTE-CORPO SEGUNDO CHURCHLAND.....	213
Figura 11: CLASSIFICAÇÃO DAS ABORDAGENS FUNCIONALISTAS..	232
Figura 12: ESQUEMA DAS CONDIÇÕES DE SATISFAÇÃO DE UM ESTADO INTENCIONAL SEGUNDO SEARLE.....	239
Figura 13: VISÃO REPRESENTACIONISTA DO COMPORTAMENTO (HASELAGER, 2004b).....	259

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
<i>PARTE 1 – O PROBLEMA DOS POSTULADOS REALISTAS NO ESTUDO DA CONSCIÊNCIA.....</i>	<i>24</i>
1. A AMBIVALÊNCIA ENTRE CONSCIÊNCIA E VIDA NO DUALISMO SUBSTANCIALISTA DE DESCARTES E A CONSEQUENTE MARGINALIZAÇÃO DA INTERSUBJETIVIDADE.....	24
1.1. DA DÚVIDA SOBRE A EXISTÊNCIA DAS COISAS À CERTEZA AUTOEVIDENTE DO COGITO COMO SUBSTÂNCIA DISTINTA DOS CORPOS: O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO MENTAL.....	24
1.2. A CAUSALIDADE NO ESTABELECIMENTO DA BASE METAFÍSICA DA CIÊNCIA: A IDEIA INATA DE INFINITUDE E PERFEIÇÃO ORIUNDA DA DIVINDADE E A CONSEQUENTE CONFIABILIDADE DAS VERDADES MATEMÁTICAS	28
1.3. A DISTINÇÃO SUBSTANCIAL <i>RES EXTENSA-RES COGITANS</i> : A SENSÇÃO ASSOCIADA À IMAGINAÇÃO ENQUANTO INDICADORA DA EXISTÊNCIA DOS CORPOS E A NOÇÃO DE CONFUSÃO ALMA-CORPO NO HOMEM FINITO.....	30
1.4. A SEDE DA ALMA NO PRÓPRIO CORPO E O MODO DE INTERAÇÃO DESSAS SUBSTÂNCIAS SOB A TENDÊNCIA DA CONSERVAÇÃO DA SAÚDE: A PASSIVIDADE DA ALMA E A CONSCIÊNCIA SEGURA SOBRE AS EMOÇÕES.....	34
1.5. A FORÇA DO ENGENHO COGNITIVO DA ALMA PARA DOMAR AS PAIXÕES INCÔMODAS E CONTRÁRIAS À VONTADE E O PAPEL DO HÁBITO.....	43
1.6. O FECHAMENTO SUBJETIVO E A CONSEQUENTE MARGINALIZAÇÃO DA INTERSUBJETIVIDADE E DA BIOLOGIA.....	47
2. CRÍTICAS AO INATISMO DE CUNHO METAFÍSICO E A EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA COMO FUNDAMENTO DA MENTE COGNITIVA POR CORRENTES EMPIRISTAS.....	51
2.1. A CONSCIÊNCIA IMBRICADA AO CORPO VIVO, ORGANIZADO E ATUALIZADO SEGUNDO A CONCEPÇÃO LOCKEANA DE IDENTIDADE PESSOAL.....	52
2.2. A EXPERIÊNCIA HABITUAL COMO NATUREZA DA MENTE COGNITIVA E FUNDAMENTO DE TODO O CONHECIMENTO SEGUNDO HUME.....	63

3. O IDEALISMO KANTIANO COMO TENTATIVA DE SOLUÇÃO DAS APORIAS DO RACIONALISMO E DO EMPIRISMO.....	75
4. A REPERCUSSÃO DAS CONCEPÇÕES POLARISTAS E SUAS LIMITAÇÕES NA CRÍTICA DE MERLEAU-PONTY.....	90
5. A VALORIZAÇÃO DO VOCABULÁRIO FISCALISTA E A PERTINÊNCIA DA INTERSUBJETIVIDADE NAS DISCUSSÕES SOBRE A LINGUAGEM DESTINADAS À NATURALIZAÇÃO DO MENTAL.....	107
5.1. A VIRADA LINGUÍSTICA O DESFAVORECIMENTO DAS TESES MENTALISTAS.....	108
5.1.1 A Explicação Disposicional da Ação Humana Proposta pelo Behaviorismo Lógico: a primazia do vocabulário fiscalista em relação ao vocabulário psicológico.....	110
5.2. OS LIMITES DA CAUSALIDADE NA TEORIA FISCALISTA DO MENTAL.....	118
5.2.1. Teorias da Identidade Mente-Cérebro.....	121
5.2.1.1. Teoria da Identidade <i>Tipo-Tipo (type-type)</i>	123
5.2.1.2. Teoria da Identidade <i>Espécime-Espécime (token-token)</i>	130
5.2.2 Uma Ambivalência entre a Teoria da Identidade e a Tese da Superveniência.....	133
5.3. O PROBLEMA NOMOLÓGICO DA EXPLICAÇÃO DE EVENTOS MENTAIS IRREDUTÍVEIS E O ESSENCIAL PAPEL SEMÂNTICO DA INTERSUBJETIVIDADE.....	136
5.3.1. A Teoria Interpretativa da Mente e o Caráter Nomológico das Descrições Físicas de Eventos Mentais Relacionados Holisticamente em Termos de Causa-efeito.....	136
5.3.2. A Crítica Sellarsiana à <i>Dadidade</i> e sua Concepção de Episódios Internos Originados da Linguagem Pública e Irredutíveis Nomologicamente.....	142
5.4. O FUNCIONALISMO E O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO A PARTIR DA TESE COGNITIVISTA.....	165
PARTE 2 – EXPLANATORY GAP.....	179
6. O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA SUBJETIVA NO ESTUDO DA MENTE COGNITIVA: DIFICULDADES DAS TESES REDUCIONISTAS.....	179
6.1. O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO NA PRIMEIRA FASE DAS CIÊNCIAS COGNITIVAS E AS NOVAS PERSPECTIVAS	179

DE INVESTIGAÇÃO DO MENTAL INCENTIVADAS PELOS AVANÇOS DA NEUROCIÊNCIA.....	
6.2. O ENFRAQUECIMENTO DO DUALISMO SUBSTANCIALISTA POR CORRENTES TEÓRICAS FISCALISTAS E FUNCIONALISTAS: O (RE)NASCIMENTO DO DILEMA “FÍSICO-SIMBÓLICO”.....	190
6.2.1. Materialismo Eliminativista e Materialismo Transcendental: duas posturas radicalmente opostas.....	204
6.3. <i>EXPLANATORY GAP</i> : O DESAFIO DA EXPLICAÇÃO DA CONSCIÊNCIA SUBJETIVA PELAS CIÊNCIAS COGNITIVAS CONTEMPORÂNEAS.....	223
7. LIMITES DO COGNITIVISMO E A TEORIA DA COGNIÇÃO INCORPORADA E SITUADA.....	242
7.1. A PRIMEIRA E A SEGUNDA FASE DAS CIÊNCIAS COGNITIVAS: DO FUNCIONALISMO REPRESENTACIONISTA À TEORIA DA COGNIÇÃO INCORPORADA E SITUADA.....	242
7.1.1. Dificuldades do Representacionismo.....	243
7.1.2. Síntese Retrospectiva dos Encaminhamentos dados ao Problema da Consciência Subjetiva.....	246
7.1.3. A Consciência Subjetiva como “Hard Problem”.....	248
7.1.4. Reações Anti-Representacionistas e a Cognição Incorporada e Situada.....	254
<i>PARTE 3 – A QUESTÃO DA NATURALIZAÇÃO DA FENOMENOLOGIA E UMA ALTERNATIVA A PARTIR DA FENOMENOLOGIA MERLEAU-PONTYANA.....</i>	<i>267</i>
8. O PROJETO EPISTEMOLÓGICO DE NATURALIZAÇÃO DA FENOMENOLOGIA E A ONTOLOGIA DA NATUREZA FENOMENOLÓGICA DA CONSCIÊNCIA.....	267
8.1. FENOMENOLOGIA: O FOCO NA EXPERIÊNCIA.....	273
8.1.1. O Método Fenomenológico no Estudo da Consciência e a Natureza Fenomenológica da Consciência em Husserl.....	277
8.2. A CONSCIÊNCIA FENOMÊNICA NA PERSPECTIVA MERLEAU-PONTYANA.....	288
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	315
BIBLIOGRAFIA.....	322

INTRODUÇÃO

“Há mais coisas entre o céu e a terra do que supõe vossa vã filosofia”
(*Hamlet*, de William Shakespeare)

O problema da relação entre as concepções de natureza e consciência se faz presente, de uma maneira ou de outra, ao longo de todo o percurso da história da filosofia, mas ganha maior destaque com o estabelecimento da ciência moderna e sua visão particular do naturalismo científico, sobretudo com a emergência do projeto de uma psicologia científica, desdobrado ao longo do século XIX. Tal projeto culmina no desenvolvimento da ciência cognitiva, enquanto um programa para uma ciência natural da mente abrangendo, interdisciplinarmente, todas as dimensões do que se considera como constituindo o mental, valendo-se dos avanços científicos e tecnológicos mais contemporâneos. Entretanto, mesmo com os avanços reivindicados pela ciência cognitiva, o tradicional problema mente-corpo ainda se coloca sob a forma de um *déficit* de explicação ou de uma “lacuna explicativa” (*explanatory gap*) que permanece aberta – entre os dados referentes a estruturas neuronais e estados cerebrais e os conteúdos ou fenômenos da consciência, frequentemente considerados como obtidos por meio da introspecção.

O problema da consciência subjetiva, expresso sob a forma dessa lacuna, remonta ao tradicional problema do dualismo substancialista corpo-alma. Ao passo em que a alma e o corpo seriam duas substâncias distintas, a dificuldade estaria em explicar a sua relação, além de que a intersubjetividade encontraria limites severos colocados pela sensibilidade “errante”. Todavia, na concepção cartesiana, a alma, por suas ideias inatas de origem metafísica, garantiria o conhecimento seguro do mundo físico mediante a sua matematização.

Tanto a dificuldade de explicar a relação mente-corpo, como o aspecto metafísico da teoria cartesiana, que coloca obstáculos à explicação da vida, se tornam alvos de críticas dos filósofos modernos da corrente empirista, para os quais o conhecimento seria originado pela experiência observável e compartilhável. O hábito consistiria bases para uma teoria da probabilidade e a mente humana viria a ser compreendida como o ponto de encontro das percepções e ideias, sem que fosse preciso postular o “palco cartesiano”. O desafio epistemológico volta-se, assim, à natureza da mente humana.

No entanto, a ênfase dada à sensibilidade seria compreendida por Immanuel Kant como uma ameaça à liberdade humana. A independência de modalidades de operações cognitivas (*a priori*) em relação aos sentidos seria pensada como necessária à validade do conhecimento científico, o qual teria sua origem na sensibilidade, mas sua validação na racionalidade. Nesse sentido, a psicologia empírica não iria muito além de uma descrição natural do sentido interno, não se tratando nem de uma ciência da alma nem de uma teoria psicológica experimental.

A ciência psicológica surgiria, no final do século XIX, sob a égide do paradigma positivista, em sua vertente que tende a valorizar meramente a analítica transcendental, tomada como uma teoria da ciência. Os critérios científicos predominantes na época, dentre os quais se destacam a observação, marcariam os seus desenvolvimentos no âmbito de um projeto naturalista.

De um lado, a psicologia de veio analítico pensaria o mundo como um conjunto das relações objetivas sustentadas pela consciência enquanto uma fonte de juízos, de outro, a psicologia reduziria a explicação do comportamento a mecanismos corporais. De acordo com Merleau-Ponty (2006a, p. 2), o psíquico tornar-se-ia “um setor particular do mundo real: entre os acontecimentos em si, alguns, no cérebro, tinham a propriedade de existir também para si”.

A antropologia fundada em um dualismo de substâncias – uma espiritual, inobservável e incomensurável, e a outra, material, observável e mensurável –, condicionaria o estudo da consciência sob o estatuto da fissura entre pensamento e experiência, percepção e sensação, filosofia e ciência, o estudo do homem espiritual e o estudo do homem material, o comportamento do ponto de vista da idealidade e o comportamento do ponto de vista da realidade. Sob essa lógica, há sempre certo privilégio de um aspecto do homem em detrimento do outro e o resultado de tal estudo acaba se restringindo a uma explicação *causal* do homem como um produto da “realidade” ou uma explicação *atomista* de uma “parcela” do homem, acompanhada de uma tendência de reduzi-lo à soma de suas partes, ainda que cognitivamente inesgotáveis, ou, quando mais radicalmente, a uma de suas partes, arrancando-o do mundo.

O estudo da consciência dependeria da retomada do “elo” entre o homem e o mundo, solapado pela herança moderna a uma tendência *polarista*¹. O conteúdo fenomenológico da experiência requereria ser estudado em sua *expressão*, a partir da natureza e da estrutura da linguagem, conforme representou a “virada linguística”, no final do século XIX. O principal desafio da filosofia passou a ser saber de que forma a linguagem é produzida e como ela se relaciona com o mundo. Todavia, grande parte desse estudo também teria sido marcada por critérios cientificistas, assentados em postulados realistas, que desfavoreceram noções consideradas “mentalistas”, pela valorização de aspectos físico-comportamentais externalizados ou de uma explicação nesses termos, como foi o caso do behaviorismo lógico.

O mental estaria arriscado a se tornar “dispensável” pela investigação fisicalista. Do ponto de vista científico, seria arbitrariamente postulada a natureza *causal* da relação mente-corpo ou eliminada tal relação, uma vez que a mente perdesse seu lugar nessa discussão. A explicação científica de veio fisicalista precisaria assim repensar a *causalidade* em um mundo repleto de coisas materiais, para além de uma ilusão, ou retroceder a um dualismo “matéria-vazio”, que por fim seria o mesmo que “matéria-mistério”, ou, se não quisermos partir de um postulado metafísico realista, “mistério-mistério”. Para que a causalidade não fosse um postulado ilusório, teria de ser concebida da perspectiva humeana, como um produto das operações mentais, todavia, seria sustentada por crenças habituais, o que implicaria em um retorno ao mental.

Contudo, pesquisadores e teóricos da *Identidade* – de tendência fisicalista – se preocuparam em não excluir o mental dessa discussão, propondo uma redução interteórica, a partir da identificação contingente do mental ao físico. Porém, uma vez que os estados mentais relacionais seriam dificilmente identificados aos estados cerebrais/físicos, parecendo ser possível apenas a sua correlação, conforme aponta Saul Kripke, e, assim, poder-se-ia pensar a ocorrência de estados mentais independentemente do arranjo físico no qual ocorre ou vice-versa, o que dificultaria a investigação.

¹ Optamos pela expressão “polarista” com o intuito de destacar uma postura excludente do diferente, tomado como oposto extremo e contraditório. A expressão “polarizada” não atenderia a essa finalidade uma vez que também pode ser compreendida na lógica de dois aspectos possíveis, mas em um mesmo campo de sentido.

Com a persistência do problema da relação mente-corpo/físico, esforços se voltaram à ação humana, com o desafio de explicar a causalidade ou o tipo de relação que ocorre entre enunciados intencionais (que expressam crenças, desejos, propósitos etc.) e a ação, e, ainda, entre a ação e o mundo físico. Poderiam os enunciados intencionais serem inteligivelmente explicativos sem que sejam causas de ações? Se não podem, o que compreendemos por explicação causal?

Por caminhos diferentes, Donald Davidson e Wilfrid Sellars buscam enfrentar o problema nomológico da explicação de eventos mentais, irreduzíveis ao mundo físico, valendo-se do papel semântico da intersubjetividade. Na teoria interpretativa da mente de Davidson, as razões intencionais se tornariam comportamento público. A atribuição de razões ocorreria em um processo holístico, que poderia envolver um número indefinido de inter-relações de eventos mentais, resultando no problema de uma regressão *ad infinitum*, cujo problema parece ser resolvido pelo *nominalismo psicológico* de Sellars, para quem as razões intencionais, completamente “efáveis” no discurso intersubjetivo, se originariam do comportamento público, sem necessidade de postular qualquer forma de *dadidade*². As dimensões conceitual/linguagem teórica e perceptual/linguagem de observação estariam entrelaçadas e, portanto, ambos os discursos deveriam ser questionados, tendo em vista que o conhecimento empírico teria o seu estatuto de racionalidade por ser um empreendimento auto-regulador. Episódios internos teriam a função de relatos de observação – porém, com uma estrutura lógica autônoma em relação a *conhecimentos* observacionais antecedentes, – que poderiam ser compreendidos a partir de proposições empíricas e ser criativamente úteis à estrutura do conhecimento empírico.

A compreensão de que estados mentais podem ser tomados como estados de conhecimento, que desempenham papéis funcionais, influenciaria o surgimento do *funcionalismo*, como uma tentativa de superar as dificuldades das propostas reducionistas fundadas na identidade direta mente-cérebro. Nesse âmbito de discussão, destacam-se os trabalhos de Hilary Putnam (em sua primeira fase) e, paralelamente, de Jerry Fodor, cujas motivações estiveram associadas ao sucesso do computacionalismo. O funcionalismo tem como tese central o

² Sellars (2008) critica o modo como muitos sistemas filosóficos tomaram inúmeras coisas como “imediatamente dadas”, tais como os conteúdos dos sentidos, objetos materiais, universais, as proposições, conexões reais, os primeiros princípios, incluindo a própria dadidade.

representacionismo, segundo o qual estados funcionais seriam gerados a partir da manipulação de símbolos, cuja concepção simplista Sellars havia criticado, especialmente, porque não abarcara os conceitos. Segundo esse modelo cognitivista, o cérebro seria análogo a um *hardware* e a mente, análoga a um *software*, não seria mais do que uma espécie de máquina digital que armazena representações e as manipula de acordo com procedimentos sintáticos, em simples relações de *input* e *output*. Mas como essa metáfora computacional da mente explicaria a aquisição e categorização de conceitos e a aprendizagem em geral?

O cognitivismo não responderia a questões consideradas decisivas na explicação das representações. Questiona-se se haveria um correspondente no aparelho cognitivo interno (âmbito das representações), responsável por competências particulares, para noções da teoria popular ou intuitiva, como, por exemplo, compreender certos comportamentos ou ações a partir de certas crenças ou desejos que os orientariam.

Uma diversidade de hipóteses seriam geradas e alojadas em diferentes áreas, cuja compatibilidade ou coerência entre si, comprometida com a pertinência e validade dos argumentos em discussão, torna-se uma árdua tarefa das ciências cognitivas em meio ao um “cabo-de-guerra” entre teorias que, em última instância, disputam contraditoriamente por uma explicação da natureza humana. Essa tarefa é assumida por aqueles que buscam superar as aporias das concepções cegas à complexidade humana. Enquanto o foco de investigação manteve-se “realisticamente” na *representação*, outros fatores *expressivos* foram mantidos à margem, sob a justificativa da dificuldade de sua explicação no âmbito do projeto naturalista que marcaria as ciências cognitivas.

As condições de possibilidade da significação passariam a ser compreendidas não sob uma perspectiva unilateral, em novas discussões sobre a natureza da linguagem, do planejamento, da solução de problemas, da imaginação e da cultura humana, que acentuariam as limitações do behaviorismo no que concerne aos estudos da mente, uma vez que não abarcaria os comportamentos complexamente organizados, os quais dependeriam também de processos internos dos organismos.

O estudo da mente passaria a contar com as ciências cognitivas, enquanto um programa de investigação mais abrangente e interdisciplinar, que se apoiaria, em princípio, no funcionalismo, o qual não perderia seu espaço de debate, porém, as

instâncias de discussão dos problemas sobre o mental tornar-se-iam mais amplas e diversificadas.

As ciências cognitivas surgem, no final da década de cinquenta e início dos anos sessenta, sob o incentivo de avanços científicos e tecnológicos revolucionários (como a genética, junto à biologia molecular, e a ciência e engenharia da computação), a partir da convergência de uma gama de resultados de trabalhos teóricos e experimentais, produzidos em diversas áreas comprometidas a explicar o comportamento humano.

Na tentativa representacionista de explicação do comportamento inteligente, o que seria efetivamente considerado é a representação em si, enquanto uma referência a “algo do mundo”, acompanhada de seu papel de guiar o comportamento no mundo exterior. O funcionalismo representacionista se encarregaria de descrever a mente cognitiva interior em sua relação comportamental com meio, por intermédio de representações (cérebro-mente/representação-meio). Em resultado, o problema da mente subjetiva tornar-se-ia ainda mais evidenciado, exigindo-se esforços efetivamente interdisciplinares, obstinados a explicar a natureza qualitativa da experiência consciente (*qualia*), apresentado por Chalmers (1996) como “problema difícil” (*hard problem*).

Esse problema expressaria o que Levine (1983) chamou de “lacuna explicativa” (*explanatory gap*) entre o estudo da consciência e o estudo das estruturas neuronais e dos estados cerebrais, tanto conceitual quanto empiricamente. Interroga-se se os polêmicos *qualia* teriam (a) “uma ontologia como *face interior* ou *ponto de vista* da experiência” e (b) “uma epistemologia como função biológica estruturada na experiência”, bem como são, a partir do conceito de *mundo-próprio*, “características subjetivas da experiência que têm uma função biológica particular no comportamento dos organismos” (ARAÚJO, 2010, p. 65; grifos do autor).

Diferentes encaminhamentos são dados ao problema, tais como o funcionalismo (por fim, reducionista) de Dennett, o naturalismo biológico não-reducionista, o naturalismo biológico não-reducionista de Searle, o materialismo eliminativo dos Churchlands, o naturalismo anti-construtivo de McGinn etc. Estes dois últimos colocam-se como extremamente opostos, sendo o primeiro de um otimismo em relação aos avanços das neurociências e o segundo de um ceticismo em relação à solução do problema.

Na década de oitenta, com a disponibilização de outros modelos explicativos, pesquisadores defendem uma concepção holística da mente, relevando a sua relação com o meio ambiente. Tal ampliação conceitual e empírica reinauguraria as ciências cognitivas em sua segunda fase, inaugurada por discussões sobre o comportamento numa perspectiva ecológica. Na década de noventa, grande parte das pesquisas voltaram suas atenções à ação dos organismos, incluindo a sua dimensão corpórea em seu comportamento situado em contextos ambientais. Essa perspectiva, marcada por posturas anti-representacionistas, assumiu a noção de *cognição incorporada e situada*, que representa uma forte crítica ao objetivismo e ao fundacionismo, colocando em xeque o conceito de *Self* da psicologia popular, permeado na ciência cognitiva clássica sob a forma de um “apego ficcional”.

Grande parte do otimismo das ciências cognitivas em relação à neurociência se dá, especialmente, pelo fato desta, mediante seus avançados recursos, indicar a possibilidade de derivar ações conscientes de componentes neurofisiológicos, na esteira da possibilidade de redutibilidade física da consciência. No entanto, como uma teoria redutiva poderia dar conta de explicar o conteúdo para a consciência fenomenal em termos não-fenomenais?

A fenomenologia ficou à margem dessa discussão até que o computacionalismo perdeu a sua posição de dominância. Sua inserção se deu, principalmente, pelo renascido interesse no estilo introspecionista para o estudo da dimensão experiencial, pelo advento da cognição incorporada que acentuou o debate de problemas epistemológicos e ontológicos, bem como pelos experimentos neurocientíficos que dependem de relatórios sobre a experiência, cujos resultados requerem ser interpretados (GALLAGHER; ZAHAVI, 2012).

As correlações entre estados mentais e processos cerebrais não deram conta de explicar como esses processos neuronais impessoais, supostamente governados por leis físicas, originariam experiências subjetivas, vividas pessoalmente, na perspectiva da primeira pessoa. O desafio das ciências cognitivas tem sido, portanto, a aproximação entre os relatos da experiência em primeira pessoa e os protocolos objetivos de pesquisa.

A superação dessa dificuldade requer que certos problemas fundacionais sejam esclarecidos, fazendo-se um apelo à filosofia e, mais especialmente, a alguma forma de fenomenologia. Assim, com a tarefa de melhor compreender e explicar a dimensão da *experiência por quem a vivencia* (o que a torna mental), a

fenomenologia tem sido indicada como uma potencial alternativa, porém, colocada sob uma forte reivindicação da necessidade de sua naturalização.

O projeto geral de introduzir um nível fenomenológico de investigação no quadro naturalista da ciência cognitiva, buscando promover a convergência entre a análise dos fenômenos da consciência e os resultados experimentais recentes, particularmente no domínio da neurobiologia e da modelagem matemática, foi trabalhado na obra coletiva *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, publicada em 1999, que tem como editores os autores Roy, Petitot, Pachoud e Varela. Para a realização desse projeto, Roy et. al (1999) destacam a importância de uma caracterização rigorosa dos fenômenos tal como se pode obter adaptando-se sistematicamente o pensamento husserliano. Esse recurso possibilitaria compreender a maneira pela qual os dados fenomenológicos podem ser propriedades do corpo, evitando-se assim incorrer em uma incosequente exigência de neutralização ou desqualificação dos fenômenos subjetivos.

Destarte, um reducionismo da mente ao cérebro – ou, mais radicalmente, a eliminação do conceito de “mente” e, com isso, de tudo aquilo que se considera como constituindo o mental – teria graves consequências para a maneira pela qual compreendemos o ser humano e a vida, buscamos conhecer o mundo e orientamos social e politicamente nossas ações. Assim, “[...] algumas das reivindicações da ciência reducionista não são apenas conceitualmente incorretas ou mesmo ininteligíveis, elas têm grandes implicações sociais” (BENNET; HACKER, 2003, p. 14; tradução nossa).

Todavia, Zahavi (2004) questiona a relevância de uma modelagem matemática da experiência e argumenta que o antinaturalismo Husserl é baseado também em razões filosóficas transcendentais, indicando, portanto, a filosofia merleau-pontyana como mais apropriada à discussão das ciências cognitivas, uma vez que Merleau-Ponty teria reconhecido que a própria fenomenologia pode ser alterada e modificada através do diálogo com as disciplinas empíricas, em um caminho de mútuas contribuições.

Assim, o presente trabalho busca analisar o problema da naturalização da consciência, iniciado com o projeto científico moderno, marcado pela inauguração da psicologia científica no século XIX e desdobrado nas discussões das ciências cognitivas, até a sua culminação no projeto de naturalização da fenomenologia, que

tende a depositar suas expectativas na filosofia husserliana. Esse desenvolvimento está organizado em três partes gerais, que marcam os objetivos específicos deste estudo, e tais partes estão organizadas em nove seções.

Primeiramente, abordaremos o problema do naturalismo psicológico, na ordem de seu percurso histórico, relevando-se suas etapas de desenvolvimento. Não pretendemos com isso esgotar o assunto, mas destacar aspectos legados pelas teorias em questão ao estudo da consciência, ao final de cada seção desse percurso. Essa primeira parte é desdobrada em cinco seções, nas quais procuramos evidenciar o problema dos postulados realistas no estudo da consciência. Na primeira seção, trataremos da ambivalência entre consciência e vida no dualismo substancialista de Descartes e da conseqüente marginalização da intersubjetividade e da biologia. Na segunda, abordaremos aspectos das críticas empiristas ao inatismo de cunho metafísico, em prol da experiência perceptiva como fundamento da mente cognitiva. Nesse sentido, a consciência e a identidade pessoal são pensadas por Locke como imbricadas ao corpo biológico, organizado e atualizado. Em Hume, a experiência habitual marcaria a natureza da mente cognitiva, que fundamentaria o conhecimento. Na terceira seção, apresentaremos a tentativa de solução das aporias do racionalismo e do empirismo pelo idealismo kantiano. A repercussão dessas concepções que tendem a uma compreensão polarista do problema em questão será abordada, à luz da crítica de Merleau-Ponty, na quarta seção. Na quinta, que encerra essa primeira parte, trataremos do projeto naturalista de explicação do mental nas discussões sobre a linguagem que, consistindo de críticas ao dualismo substancialista, valorizam o vocabulário fisicalista e a intersubjetividade. Esse projeto ganha sua força propulsora com a explicação disposicional da ação humana proposta pelo behaviorismo lógico, que prima pelo vocabulário fisicalista em relação ao vocabulário psicológico. Teorias da Identidade mente-cérebro (*type-type* e *token-token*) são formuladas, sob a justificativa da não exclusão do mental, mas encontram limitações em explicar a causalidade físico-mental, expressando-se uma ambivalência em relação à tese da superveniência. O problema nomológico da explicação de eventos mentais, como irreduzíveis ao mundo físico, e o essencial papel semântico da intersubjetividade serão abordados na teoria interpretativa da mente de Donald Davidson e no nominalismo psicológico de Wilfrid Sellars, fundado em sua crítica ao “mito do dado”. Essa primeira parte é

encerrada com a abordagem dos aspetos que caracterizam o funcionalismo e do legado problema da 'representação' pela tese cognitivista.

Na segunda parte, buscaremos compreender o problema tal como se apresenta às ciências cognitivas contemporâneas, considerando diferentes encaminhamentos que lhe são conferidos e tendo em vista a identificação de pontos de maior dificuldade à explicação da consciência subjetiva. Nessa parte, a sexta seção tratará do problema da consciência subjetiva no estudo da mente cognitiva, tendo em vista as dificuldades das teses reducionistas. Do problema da representação, que marca a primeira fase das ciências cognitivas, novas perspectivas temáticas de investigação do mental surgem sob o incentivo dos resultados da neurociência. O dualismo substancialista é enfraquecido por correntes teóricas fisicalistas e funcionalistas, porém, o dilema "físico-simbólico" (re)nasce, em uma nova "onda" de posturas polaristas, que vão da tentativa de eliminação do vocabulário mentalista da psicologia popular à crença na insolubilidade do problema, e que deixam o problema em aberto, como um desafio às ciências cognitivas contemporâneas. Na sétima seção, encerramos essa segunda parte, em uma retomada sintética dos principais limites do cognitivismo, que marcam a primeira fase das ciências cognitivas, bem como buscando mostrar como as dificuldades do funcionalismo representacionista conduz as ciências cognitivas à sua segunda fase, na qual se passará a considerar a cognição como incorporada e situada.

Por fim, na oitava seção, discutiremos o papel da fenomenologia para um diálogo fecundo com as ciências cognitivas e, com a apresentação de alguns aspectos centrais à concepção de Merleau-Ponty acerca da consciência, indicaremos, em considerações finais, pontos que entendemos como fundamentais à compreensão da consciência fenomênica, que, por sua vez, podem contribuir a essa discussão em um caminho alternativo.

PARTE 1 – O PROBLEMA DOS POSTULADOS REALISTAS NO ESTUDO DA CONSCIÊNCIA

1. A AMBIVALÊNCIA ENTRE CONSCIÊNCIA E VIDA NO DUALISMO SUBSTANCIALISTA DE DESCARTES E A CONSEQUENTE MARGINALIZAÇÃO DA INTERSUBJETIVIDADE

A dificuldade subjacente ao problema da relação mente-corpo, com a qual o estudo contemporâneo da mente se depara, remonta, sobretudo, à noção cartesiana de consciência, que deixou suas marcas em grande parte da filosofia ocidental moderna e contemporânea.

Diferentemente da concepção tomista-aristotélica, segundo a qual a alma era responsável pela organização da matéria (hilemorfismo) em diversos gêneros e espécies de organismos (auto-animados)³, os filósofos modernos tenderam a pensar o corpo como puro mecanismo material (físico), ao passo em que as suas qualidades sensíveis seriam meras representações mentais, o que, nessa perspectiva, facilitaria o conhecimento do mundo físico, uma vez que este não estaria mais submetido a forças “misteriosas”, inacessíveis à cognição humana, mas teria propriedades inteligíveis.

1.1. DA DÚVIDA SOBRE A EXISTÊNCIA DAS COISAS À CERTEZA AUTOEVIDENTE DO *COGITO* COMO SUBSTÂNCIA DISTINTA DOS CORPOS: O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO MENTAL

É nesse cenário marcado por um otimismo epistemológico, que René Descartes (1596-1650) busca um fundamento indubitável e, portanto, seguro para o conhecimento do mundo físico, “exterior”, em cujo processo, a dúvida metódica seria

³ Em *Física e Física II*, Aristóteles concebe forma e matéria como interdependentes e reconhece ambas como natureza; porém, sendo a forma, preponderantemente, a responsável pela motricidade, é, portanto, causa final da matéria, e, assim sendo, deve ser reconhecida como natureza principal, mais importante no estudo do cientista natural, que visa explicar aquilo que, aparentemente, não teria uma explicação imediata, mas sim mediada pela forma, ao passo em que esta especifica propriedades, características, funções etc. (ANGIONI, 2006, pp. 53-54)

um momento preliminar, imprescindível para a remoção de preconceitos⁴ que impossibilitariam o correto desenvolvimento desse processo cognitivo. Sua finalidade era chegar a um conhecimento perfeito, ao contrário dos conhecimentos vulgares provenientes dos sentidos, os quais levariam à dúvida sobre a correspondência entre imagens mentais e mundo exterior e, conseqüentemente, à incerteza acerca da existência do próprio corpo. Nesse sentido, a dúvida cartesiana toma como objeto, primeiramente, as coisas materiais que constituem o mundo físico, cuja natureza fundamental viria a ser compreendida como *extensão* e os fenômenos naturais seriam produzidos por partículas de matéria em movimento (PIRES, 2011, pp. 174-175), associadas umas às outras, de forma que não haveria o vazio. O ceticismo metodológico, aplicado sobre cada ideia que não seja clara e distinta em direção a uma *mathesis universalis* – isto é, uma ciência geral, de caráter teórico e matemático, independente da contingência dos dados sensíveis dos objetos físicos –, permitiria a matematização destes objetos sob uma concepção mecanicista.

Nas palavras de Descartes (2011, p. 42):

Suponho, então, que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que nunca houve nada de tudo quanto minha memória repleta de mentiras me representa; penso não ter nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito. O que então poderá ser considerado como verdadeiro? Talvez nada mais, a não ser que não há nada de certo no mundo.

Mesmo as operações racionais lógico-matemáticas não resistiriam à dúvida, dado o argumento de que poderia haver um “deus enganador”, ao qual tais

⁴ Essa compreensão de que os preconceitos prejudicam o avanço do conhecimento em direção à verdade ou mesmo o acesso a esta foi uma preocupação frequente de inúmeros pensadores ao longo da história da filosofia. Francis Bacon (1561-1626) dedica-se à crítica do pensamento ordinário, que tende a ser precipitado em dizer sobre a natureza das coisas. Em seu Livro Primeiro, do *Novum organum*, Bacon (1986) recomenda que identifiquemos, denunciemos e controlemos (*pars destruens*) os nossos preconceitos – denominados pelo filósofo de *ídolos* –, uma vez que prejudicam o processo de investigação sobre a natureza. Ele destaca quatro principais: (i) ídolos da Caverna (*idola specus*) – gerados pelas peculiaridades e experiências conforme a natureza própria de cada indivíduo; (ii) ídolos da Raça (*idola tribus*) – decorrentes de imperfeições de nossas faculdades cognitivas, cujos erros assolam o entendimento humano acerca das coisas exteriores; (iii) ídolos do Foro (*idola fori*) – correspondem às distorções e aos erros da linguagem humana acerca das coisas; (iv) ídolos do Teatro (*idola theatri*) – originados de teorias e demonstrações filosóficas vigentes, mas de forma alguma inatas. Contrapondo-se ao raciocínio silogístico aristotélico, em que o real era compreendido em conformidade aos gêneros e suas especificidades, e ao inatismo cartesiano, Bacon formulou o método indutivo destinado à autêntica demonstração do que é verdadeiro ou falso à luz da experiência, tendo em vista o conhecimento da natureza ou verdadeira Forma das coisas.

operações estariam submetidas, ainda que parecessem verdadeiras em qualquer mundo possível. Em resumo, Descartes coloca em questão (i) a existência verdadeira dos corpos físicos exteriores (que poderiam ser meros produtos de uma ilusão), dentre os quais também a do seu próprio; (ii) a racionalidade (que poderia ser uma loucura) e a veracidade das ideias que lhe são inatas – as matemáticas e a ideia de Deus; e (iii) a própria existência de Deus, logicamente como um ser perfeito, infinito e benevolente.

Esse ceticismo de Descartes sobre tudo o que seja possível duvidar o leva a uma primeira evidência indubitável, que independe das coisas: a de que simplesmente há dúvida, e que, por esta ser uma atividade pensante, é necessário que haja também um agente ou sujeito que pensa. A dúvida metódica evidencia pragmaticamente a existência da condição que a permite, da qual se tem a primeira certeza: *o cogito* ou puro pensamento. Se eu penso que não existo, me certifico que algo pensa e que esse algo – *o cogito* – existe. Este coincide com o próprio *ego* (eu) que, agora, em evidência para mim mesmo, é *consciência*. Mesmo se um “gênio maligno” me engana, ele engana algo que existe: *eu*, que, até o momento, está ausente de qualquer outra coisa. Daí a noção de Descartes, apresentada em sua *Segunda Meditação*, de que essa primeira e evidente certeza – *Cogito, ergo sum* (Penso, logo eu existo) –, considerada a primeira verdade de minha existência enquanto puro pensamento, seria a primeira verdade indubitável da qual jamais poderíamos duvidar mesmo que quiséssemos, pois, ao duvidar sucessivas (e mesmo infinitas) vezes, retornaríamos sempre à mesma conclusão, certa e distinta: de que sou “uma coisa que pensa” e de que assim me descubro sendo o que sou enquanto penso. Diz Descartes (2011, pp. 46-47):

[...] não sou, então precisamente falando, senão uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cujo significado era-me anteriormente desconhecido. [...] reconheci que eu era, e procuro o que sou, eu que reconheci ser. Ora, é muito certo que essa noção e conhecimento de mim mesmo, assim precisamente tomado, não depende das coisas cuja existência ainda não me é conhecida; nem, por conseguinte, e com mais forte razão, de nenhuma daquelas que são fingidas e inventadas pela imaginação.

“Antes de ser atribuída à coisa, a razão é o pensamento de um sujeito.” (BRAHAMI, 2011, p. 258). Tal natureza pensante independeria de qualquer outra coisa, sendo que, de tudo que seja possível imaginar, ou seja, contemplar figuras ou

imagens de coisas corporais, nada disso pertenceria a esse conhecimento da minha própria natureza, enquanto uma coisa que pensa (*res cogitans*). “Isto é uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 2011, pp. 47-48), como que por intermédio do corpo; porém, as aparências podem ser falsas, pois eu poderia estar dormindo ou sendo enganado. Todavia, afirma Descartes (2011, p. 49), “[...] me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é propriamente o que em mim se chama sentir, e isso, tomado precisamente assim, nada mais é do que pensar”; quando julgamos que algo (corpóreo) existe, por percebermos pela via dos sentidos, da mesma forma pela qual vemos, no exemplo de Descartes, chapéus e capotes e julgamos se tratar de homens, se segue disso que é cada um de nós quem vê, e, então, evidentemente, que cada um que vê, é ou existe; ainda que se essas coisas que vemos de fato existirem, não quer dizer que seriam parte essencial daquilo que somos.

Afirma Descartes (2008, p. 37; grifo nosso):

[...] atentamente examinei quem sou e como observei que poderia supor que não tinha um corpo, e que não haveria nenhum mundo nem qualquer lugar em que poderia estar; mas então que não poderia supor que eu não existia; pelo contrário, e pela mesma circunstância pensei duvidar da verdade de outras coisas, segue clara e certamente que existo; por outro lado, se eu só tivesse deixado de pensar, ainda que todos os outros objetos que alguma vez tinha imaginado eram na realidade existentes, não teria tido nenhuma razão para acreditar que existo; concluí por isso que eu era uma substância cuja essência inteira ou natureza só consiste em pensar, e a qual pode existir, sem necessidade de nenhum lugar, nem pode ser dependente em qualquer coisa material; de forma que “*Eu*”, isto é, a mente pela qual eu sou o que sou, é completamente distinta do corpo, e é conhecida até mesmo mais facilmente que o posterior, e é tal que, ainda que o posterior não existisse, ainda assim eu continuaria a ser tudo que sou.

Na concepção cartesiana, a evidência da existência depende do pensamento, que é atributo essencial do eu e constituinte da natureza do eu enquanto substância. Assim, a faculdade de entender (conceber pelo pensamento), e não a de sentir ou a de imaginar seria o ponto de partida para o conhecimento da existência do mundo corpóreo, da veracidade das ideias inatas e da existência de Deus. Enquanto

Aristóteles⁵ compreende o conhecimento do *ser* como fruto da atividade do intelecto sobre o corpo, Descartes isenta tal conhecimento da necessidade de sua relação com o mundo exterior, pois “certas sementes de verdades” já estariam, para ele, naturalmente no espírito, tratando-se de *ideias inatas*, quais sejam: as verdades matemáticas e a própria ideia de Deus. Nesse sentido, o homem conheceria a natureza do mundo existente pelas ideias que lhe seriam inatas, a partir da intuição, independentemente da experiência sensível e das coisas materiais. Se há objetos para pensar, só poderia ser para um ser que pensa, o que denota um primado da consciência. Assim, a razão é que deveria exhibir “[...] os títulos que lhe dão o direito de estatuir sobre os objetos” (BRAHAMI, 2011, p. 258)”, de modo que o mundo seria representação mental. Mas caberia ainda saber de que forma tais ideias seriam confiáveis, se, como pressupõe Descartes, “[...] que talvez algum Deus tivesse podido me dar uma natureza tal que eu me enganasse mesmo no tocante às coisas que me parecem mais manifestas” (DESCARTES, 2011, p. 59).

1.2. A CAUSALIDADE NO ESTABELECIMENTO DA BASE METAFÍSICA DA CIÊNCIA: A IDEIA INATA DE INFINITUDE E PERFEIÇÃO ORIUNDA DA DIVINDADE E A CONSEQUENTE CONFIABILIDADE DAS VERDADES MATEMÁTICAS

Na *Meditação Terceira*, Descartes (2011, p. 65) afirma que a ideia de Deus, enquanto uma substância “[...] infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu mesmo, e todas as outras coisas que existem (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas”, teria:

⁵ Para Aristóteles, o conhecimento da verdade requer o uso da percepção, e se dá no contato prático com a única realidade do mundo físico, sendo imanente a este. Entretanto, é própria e exclusivamente o intelecto humano (valendo-se da memória) que é capaz categorizar múltiplos e particulares dados aparentemente incoerentes e unir generalizações indutivas de tal realidade percebida a um primeiro princípio universal, permitindo assim a passagem das experiências contingentes (aparências) à ciência teórica (substancial), superior àquelas, pois esta, para além da mera manifestação dos fenômenos, busca explicar a razão de ser das coisas (sobretudo devido à sua causa e finalidade) e o modo como o intelecto as compreende. Assim, dentre as ciências, a superior seria a *filosofia primeira* ou metafísica, uma vez que busca conhecer o ser enquanto ser, isto é, o substancial (necessário) acima do acidental, o formal acima do material, sendo a forma a causa final, o fim imóvel, eterno e perfeito ou inteligência suprema (Deus) para a qual todas as coisas na natureza tendem.

[...] certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas. Agora, é coisa manifesta pela luz natural que deve haver pelo menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto em seu efeito; pois, de onde o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como esta causa poderia comunicá-la a ele se não a tivesse em si mesmo? [...] Pois, ainda que esta causa não transmita para a minha ideia coisa alguma de sua realidade atual ou formal, não se deve por isso imaginar que essa causa deva ser menos real; mas deve-se saber que, toda ideia sendo uma obra do espírito, sua natureza é tal que ela não requer de si nenhuma outra realidade formal além daquela que recebe e retira do pensamento ou do espírito, do qual ela é somente um modo, ou seja, uma maneira ou forma de pensar. (DESCARTES, 2011, pp. 65-67).

A partir do princípio da causalidade, central à teoria cartesiana, a questão é que eu não poderia ser a causa da ideia de Deus, pois um ser finito e limitado, ainda que seja uma substância, não poderia ter a ideia de uma substância infinita, se ela não adviesse de alguma substância verdadeiramente infinita, sendo o infinito apenas a negação do que é finito. Mesmo que se finja que Deus não existe, não se poderia negar que a sua ideia não represente nada de real, como ocorreria, por exemplo, com as ideias de frio ou calor⁶. A ideia de Deus “[...] é também muito clara e muito distinta, porquanto tudo o que meu espírito concebe clara e distintamente de real e de verdadeiro, e que contém em si alguma perfeição, está contido e encerrado por inteiro nessa ideia” (DESCARTES, 2011, p. 73). Sendo a ideia da Divindade, na qual nada se encontra somente em potência, mas tudo existe atual e efetivamente, não se pode pensá-la compatível com a ideia de imperfeição, pois, à perfeição e à infinitude, nada se pode acrescentar. Nesse sentido, eu não poderia ser a causa de mim mesmo, uma vez que, se fosse, não sentiria nenhuma carência ou desejo, já que teria me dado tudo; além disso, o tempo da minha vida pode ser dividido em inúmeras partes, sendo que a minha existência não tem como causa suficiente a sua anterior não existência. Contudo, se me descobri como uma coisa que pensa e que, dentre o que penso está a ideia da perfeição, seguir-se-ia que a causa única que me produziu outrora e, sobretudo, que me conserva presentemente “deve ser igualmente uma coisa que pensa, e possuir em si a ideia de todas as perfeições que

⁶ No exemplo de Descartes (2011, p. 70), “as ideias que tenho do frio e do calor são tão pouco claras e tão pouco distintas que por meio delas não posso discernir se o frio é somente uma privação de calor, ou o calor uma privação de frio, ou então se ambos são qualidades reais, ou se não o são; e uma vez que, as ideias sendo como imagens, não pode haver nenhuma que não nos pareça representar alguma coisa, se é verdadeiro dizer que o frio não é outra coisa senão uma privação do calor, a ideia que mo representa como algo real e positivo não será com despropósito chamada falsa; e isso ocorre com outras ideias semelhantes, às quais, por certo, não é necessário que eu atribua outro autor senão eu mesmo”. Mas repare-se que cabe ao juízo mesmo decidir entre uma alternativa ou outra, ou julgar entre o verdadeiro e o falso.

atribuo à natureza Divina” (DESCARTES, 2011, p. 78). Descartes (2011, p. 80) conclui que “[...] só do fato de eu existir, e da ideia de um ser soberanamente perfeito existir em mim, a existência de Deus é demonstrada com muita evidência”, e porque seria tal, perfeito e infinito, Ele não teria em si nenhuma carência ou qualquer defeito; logo, não poderia ser enganador. Decorreria daí que, asseguradas por Deus, as ideias da Divindade (primeira e principalmente), e, por uma razão semelhante (uma causa não-material/não-sensível, e de natureza imutável), as verdades matemáticas (aritmética e geometria), seriam mesmo inatas e confiáveis, bem como poder-se-ia provar a existência das coisas materiais, desde que sejam consideradas como objetos de demonstração da aritmética e da geometria (sob os critérios de clareza e distinção). Portanto, para conhecer tais coisas e tudo o que seja possível, eu não deveria confiar nos sentidos, mas sim na minha própria natureza pensante. O engano decorreria do fato de que a potência que me foi dada por Deus para discernir entre o verdadeiro e o falso é finita, ainda que a potência do querer seja em mim infinita, de modo que, por vezes, eu poderia estender a vontade a coisas que não entendo com clareza ou distinção ou a coisas que desconheço, já que, “sendo por si indiferente a elas, ela (a vontade) se desencaminha com muita facilidade e escolhe o mal pelo bem, ou o falso pelo verdadeiro. O que faz que me engane e que peque” (Descartes, 2011, p. 91) pelo mal uso de meu livre-arbítrio.

1.3. A DISTINÇÃO SUBSTANCIAL *RES EXTENSA-RES COGITANS*: A SENSAÇÃO ASSOCIADA À IMAGINAÇÃO ENQUANTO INDICADORA DA EXISTÊNCIA DOS CORPOS E A NOÇÃO DE CONFUSÃO ALMA-CORPO NO HOMEM FINITO

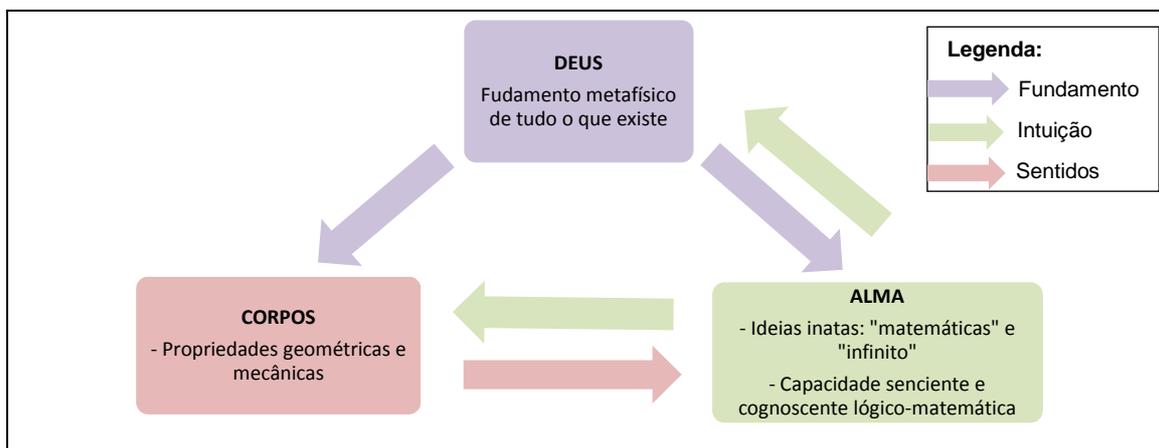
Na tentativa de saber se existem coisas exteriores a mim, que “os filósofos chamam vulgarmente de quantidade contínua, ou então a extensão em comprimento, largura e profundidade que está na quantidade” (DESCARTES, 2011, p. 97), me dou conta que “[...] concebo uma infinidade de particularidades relativas aos números, às figuras, aos movimentos e a outras coisas semelhantes” (DESCARTES, 2011, p. 98), pertencentes à aritmética e à geometria, cujas ideias, distintas e evidentes, já se encontrariam em meu espírito, causadas da primeira ideia – Deus –, na qual está compreendida, essencial, eterna e necessariamente, a

existência. Deus, assim concebido, seria o fundamento metafísico que asseguraria o conhecimento verdadeiro do mundo físico e de toda e qualquer coisa que se possa dizer logicamente como existente.

Em sua obra *Discurso sobre o Método*, Descartes (2008, p. 39) considera:

[...] já tive muito claramente reconhecido em mim que a natureza inteligente é distinta da corpórea, e como observei que toda composição é uma evidência de dependência, é manifestadamente um estado de imperfeição, determinei então que não haveria uma perfeição em Deus composta destas duas naturezas e que, por conseguinte, ele não era assim composto; mas se havia qualquer corpo no mundo, ou até mesmo qualquer inteligência, ou outras naturezas que não fossem completamente perfeitas, sua existência dependia de seu poder de tal modo que não poderiam subsistir sem ele por um único momento.

Figura 1: ESQUEMA DO PROCESSO COGNITIVO EM DESCARTES



FONTE: A Autora

A respeito da relação corpo-alma em Descartes, Scribano (2011, p. 210) sublinha:

a distinção real e a união substancial do corpo e da alma são antes duas teses opostas e, no entanto, não se pode descartar nem uma e nem outra, pois a primeira é garantida pela razão e a segunda é um dado indubitável da experiência interior e, como tal, garantida por Deus.

Na perspectiva cartesiana, diferentemente da pura intelecção ou concepção, pela imaginação considero o corpo como presente pela força e pela aplicação interior de meu espírito intelectual ou cognoscitivo (*cogito*), do qual a imaginação seria uma certa aplicação, não necessária, pois, sem ela, eu permaneceria sempre o mesmo. Isto porque eu, que sei que sou essencialmente uma coisa pensante,

também sei, por dedução, que, enquanto tal, sou essencialmente distinto de qualquer outra coisa que não seja o puro pensamento. Logo, a imaginação, sendo uma aplicação não necessária de meu espírito, dependeria causalmente de outra coisa diferente dele, já que me faz notar algo diferente dele. Assim, quando concebo que existe algum corpo, ao qual meu espírito seja conjunto e unido, posso, a partir disto, imaginar as coisas corporais, sendo que a imaginação pode se dar distintamente conforme a ideia concebida, ou não tão distintamente assim de acordo com o que recebeu dos sentidos.

Segundo Descartes (2011, p. 112; grifo nosso), além da natureza corporal, objeto de demonstração da geometria, imaginamos outras coisas:

[...] as cores, os sons, os sabores, a dor, e outras coisas semelhantes, embora menos distintamente. E visto que percebo muito melhor essas coisas pelos sentidos, por cujo intermédio, e da memória, elas parecem ter chegado até a minha imaginação, creio que, para examiná-las mais comodamente, é oportuno que eu examine ao mesmo tempo o que é *sentir*, e que veja se das ideias que recebo em meu espírito *por essa forma de pensar*, que chamo sentir, posso tirar alguma prova certa da existência das coisas corporais.

Certas sensações⁷ são experimentadas pelo espírito sem que haja, necessariamente, o seu consentimento; o que o espírito sente são certas qualidades objetivas, “muito vivas”, que lhe chegam pelos sentidos, cujas ideias ele crê ser inteiramente diferentes do próprio pensamento, sendo causadas por outras coisas desconhecidas, mas que lhe pareciam muito semelhantes às ideias que elas mesmas causavam, embora se saiba que nem sempre aquilo que parece ser uma coisa, realmente é tal coisa; como, por exemplo, o que pode acontecer em um sonho enquanto se dorme. Ora, além das faculdades de imaginar e sentir, também é possível reconhecer as outras faculdades como a de mudar de lugar ou a de assumir determinadas posturas, que denotam atividade, e, assim, deveriam estar

⁷ Ao questionar quais dados recebidos dos sentidos tomamos por verdadeiros, Descartes busca em sua memória diferentes sensações. Diz ele: “primeiramente, então, senti que tinha uma cabeça, mãos, pés, e todos os outros membros de que é composto esse corpo que eu considerava como uma parte de mim mesmo, ou talvez, também, como o todo. Ademais, senti que esse corpo estava colocado entre muitos outros, dos quais ele era capaz de receber diversas comodidades e incomodidades, e notava que essas comodidades por um certo sentimento de prazer ou voluptuosidade, e as incomodidades por um sentimento de dor. E além desse prazer e dessa dor, sentia também em mim a fome, a sede e outros apetites semelhantes, bem como certas inclinações corporais para a alegria, a tristeza, a cólera e outras paixões semelhantes. E no exterior, além da extensão, das figuras, dos movimentos dos corpos, eu notava luz, cores, odores, sabores e sons, cuja variedade me dava meio de distinguir o céu, a terra, o mar e, em geral, todos os outros corpos uns dos outros. (DESCARTES, 2011, p. 113)

ligadas a uma substância corporal e extensa (dotada da capacidade de movimento), desta forma, existente. Sendo Deus infinito e tudo o que existe por (intermédio) ele compreendido, a natureza (física) também ensinaria ao espírito alguma verdade, ao passo em que, para Descartes, ela seria, de modo geral, propriamente Deus ou a ordem e a disposição que ele estabeleceu nas coisas criadas.

A natureza me ensina também por esses sentimentos de dor, de fome, de sede, etc., que não estou somente alojado em meu corpo, assim como um piloto em seu navio, mas, além disso, que lhe sou estreitamente conjunto e tão confundido e misturado que componho como que um único todo com ele. [...] Pois, de fato, todos esses sentimentos de fome, sede, de dor, etc., nada mais são do que certas formas confusas de pensar, que provêm e dependem da união e como que da mistura do espírito com o corpo. (DESCARTES, 2011, p. 122)

Não obstante, como as ideias advindas dos sentidos⁸ podem ser fonte de engano, confusão e obscuridade, o espírito só poderia conhecer verdadeiramente as coisas corpóreas enquanto tomadas, cuidadosa e moderadamente, como objeto do pensamento. A sensação de dor ou o calor, por exemplo, não estariam nas coisas corpóreas, mas sim em meu espírito, neste caso, na aplicação da faculdade de sentir, a qual teria apenas a função de me informar quais coisas são convenientes ou nocivas ao composto corpo-espírito, já que Deus criou tudo o que criou a partir de sua perfeição, a qual tende a se conservar em suas criaturas. Porém, como essas informações são provenientes dos sentidos, sobre uma pequena parcela da grande variedade de coisas corpóreas, e como o homem finito (composto de espírito e matéria) não pode por seu espírito conhecer a totalidade dessas coisas, “pode ter apenas um conhecimento de perfeição limitada.” (DESCARTES, 2011, p. 126).

⁸ Estas ideias, vindas de fora, pelos sentidos, são chamadas por Descartes, em sua *Terceira Meditação*, de *ideias adventícias*.

1.4. A SEDE DA ALMA NO PRÓPRIO CORPO E O MODO DE INTERAÇÃO DESSAS SUBSTÂNCIAS SOB A TENDÊNCIA DA CONSERVAÇÃO DA SAÚDE: A PASSIVIDADE DA ALMA E A CONSCIÊNCIA SEGURA SOBRE AS EMOÇÕES

No processo de conhecimento das coisas corpóreas, o espírito recebe a informação do cérebro, ou talvez da menor de suas partes, a *glândula pineal* (sede da alma no corpo), cuja faculdade costuma-se chamar de senso comum, a qual, estando disposta de uma mesma maneira, faz o espírito sentir a mesma coisa. Desde que o corpo humano esteja saudável, um movimento faria com que o espírito sentisse, entre todos os sentimentos que esse movimento pudesse causar, aquele que seja mais útil à conservação do próprio corpo saudável, dada a potência e a bondade do Deus que os produziu; e, na mesma lógica, um dado movimento no cérebro tenderia a causar no espírito (de um homem saudável) um mesmo sentimento, informando-o muito mais o verdadeiro do que o falso. Para examinar uma mesma coisa, também contaria com a memória para juntar e ligar os conhecimentos presentes aos passados, o que permite ao espírito evitar erros já cometidos.

Ademais, diz Descartes (2011, p. 134):

[...] quando percebo coisas de que conheço distintamente tanto o lugar de onde vêm, quanto aquele onde estão, e o tempo em que me aparecem, e que, sem interrupção nenhuma, posso ligar o sentimento que delas tenho com a sequência do resto de minha vida, fico inteiramente seguro de que as percebo em vigília, e não no sono. E não devo de forma alguma duvidar da verdade destas coisas, se, depois de chamar todos os meus sentidos, a minha memória e o meu entendimento para as examinar, nada do que me é relatado por algum deles tenha a repugnância com o que me é relatado pelos outros.

Contudo, note-se que os fenômenos vitais são explicados, segundo Descartes, pelos mecanismos corporais, de forma que a presença da alma implica a consciência de alguns dos fenômenos físicos, uma vez que o corpo é incapaz de conhecer seus próprios movimentos e a alma, para conhecê-los segura e

verdadeiramente, dependeria da saúde perfeita do corpo⁹. O corpo é entendido meramente como um mecanismo, mas tem unida a ele uma alma autônoma, que o reconhece como seu próprio corpo e dele pode se apropriar para agir, o que dependeria da forma como as partes do corpo estariam conectadas entre em si e com a “sede” da alma (glândula).

Em sua obra *As Paixões da Alma*, Descartes apresenta a sua compreensão de que os movimentos musculares e todos os sentidos dependeriam dos nervos – pequenos fios ou tubos – que procedem do cérebro, “e contêm, como ele, certo ar ou vento muito sutil que chamamos espíritos animais”. No entanto, sublinha que comumente se desconhece a maneira pela qual “esses espíritos animais e os nervos contribuem para os movimentos e os sentidos, nem qual é o princípio corporal que os faz agir” (DESCARTES, 2010, p. 301), e explica que:

[...] enquanto vivemos, há um contínuo calor em nosso coração, que é uma espécie de fogo aí mantido pelo sangue das veias, e que esse fogo é o princípio corporal de todos os movimentos de nossos membros. [...] O novo sangue que entra no coração é aí imediatamente rarefeito, do mesmo modo que o precedente; é só nisso que consiste a pulsação ou o batimento do coração e das artérias. (DESCARTES, 2010, p. 301).

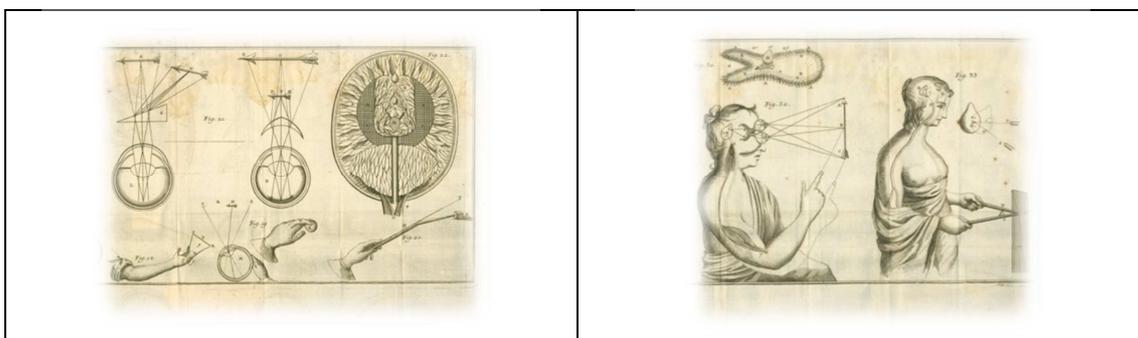
Na explicação de Descartes, após rarefeita pelo calor no coração, uma quantidade do sangue se espalha por todo corpo, enquanto todas as partes corpóreas mais vivas/agitadas e sutis do sangue, isto é, os espíritos animais, entram continuamente nas estreitas cavidades cerebrais, ao passo em que alguns desses saem pelos poros do cérebro, que conduzem aos nervos e estes aos músculos, independentemente da vontade da alma. Poucas quantidades de espíritos animais provenientes do cérebro determinam os outros que já estão nos músculos, fazendo

⁹ Uma vez que, segundo Descartes, Deus teria criado a *res cogitans* e a *res extensa* perfeitamente, e o engano diz respeito aos objetos recebidos pela alma tal como meramente advindos pelos sentidos, o conhecimento “de perfeição limitada” acerca do mundo físico, de um lado, depende da saúde do corpo, e, de outro, esta da “manutenção” realizada a partir da alma, a qual é originalmente perfeita, porém, como dotada de vontade, podendo deliberar ou não sobre as ações humanas; quando se faz ausente, a vida humana fica submetida a falhas, o que acaba por acometer a saúde e, reciprocamente, esta a limitar o conhecimento seguro. A questão que fica é a seguinte: ao longo da vida, em que medida a alma seria capaz de “corrigir” os dados dos sentidos transmitidos a esta por um corpo dotado de imperfeições? Ou seria a alma capaz de manter um estado de “saúde perfeita” para que, ao longo da vida, o espírito possa conhecer verdadeiramente? Contudo, ainda que consideremos as limitações da ciência e da tecnologia do século XVII, dificuldades relevantes para o estudo atual da mente são deixadas pela teoria cartesiana no que tange o assunto tratado até aqui. Se os corpos podem não ser originariamente perfeitos (como no caso, por exemplo, de patologias herdadas geneticamente), não seria o conhecimento do mundo físico desde o início comprometido? E mesmo como saberíamos identificar uma “saúde perfeita”?

com que passem de um músculo a outro; os músculos que mais recebem espíritos animais se inflam e encolhem, ao passo em que os seus opostos, que perderam, se alongam e distendem.

Contudo, a direção dos espíritos animais tem três diferentes causas: (i) uma relativa à ação dos objetos externos sobre os órgãos dos sentidos, (ii) outra à própria diversidade das partes dos espíritos animais e então sua agitação desigual, e (iii) uma última, à alma. Essas diferentes causas dependem da estrutura dos nervos, compostos de: uma medula ou substância interior, que se origina no cérebro e se estende, como filetes, até as extremidades de outros membros, ligando-se a estes; peles que envolvem tais filetes, em contiguidade ao cérebro, formando pequenos condutos; e os espíritos animais que mantêm os filetes estendidos e livres, de forma que, estando ligados a duas extremidades – partes do corpo e o cérebro –, qualquer coisa que ocasione movimento em uma das extremidades, geraria o mesmo na outra. Essa estrutura explicaria a primeira causa (i), dentre a qual a visão não seria exceção, pois, não havendo para Descartes espaço vazio, os objetos moveriam corpos transparentes existentes entre eles e nós, e assim moveriam “os pequenos filetes dos nervos ópticos que se acham no fundo de nossos olhos, e em seguida os lugares do cérebro de onde provêm esses nevos”; o movimento gerado seria diversificado, de maneira que vemos diversas coisas, não pelos movimentos nos olhos, mas sim no cérebro, “que representa para a alma esses objetos” (figura 2).

Figura 2: INTERAÇÃO ENTRE A PERCEPÇÃO VISUAL E A GLÂNDULA PINEAL



Fonte: DESCARTES, *De Homine*, publicado originalmente em 1662.

Assim, as sensações decorrentes de objetos externos e os apetites internos chegam, através dos nervos, ao cérebro, ocasionando diversos movimentos neste e, desta forma, fazendo com que a alma tenha diversos sentimentos e, sem ela, com que os espíritos sigam a certos músculos, como se daria no exemplo mencionado

por Descartes: ao fecharmos rapidamente as pálpebras quando assustados com algo que se aproxima de nossos olhos, ainda que seja a mão de um amigo que sabemos que jamais nos faria mal. Já a segunda causa (ii), explicar-se-ia por certas partes do sangue mais grossas se encontrarem também mais agitadas devido a diversas matérias¹⁰, ou ainda devido à diferença de posições dos órgãos que contribuem para a sua produção. (DESCARTES, 2010, pp. 303-305).

Para Descartes, tais funções dizem respeito ao corpo; enquanto à alma, restariam os pensamentos, sendo uns ações ou vontades – “porque sentimos que vêm diretamente da alma” –, e os outros, paixões ou percepções, enquanto “toda espécie de conhecimento existente em nós”, recebida das coisas representadas pela alma. Dentre as espécies de vontades, umas terminariam na própria alma, sobretudo, por não se reportarem a objetos materiais; outras, no corpo. E das espécies de percepções, umas são causadas pela alma, e outras pelo corpo; as causadas pela alma seriam sobre “as nossas vontades e todas as imaginações ou outros pensamentos que dela dependem”, embora seja uma ação o ato de querer alguma coisa, poder-se-ia dizer que o perceber o que a alma quer tratar-se-ia de uma paixão; sendo neste caso ambas a mesma coisa, a denominação deveria se dar pela mais nobre: a ação. No caso da imaginação de coisas inexistentes, ou seja, *ideias fictícias*, Descartes explica que seria a vontade da alma que levaria a tais percepções, tratando-se muito mais de ações do que de paixões¹¹. Já as percepções causadas pelo corpo dependeriam das funções dos nervos, conforme já explicado, enquanto enfatizamos que as imaginações nem sempre, pois poderiam ser causadas pela agitação dos espíritos animais e pelas marcas de impressões que

¹⁰ Descartes cita, como exemplo, o consumo excessivo de vinho como a causa de vapores que, ao se encontrarem no sangue, “sobem do coração ao cérebro, onde se convertem em espíritos que, sendo mais fortes e mais abundantes do que aqueles que aí se encontram comumente, são capazes de mover o corpo de muitas maneiras estranhas” (DESCARTES, 2010, p. 305).

¹¹ A consideração de Descartes sobre as *ideias fictícias*, isto é, da imaginação de coisas inexistentes no mundo físico, fortalece a sua compreensão de que a alma só poderia ser distinta do mundo físico. Entretanto, de acordo com a crítica de pensadores empiristas, questionamos em que medida poderíamos imaginar algo inexistente sem quaisquer dados dos sentidos, pela pura vontade da alma, que geraria assim percepções totalmente desvinculadas do mundo físico. É consenso entre os empiristas que apenas o contrário poderia acontecer, sobretudo, relevando-se que o grande interesse dos filósofos modernos consiste no conhecimento científico, evitando-se explicações impedidas por causas ocultas.

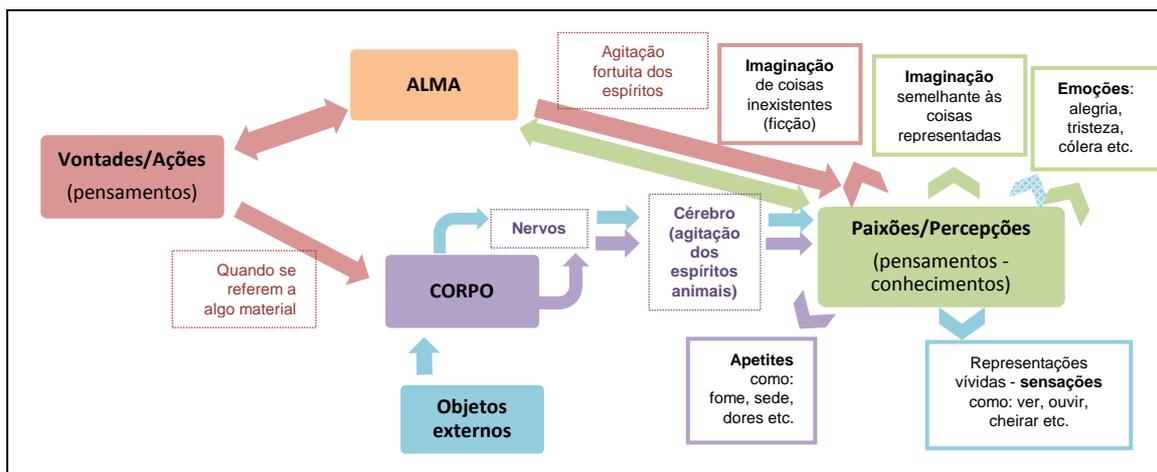
ocasionam no cérebro¹²; assim, dentre as imaginações, algumas poderiam ser paixões da alma. (DESCARTES, 2010, pp. 307-308).

Descartes (2010, p. 309) salienta que as imaginações enquanto paixões da alma causadas pelo curso fortuito dos espíritos animais não teriam assim uma causa “tão notável e tão determinada como as percepções que a alma recebe por intermédio dos nervos e parecem ser apenas a sombra e a pintura destas [...]”. As percepções causadas mediante os nervos seriam mais vivas e mais expressas, ao passo em que as imaginações causadas pela alma, algumas vezes, se assemelhariam muito às coisas representadas. As percepções se diferenciariam entre si, por: (i) umas estarem relacionadas a objetos externos, que, nas palavras de Descartes, “ferem nossos sentimentos”, isto é, levam a alma a sentir, como seria o caso de ver uma luz, ouvir um som, cheirar um odor etc., cujas causas seriam não os objetos externos, mas os movimentos que deles procedem; (ii) outras, ao próprio corpo ou a partes deste, como quando sentimos fome, sede, dores ou outros apetites naturais; e (iii) outras, ainda, à alma, cujos efeitos são sentidos como que sendo mesmo na alma, sem que se reconheça uma causa extra; como exemplo, seria os sentimentos de alegria, de cólera e outros semelhantes, ainda que por vezes sejam excitados por objetos que movimentam os nervos ou por outras causas¹³. Essas últimas (iii) Descartes chama propriamente de paixões da alma. Na figura a seguir, ilustramos esquematicamente tais percepções.

¹² Descartes se refere ao curso fortuito dos espíritos animais “por certos poros mais do que por outros”; como seria o caso dos devaneios em estado de vigília ou das ilusões em estado de sonho durante o sono (DESCARTES, 2010, p. 308), o que indica que a alma estaria, nessas ocasiões, como que “de folga”, embora pareça não haver uma explicação suficiente para essa sua “folga” temporária.

¹³ Apenas a partir de um pensamento dualista pode resultar possibilidade de que, por exemplo, um estado de tristeza possa ser transformado, meramente pela vontade, em outro de alegria. Do contrário, muitos outros fatores complexos poderiam estar relacionados a tal mudança, como, por exemplo, a saúde do indivíduo, suas condições de vida etc.

Figura 3: ESQUEMA DAS FUNÇÕES DA ALMA



Fonte: A Autora

Todavia, diferentemente da possibilidade de nos enganarmos sobre imaginações causadas pelo curso fortuito dos espíritos animais, devido à proximidade entre a representação e um objeto externo supostamente representado, não poderíamos nos enganar sobre as paixões da alma, uma vez que é verdadeiro que as sentimos do modo como sentimo-las; a alma teria em si, proximamente, essas paixões, o que se difere de todos os outros pensamentos. Assim, Descartes (2010, p. 311) define as paixões da alma como sendo “percepções, ou sentimentos, ou *emoções* da alma, que referimos particularmente a ela, e são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos”; e enfatiza que, desses três termos, as *emoções da alma* se aplicaria melhor, pois, além de ser um termo atribuído a todas as mudanças (pensamentos) sobrevenientes à alma, é também àqueles pensamentos que a agitam e a abalam fortemente. Tais paixões – distintas dos outros sentimentos relativos a objetos exteriores, ao nosso corpo ou a nossas vontades, ao mesmo tempo relacionadas à alma e causadas por ela. Contudo, o funcionamento desse mecanismo, que envolve o movimento dos espíritos animais, dependeria da forma pela qual a alma estaria unida ao corpo. Segundo Descartes (2010, p. 312-313),

[...] a alma está verdadeiramente unida ao corpo todo, e que não se pode propriamente dizer que ela esteja em qualquer de suas partes com a exclusão de outras, porque o corpo é uno e de alguma forma indivisível, em virtude de sua justaposição de seus órgãos que se relacionam de tal modo uns com os outros que, quando algum deles é retirado, isso torna o corpo todo defeituoso; e porque ela é de uma natureza que não se tem qualquer relação com a extensão nem com as dimensões ou outras propriedades da matéria de que o corpo se compõe, mas apenas com o conjunto de seus

órgãos, como transparece pelo fato de não podermos de maneira alguma conceber a metade ou um terço de uma alma, nem qual extensão ocupa, e por não se tornar ela menor ao se cortar qualquer parte do corpo, mas separar-se inteiramente dele quando se dissolve o conjunto de seus órgãos¹⁴.

Contudo, para Descartes, a alma exerceria a sua função mais particularmente (mas não exclusivamente) em uma pequena parte do corpo, que não seria nem o coração, onde apenas sentimos alterações pelas paixões devido a um pequeno nervo que liga o cérebro ao coração, e nem todo o cérebro; mas a mais interior das partes deste – relacionado com todos os órgãos dos sentidos –, que seria a glândula pineal, especialmente, por não ser dupla como os demais órgãos do corpo, permitindo a unificação das duplas impressões (sobre um único objeto) provenientes desses órgãos, antes de chegarem à alma. Essa sede da alma, situada no interior do cérebro, se encontraria anatomicamente suspensa¹⁵,

[...] por cima do conduto por onde os espíritos de suas cavidades anteriores mantêm comunicação com a posterior, que os menores movimentos que nela existem podem contribuir muito para modificar o curso desses espíritos, e reciprocamente, as menores modificações que sobrevêm ao curso dos espíritos podem contribuir muito para alterar os movimentos dessa glândula. [...] E pode-se conceber facilmente que essas imagens ou outras impressões se reúnem nessa glândula por intermédio dos espíritos que preenchem as cavidades do cérebro, mas não há qualquer outro local no corpo onde possam assim unir-se, senão depois de reunidas nessa glândula (DESCARTES, 2010, pp. 313-314).

Dessa pequena glândula, a alma *irradiaria* para todo o corpo, por meio dos espíritos, dos nervos e do sangue; este levaria os primeiros, que poderiam estar desde os poros do cérebro aos músculos dos membros corporais. Reciprocamente, estando a glândula suspensa entre as cavidades que contêm esses espíritos, pode:

ser movida por eles de tantos modos diversos quantas as diversidades sensíveis nos objetos; mas que pode também ser diversamente movida pela alma, a qual é de tal natureza que recebe em si tantas impressões diversas, isto é, que ela tem

¹⁴ Os “espíritos animais” parecem ter um papel fundamental à união substancial entre a alma e o corpo, pois, enquanto minúsculas partículas do sangue, que transitam por todo o corpo levando e trazendo nutrientes e ocasionando diversos movimentos internos ao corpo, promovendo a integração entre os órgãos vitais e a alma no homem. Todavia, ainda que permaneça a lacuna de como algo material interage com algo imaterial, a materialidade desses “espíritos” é, no contexto da teoria cartesiana, questionável, sobretudo, no ponto em que Descartes considera a alma como que distribuída por todo o corpo.

¹⁵ É praticamente impossível compreender a alma como estando suspensa, uma vez que mesmo a glândula pineal – responsável pela unificação do sentido – é tida como extensa e que Descartes não considera a existência de espaço vazio, o que acentua a dificuldade de explicar a união substancial.

tantas percepções diversas quantos diferentes movimentos sobrevêm nessa glândula (Descartes, 2010, p. 315).

Para Descartes, tais movimentos são ocasionados pelos espíritos animais que, ao preencherem as cavidades do cérebro, por exemplo, logo após terem sido formadas imagens neste, provenientes dos nervos ópticos, fazem com que essas imagens irradiem para a glândula, de modo a formar nesta uma única imagem. Nesse ponto, Descartes especifica a qualidade das emoções geradas pela imaginação, as quais são balizadas pela saúde: se a figura formada lembrar algo nocivo ao corpo, proporcionará na alma a emoção do medo que poderá ser seguida da ousadia ou do temor, conforme relacionamos tal experiência a situações passadas, em que tenhamos nos protegido, respectivamente, pela defesa ou pela fuga, e, ainda, considerando-se “o diverso temperamento do corpo ou a força da alma” (DESCARTES, 2010, p. 316) na ocasião da experiência presente. Parte dos espíritos refletidos da imagem formada na glândula prosseguiriam por via do sangue ao coração, e parte, ao corpo, fazendo-nos agir em consonância a esses fatores, e, da mesma forma, ao chegar ao coração, alargando ou estreitando seus orifícios¹⁶; poderiam ainda retornar às cavidades cerebrais fortalecendo a mesma paixão e, conseqüentemente, o mesmo processo. Assim, os sentimentos poderiam variar entre os homens devido a diferentes disposições anatômicas do cérebro, embora sempre tenham a função de incitar a alma a querer coisas para as quais os corpos foram preparados, isto é, na tendência natural e habitual dos caminhos (poros) percorridos pelos espíritos¹⁷, “que tenham unido cada movimento da glândula a cada pensamento” (DESCARTES, 2010, p. 319), conforme tendência de conservação da própria saúde, de origem metafísica.

Contudo, a vontade, enquanto ação da alma livre por natureza, estaria apenas sob o poder da alma, que levaria a glândula a mover-se em sua consonância, de acordo com a sua natureza ou por engenho. Todavia, em relação ao corpo, apenas indiretamente; ao passo em que as paixões da alma, consideradas como todas as espécies de percepções, dependeriam das ações que as produzem e a alma só poderia modificá-las indiretamente, com a exceção dos casos em que ela

¹⁶ O que faria com que a alma sentisse como que estando no coração.

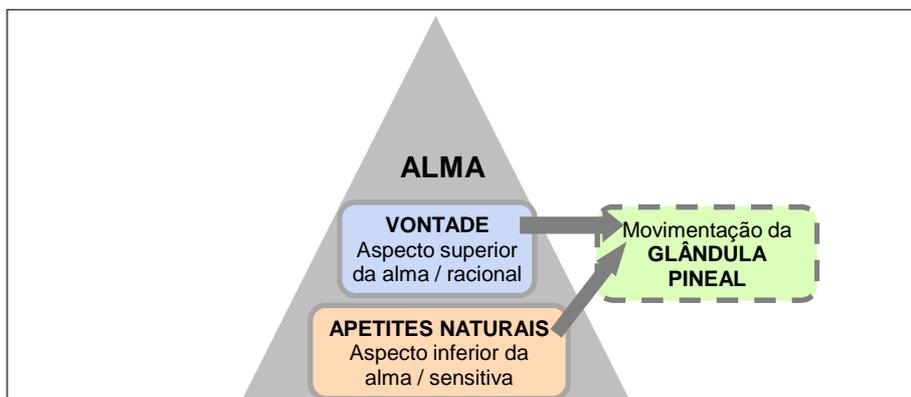
¹⁷ Novamente aqui destacamos a dificuldade de pensar um conhecimento verdadeiro ou de perfeição limitada se todo conhecimento depende de disposições anatômicas diferentes entre os homens e do movimento habitual dos espíritos animais. Esta questão torna-se alvo de críticas pelos empiristas.

seria a sua causa, mediante o comando (“engenho”) dos movimentos da glândula. A alma, por sua vontade, somente poderia modificar as paixões inconvenientes tomando-se racionalmente as persuasivas representações das coisas comumente unidas às paixões saudáveis ou desejadas, contrárias àquelas; poderia não consentir com os efeitos das paixões indesejadas e conter muitos dos consequentes movimentos; entretanto, nem todas seriam modificáveis pela alma, pois,

[...] são quase todas acompanhadas de alguma emoção que se produz no coração, e, por conseguinte, também em todo o sangue e nos espíritos, de modo que, enquanto essa emoção não cessar, elas continuam presentes em nosso pensamento da mesma maneira que os objetos sensíveis aí permanecem presentes, enquanto agem contra os órgãos de nossos sentidos.

Descartes compreende que a glândula pineal seja excitada pelas partes racional e sensitiva da alma, a qual, na verdade, não teria para ele nenhuma diversidade, sendo que a parte sensitiva seria a mesma que a racional e que todos os seus apetites seriam o mesmo que as suas vontades (ver figura 4).

Figura 4: ESTRUTURA CARTESIANA DA UNICIDADE DA ALMA



FONTE: A Autora

Contudo, fica a já tradicional questão de como a alma atua sobre a glândula pineal e, conseqüentemente, gera movimentos corporais (deliberados), e, pela mesma dificuldade, como poderíamos conhecer verdadeiramente se não sabemos em que medida a estrutura corporal influencia no pensamento a partir de anatomias desde sempre diferenciadas e hábitos dos espíritos animais peculiares à vida de cada ser humano. A seguir apresentaremos a tentativa cartesiana de solução a essa questão, que resulta problemática.

1.5. A FORÇA DO ENGENHO COGNITIVO DA ALMA PARA DOMAR AS PAIXÕES INCÔMODAS E CONTRÁRIAS À VONTADE E O PAPEL DO HÁBITO

Segundo Descartes, não se deveria confundir as funções da alma com as do corpo, donde poderiam advir à alma, por intermédio dos espíritos animais, informações sobre coisas incômodas e contrárias à vontade, prevalecendo a maior força sobre a pequena glândula, cujo efeito seria um tipo de paixão. No caso da vontade não ser forte o suficiente, a alma precisaria utilizar-se de engenho, considerando um número maior de coisas verdadeiras – relacionadas ao que ela conhece como bem e mal –, capazes de lhe proporcionar a força suficiente para modificar o curso dos espíritos, desde que a emoção no coração, no sangue e nos nervos já tenha cessado; em caso contrário, a alma, mais enfraquecida, poderia ter sentimentos opostos e confusos sobre uma mesma coisa por obedecer contingentemente a duas paixões contrárias, e, assim, tornar-se-ia escrava e infeliz. Nesse sentido, o hábito teria um papel importante. Como as representações de certos objetos à alma acompanham os movimentos do cérebro, da glândula e dos espíritos, que são unidos a outros movimentos que ocasionam nela certas paixões, a alma poderia separar os primeiros dos segundos, pelo hábito, sem que este requeira, necessariamente, longa prática. Para exemplificar uma situação em que isto ocorreria, Descartes cita o fato de podermos rejeitar um alimento no mesmo instante em que percebemos sujeira nele, ainda que o nosso apetite permaneça grande; em consequência, o ocorrido poderia modificar radicalmente a disposição do nosso cérebro, de forma a nunca mais conseguirmos ingerir tal alimento.

O filósofo compreende que, em relação com o corpo, autômato¹⁸, a alma pode, sem o método adequado, receber mecanicamente informações deformadas dos sentidos, como aconteceria frequentemente com os animais por serem desprovidos da racionalidade, a qual possibilita aos homens a capacidade de “domar” as paixões. Portanto, Descartes (2008, p. 42) alerta que “[...] nunca devemos permitir que fiquemos persuadidos da verdade de qualquer coisa outra que na evidência de nossa razão. E deve ser notado que eu digo de nossa razão, e não de nossa imaginação ou de nossos sentidos”.

¹⁸ O corpo é comparado por Descartes a um modelo hidráulico.

A propósito, se todo o conhecimento verdadeiro procede de ideias (verdades) inatas, cujo princípio fundador – a ideia de Deus – não provém de nenhuma outra coisa, porque do contrário violaria o princípio de causalidade, a metafísica, não somente precede, mas funda a física. A verdade, em última instância, viria a depender de Deus – “[...] que é Ser Perfeito ou existe, tanto quanto qualquer demonstração de geometria pode ser” (DESCARTES, 2008, p. 40) –, e não da existência corpórea, de tal modo que as ideias que fundam o conhecimento seguro não seriam inventadas, mas descobertas pelo homem, cuja racionalidade, enquanto “o poder de bem julgar ou de distinguir o verdadeiro do falso”, seria o que existe de mais bem distribuído entre os homens, de modo que a diversidade de opiniões decorreria da diversidade de caminhos utilizados para o pensamento e de objetos considerados nesse processo (DESCARTES, 2008, p. 13).

Daí a garantia pretendida por Descartes de que uma ciência que se pretenda universal deveria se voltar ao cultivo da mente, baseando-se numa *mathesis universalis*, a fim de descrever adequadamente a estrutura real do mundo. Para tanto, Descartes indica quatro preceitos, que se provariam perfeitamente suficientes, “desde que tomasse a resolução firme e sem vacilar em uma única instância, de deixar de os observar” (DESCARTES, 2008, p. 25-26):

- 1º. nunca tomar qualquer coisa como verdadeira que não percebesse claramente ser tal;
- 2º. dividir cada das dificuldades sob exame em tantas partes quanto possíveis, como necessárias à sua solução adequada;
- 3º. orientar meus pensamentos em tal ordem que, começando com objetos os mais simples e de mais fácil conhecimento, poderia ascender aos poucos e, como se fosse passo a passo, ao conhecimento do mais complexo;
- 4º. fazer em todos os casos enumerações tão completas, e as revisões tão gerais, que possa ser assegurado que nada foi omitido.

Segundo Descartes, tais preceitos, encadeados racionalmente nessa ordem, seriam tidos como seguros porque descreveriam o processo natural do espírito em sua atividade intelectual. O conhecimento verdadeiro deveria então:

[...] partir de premissas evidentes por si mesmas, e deduzir delas as consequências corretas por meio de procedimentos que se pode controlar permanentemente. A estes dois momentos de certeza próprios das demonstrações matemáticas correspondem as duas funções do intelecto: a intuição, graças à qual se compreende as verdades evidentes por si mesmas, e a dedução, que permite avançar das premissas para as consequências, progressivamente, de acordo com uma sucessão de

passagens nas quais cada uma é evidente por si mesma (SCRIBANO, 2011, p. 200).

Uma vez que a percepção sensível, a qual Descartes compara a mecanismos das máquinas hidráulicas, seria para ele desprovida de valor cognitivo, a explicação das leis da natureza se daria, portanto, *a priori*. Seria a razão responsável por exercer o comando sobre o corpo (se for a sua vontade) e poder explicá-lo. Entretanto,

todos os fenômenos vitais podem ser explicados pelos mecanismos corporais; a alma não é, portanto, necessária à vida. O que a alma traz, quando ela está presente, é a consciência que acompanha certos fenômenos físicos. Assim como o instrumento musical não conhece e não ouve os sons que ele produz, o corpo não conhece e não percebe seus próprios movimentos. (SCRIBANO, 2011, p. 202).

A natureza das coisas seria conhecida intuitivamente graças às verdades inatas do próprio espírito, pela condução do pensamento a um processo dedutivo, de tal maneira que a razão poderia explorar o caráter arbitrário da relação entre a alma e o corpo e, da mesma forma, entre as palavras e suas significações, podendo-se saber o que ocorre em uma mente alheia pela racionalização da fala e das ações do corpo do outro, em uma relação entre novas informações e informações já memorizadas. Análoga e condicionadamente ao autoconhecimento habitual de cada ser humano, seria possível essa espécie de conhecimento sobre o que se passaria em outras mentes. Isso, segundo Descartes (2010, p. 324), ocorreria porque:

[...] embora cada movimento da glândula pareça ter sido unido pela natureza a cada um de nossos pensamentos desde o começo de nossa vida, é possível todavia juntá-los a outros por hábito, assim como a experiência mostra nas palavras que excitam movimentos na glândula, os quais, segundo a instituição da natureza, representam à alma apenas os seus sons, quando proferidas pela voz, ou a figura de suas letras, quando escritas, e que, não obstante, pelo hábito, adquirido em pensar no que significam quando ouvimos o som delas, ou então, quando vimos as suas letras, costumam fazer conceber mais essa significação do que a figura de suas letras, ou então, o som de suas sílabas.

Como já mencionamos, esse processo dependeria das paixões resultantes da agitação causada pelos espíritos na glândula, em decorrência das ações da alma, que concebe os objetos; do temperamento do corpo ou das impressões fortuitas encontradas no cérebro; ou, comum e principalmente, dos objetos que afetam os

sentidos. Estes, quando novos, nos causariam admiração devido à surpresa; ou, quando já conhecidos, outras paixões – segundo a lógica de serem convenientes/boas ou inconvenientes/más e de nos levarem a olhar muito mais o futuro do que o presente e o passado –, cada qual tendo, portanto, outra(s) contrária(s)¹⁹, ao passo em que todas seriam compostas a partir das seis consideradas pelo filósofo por serem as mais simples e primitivas: a admiração, o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza. Contudo, para Descartes (2010, p. 327), as paixões teriam a função de “disporem a alma a querer coisas que a natureza dita serem úteis a nós, e a persistir nessa vontade”, sendo a esteira de nossas ações. Como a alma, segundo Descartes, não teria uma distinção de partes, também não poderia ter dois apetites (*concupscível* e *irascível*) em sua parte sensível, como fora, por exemplo, a concepção dos escolásticos; mas sim, duas faculdades: a de desejar e a de se irritar. Diz Descartes (2010, p. 331; grifo do autor):

[...] posto que ela (*alma*) tem da mesma forma as faculdades de admirar, amar, esperar, temer e, assim, de receber em si cada uma das outras paixões, ou de praticar as ações a que essas paixões a impelem, não vejo por que quiseram relacionar todas com a concupiscência ou a cólera.

Logo, nota-se que a união substancial, propriamente humana, se realizaria no acontecimento das paixões, no campo confuso do sentido, resistindo assim ao imaginável ou ao concebível. (BRAHAMI, 2011, p. 259).

Sobre a questão das condições do corpo à alma, Descartes busca apoiar a sua resposta na atuação da vontade ou do engenho cognitivo sobre o curso dos espíritos animais, porém, paradoxalmente, para uma atuação segura, a alma ainda teria como parâmetro a “saúde perfeita” e, ao mesmo tempo, a memória. Ora, a primeira, por ser de origem metafísica, coloca dificuldades de acesso ao seu conhecimento; e a segunda, que consiste no curso habitual dos espíritos animais, o qual depende também da anatomia dos corpos, coloca evidentes dificuldades de

¹⁹ Dentre as paixões, sendo todas posteriores à admiração, Descartes enumera aquelas que considera como as principais dentre todas cujo número seria indefinido: a estima ou o desprezo, a generosidade ou o orgulho, a humildade ou a baixaza; a veneração e o desdém; o amor e o ódio; a esperança, o temor, o ciúme, a segurança e o desespero; a irresolução, a coragem, a ousadia, a emulação, a covardia e o pavor; o remorso (causado pelo tempo entre a supressão da irresolução e a ação à que se determina); a alegria e a tristeza; a zombaria, a inveja e a impiedade; a satisfação de si mesmo e o arrependimento; o favor e o reconhecimento; a indignação e a cólera; a glória e a vergonha; o fastio, o pesar e a alegria.

ordem mais peculiar e complexa. Além disso, ainda fica o problema da explicação sobre a união de “novas” informações (se é que podemos chamar de “novas”) a outras em nossa memória para além do hábito, pois, Descartes atribui a relação entre movimentos da glândula e pensamentos, originária e misteriosamente, à “natureza”.

1.6. O FECHAMENTO SUBJETIVO E A CONSEQUENTE MARGINALIZAÇÃO DA INTERSUBJETIVIDADE E DA BIOLOGIA

Ao tentar fundamentar metafisicamente uma ciência da natureza na *extensão* matemática dos corpos físicos, cujas propriedades geométricas e mecânicas seriam inteligíveis pela alma humana, que por sua vez seria autônoma em relação à matéria, Descartes teria meramente considerado, em um dos polos de sua teoria dualista sobre o mundo, o corpo mecânico (estando a vida reduzida a esta instância) e, do outro, a alma com suas ideias inatas e faculdades pensantes (sensação, imaginação, intelecto/concepção, afirmação, vontade e ação). Nessa distinção radical entre espírito e matéria, acaba sendo reservado certo mistério à consciência – enquanto evidência existencial do próprio eu (para mim mesmo) –, restringindo-se assim o seu acesso cognitivo pelos outros, por qualquer que seja a via dos sentidos, ou para além de um conhecimento do “outro” analogamente a mim mesmo. A alma, entendida como idêntica ao *eu*, como sujeito ou substância pensante, imaterial, ilimitada e autônoma em relação à matéria, abrangendo toda existência espiritual do homem, em todas as suas manifestações, seria a única via possível para o conhecimento seguro do mundo; eu mesmo seria o modelo e o fundamento para qualquer conhecimento verdadeiro, independentemente, do corpo mecânico (*res extensa*) e de qualquer outra coisa que não seja a própria razão (*a priori*) em contato direto apenas como suas representações, ou a fonte metafísica (Deus) de garantia do conhecimento verdadeiro.

Descartes compreende que é ao sentirmos prazer ou dor, que a alma percebe o corpo ao qual ela está ligada como particular e próprio, isto é, ela toma consciência do corpo em que está situada historicamente – o que o distinguiria dos demais corpos, tomados meramente como objetos físicos. Primeiramente, o filósofo busca no pensamento o fundamento seguro para o conhecimento claro e distinto do

mundo exterior, porém, ao compreender a consciência em sua relação com o próprio corpo, ele reconhece a passividade humana em relação aos dados dos sentidos. Ora, as paixões (sobretudo os sentimentos de prazer e dor) acabam por intermediar entendimentos e experiências sensíveis, as quais seriam muito próprias de cada pessoa, a depender do modo pelo qual as informações são conduzidas fisicamente pelos espíritos animais a depender do arranjo corporal de cada indivíduo. Mas nesse campo intermediário e “confuso” do sentimento, como a razão (pelas ideias inatas) poderia explorar o caráter arbitrário da relação entre a alma e o corpo conforme pretendia Descartes? Como saber seguramente o que e como se constitui aquilo que é particular de cada um, isto é, a sua identidade pessoal (si próprio, *self*)? A fim de saber o que se passa em uma outra mente, como saber distinguir entre gestos, palavras e suas significações se o parâmetro sempre sou eu mesmo?

De acordo com Appiah (2006, pp. 21-22), haveria duas maneiras pelas quais nossa crença na existência de outras mentes poderia estar errada se seguirmos a compreensão cartesiana:

Uma é que esses outros corpos poderiam ser meras fantasias de nossa imaginação. A outra é que, mesmo se corpos e outras coisas materiais realmente existem, aquilo que nós normalmente consideramos como evidência para justificar nossa crença de que os outros corpos estão ocupados por mentes poderia ter sido produzido por autômatos, por máquinas sem mente (APPIAH, 2006, p. 21-22).

O problema que se coloca com o dualismo-interacionista cartesiano parece ser o resultante solipsismo, isto é, a “visão de que apenas o próprio eu e suas experiências existem” (MASLIN, 2009, p. 294); trata-se de uma compreensão da subjetividade como fechada em si mesma, pois o espírito conhece a si mesmo, a sua própria realidade, de maneira restrita, cujo conhecimento não pode ser acessado por outrem, via experiência sensível. De acordo com Searle (1997), o problema é que, assim, a minha consciência, sendo acessível somente a mim, seria excluída da ciência. Pois, por um lado, teríamos uma subjetividade restrita a cada indivíduo, inacessível aos outros e à ciência, ao mesmo tempo em que o mundo que conheço verdadeiramente não seria para mim mais do que o produto da aplicação das verdades que me são inatas; e, por outro, um corpo que, ainda que seja dotado

de uma alma e a ela esteja intimamente unido²⁰, dependeria unicamente de sua própria natureza material e mecânica para se organizar, havendo meramente uma relação de orientação do corpo físico pela consciência que, ao receber os dados dos sentidos, poderia, com base nas representações desses dados, distinguir entre o útil e o nocivo, tentando conduzir o corpo a coisas convenientes segundo a sua natureza e seus hábitos. Mas, de toda forma, não haveria uma relação essencial entre o mundo da consciência e o mundo da vida, de modo que não restaria outra alternativa além de pensar a biologia como reduzida à física mecânica junto ao corpo.

Embora o corpo pudesse receber orientações da consciência que, permeada de paixões, poderia decidir entre o que é bom e o que não é, conforme sua tendência de origem metafísica a conservar-se naquilo que é bom, esta não seria a causa de nossos movimentos. Descartes considerou a existência de um “contínuo calor”, metaforicamente como uma “espécie de fogo”, em nosso coração enquanto vivemos, que seria o princípio corporal de todos os movimentos de nossos membros, mas ele manteve tal fonte relativa à vida corpórea como um mistério, também de origem metafísica.

Em resumo, ao conceber a consciência como atrelada ao puro pensamento (alma), sendo substancialmente distinta da matéria físico-biológica (corpo), a teoria cartesiana acaba não dando conta de uma explicação científica da interação corpo-alma; afinal, como poderia uma coisa puramente imaterial afetar causalmente outra coisa material e vice-versa? Sendo conseqüentemente compreendida como estando fechada cognitivamente em si mesma, a consciência torna-se inacessível aos métodos da ciência natural, bem como impossibilita uma explicação plausível da identidade pessoal e mesmo da intersubjetividade. Tais limitações ainda se somam ao fundamento metafísico de todo conhecimento seguro, o qual seria necessariamente convergente às ideias inatas, porém, ao se tratar do conhecimento do mundo físico, dependente do movimento habitual dos espíritos animais, estaria condicionado em última instância à própria anatomia corporal e, ao mesmo tempo, à união de origem misteriosamente “natural” entre tal movimento e o pensamento. De

²⁰ Sublinhemos que esta união, que Descartes chama de *união substancial*, é encontrada, exclusivamente, no ser humano.

acordo com Searle (2002b), assim, “a noção de consciência é na melhor hipótese confusa e na pior mística”.

2. CRÍTICAS AO INATISMO DE CUNHO METAFÍSICO E A EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA COMO FUNDAMENTO DA MENTE COGNITIVA POR CORRENTES EMPIRISTAS

Motivada pelo crescente progresso das ciências naturais e preocupada com as limitações de teorias fundamentadas na metafísica, a grande maioria das discussões filosóficas, emergentes no século XVII, buscaram determinar o lugar relativo à física e à metafísica²¹, a fim de esclarecer as questões obscuras e, conseqüentemente, os métodos de investigação inconsistentes do que se entenderia por metafísica. Esta teria como subjacente os diferentes entendimentos da relação entre o mental e o físico, que marcaram, não somente a teoria do conhecimento, como também a antropologia filosófica na modernidade, e ainda, a partir do século XIX, a estruturação científica da Psicologia, sob a forte influência do Positivismo de Auguste Comte.

No âmbito dessas discussões, o projeto de uma ciência empírica, desde as contribuições de Francis Bacon, consolidou-se a partir de uma corrente de pensadores que defendeu o método experimental da *indução para* a construção do conhecimento científico, então baseado na observação controlada da repetição de fenômenos (experimentação) e no posterior processo de abstração em linguagem matemática para a generalização (demonstração). Nessa linha epistemológica, John Locke (1632-1704), em sua obra *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1689-90), aponta que o que deveria ser examinado é como o homem apreende as várias ideias que se encontram em sua mente, as quais seriam facilmente expressadas pela linguagem²², cujas palavras refletiriam as próprias ideias na mente.

²¹ De acordo com Henrich (2009, p. 83), a metafísica corresponde a uma série de investigações “que até hoje permaneceram sem título e às quais muito se associou e muito se deixa ainda associar”. Sob esse não-título, herdado da tradição dos sistemas filosóficos doutrinários, “eram arroladas investigações cujo fundamento de classificação não era evidente a partir da própria lista: investigações, por exemplo, sobre o que faz de uma coisa algo autosubsistente, sobre possibilidade e necessidade, sobre a natureza de um espírito, sobre o conceito de um mundo e sobre um primeiro princípio tanto para formas como para modificações.” (HENRICH, 2009, p. 84).

²² “A utilidade da linguagem é significar, com facilidade e expedição, concepções gerais em sons breves, que podem incluir não apenas abundância de particulares, mas também grande variedade de *ideias* independentes colecionadas numa mesma complexa” (LOCKE, 2012, p. 467).

2.1. A CONSCIÊNCIA IMBRICADA AO CORPO VIVO, ORGANIZADO E ATUALIZADO SEGUNDO A CONCEPÇÃO LOCKEANA DE IDENTIDADE PESSOAL

Supondo que a mente de qualquer homem, ao nascer, seria como uma *tábula rasa* (uma folha de papel em branco), para Locke, todo tipo de conhecimento viria a se fundar nos dados decorrentes da experiência sensível, não havendo princípios especulativos inatos²³, sejam ideias matemáticas ou a ideia de Deus/infinito. Portanto, seria impossível e inútil a busca humana pelo conhecimento das essências reais das substâncias. Apenas Deus, enquanto o ser onisciente, poderia conhecê-las. Nenhum conhecimento certo estaria assim fundado em bases indubitáveis, de forma que o grau de certeza de uma crença dependeria do seu grau de probabilidade mediante a experiência sensível.

[...] Faremos bem em não tomarmos sistemas duvidosos por ciências completas, ou noções inteligíveis por demonstrações científicas. Contentemo-nos, no conhecimento dos corpos, em colher o que nos permitem experimentos particulares, pois não podemos descobrir sua essência real, para, a partir dela, abarcar em feixes ou atar em molhos a natureza e as propriedades de todas as espécies juntas. Se o que investigamos é uma coexistência ou uma aversão que não se descobre na contemplação de ideias, a experiência, a observação e a história natural oferece-nos, pelos sentidos, em fragmentos, um lampejo das substâncias corpóreas. O conhecimento dos corpos depende inteiramente dos sentidos, que tomam nota do conhecimento de suas qualidades e das operações de uns nos outros. (LOCKE, 2012, p. 711).

A única fonte possível dos materiais da razão e do conhecimento seria a experiência particular de cada indivíduo, sendo ela: (a) sobre os objetos externos, de cuja sensação derivariam ideias simples, como, por exemplo, as de extensão, figura,

²³ [...] supor que algo esteja impresso na mente (como queria Descartes) sem que ela o perceba parece pouco inteligível. Se portanto, as crianças e os idiotas possuem almas, possuem mentes, dotadas destas impressões, devem inevitavelmente percebê-las, e necessariamente conhecer e assentir com estas verdades; se ao contrário, não o fazem, tem-se como evidente que essas impressões não existem. [...] afirmar que uma noção está impressa na mente e, ao mesmo tempo, afirmar que a mente a ignora e jamais teve dela qualquer conhecimento, implica reduzir estas impressões a nada. (LOCKE, 1978, p. 146). “Se o problema é então saber *quando vem o homem a ter ideias*, eu penso que a resposta verdadeira é: quando primeiro tem uma *sensação*. E, como parece não haver na mente nenhuma *ideia*, que não seja transmitida pelos sentidos, concebo que *ideias* existem, no entendimento, coevas à *sensação*, que a percepção do entendimento depende de impressão ou movimento numa parte do corpo. É a partir dessas impressões de objetos externos em nossos sentidos que a mente parece primeiro se ocupar de operações como *percepção, lembrança, consideração, raciocínio* etc.” (LOCKE, 2012, p. 112-113). Evidentemente, compreendendo as ideias como sendo adquiridas, Locke se opõe ao inatismo de Platão, dos escolásticos e de Descartes.

movimento etc., que seriam aparências ou concepções uniformes, analisáveis apenas por si mesmas e impossíveis de serem criadas ou destruídas pela mente; ou (b) sobre as próprias operações reflexivas da mente, das quais derivariam ideias complexas, como por exemplo as de dor, prazer etc. (LOCKE, 2012, pp. 113-115). Entre as primeiras (a), as que têm validade objetiva são aquelas cujas qualidades – primárias – são inseparáveis dos corpos e lhes pertencem, enquanto as que têm validade subjetiva são aquelas cujas qualidades – secundárias – tratam-se de sensações subjetivas de quem as percebe. Já as ideias complexas (ou compostas) se fundam na memória, em decorrência da própria atividade mental, como a de associação, abstração e generalização.

Para Locke (2012, pp. 132-133), as coisas teriam dois tipos de poderes de ocasionar as ideias: (i) *qualidades originais e primárias*, reais dos corpos, sendo as decorrentes ideias cópias exatas destes; e (ii) *qualidades secundárias*, sendo as ideias resultantes (cor, sabor, odor etc.) combinações que não corresponderiam exatamente aos corpos. Ao abstrair, combinar ou comparar ideias simples, a mente poderia produzir ideias complexas de três tipos: (i) *ideias de modo*, que são dependentes ou afecções de substâncias (como as palavras *triângulo*, *gratidão*, *assassinato* etc.); (ii) *ideias de substância*, que representariam coisas particulares subsistentes por si mesmas (como as ideias de mesa, água, homem, Deus, alma), tendo como central a ideia de substância²⁴; e (iii) *ideias de relações*, que decorreriam da comparação entre ideias (como seriam as ideias de causa e efeito, igualdade, proporcionalidade, das relações de espaço e de tempo etc.) (LOCKE, 2012, pp. 165-166). Por sua vez, o conhecimento se daria mediante a análise das ideias e consistiria em:

[...] perceber conexão e concordância, oposição e discordância, entre quaisquer de nossas ideias. Se há percepção, há conhecimento; do

²⁴ Embora a metafísica não seja a questão central do pensamento de Locke, por compreender que não poderíamos ter ideias claras e distintas acerca da substância em geral, ele não se opõe à completamente à metafísica. Ainda que mantida em obscuridade, a noção de substância pura em geral, de *essência real*, seria concebida por Locke como a “[...] suposição de um não sei quê, de um suporte de qualidades, capazes de produzir *ideias* simples em nós, comumente chamadas acidentes” (LOCKE, 2012, p. 305), a partir das quais conhecemos (considere-se que as qualidades seriam de essência nominal). No entanto, em seu Livro IV, no SEÇÃO IV – *Da realidade de nosso conhecimento* –, Locke (2012, p. 629) adverte: “Precisamos abandonar a noção comum de espécies e essências se realmente quisermos ver a natureza das coisas, examiná-las pelo que nossas faculdades descobrem delas, e não segundo fantasias infundadas a seu respeito”.

contrário não há conhecimento, apesar de nossa imaginação, opinião ou crença. (LOCKE, 2012, p. 575; grifos do autor).

A razão cooperaria com a intuição para estabelecer relações de concordância ou discordância entre ideias, ao passo em que essas relações poderiam ser de quatro tipos: (i) identidade e diversidade – concordância de cada ideia consigo mesma e discordância com as demais; (ii) relação (entre ideias) – dependente do primeiro e do terceiro tipo; (iii) coexistência, ou conexão necessária – ligação de uma ideia à ideia de uma substância; e (iv) existência real (LOCKE, 2012, pp. 575-578).

Ao tratar do primeiro tipo (i) de relação entre as ideias, no Livro II, SEÇÃO XXVII, do seu *Ensaio*, Locke (2012, p. 343) diz que a atribuição de *identidade* ocorre “quando as ideias às quais é atribuída não variam do que eram, no momento em que consideramos sua existência prévia, à qual comparamos à presente”, pois, em um mesmo tempo, nenhuma coisa poderia existir em dois lugares e nem duas coisas de um mesmo gênero poderiam existir em um só lugar.

A respeito dos gêneros das coisas, Locke (2012, p. 344) considera que nossas ideias poderiam ser apenas sobre três tipos de substância: (i) Deus – a identidade de Deus é indubitável por ser (descrito como) eterno, imutável, onipresente etc.; (ii) Inteligências finitas – a identidade de cada espírito finito é determinada pelo tempo e lugar determinados de sua existência; e (iii) Corpos²⁵ – cada partícula de matéria permaneceria a mesma, desde que nada lhe fosse adicionado ou subtraído. Ao contrário dessa noção acerca dos corpos, tanto o movimento quanto o pensamento consistiriam na contínua sequência de sucessão e, portanto, seriam compreendidos como sendo diversos, de modo que, diferentemente do que pensara Descartes, o pensamento não poderia ser identificado com a “alma” humana, mas estaria vinculado ao corpo. O *principium individuationis* é compreendido por Locke (2012, p. 345) como sendo “plenamente a existência mesma que determina toda sorte de ser ao tempo e ao espaço particulares que não

²⁵ Entretanto, para Locke, o conhecimento das pequenas partículas ativas ou “forças” dos objetos materiais, estaria fora do alcance do intelecto humano e permaneceria como um mistério.

se compartilham por dois seres do mesmo gênero”²⁶. No caso de seres vivos (vegetais e animais), Locke ressalva que a alteração de grandes parcelas de matéria não implicaria na alteração da identidade, o que expressaria uma diferença significativa entre sua aplicação a uma massa de matéria ou a um corpo vivo, uma vez que este seria uma organização contínua de partes, em um todo coerente, compartilhando uma vida comum, cujo princípio viria de dentro de cada indivíduo. A identidade de um mesmo homem consistiria “na participação de uma mesma vida contínua em partículas de matéria constantemente fugidias, vitalmente unidas em sucessão a um mesmo corpo organizado” (LOCKE, 2012, p. 348), e não poderia ser o contrário²⁷. Nesse sentido, “para conceber e julgar corretamente *identidade*, devemos considerar qual ideia representada pela palavra (ou pelo nome)” (LOCKE, 2012, p. 349; grifo do autor; inclusão entre colchetes nossa), de modo que o uso da palavra ‘homem’ se aplicaria a uma ‘ideia’ que remete a uma certa forma, que inclui corpo e aspecto que não mudam repentinamente²⁸. Já a palavra ‘pessoa’ representaria, segundo a análise de Locke (2012, p. 352; grifo do autor),

[...] um ser pensante inteligente, de razão e reflexão, que pode se considerar, em diferentes tempos e lugares, igual a si mesmo, uma mesma coisa pensante – e somente por possuir a consciência, que, sendo inseparável do pensar, parece-me essencial a este. Sabemos bem o que fazemos quando vemos, ouvimos, provamos, tocamos, meditamos ou queremos uma coisa qualquer: é impossível percebermos sem percebermos que percebemos. Isso vale para toda sensação ou percepção pensante, e é o que faz de cada um, para si-mesmo, o que chama de *si mesmo*.

²⁶ Para se saber que uma coisa é (idêntica a) ela mesma, não qualitativamente e nem no sentido em que se considera a identidade em lógica, mas numericamente, seria preciso considerar, portanto, a consciência sempre presente sobre as ações nos sucessivos estágios no *tempo* da sua existência; uma coisa é idêntica à outra em sentido qualitativo quando suas características são idênticas às características de outra coisa; e, segundo a lei da identidade em lógica, sabemos que uma coisa é idêntica à outra quando considerada ao mesmo tempo e sobre o mesmo aspecto; porém, não é em nenhum desses dois sentidos que a identidade pessoal será tratada por Locke (COSTA, 2005, p. 39). Todavia, veremos que, para Locke, o conhecimento é mediado pelos dados da sensibilidade e não se dá diretamente sobre as coisas em si mesmas; além disso, o filósofo empirista considera que confusões conceituais fundam-se, em grande medida, na noção obscura de substância, o que ele declara pretender evitar.

²⁷ Isto é, “um corpo disposto em organização, tomado num instante a partir do qual continua, sob uma organização vital, numa sucessão de partículas fugidias de matéria unidas a ele” (LOCKE, 2012, p. 348), pois não conseguiríamos identificar um mesmo homem em momentos diferentes de sua vida devido às suas alterações físicas.

²⁸ Por essa razão, um homem jamais poderia ser confundido com qualquer outro animal, como, por exemplo, um papagaio, por mais que este aparentasse contar com alguma racionalidade.

A consciência, imbricada a toda sensação ou percepção pensante de um indivíduo, seria fundamental e determinante ao próprio reconhecimento de si mesmo – *self*²⁹ – enquanto tal, diferindo-se de todas as outras coisas pensantes.

[...] A consciência que sempre acompanha o pensar é o que faz, de cada um, o que ele denomina *si* mesmo, distinguindo-se assim de todas as outras coisas pensantes. A mesmice de um ser racional é, portanto, o que significa *identidade pessoal*. O alcance da identidade de uma *pessoa* é igual à extensão retrospectiva da consciência que ela tem de uma ação ou de um pensamento; ela é agora tão *ela* mesma quanto era antes; e o *eu* mesmo presente, que agora reflete sobre uma ação passada, executou *ele* mesmo essa ação. (LOCKE, 2012, pp. 352-353).

A identidade pessoal é definida por Locke como aquilo que *perfaz* uma pessoa, mantendo-a sempre como a mesma substância idêntica, ao longo das situações por si experienciadas, diversificadas com o tempo, estendendo-se tanto a ações passadas, ainda que muito distantes, como a ações esperadas no futuro. Em outras palavras, a identidade pessoal seria assim a *consciência presente* que uma pessoa³⁰ mantém de si durante a vivência de seu percurso histórico, sendo deste armazenadas pela memória e unificadas pela consciência algumas experiências das diversas e contingentes situações. Nesse sentido, diferentes substâncias que contribuiriam para produzir diferentes ações, seriam unidas por uma mesma consciência numa mesma pessoa, o que consistiria na identidade pessoal³¹. Segundo Locke (2012, p. 354; grifos do autor), “um ser inteligente é uma *pessoa*

²⁹ “Como substantivo, *Self* designa, de modo geral, a unidade e totalidade da personalidade individual. O conceito de *Self* abarca aquele que é objeto da experiência e aquele que não é, ou, em outras, aquele que ainda não entrou no âmbito da experiência. [...] No espírito da escola inglesa, o *Self* representa a pessoa, em termos de lugar da atividade psíquica em sua totalidade. É um produto de processos dinâmicos que garantem unidade e continuidade da pessoa” (MALDONATO, 2014, p. 373).

³⁰ O *ser humano* é definido por Locke a partir da condição biológica e física; “*ser homem* ou pertencer à espécie *homem* é o mesmo que ter a essência *homem*. Se só pode *ser homem* ou ter direito a esse nome aquilo que é conforme a *ideia* abstrata representada pelo nome; se só pode *ser homem* ou ter direito de pertença a essa espécie aquilo que tem a essência *homem*: segue-se que a essência da espécie e a *ideia* abstrata representada pelo nome são uma e a mesma coisa [...]” (LOCKE, 2012, p. 448), criada pelo entendimento. Já uma *pessoa* seria “um ser inteligente pensante, que possui raciocínio e reflexão, e que se pode pensar a si próprio como o mesmo ser pensante em diferentes tempos e espaços; é-lhe possível fazer isto devido apenas a essa consciência que é inseparável do pensamento”. (LOCKE, 1999, pp.442-443; grifos do autor).

³¹ O que faz que um homem seja, para si mesmo, ele mesmo, o que consiste em sua *identidade pessoal* é uma mesma consciência, seja anexada a uma única substância individual, seja contínua, numa sucessão de muitas substâncias (LOCKE, 2012, p. 354; grifo do autor), a depender do *foco temporal* da consciência. Isto é, uma mesma pessoa pode se identificar-se (para si) como sendo si mesma no presente, devido à consciência de seus pensamentos e ações no presente, como pode também estender a mesma consciência às ações e pensamentos no passado e no futuro, garantindo-lhe tal (a mesma) identidade pessoal.

igual a *si mesma* se consegue repetir a *ideia* de uma ação passada com a mesma consciência que tinha dela ao executá-la e com a mesma consciência que tem de uma ação presente”.

Todavia, ao eu pensante e consciente encontrar-se-iam unidas partículas do próprio corpo que,

[...] uma vez tocadas, experimentamos uma afecção e temos consciência do bem ou do dano que lhes acontece; são elas assim parte de *nós* mesmos, ou seja, de *nós*, pensantes e conscientes. Os membros do corpo são para cada um de nós, uma parte de *nós-mesmos*, que nos concerne simpaticamente. Se eu perco uma mão, separa-se dela toda a consciência de calor, de frio e de outras afecções: ela deixa de ser uma parte de *mim-mesmo*. Vemos assim que a *substância* que num momento constitui uma *pessoa* igual a *si mesma* pode, num outro, variar, sem que mude a *identidade* pessoal: sem dúvida a pessoa é a mesma, ainda que não tenha mais um membro que lhe pertencia. (LOCKE, 2012, pp. 354-355; grifos do autor).

Atribuindo relevância ao corpo *atualizado* para a identidade pessoal, Locke destaca uma limitação colocada àqueles que concebem a vida da pessoa humana a partir de uma substância imaterial. Seria muito difícil ou mesmo impossível dar razões plausíveis à impossibilidade de preservação da identidade pessoal mediante a mudança de substâncias imateriais e na variação de substâncias imateriais particulares, sem que se cogite a ideia de que espíritos imateriais seriam responsáveis também pela vida animal³², ao passo em que essa dificuldade não diria respeito à explicação da identidade de um animal que seria mantida mesmo na alteração de substâncias materiais e na variação de corpos particulares, conforme já mencionamos. Quer dizer, parece ser impraticável que a consciência de ações passadas seja transferida de uma substância pensante para outra, pela mesma razão que a consciência não poderia representar à mente, “como acontecido, aquilo que nunca aconteceu” (LOCKE, 2012, p. 356). Uma outra consequente dificuldade consistiria em saber como a consciência de ações passadas seria exclusiva a um agente individual qualquer, ou se um outro agente não poderia ter essa mesma consciência de uma ação alheia, sem matéria de fato real³³. Segundo Locke (2012,

³² Em outras palavras, se pensamos que substâncias imateriais não estão necessariamente relacionadas à identidade pessoal (por exemplo, um ser atemporal não consistiria em memória/temporal), não teríamos como saber se substâncias imateriais não estariam relacionadas à vida animal, cuja identidade é mantida mesmo na alteração de substâncias materiais, tal como ocorreria com seres humanos.

³³ Por exemplo, subsidiado por uma substância imaterial.

p. 256), “seria preciso, para tanto, explicar qual gênero de ação só pode acontecer concomitante a um ato reflexivo de percepção, e como uma ação poderia ser executada por substâncias pensantes que, ao pensá-la, têm consciência dela”. Entretanto, a mesma consciência não seria um mesmo ato individual. Além de não contar com uma explicação clara da natureza de substâncias pensantes – ao contrário daqueles que fundam o pensar num “sistema de espíritos animais fugidios” –, Locke não vê sentido nem mesmo em Deus permitir essa transferência da consciência, que é acompanhada de castigo ou recompensa, aplicado a cada indivíduo agente e consciente de seus atos.

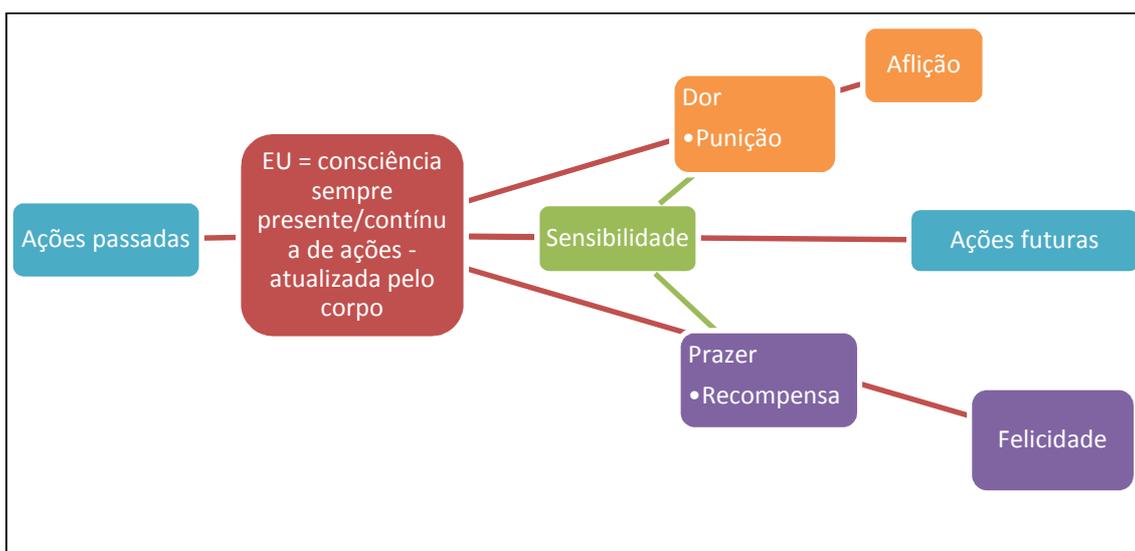
Para Locke (2012, p. 360), “aquilo que é consciente de ações, presentes ou passadas, é uma mesma pessoa à qual cabem essas ações”, independentemente de consistir numa mesma ou variada substância, material ou imaterial, simples ou composta. Logo, o que permitiria que a pessoa (consciente) se responsabilizasse por suas próprias ações seria a identidade pessoal. O *eu* – coisa consciente e pensante – seria consciente e sensível de prazer e de dor, capaz de felicidade e aflição, preocupado consigo mesmo, na medida da extensão de sua consciência. Tudo o que é compreendido nessa consciência participa do mesmo eu, e interessaria a uma mesma consciência e não a substâncias que não se confundem a ela e nem podem ser afetadas por ela. Deslocado o foco da metafísica de substâncias, para a experiência consciente atualizada continuamente pelo corpo, Locke compreende que a identidade pessoal não consistiria em identidade de substância, mas de consciência (contínua). A identidade pessoal, não seria nada a mais do que a consciência³⁴.

No entanto, uma pessoa pode perder para sempre a memória integral de partes de sua vida e, então, a consciência dessas partes. Mesmo nesse tipo de caso, em que a pessoa pelo menos saberia que um dia fora responsável por

³⁴ Para Locke, a consciência deveria estar submetida às leis humanas, das quais seria muito difícil se esquecer, ao passo em que, por exemplo, eu poderia não lembrar algo que eu mesmo fiz, mas poderia saber pelos outros que sou o responsável pela ação em questão, bem como saberia pelas leis da sociedade que esta seria lícita ou ilícita. Ainda que falte consciência a alguém que cometeu um crime, se esta não for suficiente para depor ao seu favor, os tribunais dos homens deveriam punir os crimes provados por fatos. “Mas é razoável supor que, no último dia, quando o segredo de cada coração será desvelado, ninguém precisará responder pelo que não sabe que fez, mas que a sentença de cada um dependerá do testemunho de sua própria consciência” (LOCKE, 2012, p. 364). Observe-se que, ainda que a memória de uma pessoa tenha sido comprometida durante a sua vida, Locke concebe a razoabilidade de supor-se que Deus concederia a cada um, no juízo final, um acesso total à sua própria consciência, de modo que toda sentença seria justamente aplicada a cada consciência, então, totalmente acessível.

pensamentos e ações, ainda que esquecidos no presente, ela seria a mesma, mas no sentido de saber-se idêntica no presente àquele *mesmo homem* no passado. E se fosse removida a consciência de uma pessoa, mesmo uma substância que se pensasse unida a esse ser consciente deixaria de ser ela mesma. A concepção de qualquer substância dependeria da consciência, pela qual sou *eu* mesmo. Para conceber, por exemplo, uma substância imaterial, eu precisaria que ela fosse unida a mim, parte de mim; se não for assim, tal substância seria para mim como qualquer outra alhures. “Qualquer substância vitalmente unida ao presente ser pensante participa do *mesmo eu* que agora existe, e qualquer coisa unida pela consciência de ações anteriores é parte do *mesmo eu*, que é o mesmo agora como antes” (LOCKE, 2012, pp. 366-367).

Figura 5: ESQUEMA DA ESTRUTURA LOCKEANA DE PESSOA HUMANA



FONTE: A Autora

Em suma, a consciência concerniria à personalidade e a tornaria responsável, porque reconheceria e imputaria “a si mesma ações passadas justamente na mesma base e pela mesma razão que no presente” (LOCKE, 2012, p. 367).

É importante destacar que todas as operações da consciência estariam fundadas no interesse de felicidade que acompanharia toda a consciência e a ela se coadunaria no presente, sendo consciência de prazer ou de dor, que, por sua vez, implicaria em recompensa ou punição, e significaria ser feliz ou aflito. Porém, essa premissa não se aplicaria a uma suposta outra vida, da qual não temos a mínima consciência, a partir da ideia da alma do homem como uma substância imaterial. Ao

contrário, a consciência estaria atrelada ao corpo vivo organizado e atualizado, e a memória seria dependente da correta constituição do corpo. Assim, toda substância existente deveria ser, necessariamente, compreendida durante a sua existência, como uma mesma.

De acordo com Locke, a dificuldade que permeia essa discussão sobre a cognição humana, não seria de cunho metafísico, pois não consistiria em uma obscuridade intrínseca às coisas mesmas, mas sim no mau uso dos nomes referentes às ideias, pela preferência de termos ambíguos e sem significado, tratando-se de um problema de linguagem.

O que quer que perfaça a *ideia* específica à qual se aplica o nome, se nos ativermos à mesma *ideia* consolidada, não teremos dificuldade para conceber a diferença entre coisas idênticas e coisas diversas. [...] Qualquer que seja a composição que perfaz a *ideia* complexa, a mesma existência contínua irá preservá-la num mesmo indivíduo, com uma mesma denominação, enquanto a existência fizer dela uma coisa particular com um nome. (LOCKE, 2012, p. 369).

Um dos exemplos desse uso incorreto dos nomes poderia ser a ideia comum de *corpo*, tal como compreendera Descartes. Na seção XII, do livro II, de seus *Ensaio*s, Locke (2012, p. 172) conclui que o corpo não poderia ser “[...] um sólido extenso, com partes separáveis e com movimento; que *extensão* é o espaço entre as extremidades de partes sólidas coerentes, ocupado por essas partes –, então confundem *ideias* muito diferentes”, pois, segundo Locke, a ideia de espaço seria mentalmente concebível sem a ideia de solidez, não havendo conexão necessária entre elas.

Todavia, não se poderia pensar a possibilidade do *vácuo*, enquanto puro, ou ausência completa de matéria³⁵, como comumente se pensava na época de Locke, incluindo ele mesmo.

A ideia de *solidez* é indispensável à *ideia* de corpo, que dela precisa para preencher o espaço, para ter contato, para ter impulso e para, impulsionado, comunicar movimento. Se prova que espírito é diferente de corpo esta razão – que a *ideia* de pensamento não inclui a de extensão –, espera-se que a mesma razão prove que *espaço não é corpo*, pois não inclui a ideia de solidez. *Espaço* e *solidez* são *ideias* tão distintas quanto pensamento e extensão. É evidente portanto que *corpo* e *extensão* são *ideias* distintas entre si³⁶. (LOCKE, 2012, p. 173).

Partindo do princípio de que a pura essência das coisas jamais seria penetrada devido à argúcia insuficiente dos sentidos, e de que as ideias que encontram-se sempre unidas a outras também não são a essência das coisas das quais são inseparáveis e, muito menos, que essa unidade seria a essência de todas as coisas, não poderíamos explicar o que é o corpo sem relacionarmos algumas ideias. Para Locke (2012, pp. 181-182; grifos do autor), independentemente do que se pense sobre o vácuo,

³⁵ O problema do *vácuo* tem sido debatido desde a antiguidade até os nossos tempos, sem um consenso. No século XVII, os problemas da natureza do ar e da possibilidade de produzir uma região do espaço sem ar haviam sido retomados, sob o apoio da experiência. Ainda durante a infância de Locke, por volta de 1640, em Florência, na Toscana (hoje Itália), Galileu teria notado, a partir da comparação de balões de vidro (um com ar e outro que fora aquecido reduzindo a quantidade de ar) –, que o ar tinha peso. Em continuidade a seus estudos, seu aluno Evangelista Torricelli desenvolveu o barômetro capaz de medir a pressão atmosférica (até então “peso do ar”), cuja experiência fora considerada como uma das primeiras técnicas para se produzir o vácuo artificialmente, embora jamais absoluto/puro, pois não se trata da eliminação do “ar”, mas de uma significativa redução da pressão atmosférica. Mesmo os experimentos posteriores – da bomba de vácuo a pistão de Otto Von Guericke (1602-1686), das máquinas pneumáticas de Robert Boyle, das bombas criogênicas e turbomoleculares – não chegaram a produzir um vácuo absoluto. Após as contribuições de James Clerk Maxwell, junto a os outros cientistas da época (século XIX), que compreenderam a existência de uma espécie de matéria (*éter*) que preencheria todo o universo, e de Albert Einstein, com sua teoria da relatividade desenvolvida no século XX, na qual a ideia de *éter* era desnecessária, indicando-se novamente a possibilidade de se considerar o *vácuo*, experimentos contemporâneos que buscam determinar a *constante dialétrica* (propriedade associada ao meio e que determinaria a influência dele na força entre cargas elétricas) de materiais específicos chegam a determinar (apresentando-se um valor finito) a tendência dessa constante para a ausência completa de matéria, conforme o material vai sendo rarefeito. Todavia, desse resultado emergiria a dificuldade de se explicar *como poderia o nada ainda ter propriedades físicas*, (STEMPNIAK, 2002; grifos nosso), o que *parece* evidentemente contraditório.

³⁶ Locke (2012, pp. 173-174; grifos do autor) apresenta três razões para tal compreensão: (i) “ao contrário de corpo, *extensão* não inclui nem solidez nem resistência ao movimento corpóreo”; (ii) “partes do espaço puro são inseparáveis umas das outras: não é possível separar continuidade, real ou mentalmente [...]; a consideração parcial detém-se num elemento isolado; a separação considera dois elemento existindo separadamente”; (iii) “da inseparabilidade das partes do *espaço* puro segue-se que elas são imóveis, pois *movimento* é mudança de distância entre duas coisas, e não há movimento entre partes inseparáveis.

[...] nossa *ideia* de *espaço* é tão claramente *distinta daquela de solidez* quanto solidez é de movimento e movimento de espaço. Não temos outras *ideias* tão distintas entre si como essas, e podemos tanto conceber espaço sem solidez quanto corpo e espaço sem movimento, embora não seja certo que o corpo e movimento existam sem espaço. [...] Mas seria desejável, para evitar confusão, que se aplicasse o nome *extensão* apenas à matéria ou à distância entre as extremidades de corpos particulares, reservando *expansão* para espaço em geral, com ou sem matéria sólida; dizendo: o *espaço é expandido, o corpo é extenso*.

Assim como a ideia de corpo, a concepção de muitas das *ideias* dependeria de outras, distintas delas, entretanto, isso não quer dizer que uma queira dizer o mesmo que a outra ou que uma possa ser reduzida à outra. Locke preocupa-se em evitar tomar palavras como sendo as coisas mesmas; se isenta de afirmar, por exemplo, que o espaço, não sendo corpo, só poderia ser espírito, ou ainda que o espaço sem corpo seria substância ou acidente. Ele denuncia a concepção comum acerca do corpo e do espírito, como podemos notar em uma de suas interrogações: “quem disse que só pode haver seres sólidos que não pensam e seres pensantes sem extensão? Pois é isso que entendem pelos termos *corpo* e *espírito*” (LOCKE, 2012, p. 175). Locke afirma não ter nenhuma ideia clara sobre substância, em cuja noção obscura estaria fundada outras noções, portanto, confusas. Deveríamos analisar se a palavra substância, ao se referir a Deus, a espíritos finitos ou a corpos, representaria a mesma coisa ou três ideias distintas. Da primeira alternativa, resultaria uma doutrina difícil de ser aceita por aqueles que cultivam o dualismo – substâncias-acidentes/algo-nada/corpo-espaço –, pois, defender-se-ia a existência de uma única natureza substancial, sendo Deus, os espíritos finitos e os corpos apenas modificações materiais da substância única, infinita; e, da segunda, resultaria a dificuldade de explicar, distintamente, cada uma das três ideias e, ainda, as razões de não haver uma quarta ideia e assim sucessivamente.

Locke atribui as “eternas” disputas e confusões humanas ao uso promíscuo de termos tão dúbios, que não seriam condizentes com as ideias simples em questão, as quais deveriam ser examinadas com cuidado, dedicação e assiduidade, sem as marcas costumeiras “herdadas do jargão das diferentes escolas e seitas” ou a “sorte de cada imaginação que flutua no cérebro humano” (LOCKE, 2012, p. 182), a fim de se analisar quais ideias seriam mesmo claras e distintas e quais se ligariam

a outras ou seria dependentes delas³⁷. Contudo, no que diz respeito à religião, é importante ressaltar que Locke abre uma exceção em sua teoria da complementariedade epistêmica entre o conhecimento e a crença, ao defender a racionalidade sobre a autenticidade dos milagres fundamentais ao cristianismo, – como uma religião revelada historicamente –, aceitando que, no caso desses acontecimentos sobrenaturais, poder-se-ia assentir a um testemunho justo (adequado aos fins do Ser todo-poderoso) sobre fatos estranhos. Isto, segundo David Hume (1711-1776), contrariaria os próprios critérios de Locke sobre a probabilidade³⁸. Ainda que influenciado pela teoria lockeana, Hume considera que a fé na revelação cristã original não pode ser racionalmente justificada; seria possível apenas por entusiasmo³⁹. Assim, enquanto para Locke, excepcionalmente na crença a razão cooperaria com a experiência (questões de fato), para Hume, haveria uma incondicional incompatibilidade entre a racionalidade e a fé (MCKENNA; MOREAU, 2010).

2.2. A EXPERIÊNCIA HABITUAL COMO NATUREZA DA MENTE COGNITIVA E FUNDAMENTO DE TODO O CONHECIMENTO SEGUNDO HUME

Embora a teoria fundada na experiência sensível de Hume não tenha tido uma repercussão tão significativa na época em que fora formulada (como ocorreria posteriormente com a teoria kantiana à qual influenciaria), por ter sido frequente e equivocadamente reduzida ao ceticismo e não compreendida como científica, atualmente reconhecemos que ela teria antecipado muitas das dificuldades e dos problemas acerca da mente contemporaneamente “descobertos”. Por essa razão, destacaremos alguns aspectos importantes de sua compreensão sobre as operações da mente humana, desenvolvida no século XVIII.

³⁷ Em suas palavras: “se não examina as noções primárias e originárias que tem das coisas, o homem constrói em princípios pantanosos e inseguros, e muitas vezes não sabe como proceder” (LOCKE, 2012, p. 183).

³⁸ Para Locke (2012, p. 718; grifo do autor), a probabilidade seria “a mera aparência de concordância ou discordância entre duas ideias por intermédio de provas cuja conexão não é constante, imutável e visível, ou que, mesmo não sendo perceptível, é suficiente para induzir a mente a *judgar* que a proposição verdadeira ou falsa, e não o contrário”.

³⁹ O entusiasmo é aqui compreendido como uma crença – desprovida de prova fundamentada na experiência sensível e do exame racional – de estar sob a forte influência de algo sobrenatural e tendo o fácil privilégio da revelação imediata, de modo que o costume seria qualquer coisa contrária ao próprio esforço cognoscente.

Para Hume, todas as ciências, por serem objetos do conhecimento humano, dependeriam de alguma forma do que ele chamou de *a nova ciência do homem*, e, da mesma forma, o único fundamento sólido desta deveria estar, sobretudo, na experiência e na observação, contempladas pela metodologia das ciências naturais, como já haviam considerado seus principais predecessores e influenciadores, Bacon e Locke. Conforme Hume, a natureza humana, enquanto a “única ciência do homem”, teria um papel importante perante as outras ciências e todo o conhecimento, ao passo em que tomaria como objeto de investigação o funcionamento da mente humana em seu processo de produção do conhecimento. Entretanto, ainda que inspirado pelo sucesso das ciências naturais de sua época, sobretudo com a física newtoniana, o filósofo prudentemente confessa sua ignorância em propor conjecturas e hipóteses como se fossem os princípios mais certos. Tratar-se-ia de assumir, modestamente, a impossibilidade de se explicar os princípios últimos, como uma limitação colocada pela experiência, a qual é comum a todas as outras ciências. De acordo com Biro (1994), o ceticismo de Hume diz respeito àquilo que não passou pelos sentidos, como a metafísica, e não à comum questão cética sobre a existência do mundo externo. Nesse aspecto, Biro (1994, p. 38; tradução nossa) sublinha que

[...] Hume é cético sobre as várias tentativas filosóficas de justificar suas crenças, especialmente, quando se trata da mais básica delas, tal como a crença em corpos, na identidade da nossa pessoa, em conexões causais, e o gosto, entre outros similares, que mesmo um cético não pode rejeitar ou viver sem.

Mas, como o próprio filósofo esclarece em sua obra *Tratado da Natureza Humana* (1739-40), o assunto de sua investigação é justamente sobre as causas que nos induzem a acreditar na existência do corpo. Ao abordar esse problema, Hume atenta para a tendência mental que temos para extrapolar, antecedendo ou completando mentalmente ocorrências. Ele busca explicar como, natural e mesmo inevitavelmente, formamos a nossa opinião sobre a continuada existência dos corpos: os objetos, ao aparecerem aos nossos sentidos, apresentam certa coerência; entretanto, tal coerência é muito mais uniforme e maior se supusermos que eles têm uma existência continuada. Hume apresenta o que compreende acerca do papel dos sentidos nesse processo:

[...] eles não nos dão nenhuma noção de existência contínua, porque não podem operar além do domínio em que realmente operam. Tampouco produzem a opinião de uma existência distinta, porque não podem oferecê-la à mente nem como representada, nem como original. Para oferecê-la como representada, teriam de apresentar tanto um objeto como uma imagem. Para fazê-la aparecer como original, teriam de transmitir uma falsidade, a qual teria de estar nas relações e na situação. Para isso teriam de ser capazes de comparar o objeto conosco – e, mesmo nesse caso, não nos enganariam, nem seria possível que nos enganassem. Podemos, portanto, concluir com segurança que a opinião de uma existência distinta nunca provém dos sentidos. (HUME, 2009, pp. 224-225).

Algumas vezes, o filósofo utiliza o termo *ficção* para caracterizar a fundamental e natural crença produzida por essa propriedade da mente de extrapolar; porém, não se trata de uma opção, mas sim de que ela é forçada sobre nós pela nossa natureza, o que a distingue da livre especulação filosófica do senso comum.

Embora saibamos da existência dos corpos, para Hume, não poderíamos resolver se existe no mundo apenas matéria ou espírito, pois, não poderíamos saber sobre a natureza dos corpos, como já havia ponderado Locke. Mas, para Hume, mesmo a noção de substância não seria mais do que um conjunto de ideias simples unidas na mente, sem qualquer exceção. Sendo assim, não deveríamos nos comprometer com as teses metafísicas, isto é, daquilo que se passa fora da mente humana, o que denota que a distinção entre a interioridade e a exterioridade seria somente de caráter epistemológico. Portanto, Hume espera descobrir, ao menos em algum grau, as causas até então “secretas” e princípios pelos quais a mente humana atua.

[...] Com relação às operações da mente, é notável que, embora sejam as que se apresentam a nós de maneira mais íntima, parecem envolver-se em obscuridade sempre que se tornam objeto de reflexão, e não visualizamos prontamente as linhas e contornos que as demarcam e distinguem. Os objetos são demasiado tênues para permanecerem por muito tempo com o mesmo aspecto e na mesma situação, e devem ser apreendidos instantaneamente por uma perspicácia superior, derivada da natureza e aperfeiçoada pelo hábito e pela reflexão. Constitui, assim, uma parte nada desprezível da ciência a mera tarefa de reconhecer as diferentes operações da mente, distingui-las umas das outras, classificá-las sob os títulos adequados e corrigir toda aquela aparente desordem na qual mergulham quando tomadas como objetos de pesquisa e reflexão. Essa tarefa de ordenar e distinguir, que não tem mérito quando exercida sobre objetos externos, os objetos de nossos sentimentos, cresce em valor quando dirigida para as operações do entendimento, proporcionalmente ao esforço e à dificuldade que exige de nós para a sua realização. Se não pudermos ir mais além dessa *geografia do mental*, ou delineamento das diferentes

partes e poderes da mente, chegar até lá já terá sido uma satisfação; e quanto mais óbvia essa ciência vier a parecer, mais censurável ainda se deverá julgar seu desconhecimento por parte daqueles que aspiram ao saber e à filosofia (HUME, 2004, pp. 28-29; grifo nosso).

A importância da pretendida ciência teria sua razão de ser no fato de não podermos duvidar que a mente estaria dotada de várias faculdades e poderes, os quais, ao se apresentarem como distintos à percepção imediata, também poderiam ser distinguidos pela reflexão, e, conseqüentemente, enquanto proposições, analisados segundo o valor de verdade ou falsidade pelo entendimento humano. Contudo, o estudo das operações ou princípios das operações mentais, ou até mesmo de um princípio mais geral ou universal da mente, estaria imerso em dificuldades mesmo que contasse com uma cuidadosa experimentação, em sentido diferente daquelas experiências que ocorrem em laboratórios científicos, uma vez que se trata da experiência do próprio pensamento.

Para Hume (2009, p. 24; grifo nosso),

nessa ciência, deveríamos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tornando-os tais como aparecem no curso *habitual* do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres. Sempre que experimentos dessa espécie forem criteriosamente reunidos e comparados, podemos esperar estabelecer, com base neles, uma ciência, que não será inferir em certeza, e será muito superior em utilidade, a qualquer outra que esteja ao alcance da compreensão humana.

Apenas o que Hume chama de *anatomia da natureza humana* poderia viabilizar a descoberta sistemática das mais secretas causas e princípios da mente, tendo em vista uma ciência muito mais pragmática. Todavia, tais princípios não poderiam ser ocultos para o cientista que utilizasse o método certo à descoberta das leis que governam a mente, ao contrário das reivindicações metafísicas, baseadas no *apriorismo*, destinadas à mera especulação. Nesse sentido, as principais questões que a nova ciência da natureza humana deveria responder são: Como formamos as nossas crenças? Como passamos de uma crença para a outra? E quais mecanismos e princípios subsidiam e governam esses processos?

Não se pode pôr em dúvida que a mente está dotada de vários poderes e faculdades, que esses poderes são distintos uns dos outros, que aquilo que se apresenta como realmente distinto à percepção pode ser distinguido pela reflexão e, conseqüentemente, que existe verdade e falsidade em todas as

proposições acerca deste assunto, e uma verdade e uma falsidade que não estão fora do âmbito do entendimento humano. Há muitas distinções óbvias dessa espécie, que estão ao alcance da compreensão de toda criatura humana, tais como aquelas entre a vontade e o entendimento, entre a imaginação e as paixões; e as distinções mais sutis da filosofia não são menos reais e certas, embora mais difíceis de compreender (HUME, 2004, p. 29).

Sobre as operações da mente, Hume considera que a faculdade central envolvida nesses processos é definida como uma certa propensão que o homem tem a formar ideias e crenças. O material bruto com o qual essa faculdade trabalha e toda a vida mental é construída, são as *impressões* e suas cópias (ou representações imagéticas), as *ideias*; ambas espécies do gênero “percepção”. Os critérios para a distinção entre as *ideias* e as *impressões* consistiriam nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram o nosso pensamento ou consciência. As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de *impressões*, considerando-se que só teríamos impressões das propriedades das coisas; sob esse termo – impressão -, Hume inclui todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma; e chama de *ideias* as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio, como por exemplo, todas as percepções despertadas pelo seu discurso no próprio livro, excetuando-se apenas as que derivam da visão e do tato, cujas impressões seriam sobre questões de fato, portanto apresentar-se-iam com mais força e vivacidade; e também o prazer ou o desprazer imediatos que esse mesmo discurso possa vir a ocasionar, tratando-se de impressões⁴⁰. (HUME, 2009, p. 25).

Na Seção I, intitulada *Da origem de nossas ideias*, da Parte I do *Tratado*, Hume (2009, pp. 31-32) divide as percepções em *simples* e *complexas*. As percepções simples, sejam elas impressões ou ideias, são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação. As complexas são o contrário dessas,

⁴⁰ “Em resumo, todos os materiais do pensamento derivam de nossas sensações externas ou internas; mas a mistura e composição deles dependem do espírito e da vontade. Ou melhor, para expressar-me em linguagem filosófica: todas as nossas ideias ou percepções mais fracas são cópias de nossas impressões ou percepções mais vivas. [...] Todas as ideias, especialmente as abstratas, são naturalmente fracas e obscuras; o espírito tem sobre elas um escasso controle; elas são apropriadas para serem confundidas com outras ideias semelhantes, e somos levados a imaginar que uma ideia determinada está aí anexada se, o que ocorre com frequência, empregamos qualquer termo sem lhe dar um significado exato. Pelo contrário, todas as impressões, isto é, todas as sensações, externas ou internas, são fortes e vivas; Portanto, quando suspeitamos que um termo filosófico está sendo empregado sem nenhum significado ou ideia – que é muito frequente – devemos apenas perguntar: *de que impressão é derivada aquela suposta ideia?* E, se for impossível designar uma, isto servirá para confirmar nossa suspeita. É razoável, portanto, esperar que, ao trazer as ideias a uma luz tão clara, removeremos toda discussão que pode surgir sobre sua natureza e realidade. (HUME, 1992, pp. 70-72).

possíveis de serem distinguidas em partes. A esse respeito, Biro (1994, p. 40; tradução nossa) sublinha que:

Em primeiro lugar, as minhas ideias complexas não se limitam às impressões complexas que eu realmente tinha: eu posso combinar impressões simples de novas maneiras em novas ideias complexas. Em segundo, o curso da minha experiência, as várias regularidades entre as percepções que se tornam exploradas pela mente na forma de crenças feitas sobre elas. Em ambos os caminhos, a mente deve ser concebida como essencialmente ativa. É o que a mente faz com o que ela recebe que importa, e sobre isso que a ciência de Hume está atenta para descrever.

Há uma qualidade associativa, um princípio de união pelo qual uma ideia introduz naturalmente outra, pois a natureza de alguma forma aponta a cada um de nós as ideias simples mais apropriadas para serem unidas em uma ideia complexa (HUME, 2004, pp. 41-42; HUME, 2009, pp. 34-35). Hume explica que a faculdade responsável para essa associação de ideias seria a imaginação ou a memória, sendo que os princípios de união ou coesão entre nossas ideias simples ocupam na imaginação o lugar daquela conexão inseparável que une as ideias em nossa memória; afirma-se tratar de uma espécie de *atração*, cujos efeitos no mundo mental se revelarão tão extraordinários quanto aos que produz no mundo natural, assumindo formas igualmente numerosas e variadas. Para Hume, seus efeitos são manifestos em toda parte, podendo ser observados; porém, as suas causas, seriam, em sua maioria, desconhecidas, devendo ser produzidas por qualidades *originais* da natureza humana, as quais, ressaltamos, Hume não tem a pretensão de explicar, pois, para ele, um verdadeiro filósofo deveria moderar-se em procurar causas.

Em sua versão mais sintética sobre o assunto, a *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748), Hume (2004, p. 35) salienta que todos os materiais do pensamento são derivados da sensação externa ou interna, e à mente e à vontade compete apenas misturar e compor esses materiais; tanto poderíamos (i) conceber ideias a partir de nossos próprios sentimentos e uni-las a outras ideias consistentes, cujo processo é chamado pelo filósofo de *relações de ideias*, quanto poderíamos (ii) unir duas ideias, fundadas em nossas impressões de objetos consistentes, que dizem respeito às *questões de fato*. Assim, o conhecimento requereria que uníssemos os sentimentos a ideias consistentes ou duas ou mais ideias com base em impressões de objetos consistentes.

As ciências da geometria, álgebra e aritmética são do primeiro tipo, e, em suma, toda a afirmação que é intuitiva ou demonstrativamente certa. *Que o quadrado da hipotenusa é igual ao quadrado dos dois lados* é uma proposição que expressa uma relação entre essas grandezas. [...] Proposições desse tipo podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, independente do que possa existir em qualquer parte do universo. [...] Questões de fato, que são o segundo tipo de objetos da razão humana, não são apuradas da mesma maneira, e tampouco nossa evidência de sua verdade, por grande que seja, é da mesma natureza que a precedente. O contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar contradição, e a mente o concebe com a mesma facilidade e clareza, como algo perfeitamente ajustável à realidade. *Que o sol não nascerá amanhã* não é uma proposição menos inteligível nem implica mais contradição que a afirmação de *que ele nascerá*; e seria vão, portanto, tentar demonstrar sua falsidade. Se ela fosse demonstrativamente falsa, implicaria uma contradição e jamais poderia ser distintamente concebida pela mente. (HUME, 2004, pp. 53-54; grifos do autor)

Hume (2004, p. 54) questiona sobre a natureza da evidência “que nos dá garantias quanto a qualquer existência real de coisas e qualquer questão de fato, para além do testemunho presente de nossos sentidos ou do registro de nossa memória”, e indica que nossos raciocínios sobre questões de fato parecem se fundar na relação de *causa e efeito*, que não seria nada além da uma suposta conexão – realizada pela mente do indivíduo que percebe – entre um fato presente e o fato que dele se infere⁴¹. Esse tipo de crença seria viabilizado unicamente pela experiência perceptiva, “[...] ao descobrirmos que certos objetos particulares acham-se constantemente conjugados uns aos outros” (HUME, 2004, p. 55).

A questão principal de Hume se coloca sobre como a mente passa de uma existência ou ação percebida para existências ou ações não percebidas, cujo processo é compreendido pela noção de *causa*, a qual não poderia ser confundida com as propriedades ou qualidades particulares dos objetos, de modo que os objetos que são considerados causas ou efeitos são contíguos. Assim, a relação causal não poderia surgir de raciocínios *a priori*, mas de uma experiência regular da ocorrência de um evento seguido e acompanhado da ocorrência de outro. Nessa experiência, a mente é levada de uma ideia a outra conforme três princípios: (i) *semelhança*, (ii) *contiguidade* no tempo e no espaço, e (iii) *causa e efeito*, sendo as causas sempre anteriores aos efeitos.

⁴¹ Como ocorreria no caso da associarmos a presença de características humanas sensíveis à presença de um homem. “Por que a audição de uma voz articulada e de um discurso com sentido na escuridão nos assegura da presença de alguma pessoa? Porque esses são os efeitos da constituição e do feitio do ser humano, e estão intimamente conectados a ele” (HUME, 2004, p. 55).

Tais princípios envolvem a tomada da informação de certas propriedades pela mente, e de certas regularidades entre tais percepções, cujo processo não precisa ser, e tipicamente não é, consciente. O importante é que essas propriedades e regularidades sejam detectadas pela mente de maneira que faça a diferença para as operações e conteúdos subsequentes (BIRO, 2006, p. 40; tradução nossa).

É da experiência da conjugação regular de objetos semelhantes que inferiríamos a conexão causal, de forma que seria essa a natureza dos nossos raciocínios sobre as questões de fato⁴². Isso se daria segundo uma tendência espontânea, “automática” e infalível da mente humana em antecipar ou completar algo que ocorre.

Mas não há, numa multiplicidade de casos, nada que difira de cada um dos casos individuais, os quais se supõe serem exatamente semelhantes, a não ser que, após uma repetição de casos semelhantes, a mente é levada pelo *hábito*, quando um dos acontecimentos tem lugar, a esperar seu acompanhante habitual e a acreditar que ele existirá. Essa conexão, portanto, que nós sentimos na mente, essa transição habitual da imaginação que passa de um objeto para o seu acompanhante usual, é o sentimento ou impressão a partir da qual formamos a ideia de poder ou conexão necessária. Nada mais está presente na situação (HUME, 2004, pp. 113-114; grifo nosso).

Quanto maior a regularidade da ocorrência de fenômenos semelhantes, maior a vivacidade das impressões e maior a probabilidade da inferência, isto é, mais forte seria a crença realizada pela mente. O mecanismo mental avivaria certas ideias por um processo associativo e implantaria crenças mais ou menos fortes/vivazes com base na regularidade da experiência. Porém, este processo não seria o único modo de conceber os objetos. Em situações de mera ficção da imaginação, em que mesmo as sensações ou os pensamentos parecessem vivazes, deveríamos nos abster de fazer conjecturas ou raciocínios sobre questões de fato e manter-nos desconfiados daquilo que estivesse se passando em nossa memória e sensação, evitando concepções desse tipo: possivelmente intensas, porém, instáveis.

Tomemos, então, essa doutrina em toda sua extensão, admitindo que o sentimento de crença nada mais é que uma concepção mais intensa e

⁴² Na representação mental haveria uma certa harmonia entre o que pensamos e o que de fato acontece, porém, Hume enfatiza que a investigação de suas causas finais deveria permanecer fora da ciência natural, no âmbito da metafísica.

constante do que a que acompanha as meras ficções da imaginação, e que essa *maneira* de conceber provém de uma habitual conjunção do objeto com algo presente à memória ou aos sentidos (HUME, 2004, p. 83; grifo do autor).

Assim, a *probabilidade* consistiria na complementação do conhecimento com a crença, sendo esta ao mesmo tempo intensa (vivaz) e estável (regular). Entretanto, de acordo com Biro (1994), tal tendência instintiva ou mecânica (não-reflexiva) da mente em fazer inferências que extrapolam a experiência das questões de fato, poderiam até ser, em alguma medida, desconhecida para nós, o que quer dizer apenas que não temos acesso introspectivo aos processos mentais em questão. A crença seria mais propriamente um ato da sensibilidade, do que da parte reflexiva de nossa natureza, sendo esta última responsável pela construção de demonstrações e argumentações filosóficas, que, segundo Hume (2009, p. 257), teriam a imaginação como seu juiz último. Assim, diferentes ideias sobre o mesmo objeto poderiam ser diferenciadas somente por seu diferente sentimento, ou seja, conforme os diferentes *graus* de sua vivacidade/intensidade e estabilidade/regularidade. Na leitura que Owen (1999) faz das considerações humeanas sobre esse assunto, a crença seria mesmo um sentimento relacionado às percepções da mente. As relações de ideias são contrastadas ou opostas por Hume às relações naturais, de modo que o raciocínio causal, por contraste, teria o poder de produzir crenças. Podemos compreender que as crenças intermediariam ideias e impressões sensíveis, na manutenção do que Hume compreendeu por identidade pessoal, ainda que sob o seu reconhecimento de que, dentre todos os objetos do conhecimento, talvez o mais difícil de diferenciar seria a identidade pessoal, sem que precisássemos apelar à metafísica. Afinal, como eu poderia contrastar a ideia que tenho de mim mesmo comigo enquanto objeto de meus sentidos?

Certamente não há na filosofia questão mais abstrusa que aquela concernente à identidade e à natureza do princípio de união que constitui uma pessoa. [...] É absurdo imaginar que os sentidos alguma vez sejam capazes de distinguir entre nós e os objetos externos. (HUME, 2009, p. 222).

Ora, como aquilo que conhecemos, conhecemos apenas por intermédio do que nos chega contingentemente à mente pelos sentidos, a consciência seria uma multiplicidade de sucessivas percepções relacionadas pela mente de um indivíduo, a partir das suas experiências habituais, associada à sua íntima recordação (memória)

e consciência de tais percepções, o que seria muito peculiar a cada indivíduo, diferentemente da noção que pudesse ter dos outros ou vice-versa. Assim, segundo Hume, não poderia haver um *eu* (*self*) ou uma *identidade pessoal* determinada, que não derivasse de impressões.

[...] O eu ou a pessoa não é uma impressão, e sim aquilo a que nossas diversas impressões e ideias supostamente se referem. Se alguma impressão dá origem à ideia de eu, essa impressão tem de continuar invariavelmente a mesma, ao longo de todo o curso de nossas vidas – pois é dessa maneira que o eu supostamente existe. Mas não há nenhuma impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo. Portanto, a ideia de *eu* não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Consequentemente, não existe tal ideia. [...] Nunca apreendo a *mim mesmo*, em momento algum, sem uma percepção. [...] (HUME, 2009, p. 284; grifo do autor).

Hume (2009, p. 286) considera que “possuímos uma ideia distinta de um objeto que permanece invariável e ininterrupto ao longo de uma suposta variação do tempo; e a essa ideia denominamos *identidade* ou *mesmidade*”, porém, como os nossos sentidos e nosso pensamento promovem uma variedade de percepções, não poderia haver uma coisa simples e contínua a que comumente se costuma denominar *eu*. Esse modo comum de pensar estaria encerrado em confusão e erro da imaginação, por não ser percebida a sutil sucessão de objetos relacionados⁴³, tomando-os como um único objeto ininterrupto e invariável, criando assim a noção de identidade. Não seria meramente um erro referente ao nosso vocabulário, mas também à propensão a ficções.

É assim que criamos a ficção da existência contínua das percepções de nossos sentidos, com o propósito de eliminar a descontinuidade; e chegamos à noção de uma *alma*, um *eu* e uma *substância*, para encobrir a variação. Mas podemos observar além disso que, mesmo quando não criamos tal ficção, nossa propensão a confundir a identidade com a relação é tão forte que tendemos a imaginar alguma coisa desconhecida e misteriosa conectando as partes, além da relação. Penso ser este o caso da identidade que atribuímos às plantas e aos animais. E, mesmo quando isso não ocorre, ainda sentimos uma propensão a confundir as ideias, embora não consigamos nos convencer inteiramente quanto a esse ponto, por não encontrarmos alguma coisa invariável e ininterrupta que justifique nossa noção de identidade. [...] Os únicos objetos variáveis e descontínuos que

⁴³ “[...] Quando a alteração se produz de forma gradual e insensível, nossa tendência a atribuir a ela esse mesmo efeito é menor. [...] É em decorrência dessa percepção contínua que a mente atribui ao objeto uma existência contínua e uma identidade” (HUME, 2009, p. 289). Do contrário, não atribuiríamos identidade a objetos percebidos como diferentes.

supomos continuar os mesmos são os que consistem em uma sucessão de partes conectadas por semelhança, contiguidade ou causalidade. (HUME, 2009, p. 287).

A atribuição de identidade a plantas e animais, em geral, se daria pelo artifício da imaginação relacionar partes de um suposto todo, tendo em vista alguma finalidade comum a elas. Nesses casos, em que algo é tomado como natural ou essencial, tende-se a esperar as mudanças que estariam por vir e, assim, as impressões com elas seriam enfraquecidas, mantendo a continuidade do pensamento.

Para Hume (2009, p. 285), “a mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações”, embora não tenhamos a menor noção da localização de representação dessas cenas ou da composição material desse lugar. A mente é capaz de imaginar uma identidade atribuída a ela mesma, mas não de fundir diversas percepções em uma só, pois cada uma delas seria uma existência distinta, inclusive das futuras. Portanto, a identidade não seria outra coisa que uma qualidade que atribuímos às diferentes percepções “[...] quando refletimos sobre elas, em virtude da união de suas ideias na imaginação (HUME, 2009, p. 292). A identidade dependeria então dos princípios de relação de ideias (semelhança, contiguidade e causalidade), cuja essência seria mesmo facilitar e suavizar o processo de transição de uma ideia a outra. No caso específico da identidade pessoal, apenas não se aplicaria a contiguidade, ao passo em que as outras duas teriam grande importância. A *memória* revelaria a identidade por despertar imagens de percepções passadas, bem como contribuiria para produzir a identidade por produzir a relação de semelhança entre as percepções, segundo a tendência de uma imagem necessariamente se assemelhar ao seu objeto. Essa noção de continuidade e extensão de nossas percepções, possibilitada pela memória, permitiria a noção de causalidade e da “cadeia de causas e efeitos que constitui nosso eu ou pessoa” (HUME, 2009, p. 294), pois a relação de causa e efeito seria responsável pelo encadeamento de diferentes percepções, por mais mudanças que pudessem ocorrer, o que corresponderia à ideia de uma mente humana. Nesse sentido, a explicação da identidade referente às paixões valer-se-ia de mesma lógica da identidade referente à imaginação, “ao fazer que nossas percepções distantes influenciem umas às outras, e ao produzir em nós um

interesse presente por nossas dores ou prazeres, passados ou futuros” (HUME, 2009, p. 294). Contudo a identidade pessoal não seria exclusivamente produzida pela memória, extrapolaríamos as nossas percepções e, conseqüentemente, também a nossa identidade pessoal para além da memória.

Hume é cético quanto à resolução de todas as questões “refinadas ou sutis” acerca da identidade pessoal. Ele sugere que tais questões deveriam ser tomadas como “dificuldades antes gramaticais que filosóficas” por se tratarem das relações de ideias que facilitam as transições entre elas, as quais podem se tornar cada vez mais sutis, de forma que não saberíamos qual critério utilizar para denominá-las identidade. “Todas as controvérsias acerca da identidade de objetos conectados são meramente verbais, exceto enquanto a relação entre as partes gera alguma ficção ou algum princípio imaginário de união, como já observamos” (HUME, 2009, p. 295).

A preocupação em resolver os problemas decorrentes da metafísica, assumida em grande medida por filósofos empiristas, expressou-se no deslocamento do fundamento do conhecimento tido como seguro, que Descartes colocara na razão (*a priori*), estando esta condicionada à metafísica (Deus), para a experiência sensível (*a posteriori*). Esse feito tomou como desafio o estudo das causas, que nos levam a acreditar na existência de corpos. Hume procurou investigar as operações da mente no que se refere aos casos em que não contamos, no presente, com impressões vívidas de objetos consistentes (questões de fato), e observou que, mesmo na ausência da experiência sensível, tendemos, conforme o hábito, a fazer inferências que extrapolam (crenças) às questões de fato, o que indicaria que a causalidade não seria uma propriedade do real, mas um resultado da nossa percepção habitual – inclinada a resultados úteis coletivamente, determinados pelo sentimento e delimitados histórica e culturalmente –, devido a uma certa tendência instintiva do mecanismo mental. Todavia, é importante destacar que Hume é cético quanto ao conhecimento desta; o que ele pretendeu foi investigar as operações da mente e não explicar suas “causas primeiras”, chegando à conclusão de que, uma vez que a inferência causal dependeria do hábito, tal conhecimento empírico dos fenômenos teria apenas uma validade contingente.

3. O IDEALISMO KANTIANO COMO TENTATIVA DE SOLUÇÃO DAS APORIAS DO RACIONALISMO E DO EMPIRISMO

A tentativa de solução das aporias do racionalismo e do empirismo foi expressa na *Crítica da Razão Pura* (1781), na qual Kant aponta os limites da mente humana, enquanto um dispositivo que cria problemas, mas que nem sempre pode resolvê-los, facilmente incorrendo na tradicional metafísica dogmática, que não geraria progresso, como seria o caso da metafísica aristotélica⁴⁴. Kant visa mostrar como a metafísica pode ser válida cientificamente, isto é, enunciada a partir de proposições fundamentadas. Para isto, o filósofo considera tanto o conhecimento empírico, a partir da noção *a posteriori*, dependente da experiência sensível, como a noção *a priori*⁴⁵, que independeria da experiência sensível. Tomando por base essas origens do conhecimento, ele diferencia dois tipos de juízos: *analíticos* e *sintéticos*; estes podem ser de dois tipos: (i) *a posteriori* ou (ii) *a priori*. Os juízos analíticos, *explicativos*, herdados da tradição cartesiana, seriam deduções a partir de verdades evidentes (*a priori*) e teriam o mérito da indiscutibilidade (explicitação do já implicitamente sabido), porém, não constituiriam a base de um processo cognitivo, pois, apesar de universais e necessários, não seriam amplificadores do conhecimento. Os juízos sintéticos, *extensivos*, herdados da tradição empirista, seriam o resultado do aprendizado da experiência, ligando intuições empíricas.

Ora é sobre estes princípios sintéticos, isto é, extensivos, que assenta toda a finalidade última do nosso conhecimento especulativo *a priori*, pois os princípios analíticos sem dúvida que são altamente importantes e necessários, mas apenas servem para alcançar aquela clareza de conceitos que é requerida para uma síntese segura e vasta que seja uma aquisição verdadeiramente nova (KANT, 2001, p. 45).

Especificamente, os juízos sintéticos *a posteriori* seriam, de um lado, limitados pela dependência de uma experiência concreta, mas, de outro, fecundos a novos

⁴⁴ Como é o caso da lógica silogística aristotélica que permite, por dedução formal, conclusões falsas a partir de premissas que expressam a deficiência das classes vazias, isto é, de premissas que não diziam respeito a nenhum elemento/objeto, uma vez que o modo de Aristóteles lidar com essa limitação foi excluindo de antemão tais classes de sua teoria metafísica.

⁴⁵ "O conhecimento racional puro de meros conceitos é denominado de filosofia pura, ou metafísica; por outro lado, esse conhecimento racional puro que se baseia somente na construção de conceitos por meio da apresentação [sic] do objeto numa intuição *a priori* é denominado matemática" (KANT, 1998, p. 132).

conhecimentos na medida em que sempre dizem algo de novo, não contido previamente neles. Porém, Kant enfatiza que a ciência não pode se basear somente nestes, mas, sobretudo, nos juízos sintéticos *a priori*, que a constituiriam propriamente, ao passo em que, num só tempo, uniriam: prioridade (universalidade e a necessidade/conhecimento geométrico-matemático) e fecundidade (sinteticidade/conhecimento empírico), essenciais aos seus avanços.

Sendo a cognição limitada, a ciência não poderia, de acordo com Kant, ter a pretensão de ser objetivamente verdadeira e de descrever o mundo na sua objetividade *noumênica*; deveria ser modestamente universal e, assim, válida para todos os homens, já que todos contam com estruturas esquemáticas *a priori* que elaboram os objetos dos sentidos, que viriam assim a constituir, *fenomenicamente*, a matéria do conhecimento. Fundamentalmente, Kant considera que não é o sujeito que, conhecendo, descobre as leis do objeto, mas sim, o contrário: o objeto, quando conhecido, se adaptaria às leis do sujeito que o recebe cognoscitivamente; não seria a nossa intuição sensível que se regularia pela natureza dos objetos, mas os objetos que se regulariam pela natureza de nossas faculdades, isto é, dos esquemas mentais já presentes no homem. Além de estruturar o conhecimento, essa forma universal da natureza humana deveria, para Kant, ser criticamente investigada. Para isso, o conhecimento da razão seria dividido de dois modos a seu objeto, ou seja, um juízo consistiria na conexão de dois conceitos: "A" que cumpre a função de sujeito e "B" que cumpre a função de predicado. Assim, a abordagem cognitiva kantiana denotaria a união da certeza e universalidade apriorística dos juízos analíticos (sujeito e predicado, com identidade; por juízos explicativos) à fecundidade cognitiva dos juízos sintéticos (sujeito e predicado, sem identidade; por juízos extensivos). Kant diz (2001, p. 75): "Sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado." Mas, se a forma (*a priori*) de conhecer os fenômenos do mundo poderia ser também um objeto do conhecimento, então, esse tipo de conhecimento, em que a razão conhece a si mesma, não dependeria nessa instância da experiência sensível.

Na contramão das considerações céticas de Hume, acerca da redução das noções de espaço e tempo ao simples hábito, Kant considera espaço e tempo como duas *formas sintéticas a priori* da sensibilidade, ou seja, dois esquemas mentais universais que estruturam intimamente a mente humana em relação ao

conhecimento *fenomênico* do mundo (dentre o qual a noção de realidade), mediado pela sensação.

A intuição sensível ou é intuição pura (espaço e tempo) ou intuição empírica daquilo que, pela sensação, é imediatamente representado como real, no espaço e no tempo. Pela determinação da primeira, podemos adquirir conhecimentos *a priori* de objetos (na matemática), mas só segundo a sua forma, como fenômenos; se podem haver coisas que tenham de ser intuídas sob esta forma é o que aí ainda não fica decidido. Consequentemente, todos os conceitos matemáticos não são por si mesmos ainda conhecimentos, senão na medida em que se pressupõe que há coisas que não podem ser apresentadas a nós a não ser segundo a forma dessa intuição sensível pura. *Coisas no espaço e no tempo* só nos são dadas, porém, na medida em que são percepções (representações acompanhadas de sensação), por conseguinte graças à representação empírica. Consequentemente, os conceitos puros do entendimento, mesmo quando aplicados a intuições *a priori* (como na matemática) só nos proporcionam conhecimentos na medida em que estas intuições, e portanto também os conceitos do entendimento, por seu intermédio, puderam ser aplicados a intuições empíricas (KANT, 2001, p. 172).

Para se chegar à intuição empírica, Kant propõe, respectivamente: (a) o isolamento da sensibilidade dos conceitos elaborados pelo entendimento; (b) a separação entre sensação e intuição empírica; e (c) a atenção à intuição pura e à mera forma dos elementos, que seriam formas puras de intuição sensível *a priori*: o espaço e o tempo. Estes, portanto, não se tratariam de determinações objetivas da realidade, mas de esquemas mentais (subjetivos) que precederiam, condicionariam e estruturariam a nossa percepção do mundo externo; o espaço seria a forma ou condição subjetiva de (intuição de) todos os fenômenos dos sentidos externos, e o tempo, a forma do sentido interno, ou a intuição de nós mesmos (*Eu*), do nosso estado interior e, portanto, a condição formal *a priori* de todos os fenômenos (inclusive das condições espaciais), a representação necessária (de um sujeito cognoscente) subjacente a todas as intuições, que assim se fundariam em princípios apodícticos de simultaneidade e sucessão⁴⁶.

O homem poderia representar a si mesmo como o sujeito sempre *presente* das diversas percepções ao longo do tempo, e esse conhecimento do *eu* permitir-lhe-ia conhecer suas próprias finalidades (voltadas a si mesmo/egoísmo ou à vida em sociedade/cidadania) e os objetos de sua experiência, mas, também as representações perceptivas ou ilusões para atribuição de sentido em meio a

⁴⁶ O que quer dizer, *idealidade transcendental do tempo*.

“lacunas” do discurso cotidiano. As representações/intuições acerca dos objetos seriam determinações do espírito, obedeceriam à condição formal da intuição interna; quer dizer, o sujeito não conheceria o objeto em si (*noumenon*), mas a forma pela qual este aparece em/pela sua mente (*phenomenon*), conforme tais condições cognitivas *a priori*. Assim, a materialidade do conhecimento *a posteriori* não dependeria dos órgãos dos sentidos, mas do modo como aquilo que (de um lado ou antes) existe como indeterminado no mundo (ondas luminosas, sonoras etc.) torna-se (de outro lado ou depois) representado/determinado pela estrutura da *sensibilidade* de um sujeito – sob a forma de extensão e figura –, podendo, em seguida, ser colocado pelo *entendimento* em relação com outros fenômenos na mente, resultando em *conceitos* que abarcam uma multiplicidade fenomênica. Todavia, o conhecimento *a priori* sobre a forma dos fenômenos que já estariam na mente (representações puras), independente das sensações – em sentido *transcendental* –, também seria possível, ao passo em que a estrutura cognitiva – inata – precederia a experiência sensível, sendo uma dissociável da outra⁴⁷. Nesse sentido, a *estética transcendental* seria a ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*, ou a ciência que perfaria a primeira parte da doutrina transcendental dos elementos, diferentemente (além) daquela que contém os princípios do entendimento puro (*analítica transcendental*)⁴⁸ e da denominada *lógica transcendental*, sendo o papel desta esclarecer a possibilidade e validade do conhecimento *a priori*, enquanto antecipação das leis gerais da natureza ou da forma de uma experiência possível.

Para que seja separado aquilo que é conhecimento puro daquilo que é conhecimento carregado de impressões e sensações, a razão deveria ser posta em julgamento, como em um tribunal, sendo que a sua tarefa fundamental deveria consistir em sua própria crítica⁴⁹, ou, em “[...] averiguar quais as exigências desta que são justificadas e eliminar as pretensões sem fundamento” (KANT, 2001, p. 10). No *Prefácio* da primeira *Crítica*, considera-se que só haveria três tipos de raciocínio: o categórico, o hipotético e o disjuntivo. Por consequência, também só haveria três

⁴⁷ E seria esta (estrutura cognitiva *a priori*) que outorgaria validade ao conhecimento, não mais meramente de modo relativo à experiência sensível contingente.

⁴⁸ Tais princípios tratar-se-iam de fundamentos metafísicos do conhecimento científico físico-matemático.

⁴⁹ A crítica da *razão pura* seria a elaboração da matéria da intuição, no sentido da mais alta unidade do pensamento, uma vez que o raciocínio ligaria os juízos do entendimento, em ideias que não podem ser correspondidas por qualquer objeto dos sentidos.

ideias *transcendentes* da razão: a unidade absoluta do sujeito pensante (a ideia psicológica do *Eu* – alma), a unidade absoluta da experiência externa (a ideia cosmológica – mundo) e a unidade absoluta de todos os objetos do pensamento, enquanto condição suprema da possibilidade do todo (a ideia teológica – Deus). Dessas ideias transcendentais da razão não poderia haver conhecimento objetivo equivalente ao conhecimento científico. Porém, não poderíamos conhecer essas ideias porque não contaríamos com um conteúdo adequado na experiência, sendo impossível conjugar sensibilidade e entendimento para um conhecimento objetivo (científico).

Por estarem aquém de qualquer experiência possível, os objetos das tradicionais questões metafísicas – a existência de Deus, a imortalidade da alma e a liberdade da vontade – seriam, para Kant, postulados da razão prática/moral, conforme o propósito final a que visa: a especulação da razão no uso transcendental. As ações humanas consideradas livres seriam de tal forma compreendidas porque a sua causa remontaria à própria condição da razão – livre em relação aos sentidos; no homem encontraríamos uma “causalidade livre”. Já o conhecimento da(s) causa(s) dessa condição ultrapassaria os limites da cognição humana, extrapolariam as condições de intuir apenas no espaço e no tempo. Nas palavras de Kant (2001, pp. 489-490):

Ao julgar ações livres em relação à sua causalidade, só podemos remontar *até* à causa inteligível, mas não podemos *ir além*. Podemos reconhecer que é livre, ou seja, determinada independentemente da sensibilidade e que, desse modo, pode ser a condição, incondicionada do ponto de vista sensível, dos fenômenos. Mas, por que é que o carácter inteligível dá precisamente a estes fenômenos este carácter empírico nas circunstâncias presentes? Responder a esta pergunta ultrapassa a faculdade da nossa razão e mesmo todo o direito que ela possui de formular perguntas. Era como se indagássemos porque é que o objeto transcendental da nossa intuição sensível exterior só dá precisamente uma intuição no *espaço* e não qualquer outra. Mas o problema que tínhamos que resolver não nos obriga a isto; tratava-se apenas de saber se a liberdade entrava em conflito com a necessidade natural numa e mesma ação; e a isto demos suficiente resposta ao mostrarmos que, se pode haver naquela uma relação a uma espécie de condição completamente diferente da que há nesta, a lei da última não afeta a primeira e, por conseguinte, ambas se verificam independentemente uma da outra e sem que uma à outra se perturbem.

Devido a essa autonomia da vontade⁵⁰, o homem é o seu próprio fim supremo. Em sua obra *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, escrita entre 1796 e 1797, Kant explora o problema central, não apenas circunscrito a esta obra, mas de toda a sua filosofia⁵¹, qual seja: o que o homem *pode* e *deve* fazer (livremente) dele mesmo? A resposta a essa questão não poderia se dar a partir de um conhecimento meramente fisiológico, que diria respeito ao [...] “que a *natureza* faz do homem”⁵² (KANT, 2006, p. 21), o que incluiria o conhecimento das “raças humanas”; nem propriamente enquanto um conhecimento derivado da psicologia empírica (estudo dos objetos do sentido interno) ou da geografia (meio ambiente e clima), mas, como fruto dessas duas áreas, se daria pela observação sistemática dos produtos humanos no mundo, expressos nas práticas culturais de vida (história, direito e ética), que seriam assim conhecidos, científica e autonomamente pela *antropologia pragmática* – enquanto uma “doutrina da observação” –, fundada na possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Contudo, a Antropologia seria estabelecida “como um saber que não cabe no conhecimento empírico porque seu objeto, seu método e seu tipo proposicional não satisfazem às condições deste domínio” (PEREZ, 2009, p. 376), pois seria compreendida como a resultante entre o que a natureza (geografia e psicologia) fez causalmente com o homem e o que este *pode e, ao mesmo tempo, deve fazer, livre e voluntariamente, dele mesmo*⁵³ no meio social, enquanto *cidadão do mundo*, capaz de sair de sua condição inicial (*eu*), meramente natural, em direção à aplicação moral do *apriorismo* racional na prática cultural (*plural*). O princípio que regularia os fins do ser humano seria, então, realizado na sociedade mundial civil, a partir da qual o homem tornar-se-ia, ativamente, digno da humanidade. A filosofia moral seria, assim, parte da *filosofia*

⁵⁰ A vontade consistiria na apetição determinada pela razão, cujo objeto seria aquilo representado como “bom”; portanto, seria a condição de possibilidade de ações livres, descoberta pela distinção entre conhecimento puro e conhecimento empírico.

⁵¹ Kant apresenta na *Crítica da razão pura*, na introdução da *Lógica* e nos *cursos de Antropologia* quatro questões que orientariam as atividades centrais da filosofia “no significado civil do mundo”: “O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? O que é o homem?”.

⁵² Perez (2009, p. 372) indica que, “nesse âmbito, encontraríamos as ciências e as artes que compreendem o homem como parte dos objetos da natureza. Um estudo das vísceras ou da corrente sanguínea, uma investigação sobre as marcas que as impressões deixam no cérebro (Kant cita aqui Descartes) seria um conhecimento fisiológico”.

⁵³ Essa possibilidade de autoconstrução é pensada por Kant a partir de sua noção de *imperativo categórico*, isto é, a determinação da lei moral sobre a vontade livre, mediante a condição *a priori* da racionalidade de direcionar o próprio desejo no sentido das ações pensadas como universalizáveis, tornando-se um interesse preocupado com a prática coletiva.

*transcendental*⁵⁴; as ações humanas se orientariam, eticamente, conforme a intenção humana (esclarecida) de sociedade ideal. A natureza humana seria proposta por Kant como uma ideia da razão prática, a partir da proposição fundamental “o ser humano é cidadão do mundo”.

Tal conhecimento seria válido ao passo em que os signos dos fragmentos da cultura, estruturados a partir de ações segundo uma ideia, sustentariam o conhecimento do homem como cidadão do mundo, tratando-se de juízos sintéticos *a priori*, o que implicaria em uma teoria geral sobre a natureza humana, tratando-se assim de uma “ciência de utilidade geral”.

Conhecer, pois, o ser humano segundo a sua espécie, como ser terreno e dotado de razão, merece particularmente ser chamado de *conhecimento do mundo*, ainda que só constitua uma parte das criaturas terrenas. [...] Aqui os conhecimentos gerais sempre precedem os conhecimentos locais, caso tal antropologia deva ser ordenada e dirigida pela filosofia, sem a qual todos os conhecimentos adquiridos não podem proporcionar senão um tatear fragmentário, e não ciência (KANT, 2006, pp. 21-22; grifos do autor).

Entretanto, Kant (2006, pp. 22-23) antecipa dificuldades intrínsecas à própria natureza humana que seriam opostas a essa ciência: (i) um ser humano que sabe que está sendo observado, provavelmente, constrange o seu comportamento (*constrangimento do comportamento*); (ii) em situação crítica, um ser humano investiga a si mesmo, mas não observa os móveis atuantes da ação, e, quando os observa, os móveis estariam em repouso (*unilateralidade da atenção*); (iii) a constância em um lugar ou de circunstâncias temporais geram *hábitos* que dificultam a autocrítica e o conceito sobre os outros de sua relação, e ainda mais em situação

⁵⁴ “A fim de abrir o caminho para a crítica da razão na sua totalidade — para o estudo da semântica *a priori* dos juízos *a priori* que, até então, permaneciam intratáveis —, Kant precisava introduzir novos domínios de interpretação. É precisamente isso o que ele faz ao escrever a Crítica da razão prática e a Crítica da faculdade do juízo. Enquanto a primeira 11 O qualificativo “determinadas” é um acréscimo da segunda edição (B 35). 6 Crítica ocupa-se única e exclusivamente com aqueles juízos sintéticos *a priori* cujo significado e método de decisão são determinados em termos de conteúdos *a priori* intuitivos (cognitivos), nas outras duas Críticas, Kant começa a estudar a realidade objetiva e a decidibilidade de juízos sintéticos *a priori* por meio de dados que não têm qualquer valor cognitivo, a saber, os sentimentos morais e estéticos. Procedendo dessa maneira, Kant estava de fato estendendo a problemática da filosofia transcendental, tal como definida na primeira Crítica, a todos os conceitos e juízos *a priori*, independentemente da faculdade do ânimo em que têm a sua origem e do domínio de dados sensíveis em que sua realidade objetiva e decidibilidade são garantidas. Depois de reformular a tarefa da crítica para abranger o problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* da moral e da estética, ele passará a tratar, do mesmo ponto de vista, os juízos *a priori* da doutrina do direito, da doutrina da virtude e da história, acabando por conceber a filosofia transcendental como teoria da possibilidade (realidade objetiva e decidibilidade) dos juízos sintéticos *a priori* em geral.” (LOPARIC, 2001, p. 6)

de mudança (*constância e/ou mudança*). Portanto, um plano da antropologia pragmática deveria ter em vista análises da linguagem em seu uso cotidiano e observações de condutas em seus contextos. Além disso, a história mundial, as biografias e até peças de teatro e romances também auxiliariam essa ciência, ainda que imbuídos de ficção, desprovidos de experiência e verdade, pois seriam “reunidos num todo pela unidade do plano”.

Segundo Perez (2010, p. 23), tal plano estaria, didaticamente, pautado na filosofia definida pela tripartição das faculdades, como aparece nas três *Críticas*⁵⁵, respectivamente na ordem em que foram desenvolvidas nestas: (i) faculdade *teórica* do conhecimento – determina conceitualmente o objeto da natureza enquanto fenômeno conforme seus princípios constitutivos; (ii) faculdade *prática* da apetição – determina conceitualmente a liberdade pela autonomia da vontade em relação aos sentidos, conforme seus princípios de moralidade; e (iii) faculdade *estética* do prazer e desprazer – determina o conhecimento do objeto da arte e da natureza, conforme seus princípios de finalidade, a qual pode referir-se meramente ao próprio indivíduo perceptivo (egocentrismo) ou remeter a consciência ao seu pertencimento à pluralidade sociocultural (ética).

Kant considerara *conhecimentos prévios* do homem, que o caracterizaria desde pessoa à sua compreensão enquanto gênero, povo, raça e, finalmente, espécie, relevando-se características (*caráter*) que tanto dizem respeito (ii) ao que a natureza faz do homem como, sobretudo, (i) ao que o homem se dispõe a fazer dele mesmo. Do primeiro, fariam parte a disposição natural e o temperamento/índole sensível, e, do segundo, o caráter/índole moral, estabelecido por princípios práticos da razão que seriam, ao mesmo tempo, qualidades da vontade. Esse íntimo acordo entre razão e vontade, uma superação do *germe* da discórdia, resultaria progressivamente no ser social do homem e permitiria assim caracterizá-lo enquanto espécie⁵⁶. Contudo, Perez (2010, p. 83) no alerta às diferentes apresentações das disposições por Kant nas obras *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, *Religião nos limites da simples razão* (1793) e *O começo da história humana* (1786), de modo que, neste trabalho, pretendemos apenas sintetizar algumas considerações

⁵⁵ Essas três obras kantianas são: *Crítica da razão pura* (1781), a *Crítica da razão prática* (1788) e *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790).

⁵⁶ Parece aqui clara a influência das considerações de Kant na dialética enquanto meio progressivo da fenomenologia do espírito (absoluto) em Hegel.

mais gerais, no sentido de que Kant teria considerado o homem como disposto, para além do mero fazer, ao agir segundo suas intenções (*personalidade*), necessariamente, voltadas, por princípio (*instinto*), à continuidade da espécie (*animalidade*)⁵⁷, e, por fim, à convivência em sociedade (*moralidade*), tendo como meio a cognição (*a priori*) possivelmente resultante em juízos sintéticos *a priori* (*intelecto-criticidade*). O homem seria predestinado pela razão pura (inata) ao esclarecimento e à ética, pois conteria em si, potencialmente, um plano *racional* de aplicação prática/social da vontade, apenas inicialmente, *irracional*, mas, atualizada e finalmente, *racional-social*.

No caminho para uma tal realização, em sua *Crítica da faculdade do juízo*, Kant considera o papel estético do corpo enquanto orientador da vida humana no mundo, uma vez que está *ligado* ao ânimo⁵⁸, embora este fosse dotado da capacidade de consciência independente do corpo:

A vida sem o sentimento do organismo corporal é simplesmente consciência da sua existência, mas nenhum sentimento de bem-estar ou mal-estar, isto é, da promoção ou inibição das forças vitais; [...] a mente é por si só inteiramente vida, e obstáculos ou promoções tem que ser procurados fora dela, e contudo no próprio homem, por conseguinte na ligação com seu corpo (KANT, 1993, p. 129).

A experiência sensível promoveria à mente uma certa forma de consciência peculiar à sua vivência, que “criaria” o *Eu* – enquanto atividade. Então, o projeto filosófico-antropológico de Kant é conduzido do conhecimento científico, da moralidade e da estética à sua questão central⁵⁹ sobre a natureza (geral) do ser humano, proposta que aparece concentrada na *Antropologia*, na qual o autor tenta superar a lacuna entre a razão pura e a prática, ou entre a interioridade humana e a exterioridade mundana, pela análise do conceito de mundo: uma teoria sobre a prática humana transformadora do mundo, que seria fundada no *ideal* de

⁵⁷ Para uma análise em maior profundidade, ver a primeira parte da obra kantiana *Religião nos limites da simples razão* (1793).

⁵⁸ O termo ânimo (*Gemüt*) pode ser compreendido como sinônimo de mente, somente se não reduzido às discussões atuais da Filosofia da Mente. Kant (1993, p. 48) compreende como ânimo a inteira faculdade de representações, que incluiria as faculdades de sentir, apetecer e pensar. Por tudo o que isso significa, Souza (2013, p. 4) destaca que haveria “pelo menos duas concepções da natureza geral da mente (*Gemüt*): de um lado, a mente significa o sistema ou conjunto de faculdades e, de outro, a mente é um princípio de vida”.

⁵⁹ Referimo-nos à questão sobre o homem como a principal porque Kant apresenta, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, o homem como sendo o seu próprio fim supremo (ideal de humanidade), enquanto orientador de seu conhecimento e de suas ações no mundo social.

humanidade. Esse *telos* de desenvolvimento do homem enquanto cidadão do mundo e espécie seria atualizado pela disposição das faculdades da mente humana⁶⁰, num percurso da natureza à cultura, ou, como apresentado na *terceira Crítica*, da teoria (princípios constitutivos) à prática (princípios de moralidade), cuja mediação se regularia por meio da faculdade do juízo⁶¹ (princípios de finalidade), tal como veríamos a arte expressar tanto a natureza quanto a liberdade humana em meio à coletividade. O juízo do belo parece ter uma função essencial no estabelecimento da superação do referido germe da discordância, pois coloca o projeto individual disponível à crítica por outrem, independentemente, do sentido em que esta venha a se concretizar. Na interpretação de Kulenkampff (2001, pp. 26-27; grifo do autor),

[...] a configuração intuitiva de um objeto requereria concordância das faculdades da imaginação e do entendimento, entendendo-se o último como a *faculdade* daqueles fins e conceitos de funções que explicam a possibilidade de seres-organizados. Esta afirmação baseia-se sobre o fato de que nós em verdade não temos necessidade de inteligir sempre pela razão o que observamos, que inversamente, porém, à percepção falta a forma do ser-organizado, para considerar adequado, senão até requerido e auspicioso, o tipo especial de explicação teleológica. [...] Tem uma grande plausibilidade interpretar a beleza como forma do ser-organizado como a impressão de que aqui um ente racional, não se sabe segundo quê representação, agiu finalisticamente. E igualmente parece evidente que a percepção do ser-organizado, e isto significa justamente para Kant: que a impressão de que aqui um ente racional, não se sabe segundo quê representação, agiu finalisticamente, é a condição para considerar em geral dotadas de sentido e pôr em marcha explicações da existência e da configuração de tais objetos com a ajuda de conceitos de fim.

No entanto, do fato de ligarmos a *mesma* impressão com a *percepção* da beleza, e se essa é a condição para iniciarmos uma explicação, não se segue que haveria para o sujeito ajuizante do belo uma relação com uma dada forma de conhecimento, que lhe permitiria extrapolar “epistemologicamente” à:

⁶⁰ Kant introduz, na *Antropologia* (1798), uma subdivisão na faculdade do entendimento, distinguindo nele três novas faculdades, o que elevaria a nove o número total de faculdades da mente. Em suas palavras: “a faculdade de conhecer deve ser denominada em geral entendimento [...], este tem de conter a faculdade de apreensão (*attentio*) [...], a faculdade de abstração (*abstractio*) [...] e a faculdade de reflexão (*reflexio*) [...] (KANT, 2006, p. 139)”

⁶¹ O juízo do belo dependeria da relação entre as faculdades da imaginação e do entendimento, e o juízo do sublime, entre as faculdades da imaginação e da razão (SOUZA, 2013, p. 10), sendo a faculdade da razão, como um todo, capaz de uma conceituação absoluta ou estabelecimento de uma unidade da diversidade.

explicação da possibilidade real do objeto, quer em termos de *nexus finalis* material (em artefatos), quer ao modo da conformidade a fins simplesmente segundo a forma (em organismos vivos por exemplo). Uma e mesma impressão joga dois papéis diversos; mas acerca da função epistêmica da forma da conformidade a fins não necessita saber nada aquele que sob o ponto de vista da forma da conformidade a fins decide a questão se algo é belo ou não (KULENKAMPPFF, 2001, p. 27; grifos do autor).

Para Kulenkampff (2001), a chave para a noção de beleza na teoria de Kant seria compreendê-la, no contexto da teoria (*teleológica*) dos organismos vivos, como “um conceito de conformidade a fins sem fim”; ou seja, de conformidade a fins da natureza (*Zweckmässigkeit*)⁶², porém, sem interesse (sem comprazimento ligado à representação da existência do objeto, como ocorreria com o imediatamente agradável e o mediamente bom/útil ou imediatamente bom em si), sendo que este (interesse) envolveria a faculdade da apetição. O que estaria em jogo é a contemplação subjetiva do objeto por intuição ou reflexão, isto é, peculiarmente, a consciência de tal representação com a sensação de prazer⁶³. O gosto⁶⁴, enquanto um juízo desinteressado, seria distinguível da existência do objeto (*juízo-de-gosto puro*).

Para distinguir se algo é belo ou não, referimos à representação, não pelo entendimento ao objeto em vista do conhecimento, mas pela faculdade da imaginação (talvez ligada ao entendimento) ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer. O juízo do gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação não pode ser senão subjetivo. Toda referência das representações, mesmo a das sensações, pode, porém, ser objetiva (e ela significa então o real de uma representação empírica); somente não pode sê-lo a referência ao sentimento de prazer e desprazer, pelo qual não é designado absolutamente nada no objeto, mas no qual o sujeito sente-se a si próprio do modo como ele é afetado pela sensação.

Apreender pela sua faculdade de conhecimento (quer em um modo de representação claro ou confuso) um edifício regular e conforme a fins é algo totalmente diverso do que ser consciente desta representação com a sensação de comprazimento. Aqui a representação é referida inteiramente ao sujeito e na verdade ao seu sentimento de vida, sob o nome de sentimentos de prazer ou desprazer, o qual funda uma faculdade de

⁶² Isto é, um princípio geral de reflexão como fundamento da possibilidade de juízos de conhecimento empírico (REGO, 2005, p. 227).

⁶³ O sentimento de prazer ou desprazer é compreendido por Kant (1993, p. 48) como “sentimento de vida”, já que parecem se tratar de princípios da razão que, pragmaticamente, acabariam por orientar o homem em suas diversas relações no mundo.

⁶⁴ Gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante um comprazimento ou descomprazimento *independente de todo interesse*. O objeto de um tal comprazimento chama-se *belo* (KANT, 1993, p. 55; grifos do autor).

distinção e ajuizamento inteiramente peculiar, que em nada contribui para o conhecimento, mas somente mantém a representação dada no sujeito em relação com a inteira faculdade de representações, da qual a mente torna-se consciente no sentimento de seu estado. Representações dadas em um juízo podem ser empíricas (por conseguinte estéticas); mas o juízo que é proferido através delas é lógico se elas são referidas ao objeto somente no juízo. Inversamente, porém — mesmo que as representações dadas fossem racionais, mas em um juízo fossem referidas meramente ao sujeito (seu sentimento) —, elas são sempre estéticas. (KANT, 1993, pp. 47-49).

Por não contar de antemão com nenhum postulado, a beleza não poderia ser julgada a partir de conceitos ou reconhecida a partir de regras; todavia, estaria fundada na crença subjetiva em uma *voz universal* indemonstrável, que reivindicaria o mesmo juízo (comprazimento) por outros, uma vez que a beleza não é um sentimento egoísta tido como particular ou privado, mas é predicada ao objeto, sem prender-se particularmente a ele, estando assim disponível ao comprazimento incondicionado de outrem, de modo geral⁶⁵. Nesse sentido, a validação do juízo estético consistiria na sua *possibilidade* de “ser considerado como válido para qualquer um” (KANT, 1993, p. 60). Ou seja, “os juízos que têm como fundamento de determinação princípios pertencentes *a priori* à subjetividade são válidos para todos os sujeitos” (REGO, 2005, p. 217), sem que envolvam um processo conceitual de constituição lógica de objetos pela via do entendimento⁶⁶. Na interpretação de Rego (2005, p. 228), esse prazer estético puro seria gerado “do encontro da subjetividade com uma *condição da possibilidade do conhecimento*, por enquanto, apenas do conhecimento empírico”. Cito Kant (1993, p. 52): “A complacência no belo tem que depender da reflexão sobre um objeto, que conduz a um conceito qualquer (sem determinar qual), e desta maneira distingue-se também do agradável, que assenta inteiramente na sensação.”

Rohden (2001, p. 33) sublinha que a percepção do belo apresenta o caráter “duradouro da estupefação: *demoramo-nos* na contemplação do belo, como algo

⁶⁵ Rego (2005) denomina o fundamento do juízo do belo como uma intersubjetividade conceitualmente indeterminada. “Ao sujeito pertence necessária e constitutivamente um poder de se relacionar com objetos no modo de um tipo de ajuizamento cujo fundamento de determinação, apesar de universalmente válido e, portanto, universalmente comunicável, não garante para essa relação o estatuto da objetividade por se tratar ele de um princípio conceitualmente indeterminado” (REGO, 2005, pp. 216-217).

⁶⁶ Todo fim, se é considerado como fundamento da complacência, comporta sempre um interesse como fundamento de determinação do juízo sobre o objeto do prazer. Logo, não pode haver nenhum fim subjetivo como fundamento do juízo de gosto. Mas também nenhuma representação de um fim objetivo, isto é, da possibilidade do próprio objeto segundo princípios da ligação a fins, por conseguinte nenhum conceito de bom pode determinar o juízo de gosto; porque ele é um juízo estético e não um juízo de conhecimento. (KANT, 1993, pp. 66-67).

que se nutre de vida e a conserva”. Este elemento seria o mesmo encontrado na experiência estética do sublime, porém, neste, acrescentar-se-ia uma ideia moral da razão “vivenciada pela imaginação como inacabável”. Rohden (2001) indica como a experiência estética do sublime poderia estar relacionada, segundo Kant, com a ética, no sentido em que se poderia pensar a magnanimidade do sublime como proporcional à justiça no âmbito da ética. Esse ajuizamento subjetivo do sublime como medida absoluta geraria uma *comoção* em vista da “grandeza”, impossível de ser efetuada por uma mera avaliação matemática através de números; requerer-se-ia um ajuizamento estético, “porque ele é um padrão de medida que se encontra só subjetivamente à base do juízo reflexivo sobre grandeza” (KANT, 1993, p. 94). A admiração seria para Kant a estupefação presente mesmo após o objeto admirado não se tratar mais de uma novidade; tal sentimento estaria então fundado na subjetividade, “[...] quando ideias em sua apresentação concordam sem intenção e sem artifício (*Kunst*) com a complacência estética” (KANT, 1993, p. 119), contrariamente ao interesse dos sentidos, ou, em negação ao ego.

O verdadeiro sublime não pode estar contido em nenhuma forma sensível, mas concerne somente a ideias da razão, que, embora não possibilitem nenhuma representação adequada a elas, são avivadas e evocadas ao ânimo precisamente por essa inadequação, que se deixa apresentar sensivelmente [...] O ânimo é incitado a abandonar a sensibilidade e ocupar-se com ideias que possuem uma conformidade a fins superiores. (KANT, 1993 p. 91).

O juízo do gosto teria valor plural/geral por sua própria natureza interna, não dependeria de exemplos de gosto alheios, mas da possibilidade de uma tal adesão; seria fundamentado em “[...] algum princípio *a priori* (seja ele objetivo ou subjetivo) ao qual jamais se pode chegar por reconhecimento de leis empíricas das mudanças de ânimo”, que apenas nos permitiria saber como se julga, mas não como se *deve* julgar, o que requer o comprazimento conectado a uma representação, isto é, a articulação *racional* entre sensibilidade e entendimento (KANT, 1993, p. 125).

Já desde a sua primeira *Crítica*, Kant apresenta a razão como ramificada em entendimento (*Verstand*) – ativo ou espontâneo – e sensibilidade (*Sinnlichkeit*) – passiva ou receptiva, as quais seriam mediadas pela imaginação, sendo essas três ramificações unificadas pela percepção/representação (SOUZA, 2013, p. 10). Porém, a percepção não poderia dar nenhum tipo de explicação teleológica, uma vez que lhe falte a forma do ser-organizado e, portando, a possibilidade de conhecer

a finalidade. O bom e o belo apresentar-se-iam distintos, sendo a percepção indispensável ao juízo do belo, que diria respeito à contemplação de objetos particulares; porém, seria dispensável ao juízo do sublime, cuja contemplação se daria sob o universal, porém, imperceptível/irrepresentável.

Embora Perez (2010, p. 78) entenda que Kant tenha tentado evitar um dualismo ingênuo, reconhece que a relação entre representações mentais e fisiologia não parece ser um tema resolvido na filosofia kantiana, como também na atual discussão predominante nas neurociências.

O plano kantiano de pensar a liberdade humana como uma liberdade da razão em relação aos sentidos, o que denotaria a validade do conhecimento científico, tem como consequência a compreensão da cognição como tendo modalidades possivelmente independentes de operação. Todavia, o seu projeto de superação do abismo entre razão e experiência, dependeria da interação do entendimento e da sensibilidade, como condição para o conhecimento, inclusive o científico. O grande destaque da filosofia transcendental de Kant parece estar naquilo que permaneceria à separação dos produtos dessas duas faculdades: *ideias puras da razão*⁶⁷. A crítica, ao consistir na separação daquilo que é conhecimento puro do conhecimento carregado de sensações, distingue a forma (espaço e tempo) dos fenômenos e percepção. Dessa separação chegar-se-ia a ideias transcendentais da razão, quais sejam o *eu* psicológico, objetos do pensamento e Deus, sobre as quais não se poderia fazer ciência, uma vez que não conjugariam entendimento e sensibilidade. Embora o conhecimento fenomênico fosse compreendido como condicionado pelo *eu*, não seria possível, contudo, uma ciência do *eu* - conhecido intimamente por ser o “ponto temporalmente fixo de vista” das coisas contingentes – ou da própria cognição, pois à ciência estaria pressuposta a distinção entre o domínio da razão pura e da sensação, já que requerer-se-ia um “ponto de vista desimplicado físico-espacialmente”. O conhecimento das condições de possibilidade

⁶⁷ Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1984, pp. 388-389), Kant diz: “Limito-me aqui a perguntar se a natureza da ciência não exige que se separe sempre com sumo cuidado a parte empírica da parte racional, que se faça preceder a Física propriamente dita (empírica) de uma Metafísica da natureza, e a Antropologia prática de uma Metafísica dos costumes; estas Metafísicas deveriam ser cuidadosamente expurgadas de qualquer elemento empírico, com o intuito de saber tudo o que a razão pura pode fazer em ambos os casos e em que mananciais ela haure esta sua doutrinação a priori, quer semelhante tarefa seja empreendida por todos os moralistas, quer somente por alguns que para tal se sintam especialmente chamados.”

do sujeito cognoscente se defrontaria assim com os limites de uma experiência possível, de validação objetiva.

Em *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, publicado em 1786, Kant (1998, p x-xi) sublinha essa limitação:

A psicologia empírica está ainda mais longe que a química no ranking de uma ciência da natureza em sentido próprio, fundamentalmente porque as matemáticas não podem ser aplicadas aos fenômenos do sentido interno [...]. Essa psicologia jamais poderá ser outra coisa que uma teoria histórica do sentido interno e tão sistemática quanto lhe seja possível, quer dizer, uma descrição natural da alma, porém não uma ciência da alma nem uma teoria psicológica experimental [...].

Contudo, uma ciência psicológica viria a surgir, no final do século XIX, sob a égide do paradigma positivista, em sua vertente que tendeu a valorizar a analítica transcendental, tomada como uma teoria da ciência.

4. A REPERCUSSÃO DAS CONCEPÇÕES POLARISTAS E SUAS LIMITAÇÕES NA CRÍTICA DE MERLEAU-PONTY

Com um extravagante otimismo gnosiológico, acompanhado de uma declarada aversão à metafísica, Auguste Comte (1797-1857) aspirava uma reforma iniciada pelo pensamento, por uma imagem clara do mundo, capaz de conciliar ordem e progresso social. Tal objetivo seria alcançado renunciando-se perguntas metafísicas impossíveis de responder, superando-se conceitos teológicos/fictícios ou metafísicos/abstratos pelo progresso das ciências naturais, e favorecendo-se o esclarecimento legítimo dos fatos, cujo estágio superior do progresso de aperfeiçoamento humano⁶⁸ foi denominado *positivo ou científico*. Neste, os fatos, os princípios universais e as leis físicas seriam estudados mediante a aplicação da matemática. Comte instaurou as ciências como restauração do real, determinado, certo e útil, e classificou-as de acordo com o desenvolvimento histórico do espírito no seu caminho “linear” de apreensão da realidade, das mais gerais às mais específicas, respectivamente em: matemáticas, astronômicas, físicas, químicas, biológicas e sociológicas, o progresso desta última deveria alcançar o estatuto de uma *física social*, ou seja, uma organização social e política fruto das luzes, não críticas e muito menos revolucionárias, mas sim ordenadas e corretas da razão.

O positivismo comteano suscitou um amplo e heterogêneo movimento de pensamento na França, em meados do século XIX, o qual se alastrou depois por todo o Ocidente até se tornar uma tendência hegemônica da cultura do final deste século, que depositou a confiança na ciência e no progresso tecnológico da humanidade. Foi nesse cenário que a Psicologia se constitui como ciência do comportamento humano (*behaviorismo*) – independente da Filosofia, da qual fez parte até então, desde a Antiguidade –, como um dos temas inerentes às reflexões filosóficas sobre a natureza humana e sua relação com o mundo. Sua emancipação da Filosofia só ocorreu na metade do século XIX, quando buscou alcançar tal status científico, passando a adotar métodos empíricos para conhecer e intervir no

⁶⁸ Em *Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano* (1794), Comte diz que o desenvolvimento histórico do espírito estaria submetido à grande lei; o homem estaria no topo da hierarquia do processo evolutivo (reino vegetal, animal e humano) e, mediante sua peculiar sociabilidade, colocaria a humanidade no topo do desenvolvimento histórico da própria sociedade, representado pelo estágio industrial, que superaria os meros estágios defensivo e conquistador do homem.

comportamento humano (MISIAK, 1964), embora não tenha deixado de ser influenciada por diferentes concepções filosóficas então em vigor.

Não obstante, as respostas sobre a origem, a essência, a possibilidade e os meios do conhecimento se multiplicaram e diferenciaram, de maneira que a composição das diversas ciências frequentemente utilizou-se de mais de uma perspectiva. A Psicologia buscou se consolidar valendo-se de critérios científicos predominantes na época, dentre os quais destacamos os seguintes: (a) a explicação de um evento deve ser procurada dentro do mesmo sistema em que o evento ocorreu; (b) a observação deve ser um árbitro da verdade científica; (c) o homem deve ser compreendido como parte da ordem natural das coisas. Tais designações foram fortemente influenciadas pelo positivismo do século XIX, de Auguste Comte a Stuart Mill. Por conseguinte, o comportamento do homem poderia, em princípio, ser cientificamente estudado para determinar as leis que o governam. Assim, apesar das formas desse estudo se diferenciarem conforme as ideias científicas e filosóficas que priorizaram, o sistema em psicologia de maior vigor tendeu a ser aquele que melhor se adequou a esses critérios.

Para Merleau-Ponty (1908-1961), o pensamento criticista kantiano, segundo o qual “o mundo é o conjunto das relações objetivas sustentadas pela consciência” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 1), teria deixado como recurso à Psicologia ser:

[...] de um lado, uma “psicologia analítica” que, paralelamente à geometria analítica, encontraria o julgamento presente em toda parte e, de resto, um estudo de certos mecanismos corporais. Na medida em que quis ser uma ciência natural, a psicologia permaneceu fiel ao realismo e ao pensamento causal. No início do século, o materialismo fazia parte do “psíquico” um setor particular do mundo real: entre os acontecimentos em si, alguns, no cérebro, tinham a propriedade de existir também para si. (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 2).

John B. Watson (1878-1958), opondo-se ao funcionalismo⁶⁹, defendia o interacionismo, sobre o qual fundou o *behaviorismo*⁷⁰, enquanto um sistema de psicologia objetiva, que utiliza métodos estritamente objetivos para o estudo de conexões estímulo-reação. O interesse positivo de Watson era aplicar as técnicas e princípios da psicologia animal aos seres humanos, o que foi chamado de behaviorismo metodológico ou empírico; e o seu interesse negativo refere-se à sua oposição aos conceitos mentalistas em psicologia, à psicologia introspeccionista de Titchener e às inépcias do funcionalismo de Angel, o qual acreditava ter uma predisposição interacionista, mas aceitava dados da introspecção. (MARX; HILLIX, 2008).

A abordagem behaviorista watsoniana nega a consciência como uma realidade interior, reduzindo o comportamento à soma de reflexos, desligados uns dos outros, rompendo assim com a ideia da mente como interioridade, isto é, com a abordagem da *primeira pessoa*; somente seria possível inferir o estado mental de um sujeito pela observação – em *terceira pessoa* – do seu comportamento, incluindo a linguagem. Mesmo considerando uma forma de relação (porém, unilateral) entre o indivíduo e o mundo, esse behaviorismo metodológico (ou empírico) ainda conservaria os pressupostos atomistas da psicologia clássica.

Com a pretensão de que a ciência do comportamento explicasse todas as atitudes de um indivíduo e as circunstâncias para estas, em uma concepção mecanicista, como posteriormente redefinida por Pavlov, Skinner e Thorndike, o

⁶⁹ O funcionalismo foi influenciado pela teoria evolucionária de Charles Darwin (1809-1882), pelas diferenças individuais, pelos testes mentais e pela estatística de Sir Francis Galton (1822-1911) e pelos estudos do comportamento animal realizados por George John Romanes (1848-1894) e C. Lloyd Morgan (1852-1936). A partir da compreensão integrada do organismo ou da unidade psicofísica, e mediante uma postura monista ou de “duplo-aspecto”, o foco de investigação do funcionalismo é a função do comportamento e da consciência do organismo, na sua adaptação ao meio, o que pressupõe as relações funcionais ou de dependência entre antecedentes e consequentes, cuja função é usada em um princípio matemático. John Dewey e James Angell estabeleceram o funcionalismo como sistema, e Harvey Carr e Robert S. Woodworth foram seus promotores. James Mark Baldwin (1861-1934), George T. Ladd (1842-1921) e Edward W. Scripture (1864-1945) contribuíram previamente para o desenvolvimento da psicologia funcional. (MARX; HILLIX, 2008).

⁷⁰ Também fez parte importante do behaviorismo: o reduativismo físico-químico de Albert P. Weiss (1879-1931); o estímulo à combinação behaviorista do intencionalismo e da teoria cognitiva de Edward C. Tolman (1886-1961) por Edwin B. Holt (1873-1946); as contribuições metodológicas para o campo da aprendizagem animal de Walter S. Hunter (1889-1953); a demonstração dos limites da localização, a partir da extirpação cerebral em ratos, de Karl S. Lashley (1890-1958); a curva J de distribuição de respostas de acordo com a pressão de alguma instituição social, de Floyd H. Allport (1890-1978); a etnologia sobre comportamentos herdados de Zing-Yang Kuo (1898-1970); a teoria E-R de reforço de Clark L. Hull (1884-1952); o positivismo de Burrhus F. Skinner (1904-1990) com sua teoria do reforço; e o associacionismo de Edwin Gunthrie (1886-1959) com sua teoria da contiguidade. (MARX; HILLIX, 2008).

behaviorismo estabeleceu métodos públicos de observação como critério de cientificidade, mantendo uma postura crítica e contrária ao introspeccionismo devido à ambiguidade e abrangência dos dados introspectivos, que impossibilitavam o controle científico e a refutação. Por tais características, essa postura metodológica teve uma ampla aceitação e predominância entre as décadas de 1920 e 1960, e ainda deixaria seus vestígios na Psicologia, no sentido da valorização da objetividade em detrimento da subjetividade. Nesse contexto, é importante ressaltar que, segundo Teixeira (2010), o behaviorismo radical de Skinner, que tem o *comportamento operante* como um de seus conceitos centrais, é distinto do behaviorismo metodológico de Watson, pois aquele considera a existência de estados mentais, embora sejam causalmente inoperantes, chegando a conceber o comportamento essencialmente como interpretação, excluindo-se da crítica de Ryle⁷¹ a concepção de comportamento que sucumbe ao senso comum. Para Skinner (1961, p. 378), além de haver um tipo de resposta perante um estímulo específico, “[...] há também um tipo de resposta que ocorre espontaneamente na ausência de qualquer estimulação com a qual ela possa estar especificamente correlacionada”. Esta, a resposta operante, é produção de efeitos do organismo no ambiente; enquanto a resposta reflexa é ocasionada por eventos ambientais. Segundo Teixeira (2010, p. 33), “[...] Skinner teria dado um grande passo para além da psicologia estímulo-resposta, comumente vista como *mecanicista*. O modelo de comportamento inspirado no operante tem raízes adaptativas, darwinianas, por contraposição ao proposto inicialmente por Watson.” Dessa maneira, o conceito de comportamento na abordagem behaviorista não contaria com uma única interpretação (a watsoniana). Contudo, a corrente behaviorista tende a considerar dados que são possivelmente observados por uma terceira pessoa, em detrimento daqueles acessíveis somente à primeira pessoa, por introspecção, ainda que o próprio behaviorista se esforce para negar que a sua explicação do comportamento já esteja implicada em sua *própria* experiência diária, num pano de fundo ontológico, sendo uma utopia a pretensão de uma neutralidade ou indiferença do sujeito perceptivo em relação ao objeto de *seu* conhecimento.

⁷¹ Ryle entende a representação da mente autônoma e independente do corpo como uma suposição insustentável, que resultaria do “erro categorial” de concebermos dos vocabulários (um em termos mentais e outro em termos físicos).

Em sua obra *Psicologia do Ponto de Vista Empírico (Psychologie von Empirischem Standpunkt)*, publicada em 1874, Franz Brentano (1864-1917) valorizou e explanou essa perspectiva (colocada à margem pelo behaviorismo), buscando redefinir a psicologia como uma ciência dos fenômenos da consciência. Para ele, ainda que todos os conceitos fossem considerados como fundados na experiência, poderiam, do ponto de vista das representações/percepções internas imediatas e evidentes, assegurar verdade universal ao conhecimento, uma vez que os atos psíquicos concentrariam, intencionalmente, os objetos cognoscíveis, sempre imanescentes à consciência intencional. A *psicologia do ato* elaborada por Brentano funda-se numa distinção de mero caráter funcional, entre fenômeno físico e fenômeno psíquico, sendo que seu foco de investigação torna-se o último, por ser direto e evidente; interessa-lhe o ato da consciência se referir a um objeto (representação), ao instituir relações entre esses fenômenos interiores, o que implica no abandono do estatuto ontológico dos fenômenos exteriores (ou a noção aristotélico-tomista de existência real do objeto imanente à consciência). Essa correlação indissociável entre conteúdo e consciência, ou seja, a *in-existência intencional* (direcionamento/referência objetivamente imanente) que caracterizaria a experiência interior, tornar-se-ia o objeto de estudo da *Psicologia Descritiva*⁷² ou filosofia do psíquico de Brentano, a fim de estabelecer as leis exatas e apodíticas como as leis da matemática e da lógica (CHISHOLM, 1969, p. 1).

Todo fenômeno mental é caracterizado por aquilo que os escolásticos da Idade Média chamavam de in-existência intencional (ou mental) de um objeto, e que nós podemos chamar, não totalmente sem equívocos, de referência a um conteúdo, o direcionamento a um objeto (que não deve aqui ser entendido como significando uma coisa real) ou a objetividade imanente. Todo fenômeno mental inclui em si algo como seu objeto, embora não seja feito sempre da mesma maneira. Na representação, algo é representado; no juízo, algo é afirmado ou negado, no amor, amado; no ódio, odiado, no desejo, desejado; e assim por diante. Essa "in-existência intencional" é uma característica exclusiva dos fenômenos mentais. Nenhum fenômeno físico exhibe nada como isso. Podemos, por conseguinte, definir os fenômenos mentais afirmando que são aqueles fenômenos que contêm

⁷² Como já apontou Chisholm (1969), a *Psicologia Descritiva* teria sido influenciada pela descrição cartesiana de uma representação como um ato intencional de consciência, sobretudo, pela análise cartesiana das atividades da alma e a descrição brentaniana das partes da consciência em relação ao todo da consciência. Mas é importante sublinhar que a filosofia de Brentano teria sido provocada pela ressalva kantiana, em *Princípios metafísicos da ciência da natureza* (1786) na qual, como já citamos, Kant (1998) diz que as matemáticas não poderiam ser aplicadas aos fenômenos do sentido interno, cabendo à Psicologia sistemática nada a mais (nem ciência nem teoria psicológica experimental) do que uma *descrição natural da alma*.

intencionalmente em si um objeto (BRENTANO, 1944, p. 102; tradução nossa).

Os fenômenos mentais são, para Brentano, “[...] atos mentais designados por verbos, ou antes, infinitivos substantivados, tais como ‘acreditar’, ‘perceber’, ‘desejar’ e ‘esperar’” (MOHANTY, p. 75, 2012). Entretanto, esses atos têm por objetos intencionais os fenômenos físicos, como: “[...] uma cor, uma figura, uma paisagem que eu vejo, um acorde que eu ouço, o calor, o frio, o odor que eu sinto e todas as imagens do mesmo tipo que aparecem na minha imaginação” (BRENTANO, 1944, p. 94; tradução nossa). Representações sensoriais ou imaginativas poderiam “fornecer exemplos de fenômenos psíquicos” (BRENTANO, 1944, p. 93; tradução nossa). Mediante a memória ou imaginação poder-se-ia estudar os processos mentais que instituiriam um determinado estado mental, de modo que esse estudo poderia envolver não apenas atitudes proposicionais, mas sentimentos, imaginações e experiências sensíveis, que, de algum modo, referir-se-iam a algo. Isto se justificaria pelo intuito de Brentano investigar o ato de representação e não as coisas representadas, que tanto poderiam ser objetos particulares materiais atuais, como objetos abstratos ou ainda coisas não existentes (VELARDE-MAYOL, 2000); e, além disso, pela classificação brentaniana dos atos psíquicos em: (i) representações, um tipo mais fundamental de ato psíquico; (ii) atos de juízo, que pressuporiam ser justificados pelos objetos das representações; (iii) e os atos emocionais/volitivos, cujos sentimentos referir-se-iam a objetos, como os atos de amar, desejar, odiar etc. (Brentano, 1944, p. 43). Os dois últimos pressupõem sempre o primeiro: a representação; os juízos, distintos das representações, recebem sua validação (aceitação ou não) do ato mental do sujeito lógico e não de sua objetividade. Embora haja qualquer objeto referente no fenômeno psíquico, há, fundamentalmente, ele mesmo, o próprio ato, “[...] estando presente em si mesmo como seu próprio conteúdo” (BRENTANO, 1944, p. 137); o fenômeno psíquico possuiria uma forma universal autorreflexiva. Para Brentano, a consciência é uma estrutura essencialmente intencional/referencial e representativa; não haveria nada de inconsciente relacionado a ela. Os fenômenos psíquicos ou são representações ou são fundados nestas, na imanência da consciência, a qual é capaz de perceber a si mesma (autoconhecimento), quando “percebemos, incidentalmente, que percebemos”, ou “representamos o nosso ato de representar”. Além desse caráter universal de qualquer consciência, a atenção, o juízo, a memória e outros

fenômenos mentais comuns (gerais) entre seres humanos comporiam o principal enfoque de sua investigação.

Sob a herança do intelectualismo criticista, as concepções da consciência até aqui retomadas ou se mantêm fiéis ao realismo e ao pensamento causal, amparando-se numa física, que se ilude ser liberada das antinomias clássicas do mecanicismo e do dinamismo, que supõem uma natureza em si, e numa biologia que não conseguiu ir muito além da compreensão do organismo como uma massa material – composta de *partes extra partes* –, sem cair em um vitalismo; ou, de uma perspectiva espiritualista ou psicologicista, a consciência é concebida como uma causa produtora de sentido ou uma coisa *não-extensa* representacional, capaz de juízos analíticos.

A primazia do comportamento como fonte dos dados psicológicos do behaviorismo watsoniano, constituído pelo seu interesse negativo (da subjetividade) ou puramente físico, só entraria efetivamente em controvérsia com a posterior ascensão da fenomenologia e da psicologia existencial, a qual apoiou-se tanto naquela como no existencialismo, dado que essas duas correntes filosóficas foram talvez as mais influentes do século XX.

O termo “fenomenologia” figura pela primeira vez no *Novo órganon* (1764) de J. H. Lambert, seguidor de Christian Wolff, para quem a fenomenologia seria uma teoria da ilusão sob suas diferentes formas. Para Lambert, a fenomenologia seria o estudo descritivo do fenômeno tal qual se apresenta nessa experiência, ou seja, uma ‘teoria da aparência’. Em 1770, Kant retoma o termo, em uma carta a Lambert, onde chama uma disciplina propedêutica, que precederia á metafísica, de *phaenomenologia generalis*. (DARTIGUES, 2008, pp. 9-10).

No século XIX, com a obra *A Fenomenologia do Espírito* (1807), de Hegel, o termo seria cunhado na tradição filosófica, denotando uma “abordagem descritiva de um problema, em oposição a uma abordagem hipotético-teórica ou analítica” (WRANTHALL; DREYFUS, 2012, p. 16).

Mas foi apenas com Edmund Husserl (1859-1938) que a fenomenologia pleiteou o estatuto de uma ciência rigorosa de descrição sistemática dos conteúdos da consciência em termos de suas estruturas essenciais da experiência – comuns a todos os atos mentais apresentados à mente –, sob a suspensão de juízos objetivos. Husserl, aluno assíduo às aulas de Brentano, herdou deste o conceito de intencionalidade, enquanto a marca do mental, buscando superar o seu

“ imanentismo ”. Comparando-se as teorias fenomenológicas de Husserl, Kant e Hegel, nota-se uma diferença que diz respeito ao problema ontológico:

[...] enquanto a fenomenologia de tipo kantiano concebe o ser como o que limita a pretensão do fenômeno ao mesmo tempo em que ele próprio permanece fora de alcance, enquanto inversamente, na fenomenologia hegeliana, o fenômeno é reabsorvido num conhecimento sistemático do ser, a fenomenologia husserliana se propõe como fazendo ela própria, às vezes, de ontologia, pois, segundo Husserl, o sentido do ser e o do fenômeno não podem ser dissociados (DARTIGUES, 2008, pp. 10-11).

A contribuição da fenomenologia husserliana teve vários desdobramentos, como, por exemplo: o estudo da essência das emoções e da intuição proposto por Max Scheler (1874-1928); a aplicação à arte e à estética por Roman Ingarden (1893-1970), à natureza e à empatia por Edith Stein (1891-1942) e à psicologia por Karl Jaspers (1883-1969); o enfoque fenomenológico convertido das estruturas da consciência (como propôs Husserl) para as relações mundanas como pretendia Martin Heidegger (1889-1976), ao buscar tornar manifesta a estrutura do nosso mundano *ser aí*; e a continuidade do foco na consciência e, ao mesmo tempo, na existência mundana do sujeito, por Jean-Paul Sartre (1905-1980). O debate desses dois últimos ganhou notável destaque devido a suas filosofias abarcarem, ao mesmo tempo, a fenomenologia e o existencialismo. (WRANTHALL; DREYFUS, 2012, pp. 15-16). Como uma forte reação ao racionalismo, o existencialismo fora iniciado por Søren Kierkegaard (1813-1855), quem partilhava com Pascal (1623-1662) o essencial paradoxo da condição humana assentado na contradição entre mente e corpo. Nietzsche (1844-1900) e Dostoiévski (1821-1881) teriam dado uma continuidade peculiar ao existencialismo, sob a mesma crítica e com ênfase no vínculo passional do homem com o mundo, o que outorgaria significado à vida. Em síntese, o enfoque da corrente existencialista é o *indivíduo existente*, “o indivíduo envolvido num mundo particular com um modo de vida específico”, em uma tendência de se negar quaisquer características ou propriedades essenciais, sobretudo, anteriores à existência do indivíduo (WRANTHALL; DREYFUS, 2012, p. 17). Em comum, fenomenólogos e existencialistas se interessavam pelos fenômenos inerentes à vida, à existência humana no mundo e, mais especificamente, ao modo pelo qual cada pessoa percebe a si mesma e o mundo no qual está inserida, o que indica a relevância de se considerar o corpo e a afetividade.

Todavia, Merleau-Ponty critica o modo pelo qual uma grande parte desses filósofos buscou igualar *existência* e *ser no mundo*, marginalizando a consciência como um *misto* do Para-si e do Em-si, não podendo ser concebida nem como consciência pura nem como coisa. A tese, segundo a qual o homem seria “definido” pelo ser-no-mundo,

requer evidentemente que a própria existência do homem seja concebida fora da alternativa do Para-si e do Em-si. Se for coisa ou consciência pura, o homem deixará de ser no mundo. Pois a coisa coexiste com outras coisas; não as transcende, já que não tem horizonte. Ora, *o mundo não é nas coisas, mas no horizonte das coisas*. E, inversamente, a consciência pura não passa de olhar que tudo desvenda diante dele, sem implicações, obstáculos ou ambiguidades, e cujo conceito é avesso à própria ideia de resistência ou de engajamento, na qual consiste para nós a *experiência-tipo do real*. (WAELEHENS, 2006, XII; grifos nosso).

Em seu texto intitulado *Uma Filosofia da Ambiguidade*, que precede a obra *A Estrutura do Comportamento* (1942) de Merleau-Ponty, Waelhens (2006) sublinha que este fenomenólogo denuncia a insuficiência com que Heidegger, em *Ser e Tempo*, trata do problema da percepção e do corpo; o autor teria tido muita acuidade em descrever o mundo que projetamos, mas nenhuma em considerar “o mundo que para nós é “sempre-já-aí”” (WAELEHENS, 2006, p. XII). Além disso, aponta que Merleau-Ponty entende que, embora Sartre tenha inicialmente considerado a corporeidade como fundamental ao ser-no-mundo – no que tange à dialética de oposição entre o corpo-instrumento e o corpo-facticidade, “fazendo-nos entender como a consciência existente pode ser ao mesmo tempo uma inerência e um projeto” (WAELEHENS, 2006, p. XIII) –, a sua irreconciliável ontologia do Em-si e do Para-si teria sido muito mais grave do que o dualismo substancial de Descartes, pois este ainda concebia a união substancial relativa à origem comum dessas substâncias. Se, conforme compreende Sartre (2013) – em sua obra *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (1943) –, o Para-si é um nada em que

aparece claramente o Em-si⁷³ (que seria descrito pela fenomenologia), não existiria outro conhecimento além do intuitivo, isto é, do conhecimento absolutamente *dado*,

⁷³ Sendo a consciência intencional, ela teria a necessidade de, ambigualmente, “ser o que não é e de não ser o que é”. Sartre (2013, p. 753), compreende a consciência como o *Para-si*, que é uma privação do ser *em-si*, particular e individual, ambos – a consciência e o seu algo – uma espécie de abstração do *cogito*. A consciência careceria absolutamente de identidade, diferentemente, do em-si que, idêntico a si mesmo, não comportaria a negação e, portanto, também não a relação. Essa fissura (“um negativo puro”) da consciência permitiria a ela ser presença a si mesma, ou relação do ser consigo mesmo – ser para-si ou consciência de si –, sem qualquer identidade consigo. Enquanto presença do ser a si, o para-si, não teria qualquer distância em seu ser; tal nulidade seria o Nada (uma ontologia não substancial). Para Sartre (2013, pp. 127-128) “o nada é esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pela qual se constitui o Para-si. [...] Este ato perpétuo pelo qual o Em-si se degenera em presença a si é o que denominaremos ato ontológico. O nada é o ato pelo qual o ser coloca em questão seu ser, ou seja, precisamente a consciência ou Para-si. É um acontecimento absoluto que vem ao ser pelo ser e que, sem ter ser, é perpetuamente sustentado pelo ser. Estando o ser-Em-si isolado de seu ser por sua total positividade, nenhum ser pode produzir ser e nada pode chegar ao ser pelo ser, salvo o nada. O nada é a possibilidade própria do ser e sua única possibilidade. E mesmo esta possibilidade original só aparece no ato absoluto que a realiza. O nada sendo nada de ser, só pode vir ao ser pelo próprio ser. Mas este ser se constitui como realidade humana na medida em que não passa do projeto original do seu próprio nada. A realidade humana é o ser, enquanto, no seu ser e por ser, fundamento único do nada no coração do ser.” O homem em situação fática interroga seu próprio fundamento. O Para-si, em sua perpétua contingência (sua ausência de justificação) carece do Em-si, que o infesta e o une ao ser-*Em-si*, o qual é, porém, jamais captado. “Segue-se que o Em-si, tragado e nadificado no acontecimento absoluto que é a parição do fundamento ou o surgimento do Para-si, permanece no âmago do Para-si como sua contingência original. A consciência é seu próprio fundamento, mas continua contingente o *existir* de uma consciência em vez de pro e simples Em-si ao infinito.” (SARTRE, 2013, p. 131; grifo do autor). Sendo o *si* da consciência o Nada de pleno, seu fundamento é a falta de ser (*défaut d'être*), uma forma de negação interna, cujo desejo de suprir tal falta determina a sua transcendência em direção ao que lhe falta – o ser-Em-si – na unidade de sua totalidade sempre “fissurada”, de modo que seria impossível concebê-la como uma subjetividade absoluta, mas sim como um projeto sempre fracassado originado no *cogito* pela díade refletido-refletidor. “A realidade humana não é algo que existisse primeiro para só depois ser falta disso ou daquilo: existe primeiramente como falta. Assim o acontecimento puro pelo qual a realidade humana surge como presença ao mundo é a captação de si enquanto *sua própria falta*. A realidade humana se capta em sua vinda à existência como ser incompleto. Apreende-se como ser na medida em que não é, em presença da totalidade singular que lhe falta, que ela é sob a forma de não sê-lo e que é o que é. A realidade humana é perpétuo transcender para uma coincidência consigo mesmo que jamais se dá. Se o *cogito* tende para o ser, é porque, por sua própria aparição, ele transcende rumo ao ser qualificando-se em seu ser como ser ao qual falta, para o ser que é, a coincidência consigo mesmo.” (SARTRE, 2013, p. 140; grifos do autor). A síntese ou integração do Em-si e do Para-si é “sempre indicada e sempre impossível. É o perpétuo fracasso que explica a indissolubilidade do Em-si e do Para-si e, ao mesmo tempo, sua relativa independência” (SARTRE, 2013, p. 759), cujo hiato encontramos igualmente entre o ser e o existente, o qual existe sobre o fundamento da totalidade e como que comprometido nela, sem, no entanto, poder adotar o seu ponto de vista (captar sua integridade) devido à reciprocidade da relação com o Outro: nego ser o Outro e o outro nega ser eu, todavia, quando me tomo em reflexão, “capto o ser, *sou* captação do ser; e o ser que capto não se põe *contra* mim para captar-me por sua vez: é aquele que é captado. Simplesmente, se *ser* não coincide de modo algum com seu ser-captado. Existo aqui, por certo, como *comprometido* nesta totalidade, mas posso ser *consciência exaustiva* da mesma, posto que sou ao mesmo tempo consciência *do* ser e consciência (de) mim.” (SARTRE, 2013, p. 761; grifos do autor). Nesse sentido, Sartre ressalta que não cabe à ontologia resolver a questão da totalidade, mas à metafísica, que poderá tratar o em-si e o para-si como duas dimensões (propriedades) do ser (mundo) ou como duas coisas (substancialmente) distintas – consciência e ser; contudo o autor indica o emprego dessa nova noção (ambígua) de fenômeno: a totalidade desintegrada (o “si-como-ser-Em-si faltado”).

cuja metafísica impossibilitaria justificar o sentido e o alcance originais da percepção, fundados na ambiguidade de um ser-engajado/no-mundo. Tal distinção ontológica não nos permitiria conceber uma facticidade *própria* da consciência, enquanto um nada e ao mesmo tempo um projeto, inerente à facticidade bruta de nosso corpo (que seria elaborada e organizada por aquela na existência), sem que a confundíssemos com o conhecimento passado.

Merleau-Ponty (2006a) nos lembra que, entre os seus contemporâneos, na França, tanto a filosofia unificada, na qual objetos e consciência estão inseridos em uma única realidade – monismo materialista/fisicalista –, quanto às ciências que tratam a consciência e o organismo como duas ordens distintas de realidade – dualismo psicofísico –, são encontradas sob a ótica das relações de causalidade. Segundo o filósofo, a consciência teria permanecido, para as ciências, como análoga a uma força, aos moldes da física newtoniana, até o início da psicologia freudiana, quando a instância do *para si* passou a ser considerada, ainda que o seu principal foco de investigação tenha sido a dimensão do inconsciente.

A psicanálise surgiu com a publicação dos *Estudos sobre a Histeria* (1895), de Sigmund Freud (1856-1930) e Joseph Breuer (1842-1925), cuja obra aborda o tema da “cura falante” (atual *catarse*). Freud preocupou-se em desenvolver uma estrutura sistemática, composta por sua teoria e pelas técnicas psicanalíticas da terapia e produtoras de dados empíricos, e não em enunciar definições, como também os seus seguidores. Ele pareceu considerar os estados inconsciente e consciente como pertencentes a uma região real que estava explorando e não como sistema de sua construção. Estruturou um modelo topográfico para explicar a atividade inconsciente: *id*, *ego* e *superego*. Nessa estrutura, a *libido* seria uma parte da energia para o aparelho mental, cuja fonte estaria nas tensões biológicas, das quais a sexual seria a mais importante para a economia mental. O seu interesse na resistência e na transferência foi uma das principais características da psicanálise, a

Assim, a realidade humana surge como tal em presença de sua própria totalidade ou si enquanto falta desta totalidade. E esta totalidade não pode ser dada por natureza, pois reúne em si os caracteres incompatíveis do Em-si e do Para-si. Bornheim (1971, p. 54), resume: “[...] a consciência não passa de um vazio transparente que se alimenta de sua intencionalidade, e isso de um modo tão radical que o tema da intencionalidade ostenta uma dimensão ontológica. A consciência é consciência de..., ela é intencional, e, nesse sentido, o para si é o que não é e não é o que é. A vida da consciência consiste em tender a algo que ela não é, buscando como coincidir plenamente com o outro que não ela mesma, com um intencionado; assim, ela é o que não é. Mas ela não é o outro, não é aquilo do qual tem consciência, visto que, sendo consciência, esgota-se na distância e não consegue abandonar-se; e, assim, ela não é o que é enquanto intencional”.

qual considera que o núcleo da Psicologia é a motivação, em grande parte inconsciente, devendo ser estudada através de suas manifestações em sonhos, erros, sintomas ou livre associação.

Destarte, a psicanálise trabalha mais com dados contemporâneos do que genéticos, tendo como postulados possíveis: o significado simbólico das referidas atividades manifestas, relacionado ao conteúdo sexual reprimido; a determinação da vida psíquica; o papel do inconsciente na determinação do comportamento humano; os conceitos explicativos motivacionais; a história do organismo na determinação do comportamento contemporâneo; o impulso básico sexual; os instintos de vida e morte; modelo estrutural topográfico para explicação das atividades do inconsciente; explicação de neuroses pelas relações dos pais com as crianças; as fases do desenvolvimento libidinal; e mecanismos de defesa psicológica do ego (MARX; HILLIX, 2008).

Uma das críticas à psicanálise⁷⁴ diz respeito à natureza dos dados psicanalíticos, coletados basicamente em situação terapêutica, inscrevendo-se, muitas vezes, em enunciados um tanto genéricos e ambíguos, o que dificultaria a análise de seus conceitos no âmbito científico, seja por um viés quantitativo ou qualitativo. Essa suposta limitação acentuou o contraste entre a psicanálise e o behaviorismo; o valor deste consistia em compreender que a incumbência da psicologia seria o exame do comportamento objetivo, sendo assim fundada em dados observáveis, sustentados por leis de causalidade, como ocorre especialmente nos estudos fisiológicos do arco-reflexo. Com essa ênfase cientificista, a consciência subjetiva foi colocada à margem do estudo do comportamento, chegando, em alguns casos, a ser totalmente desconsiderada.

Mas não basta opor uma descrição às explicações redutoras, já que estas sempre poderiam recusar como aparentes esses caracteres descritivos da ação humana. Seria necessário realçar nas teorias explicativas o abuso do pensamento causal e, ao mesmo tempo, mostrar positivamente como se devem ser concebidas as dependências fisiológicas e sociológicas que essas teorias analisam. (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 275).

⁷⁴ As convicções freudianas foram criticadas por Alfred Adler (1870-1937), que, com sua *psicologia individual*, defendeu a inferioridade orgânica nos antecedentes da neurose, mas enfatizou a consequente reação psicológica sobre estes; por Carl Jung (1875-1961) que, com sua *psicologia analítica*, considerava a contemporaneidade e a sincronicidade, ou seja, as metas e intenções do homem, além da sua história; e por Otto Rank (1884-1939) e Sandor Ferenczi (1873-1933), que acreditavam na possibilidade de uma terapia mais breve, que nem sempre retornasse às origens históricas dos sintomas da neurose. (MARX; HILLIX, 2008).

Em sua obra *A Estrutura do Comportamento* (1942) Merleau-Ponty pretende precisar as relações da dialética propriamente humana e a dialética vital. Nesse sentido, Merleau-Ponty (2006a, p. 276) declara:

[...] O que gostaríamos de nos perguntar, sem questionar o papel atribuído por Freud à infraestrutura erótica e às regulações sociais, é se os próprios conflitos dos quais ele fala, os mecanismos psicológicos que descreveu, a formação dos complexos, o recalque, a repressão, a resistência, a transferência, a compensação, a sublimação, exigem de fato o sistema de noções causais através do qual ele os interpreta, e que transforma a descoberta da psicanálise numa teoria metafísica da existência humana.

Para tal interpretação, Merleau-Ponty atenta a outra linguagem, que não o pensamento causal. Valendo-se da perspectiva de Goldstein⁷⁵, o desenvolvimento poderia ser pensado como uma estruturação (*Gestaltung, Neugestaltung*), que tanto poderia alcançar um comportamento perfeitamente integrado, em que cada momento “seria interiormente interligado ao conjunto” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 276). A integração poderia se dar de modo aparente, “deixando subsistir no comportamento certos sistemas relativamente isolados que o sujeito recusa ao mesmo tempo transformar e assumir” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 276). Isso seria o recalque, cuja tendência é a repetição da experiência traumática que iniciou tal complexo. Porém, este não subsistiria em nosso interior mais profundo, produzindo de vez em quando seus efeitos. Pelo contrário, “certos estímulos objetivos tomaram um sentido do qual não conseguimos dissociá-los, deram origem a uma montagem rígida e estável” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 277). Como a análise da conduta humana se debruçaria, em última instância, sobre as estruturações enfraquecidas (mais fáceis) realizadas pelo sujeito, a possibilidade de explicar causalmente esse comportamento fragmentário seria proporcional à insuficiência dessas estruturações patológicas. Ao analisar as alternativas de soluções de um “doente”, os mecanismos

⁷⁵ Kurt Goldstein foi um neuropsiquiatra, teórico da personalidade, sob o apoio da Psicologia da Gestalt. Suas obras mais influentes são *The Organism* (1934) e *Human Nature in the light of psychopathology* (1940), nas quais o pesquisador busca explicar as alterações de personalidade em pacientes com lesões cerebrais permanentes, não meramente a partir de um foco nas mudanças ambientais (exteriores ao indivíduo) ou em fatores físicos (interiores ao indivíduo), mas pela mudança no organismo do indivíduo como um todo unificado, mediante uma visão holística. Sua Teoria Organísmica sustenta a capacidade de auto-regulação organísmica, aplicada também ao funcionamento cerebral e à personalidade, sendo esta pensada como um processo relacional, constante e inacabado, em permanente autoatualização. A natureza do homem fora compreendida por Goldstein a partir da noção de figura e fundo, segundo a qual o indivíduo é considerado um sujeito social situado interativamente em um meio. A doença seria pensada a partir das situações que colocam em risco a auto-regulação organísmica do indivíduo ou um distúrbio em seu processo vital.

freudianos de compensação, sublimação e transferência, Merleau-Ponty (2006a, p. 279) alerta para a necessidade de se analisar os casos em que esses mecanismos funcionam e outros em que são transcendidos. Alguns homens teriam a sua conduta explicada totalmente pela libido, pela ordem vital-biológica, ao passo em que seu renascimento adulto seria realizado na palavra e não na realidade; outros acreditam transcender à dialética vital e social, sublimando-as, colocando seu amor vago e sacrificado em um mundo virtual, fracassos ou imposições reais, de modo a compensar o que transcendeu; mas há aqueles, que assumem suas dificuldades, integrando-as em sua existência, e que, portanto, *seriam* homens considerados normais. Mas as explicações de Freud não dariam conta de explicar o que aconteceria neste caso, pois não alcançariam os atos espirituais, que, para a psicanálise freudiana, teriam um “sentido próprio e suas leis interiores” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 280).

Merleau-Ponty (2006a, pp. 280-281) compreende que

[...] nem o psíquico com relação ao vital nem o espiritual com relação ao psíquico podem ser tratados como substâncias ou mundo novos. [...] A distinção tão frequente do psíquico e do somático tem seu lugar em patologia, mas não pode servir para o conhecimento do homem normal, isto é, integrado, já que nele os processos somáticos não se desenvolvem isoladamente e são inseridos num ciclo de ação mais vasto.

Os pressupostos atomistas da psicologia clássica só viriam a ser mais seriamente questionados na psicologia da *Gestalt* ou psicologia da *forma*, nascida com a publicação do artigo sobre o movimento aparente, publicado em 1912 por Max Wertheimer (1880-1943), com base na sua investigação realizada juntamente com Wolfgang Köhler (1887-1967) e Kurt Koffka (1886-1941). A crítica desta escola enfocava o artificialismo da psicologia, que se distanciou das experiências da vida cotidiana, enfatizando o problema da organização dos elementos e de suas leis de organização, como também não descartou a intuição (*insight*). Diferente do behaviorismo, que volta sua atenção às relações entre os antecedentes e o comportamento, a Gestalt preocupa-se com as relações entre os antecedentes e a percepção. Para explicar a produção do comportamento final ou compreender uma situação, a psicologia da Gestalt utiliza-se de *leis da combinação*, que especificam as relações de numerosas variáveis simples. Porém, destaca-se que a utilização da introspecção é dificultada quando acompanhada por observadores não treinados, ao

passo em que o conteúdo fenomenológico da experiência é captado pelo usuário, ao invés de ser expresso por ele em uma condição *per se*. (MARX; HILLIX, 2008).

Ao buscar ampliar as ideias sobre os sistemas físicos, especialmente sobre o conceito de campo, à psicologia, a Gestalt foi entendida como o estudo da experiência imediata do organismo total, de forma que a influência sobre partes invariantes é interferente na sua totalidade, pois pertencem a uma estrutura idêntica, que constitui uma realidade primária, cujos dados são estudados pelos gestaltistas. Esta atitude todo-parte é que, principalmente, difere a Gestalt da fenomenologia. Além desta atitude, os princípios que mais se destacam naquela teoria são: o isomorfismo, que supõe a identidade entre as propriedades estruturais dos campos cerebrais e a experiência; o nativismo-empirismo e o princípio de contemporaneidade, em que um conhecimento completo do presente nada deixaria fora da explicação causal imediata; a atitude em relação à análise, cujos resultados se aplicam à experiência real; a formulação de enunciados empíricos para a organização da percepção; e o princípio da aprendizagem estável, apesar dos gestaltistas terem se preocupado mais com a solução de problemas. (MARX; HILLIX, 2008).

A teoria da Gestalt nem compreenderia a origem do conhecimento no âmbito da interioridade, em uma postura introspectivista; nem no caráter fisiológico e mecânico das coisas materiais, em uma postura fisicalista; e, tampouco, na relação unilateral e causal entre indivíduo e mundo, em uma postura comportamentalista. Avançando em relação a esta última postura, essa psicologia da forma ensejou uma nova compreensão da percepção e da consciência como estrutura, cuja concepção é utilizada por Merleau-Ponty em seu entendimento sobre a percepção, então indissociável da noção de campo, em que os objetos são pensados como relacionados e possibilitando dinamicamente unidades de sentido.

No entanto, Merleau-Ponty não deixa de ver nessa corrente da psicologia a sua inclinação tendenciosa ao materialismo devido a seus postulados realistas, evidenciados na ontologia moderna. Os critérios de cientificidade fortalecidos com o behaviorismo metodológico perduraram e permearam várias correntes da Psicologia, inclusive a teoria da Gestalt. De acordo com Merleau-Ponty (2006a, p. 206), o problema é que “enquanto procurarmos uma filosofia integral sem abandonar esses postulados, não faremos mais do que voltar ao materialismo ou ao espiritualismo que queríamos superar”.

Mas, enquanto permanecemos do ponto de vista da psicologia, enquanto vimos no comportamento um acontecimento do mundo, interposto entre acontecimentos antecedentes e acontecimentos ulteriores, realmente contidos num setor do espaço e num segmento do tempo, essa mediatização vital e espiritual pode ser compreendida apenas como passagem de um plano de realidade a outro, a vida e a consciência serão introduzidas como condições adicionais que vêm complementar as determinantes físicas insuficientes. As relações, as estruturas biológicas e psíquicas, serão pois reduzidas à condição de forças reais, de causas motoras (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 207).

Os postulados realistas apresentam-se como substanciais entraves ao estudo da consciência, ao passo em que fomentam a explicação linear-causal do comportamento humano. Em alguns casos, a consciência “interior” seria a causa – *ideal* – do comportamento “externalizável”, em outros, o mundo “exterior” – *real* – seria a condição da consciência “interior” e, conseqüentemente, do comportamento “externalizável”.

O legado cartesiano, que compromete o cientificismo moderno, é o legado de um homem cindido que vigora no século XIX.

A antropologia fundada em um dualismo de substâncias – uma espiritual, inobservável e incomensurável, e a outra, material, observável e mensurável –, condiciona o estudo da consciência sob o estatuto da fissura entre pensamento e experiência, percepção e sensação, filosofia e ciência, o estudo do homem espiritual e o estudo do homem material, o comportamento do ponto de vista da idealidade e o comportamento do ponto de vista da realidade. Sob essa lógica, há sempre um privilégio de um aspecto do homem em detrimento do outro e o resultado de tal estudo acaba se restringindo a uma explicação *causal* do homem como um produto da “realidade” ou uma explicação *atomista* de uma “parcela” do homem, acompanhada de uma tendência de reduzi-lo à soma de suas partes, ainda que cognitivamente inesgotáveis, ou, quando mais radicalmente, a uma de suas partes, arrancando-o do mundo.

O estudo da consciência dependeria da retomada do “elo” entre o homem e o mundo. O conteúdo fenomenológico da experiência requereria ser estudado em sua *expressão*, a partir da estrutura da linguagem. Todavia, grande parte desse estudo também seria marcado por critérios cientificistas, assentados em postulados realistas.

5. A VALORIZAÇÃO DO VOCABULÁRIO FISCALISTA E A PERTINÊNCIA DA INTERSUBJETIVIDADE NAS DISCUSSÕES SOBRE A LINGUAGEM DESTINADAS À NATURALIZAÇÃO DO MENTAL

Pautadas na crítica à tradição dualista sobre o mental, sobretudo, no polo que concebe a mente como interioridade, privada ao sujeito, as teorias linguísticas tradicionais ou compreendem a língua como um ato monológico, uma expressão da interioridade mental à exterioridade, mediante uma estrutura ou sistema de regras organizador da fala, sendo que, nessa perspectiva, a linguagem não vai além de um *reflexo do pensamento*, que toma a variante culta predominante como língua e a frase como limite de análise, devendo a fala ser guiada pela escrita; ou concebem cientificamente a língua como um acontecimento social, exterior ao indivíduo, uma estrutura abstrata ou sistema de regras que funciona como instrumento para a *comunicação*, sendo analisados, não apenas a dimensão textual, mas aspectos discursivos, incluindo as variantes dialetais e a língua materna enquanto modalidade oral da língua. Todavia, as teorias tradicionais não relevam o papel dos interlocutores em cada ato interativo (eu – tu) de enunciação, situados em um contexto social de produção comunicativa e dinâmica da linguagem.

A verdadeira substância da linguagem não é constituída por um sistema abstrato de formas linguísticas, nem pela enunciação monológica isolada, nem pelo ato psicofisiológico de sua produção, mas pelo fenômeno social da interação verbal, realizada pela enunciação ou pelas enunciações. A interação verbal constitui, assim, a realidade fundamental da linguagem (BAKHTIN, 1999, p. 123).

Entretanto, isso não quer dizer que as primeiras concepções, de caráter semântico, devam ser suplantadas pelas segundas, de caráter pragmático. Como destaca Araújo (2007, p. 2), “significação, sinonímia, inteligibilidade de uma frase, e contexto de uso, recursos do discurso, são particularidades, respectivamente, de cada um dos níveis”.

5.1. A VIRADA LINGUÍSTICA O DESFAVORECIMENTO DAS TESES MENTALISTAS

O final do século XIX é marcado pela tomada da linguagem como principal objeto de investigação filosófica. No início do século XX, com a “virada linguística”, ou *linguistic turn*, – expressão utilizada inicialmente no século XX pelo filósofo do Círculo de Viena Gustav Bergmann, e consagrada posteriormente por Richard Rorty, em *The Linguistic Turn*, de 1967, para denominar a mudança da ênfase moderna na teoria do conhecimento ou epistemologia, que incluía a investigação sobre o aparato cognitivo e a interrogação sobre a representação válida acerca do mundo, para a ênfase contemporânea na natureza e estrutura da linguagem –, o principal desafio da filosofia passou a ser saber de que forma a linguagem é produzida e como ela se relaciona com o mundo, dialogando com as novas abordagens insurgentes.

Essa virada foi o solo epistemológico no qual surgiu a ciência da linguística (Saussure e Hjelmslev), a lógica matemática (Frege, Russell), a solução ao problema da denotação (Wittgenstein), a hermenêutica (Gadamer, Heidegger), a semiótica (Peirce), o estruturalismo (Jakobson, Barthes). [...] O pressuposto comum a eles, é que a linguagem (em seus aspectos sintáticos, formais, lógicos, estruturais, semânticos) permite operações como pensar, conhecer, deduzir; ou seja, as operações supostamente “mentais” ou “cognoscitivas” não passam de uma cortina de fumaça platônica, cartesiana”. (ARAÚJO, 2007, p. 2).

O conhecimento verdadeiro não seria mais privilegiado como forma universal, como em Platão. Nesse sentido, um desafio ao novo estudo decorrente dessa mudança de visão consistiria no fato de a linguagem, então fundamento do conhecimento, não indicar uma única possibilidade de pensarmos a “verdade”, mas quantas fossem possíveis as formas de falarmos sobre o mundo. Conforme assinalara Rorty (1965), não haveria nenhum termo dado, *a priori*; a linguagem seria um constructo social. A verdade, enquanto uma crença justificada por outra, ou o ato de atribuir razões, é inerente à linguagem. Nem um “eu” privado e enigmático seria o seu fundamento e nem mesmo o mundo externo, no qual só se encontram relações causais.

A possibilidade do conhecimento verdadeiro passaria a ser pensada de modo plural, dependendo das funções da linguagem, cuja compreensão ainda divergiria,

em geral, entre duas correntes teóricas⁷⁶: (i) teorias sintáticas e semânticas: que tratam a linguagem como uma estrutura lógico-matemática dos enunciados, à luz do modelo das ciências naturais e exatas, ou como um sistema de signos com regras internas, independentes do sujeito linguístico, como, por exemplo, aparece, respectivamente, em Frege e, de modo diferente, em Saussure; e (ii) teorias pragmáticas e hermenêuticas – que compreendem a linguagem como cultural, resultando de processos dialógicos e históricos, no viés das ciências humanas e sociais, como, por exemplo, pensam os autores Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf. Essa última corrente teórica (ii) acaba por demarcar uma segunda guinada linguística, conhecida como *virada pragmática*, que torna central o entendimento da linguagem enquanto *ação* constituinte da experiência humana e, portanto, encarregada das possíveis interpretações das práticas linguísticas concretas, contextualizadas e interativas social e culturalmente, como, por exemplo, defendidas nas *Investigações Filosóficas*, de Wittgenstein, e na teoria sobre os atos de fala, de John Austin.

Em uma leitura geral, a compreensão comum entre essas duas correntes teóricas viria a desfavorecer as noções mentalistas e subjetivistas, cuja tese central comumente toma a mente como sendo uma instância interna e privada a cada ser humano, que teria o privilégio e a excelência cognoscente de acesso à realidade verdadeira, como concebera Platão e tantos outros filósofos medievais. Uma grande tendência inicial, aparentemente promissora, dessa abordagem passaria a ser a valorização do aspecto físico-comportamental ou de uma explicação nesses termos, já que, sendo este de caráter fundamentalmente externalizado, seria possível de ser estudado cientificamente (MARCONDES, 2009, pp. 10-11).

⁷⁶ As teorias sintáticas e semânticas são compreendidas por alguns pensadores como abarcando a filosofia analítica, enquanto as pragmáticas e hermenêuticas, como abordagens de filósofos continentais. O termo “filosofia continental” foi em grande parte, como Simon Critchley e Simon Glendinning sublinharam, invenção de filósofos analíticos de meados do séc. XX que, sob ideais de objetividade e clareza lógicas, queriam diferenciar-se dos fenomenólogos e dos existencialistas da Europa continental, uma vez que o apelo destes à experiência imediata é uma fonte de subjetividade e obscuridade. A divisão analítico-continental foi institucionalizada em 1962, quando defensores americanos da filosofia continental estabeleceram a sua própria organização profissional, a *Society for Phenomenology and Existential Philosophy* (SPEP), como alternativa à predominantemente analítica *American Philosophical Association* (APA). (GUTTING, 2005).

5.1.1. A Explicação Disposicional da Ação Humana Proposta pelo Behaviorismo Lógico: a primazia do vocabulário fisicalista em relação ao vocabulário psicológico

A força propulsora da primeira fase da virada linguística se deu, por um lado, em uma abordagem analítica, com a valorização da sintaxe, pela crítica de Frege à linguagem natural, pelo atomismo lógico de Russell, pelo realismo radical de Moore e pela clareza lógica das proposições da primeira fase de produção de Wittgenstein; e, por outro, pela função semântica da linguagem, marcada pela necessidade de correspondência das proposições lógicas com a realidade objetiva, defendida pelo Círculo de Viena, cujas ideias vieram a ser conhecidas como “positivismo (ou empirismo) lógico. Nesta linha, orientada à criação de uma *filosofia científica* que fosse desprovida das controvérsias metafísicas, cabe destacar: o cientificismo substitutivo de Quine, que propõe a substituição da epistemologia tradicional pela psicologia empírica, a qual teria o monopólio das explicações teóricas legítimas; o (neo)pragmatismo substitutivo de Rorty, que dispensa as preocupações filosóficas sobre como o mundo realmente é, por não acarretarem utilidade, vantagem e proveito; e o naturalismo substitutivo de Carnap, que objetiva substituir os conceitos mais ou menos inexatos – isto é, subjetivistas e, portanto, metodologicamente solipsistas – por conceitos exatos, objetivistas, “descontaminados” de suposições ou pressuposições teóricas. Essas considerações acerca dos posicionamentos dos pensadores da corrente analítica são destacadas por Moser et. al. na esteira da sua questão sobre a possibilidade de as explicações filosóficas do conhecimento serem “substituíveis pelas ciências, ou simplesmente dispensáveis” (MOSER et. al, 2009, p. 33).

Ainda que haja a possibilidade de algumas dessas perspectivas levarem à compreensão de que o termo *mente* possa ser substituído ou eliminado das discussões científicas e filosóficas, que passariam então a ser meramente sobre o aspecto físico, Araújo (2004) chama a atenção para a consideração da relação de interdependência entre a racionalidade e a natureza, decorrente dessa força propulsora inicial da guinada linguística:

A virada linguística que tanto é proporcionada pelo naturalismo de veio saussureano, como pelo logicismo fregeano, foi um passo definitivo para sepultar a herança platônica, cartesiana e kantiana, de que há um intelecto

com uma capacidade de inteligibilidade (ascese platônica), um sujeito com uma mente cognitiva com capacidade de produzir por si só o pensamento (conhecimento calcado na certeza cuja fonte é o *cogito* cartesiano, entendido como substância extensão, mental), e um ser dotado de uma razão cujos princípios puros, *a priori*, armam uma rede para toda e qualquer apreensão racional do mundo (intelectualismo kantiano) (ARAÚJO, 2004, p. 107).

Embora, no final do século XIX, muitos estudiosos já haviam fundado nas universidades disciplinas científicas distintas – como a Psicologia, a Linguística, a Antropologia, a Sociologia e as Neurociências –, principalmente, sob o apoio dos avanços da Física e da Biologia, havia ainda, de um lado, uma forte corrente da psicanálise, que investigava a mente humana a partir da introspecção, uma vez que o comportamento era fortemente influenciado pelo inconsciente interior; e, de outro, o positivismo lógico, o fisicalismo antropológico, a reflexiologia pavloviana e o verificacionismo, que compartilhavam com o behaviorismo o desprezo por entidades que não podiam ser observadas, mensuradas e empiricamente testadas. Ressalta-se ainda que, em meados do século XX, o racionalismo crítico de Karl Popper (1905-1984) incitou a recusa da utilização de enunciados logicamente não refutáveis, assumindo o princípio da exclusão de proposições metafísicas do corpo das teorias científicas (HAHN; NEURATH e CARNAP, 1986). Para Popper, as hipóteses propostas deveriam ser rigorosamente testadas, de forma que as que sobrevivessem aos testes seriam *corroboradas*. Já segundo Carnap, uma hipótese seria probabilisticamente *confirmada* com base em um conjunto de determinadas evidências. Carnap e Neurath consideram que apenas a linguagem fisicalista poderia atender aos critérios de intersubjetividade e universalidade, fundamentais à cientificidade. “Assim, leituras de ponteiro e outros ‘dados’ semelhantemente objetivos ou intersubjetivamente concordantes serviriam como uma base observacional” (FEIGL, 2004, p. 269). Em seu artigo *Pseudoproblemas na Filosofia*, Carnap (1969) deixa transparecer que as iniciativas do Círculo de Viena estão comprometidas com o projeto de construção interteórica dos modelos de redução. O positivismo lógico, voltado à análise do mental, incentivou o behaviorismo lógico ou filosófico: tese segundo a qual “todas as sentenças da psicologia descrevem ocorrências físicas, a saber, o comportamento físico dos humanos e de outros animais” (CARNAP, 1959, p. 165; tradução nossa). Dito de outro modo, declarações sobre algum fenômeno mental aparente podem ser traduzidas em declarações sobre nossas inclinações/disposições a nos comportarmos de certo modo em certas

circunstâncias (MATTHEWS, 2007, p. 70). Contudo, dentre os critérios científicos valorizados por essas correntes que se opõem a qualquer forma de mentalismo ou subjetivismo (como seria o caso da psicanálise), destaca-se, sobretudo, o da observação, porém, esta não é considerada como uma atividade de um sujeito. Assim, “a natureza da observação – exteriormente, uma experiência dirigida – conserva-se nos limites da ciência” (HEIL, 2001, p. 22), deixando à filosofia o papel de repensar outras posturas que não dualistas, a fim de unificar, em um arcabouço teórico geral, observações e observadores, objetos e sujeitos, exterioridade e interioridade, mente e cérebro. Sem uma concepção unificada desses aspectos, permaneceremos em uma tendência a pensar sob a perspectiva de opostos, em que, para afirmar um dos aspectos, temos de negar o outro, ou ainda, se as metodologias se aplicam ao conhecimento de um – o físico –, mas não ao do outro – o mental –, então teremos apenas as seguintes alternativas: (a) o mental só poderá ser conhecido pelo próprio sujeito, por uma abordagem egocêntrica, solipsista; (b) o mental de outrem será conhecido por um sujeito somente por analogia à sua própria mente, em generalização a partir do próprio caso, o que poderia levar a um resultado semelhante ao que foi exposto na alternativa anterior (a); (c) o mental não será conhecido, permanecendo como um profundo mistério; (d) o mental não será compreendido como sendo mais do que uma ilusão, o que corresponderia à sua inexistência.

Preocupado com as bases da atividade do sujeito psicológico para além dos limites do cartesianismo, do behaviorismo, da psicanálise e das pretensões de uma psicologia cientificista, Wittgenstein (1889-1951), em seus últimos escritos, centrou-se no que havia banido do *Tractatus Lógico-Philosophicus* (1922): a linguagem ordinária, originária da Teoria do Significado. Seu ponto de partida seria a análise dos termos que expressam os conceitos psicológicos, a fim de diagnosticar as confusões conceituais presentes na Psicologia e, assim, “de definir com maior precisão o âmbito concreto das investigações psicológicas, bem como seu objeto e seu método” (VALLE, 2007, p. 104). Em suas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein (1994b) sustenta que os termos psicológicos se conectam diretamente com a atividade humana, de modo que o significado não é proporcionado pelo objeto a que se refere, pois o signo obtém seu significado conforme o uso habitual que dele se faz dentro do sistema de linguagem a que pertence, na dinâmica de uma dada forma de vida. Isto denotaria que o fundamento da própria linguagem é a

pragmática, pretendida pelo filósofo por ele compreender esta como diferente das concepções inatista-racionalista de Descartes, a *priorista*-idealista de Kant, internalista-privada da psicanálise e externalista-pública do behaviorismo.

A dinâmica dos *jogos de linguagem*, das *formas de vida* e do *seguimento de regras* é evocada como condição indispensável num quadro onde o contexto adquire relevância para a análise dos conceitos psicológicos. [...] O seguimento de uma regra pressupõe a conformidade com uma prática intersubjetivamente dada e é isso que determina se eu estou seguindo tal regra. [...] não existe um modelo geral nem *a priori* e nem *a posteriori* para a fundamentação das mesmas: só na ação as regras se esclarecem. (VALLE, 2007, p. 105-106).

De acordo com Wittgenstein, a linguagem não pode ser compreendida como privada, de modo que as palavras seriam conectadas privadamente aos objetos, embora, no *Tractatus*, tenha reconhecido a possibilidade da autorreferência privada, por exemplo, sobre sensações. Isto porque o sujeito não é aquele para quem o mundo é dado, mas sim um sujeito metafísico, que pensa e representa o mundo que é dele próprio e aí se encerra.

Os limites da minha linguagem significa os limites do meu mundo. [...] Aquilo que não podemos pensar, não podemos pensar; também não podemos *dizer* aquilo que não podemos pensar. Esta observação é a chave para a decisão do problema de saber até que ponto o Solipsismo é verdadeiro. O que o Solipsismo quer dizer é correto mas não se pode *dizer*: revela-se a si próprio. Que o mundo é *meu* mundo revela-se no fato dos limites da linguagem (da linguagem que apenas eu compreendo) significarem os limites do *meu* mundo. O mundo e a vida são um. Eu sou o meu mundo (O microcosmos). O sujeito pensante não existe. Se eu escrevesse um livro “o mundo como o encontrei” então teria que relatar também o meu corpo e dizer quais dos membros se submetem à minha vontade e quais não se submetem, etc.; isto é um método de isolar o sujeito ou antes de mostrar que num sentido importante o sujeito não existe: só dele é que *não* se podia falar neste livro. O sujeito não pertence ao mundo mas é um limite do mundo. [...] Não existe uma ordem *a priori* das coisas. Aqui se vê que o Solipsismo, quando lhe rigorosamente são extraídas todas as suas consequências, coincide com o realismo puro. O eu do Solipsismo contrai-se e fica um ponto sem extensão, fica a realidade coordenada por ele. (WITTGENSTEIN, 1995, p. 114-117; grifos do autor).

Mas, neste caso de autocontenção (contração), somente o sujeito dessa sensação a conheceria e/ou a possuiria, o que resultaria em um solipsismo. Como a palavra sensação tem um uso público e se define por uma ação, o seu significado se daria publicamente, no uso ordinário da linguagem. Dessa forma, a filosofia da Psicologia deveria perceber a peculiaridade dos usos dos conceitos psicológicos de

nossa linguagem (pensamento, sentimento, desejo, etc.) em uma visão panorâmica (*sinótica*) determinante da nossa cosmovisão estabelecida por relações de nossa linguagem; e não descrever os fenômenos tal como nos aparecem, dando-lhes uma interpretação descontextualizada.

Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein (1995, p. 249) esclarece:

Por isso a nossa investigação é uma investigação gramatical. E esta investigação ilumina o nosso problema por afastar uma possível má-compreensão. Uma má-compreensão que diz respeito ao uso de palavras, provocada, entre outras coisas, por certas analogias entre formas de expressão em domínios diferentes da nossa linguagem. – Algumas podem ser eliminadas substituindo uma forma de expressão por outra; pode chamar-se a isto uma “análise” da nossa forma de expressão, porque o processo se assemelha às vezes a uma decomposição.

Nesse sentido, Gilbert Ryle (1949) questiona a forma como certos conceitos foram empregados de maneira abusiva na tradição filosófica, gerando confusão conceitual no pensamento ao longo dos séculos. Com isso, haveria a necessidade de esclarecer as condições de aplicação desses conceitos, mediante o que Ryle chama de *cartografia lógica* ou *filosófica*, capaz de tornar claras as relações entre os mesmos e a regulação de seus usos. Um dos conceitos que foram empregados de forma inapropriada teria sido o conceito de *mente*, tal como aparece no que Ryle chama de doutrina oficial (*official doctrine*), isto é, nas correntes filosóficas internalistas, de herança cartesiana, que defendem a imaterialidade da mente e a necessidade de estruturas lógicas.

Ryle entende a representação da mente autônoma e independente do corpo como uma suposição insustentável, apresentando-a de forma caricatural como o “dogma do fantasma da máquina”, sendo a alma o fantasma e o corpo humano a máquina. Essa concepção resultaria de um *erro categorial*:

Não é, meramente, um conjunto de erros particulares. É um grande erro e um erro de tipo especial: um erro categorial. Ele representa os fatos da vida mental como se pertencessem a um tipo lógico ou a uma categoria (ou classes de tipos ou categorias) quando na realidade eles pertencem à outra. (RYLE, 1949, p.17; tradução nossa).

De acordo com Ryle, o homem não pode ser compreendido como uma máquina guiada por um mecanismo interno fechado, isolado e inacessível aos outros (como uma espécie de “sombra”).

Quando descrevemos as pessoas como estando exercendo qualidades mentais, não estamos nos referindo a episódios ocultos dos quais seus atos e proferimentos manifestos são efeitos; estamos nos referindo àqueles atos e proferimentos mesmos. Há, claro, diferenças, cruciais para nossa investigação, entre descrever-se uma ação como sendo realizada de modo distraído e descrever-se uma ação fisiologicamente similar como sendo com propósito, cuidado ou astúcia. Mas tais diferenças de descrição não consistem na ausência ou presença de uma referência implícita a alguma ação-sombra prefaciando encobertamente a ação manifesta. Consistem, ao contrário, na ausência ou presença de certos tipos de asserções explicativas-preditivas testáveis. (RYLE, 1949, p. 25; tradução nossa)

Os processos mentais de uma pessoa estariam manifestos – ou melhor dizendo, encarnados – em seu comportamento, seja este real, no plano da ação comum e aberto para a observação em terceira pessoa, ou potencial, acessível apenas para a pessoa que tem uma propensão ou tendência para agir de determinado modo e que está sujeita a um determinado estado corporal. Não agiríamos por puro hábito mecanicamente, nem mesmo sob o governo de prescrições teóricas. Teríamos o potencial, a inclinação hábil ou, melhor, a *disposição* para agir no mundo, em resultado daquilo que podemos predizer (familiar) acerca das consequências dessa ação em dados contextos ambientais.

Quando falamos da mente de alguém, não estamos falando de um segundo teatro de acontecimentos de estatuto especial, mas de certas maneiras em que alguns destes acontecimentos de sua vida estão ordenados. (RYLE, 1949, p. 167; tradução nossa).

Assim, explicação, tradução ou predição de certas atividades cognitivas complexas, via comportamento, se daria a partir dessa noção de disposição, que indica a tendência ou propensão de que, havendo condições apropriadas, ocorreriam certos comportamentos publicamente observáveis. Correlações deste tipo *comportamento-contextos* seriam critérios para a aplicação de atribuição intencional (crenças, propósitos, desejos, etc.); ao se repetirem e perdurarem, seria possível legitimar inferências uma vez que poderíamos compreender seus padrões de ocorrência e prevê-las de forma geral, sem que houvesse um privilégio de acesso a processos mentais da primeira ou da terceira pessoa.

Pondera-se que esse tipo de *behaviorismo lógico* de Ryle é, em geral, considerado como sendo brando⁷⁷, pois o autor não pretende com isso uma descrição completa e sistemática do comportamento, mas sim mostrar que para distinguir os seus diferentes sentidos em diferentes contextos, precisamos interpretá-lo, isto é, descrevê-lo intencionalmente, sem que nos remetamos a entidades que estariam para além dessas relações⁷⁸ (por exemplo, entidades internas, *homúnculos*⁷⁹), o que seria uma *reductio ad absurdum* e nos levaria a erros categoriais. Mesmo sendo teoricamente interessantes, tais erros

são aqueles cometidos por pessoas que são plenamente competentes na aplicação de conceitos, pelo menos nas situações nas quais eles são comuns, mas ainda são capazes, em seu pensamento abstrato, de alocar esses conceitos a tipos lógicos aos quais eles não pertencem (RYLE, 1949, p. 17; tradução nossa).

Se não podemos explicar o comportamento para além dessas relações, também não podemos compreender as atribuições intencionais como sendo causais, isto é, não podemos dizer que são causadas por uma entidade interna (seja lá qual for a sua definição, embora saibamos que são necessárias condições estruturais físicas para a sua realização), que explicaria necessária e suficientemente o comportamento. Negando-se qualquer entidade interna,

Ryle propõe a dissolução do problema mente-corpo, de tal forma que nem a matéria seria reduzida à mente e nem a mente à matéria. Ao considerarmos unicamente os conteúdos “mentais” possíveis de serem estruturados e analisados conceitualmente, sob critérios públicos de verificação do significado, como sugeriram os positivistas lógicos, o problema mente-corpo estaria aparentemente resolvido. A consciência seria assim compreendida como uma questão linguística, o que excluiria

⁷⁷ O behaviorismo de Ryle é mais “brando” em relação ao behaviorismo “duro” de Carl Hempel (1905-1997), um membro do Círculo de Viena. Para Hempel (2000), apenas proposições que sejam passíveis de teste, a partir da definição de condições à sua verificação, teriam conteúdo e significado. Assim, propõe que “todas as afirmações psicológicas que são significativas – isto é, que são em princípio verificáveis – são traduzíveis para proposições que não envolvem conceitos psicológicos, mas apenas conceitos da física (HEMPEL, 2000, p. 173).

⁷⁶ Ryle compara o conceito de “mente” com o de “universidade”, sublinhando que, da mesma forma que não poderíamos supor que haja um lugar à parte de coisas que podemos descrever fisicamente (como prédios, ruas, pessoas, etc.) como uma “outra coisa” que verdadeiramente seria a universidade, também não poderíamos conjecturar a mente como sendo “outra coisa”, de caráter abstrato e, portanto, vago.

⁷⁷ Segundo a metáfora do homúnculo, cuja origem remonta a Aristóteles, cada ser humano teria como o que algo como um ser interior responsável pela representação de objetos a partir dos dados dos sentidos. Porém, ao representar um objeto já representado, teria que se supor outro homúnculo menor interno ao primeiro e assim sucessivamente, *ad infinitum*.

dessa abordagem os conteúdos da experiência privada (primeira pessoa). No entanto, a tentativa de analisar as afirmações sobre acontecimentos mentais, em termos disposicionais, substituindo-as por afirmações sobre o comportamento, não ocorreria sem dificuldades, pois o comportamento depende tanto das circunstâncias, que podem variar indefinidamente, como do estado mental geral (por exemplo, acreditar, desejar, etc.) de um sujeito, que poderia estar relacionado a qualquer outro comportamento e, então, requereria o recurso a outros estados mentais (tanto faz se presentes ou excluídos).

Qualquer tentativa de afirmar que o comportamento se segue a um dado estado mental pode ser demonstrada como sendo falsa com a apresentação de um exemplo em que o estado mental está presente, mas, devido à adição de novas crenças ou desejos, o comportamento não se segue (HEIL, 2001, p. 87).

As respostas comportamentais parecem ser determinadas não meramente por estímulos (sejam internos ou externos), em termos de simples mecanismos associativos, como consideram os behavioristas metodológicos; mas pelas nossas percepções (reais ou imaginadas) desses estímulos, o que inclui um componente mental. A propósito, comumente parece-nos razoável que saibamos melhor de nossos próprios estados mentais, do que os outros.

Embora reconheça o valor da explicação disposicional, Place (2004) ressalta que algum tipo de processo interno é inevitável:

No caso de conceitos cognitivos como “conhecer”, “crer”, “entender” e “recordar”, e de conceitos volitivos como “desejar” e “intencionar”, não há dúvidas, acredito eu, de que uma análise em termos de disposições para se comportar [...] é fundamentalmente válida. Por outro lado, parece haver resíduos intratáveis de conceitos agrupados em volta das noções de consciência, experiência, sensação e imagem mental, em que algum tipo de processo interno é inevitável. (PLACE, 2004, p. 45).

A dificuldade em lidar com componentes mentais estaria supostamente fortemente relacionada à questão da privacidade dos estados mentais, o que implica no seu acesso observacional (à terceira pessoa) apenas por via indireta, uma vez que o próprio sujeito (primeira pessoa) é aquele que vive em seu próprio mundo e não aquele que tenta observá-lo como que “de fora”, tal como busca fazer as ciências a partir de seus critérios metodológicos. Em resultado, as duas formas referidas de acesso gerariam dois vocabulários distintos, sendo que um deles,

considerado científico, apoiado em termos linguísticos disposicionais e naquilo que é observável, permitiria apenas uma explicação unilateral sobre os efeitos da mente (quer dizer o comportamento, que inclui a linguagem) e não propriamente desta, não alcançando uma explicação sobre a causalidade mente-comportamento, o que seria fundamental a qualquer explicação que se pretenda fisicalista.

5.2. OS LIMITES DA CAUSALIDADE NA TEORIA FISCALISTA DO MENTAL

Desde o debate socrático na obra *Crátilo*, de Platão, encontramos uma reflexão rigorosa sobre a linguagem, em que o filósofo interroga a relação orgânica entre o som das palavras e o que elas representam. A pergunta pela origem da linguagem transcorreu centenas de anos. No século XIX, a linguagem humana, na comparação de seus sons com outros do mundo natural, foi em grande medida compreendida como um processo de aprimoramento de sons instintivos, combinada à capacidade racional do homem. A tônica dessa discussão se deu com a biologia evolutiva, a linguística, a genética e a antropologia, avançando sobre o funcionamento mecânico e a origem da linguagem. No final do século XIX, Ferdinand de Saussure apontou a arbitrariedade da linguagem, relativa aos seus diferentes contextos sociais de convenção, e defendeu que os vocabulários se tratavam não de fenômenos inatos, mas culturais, que denotariam uma estrutura contextual/local da linguagem. Em síntese, para Saussure (2004, p. 22), a língua seria “parte social da linguagem, exterior ao indivíduo, que, por si só, não pode nem criá-la nem modificá-la”, o que ainda deixa em aberto o mistério da origem das diferentes línguas.

No entanto, a partir da década de 1950, com o estudo realizado no *Massachusetts Institute of Technology* (MIT), por Noam Chomsky, as estruturas subjacentes comuns a todas as diferentes línguas foram identificadas como uma *gramática universal*, uma vez que, independente do contexto/local, as crianças apresentavam facilidade inata de imitação e apreensão da linguagem, quando estimuladas socialmente. Esse resultado incentivou a investigação físico-biológica da linguagem.

Na década de 1970, com o surgimento das primeiras técnicas de *neuroimagem*⁸⁰, que permitiram o estudo não invasivo do cérebro *in vivo*, a investigação sobre o *mental* retornaria ao *centro* dessa discussão, uma vez que os limites do behaviorismo fossem explicitados. Nesse meio tempo, essa instância ainda misteriosa (o mental) tenderia a ser compreendida a partir de sua relação causal com o *físico*, sob a motivação da tentativa de *eliminação* do tradicional problema mente-corpo. Em alguns casos, o comportamento externalizado e externalizável seria compreendido como causado por estados mentais/internos, tais como crenças e desejos, na direção do mental ao físico. Para exemplificar, poderíamos pensar o ato de me deslocar com certa pressa até um café (comportamento externalizado) devido a um forte desejo (estado mental A) de comer um delicioso bolo indiano em companhia de uma amiga e a crença (estado mental B) de que o local ideal seria essa confeitaria. Com base nessa situação, podemos também supor que o desejo de comer o tal bolo estaria condicionado ao desejo da presença da amiga, ou ainda, que o desejo de comer o bolo seria alimentado pela crença de que o encontraria nessa confeitaria (já que o imaginaria junto à ideia da confeitaria), e, caso soubesse durante o percurso até o local que a qualidade dos produtos dessa confeitaria decaiu, poderia substituir o desejo de comer o tal bolo indiano pelo desejo de comer uma torta de morango ou ainda “perder” o desejo. Nesse caso, um ou mais estados mentais/internos causariam (ou interagiriam com) outros. Mas também poderíamos pensar no caso de eu estar passando em frente a essa confeitaria, olhar uma foto do bolo indiano em um cartaz exposto na vitrine, e sentir desejo de comê-lo, de maneira que a imagem física do bolo estimularia ou despertaria em mim um desejo (estado mental/interno), fazendo com que eu entrasse na confeitaria para comer ou resistisse por estar atrasada para um compromisso.

Embora apresentemos, de modo aparentemente simples, três vias possíveis à causação mental (mental-ao-físico, mental-ao-mental e físico-ao-mental), não nos damos por satisfeitos, pois há uma notável complexidade que envolve os estados mentais, não contemplada por essas vias explicativas. Nos três casos, poderíamos pensar outros inúmeros estados mentais ou físicos relacionados aos estados

⁸⁰ Primeiramente, surgiria a tomografia computadorizada e, posteriormente, a ressonância magnética (RM), com maior capacidade de detalhamento e resolução das imagens.

mentais ou físicos apresentados, que estariam implicados num mesmo comportamento, ou ainda que um dado comportamento externalizável não ocorreria, necessariamente, como externalizado; poderiam ocorrer outros comportamentos ou não ocorrer nenhum, em sua relação com os mesmos estados mentais ou físicos. O problema desafiador seria saber como e quais processos cerebrais estariam implicados causalmente em um estado mental, quanto mais como e quais estados mentais estariam implicados causalmente em um comportamento.

No entanto, ao passo em que o comportamento físico (externalizado) pode ser observado, o mental tenderia a se manter em segundo plano na investigação fisicalista, correndo o risco de se tornar “dispensável”. Nessa perspectiva, o pressuposto metafísico assumido é o da realidade física, comumente denominado *monismo materialista*. Em tese – formulada já dentro de um paradigma⁸¹ –, esse pressuposto facilitaria metodologicamente o estudo do mental, pois poderíamos pesquisar o que há através de conceitos e procedimentos característicos das ciências naturais e isto bastar-nos-ia para uma abrangente história explicativa do mundo físico” (AMARAL, 2001, p. 236).

Do ponto de vista científico, seria arbitrariamente postulada a natureza *causal* da relação mente-corpo ou eliminada tal relação, uma vez que a mente perdesse seu lugar nessa discussão. A explicação científica fisicalista precisaria assim repensar a *causalidade* em um mundo repleto de coisas materiais, para além de uma ilusão, ou retroceder a um dualismo “matéria-vazio”, que seria o mesmo que “matéria-mistério”, ou, se não quisermos partir de um postulado metafísico realista, “mistério-mistério”. Para que a causalidade não fosse um postulado ilusório, teria de ser concebida da perspectiva humeana, como um produto das operações mentais, todavia, seria sustentada por crenças habituais, o que implicaria em um retorno ao mental.

Contudo, pesquisadores e teóricos – de tendência fisicalista – se preocuparam em não excluir o mental dessa discussão, propondo a identificação contingente do mental ao físico, o que não quer dizer que teriam conseguido inclui-lo. No tópico seguinte, buscamos apresentar brevemente aspectos fundamentais dessa corrente

⁸¹ Para Kuhn (1998, p. 13) os paradigmas seriam “[...] as realizações científicas universalmente reconhecidas, que durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”. Em um sentido semelhante, Morin (2000, pp. 40-41) entende que “[...] os paradigmas são os princípios dos princípios, algumas noções mestras que controlam os espíritos, que comandam as teorias, sem que estejamos conscientes de nós mesmos”.

teórico-metodológica da *identidade* e destacar algumas conseqüentes limitações dessa abordagem.

5.2.1. Teorias da Identidade Mente-Cérebro

Incentivados pelas investigações sobre o cérebro que apontam à íntima relação entre acontecimentos neurológicos e as nossas vidas mentais, alguns teóricos já pretendiam uma solução que diziam ser mais simples.

Na década de 50, Herbert Feigl, U. T. Place (1924-2000) e J. J. C. Smart (1920-) buscaram uma concepção em que as mentes são *identificadas* com entidades materiais e as propriedades mentais com propriedades materiais dos cérebros e dos sistemas nervosos (apenas neste sentido, seriam consideradas como internas), levando as propriedades mentais a serem compreendidas simplesmente como propriedades físicas, o que, em tese, eliminaria o problema da relação mente-corpo. Partindo do pressuposto de que a mente é resultado de um corpo material organizado, eles defendem de modo comum que as características mentais seriam idênticas a características materiais. Assim, não haveria dificuldade em se compreender as relações causais existentes entre eventos mentais e eventos materiais, pois sempre nos reportaríamos a *eventos neurológicos*, que podem ser observados *contingentemente* e não analiticamente, e dessa maneira descritos em detalhes. Para os teóricos da identidade, mesmo que haja dois vocabulários distintos, um sobre o mental e o outro sobre o físico, não quer dizer que cada um deles se refira a fenômenos distintos.

Em seu artigo *A Visão “Ortodoxa” de Teorias*, Feigl (2004, p. 266) lembra que “foi Hans Reichenbach (1938) quem cunhou os termos para a importante distinção entre ‘análises no contexto da descoberta’ e ‘análises no contexto da justificação’”, e diz ficar “assombrado” com os mal-entendidos sobre essa distinção, que lhe parece tão clara:

Mesmo que esta terminologia largamente difundida não seja das mais felizes, sua intenção é clara. Uma coisa é retrazar as origens históricas, a gênese e o desenvolvimento psicológicos, as condições sócio-político-econômicas para a aceitação ou rejeição de teorias científicas; outra coisa bastante distinta é fornecer uma *reconstrução lógica das estruturas conceituais e dos testes das teorias científicas*. Confesso que estou

assombrado pela quantidade de mal-entendidos – parecem quase propositais – e pela intensidade da oposição enfrentadas por esta distinção nos últimos anos. [...] *Só depois que as formas padrão substituírem as expressões do discurso comum é que a validade das inferências dedutivas pode ser conferida “automaticamente”* – por exemplo, hoje em dia, com computadores eletrônicos. (FEIGL, 2004, p. 266; grifos nosso).

Feigl (2004) reconhece a importância das estruturas lógico-conceituais das teorias científicas, entretanto, ao analisar suas características relevantes, levanta problemas na visão “padrão” ou “ortodoxa” dessas teorias⁸², uma vez que nesta perspectiva as ciências factuais são consideradas como sistemas hipotético-dedutivos – “conjuntos de suposições que contêm termos ‘primitivos’, ou seja, não definidos. [...] A mais importante destas suposições são proposições que em sua forma lógica aparecem como leis, isto é, são universais”⁸³ (FEIGL, 2004, p. 267). O problema é que das suposições mais gerais e abstratas (postulados) desses conceitos primitivos, derivam-se teoremas específicos ou leis empíricas, cujos axiomas definem implícita e apenas sintaticamente tais conceitos; assim, tratando-se meramente de postulados *formais*, não apresentam um conteúdo empírico. Como já haviam ponderado Frege e Russell, “qualquer sistema de postulados, tomado (num primeiro momento) como empiricamente não interpretado, estabelece meramente uma rede de símbolos” (FEIGL, 2004, p. 267). Todavia, Feigl defende que a fecundidade dos termos primitivos dependeria do modo pelo qual fossem ligados uns aos outros na rede de postulados, determinando maior alcance epistêmico a termos derivados correspondentes. Diz ele: “tomo isso como significando que um conjunto “frutífero” ou “fértil” de postulados é um a partir do qual um grande (possivelmente ilimitado) número de teoremas pode ser derivado (de maneira não trivial)” (FEIGL, 2004, p. 267); e, para ele, essa abordagem da estrutura lógica das teorias científicas seria muito distinta da abordagem dos fundamentos empíricos das teorias da física, biologia, psicologia e algumas das ciências sociais.

⁸² Essa visão padrão ou ortodoxa teria sido descrita explicitamente por Norman Robert Campbell (1920) e mencionada em um artigo de Rudolf Carnap (1923). Até certo ponto antecipando-se a Campbell e Carnap, Moritz Schlick (1918), em seu memorável *Allgemeine Erkenntnislehre*, defendeu a doutrina da “definição implícita”. Nisto ele foi influenciado pela axiomatização da geometria feita por David Hilbert, assim como pelas concepções de Henri Poincaré e de Albert Einstein a respeito da física teórica e do papel da geometria na física. [...] Esses temas foram então desenvolvidos de maneira mais completa e precisa nos trabalhos de Hans Reichenbach, Carnap, Carl G. Hempel, R.B. Braithwaite, Ernest Nagel e muitos outros lógicos e metodólogos da ciência. (FEIGL, 2004, p. 266).

⁸³ Feigl (2004, p. 267) ressalta que tais definições podem ser de uma variedade de tipos: explícito, contextual, coordenativo etc.

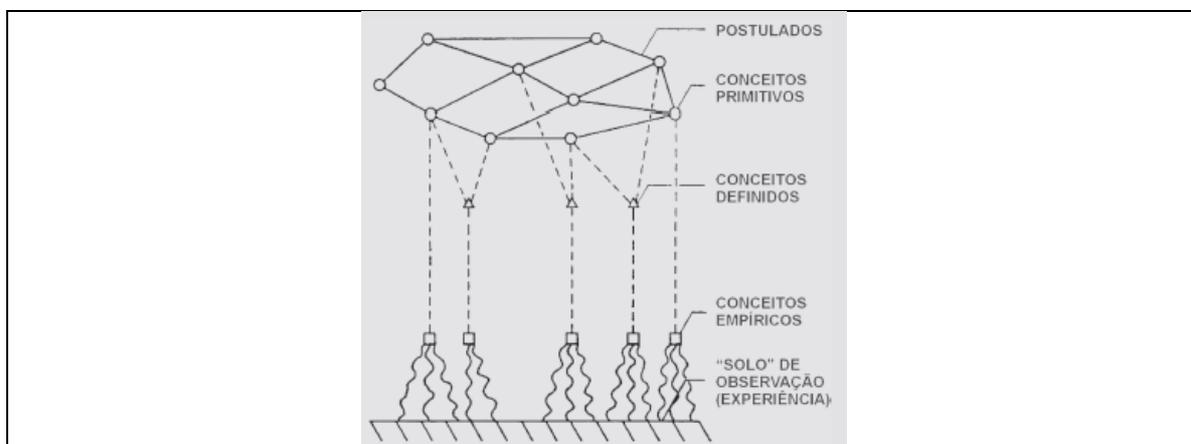
5.2.1.1. Teoria da Identidade *Tipo-Tipo (type-type)*

Seguro da distinção entre procedimentos lógico-matemáticos e observacionais⁸⁴, Feigl entende que definições operacionais caberiam a conceitos empíricos e não aos altamente complexos, como, por exemplo, o conceito de *spin* da mecânica quântica.

O significado de conceitos teóricos só pode ser especificado por sua posição no sistema teórico inteiro, envolvendo os postulados, definições, regras de correspondência e, finalmente, as definições operacionais. Estas últimas estão indicadas pelas pequenas “raízes” que “ancoram” os conceitos empíricos no “solo” da experiência, isto é, nas observações mensuro-experimentais. (FEIGL, 2004, p. 269).

Feigl esquematiza no seguinte diagrama essa significação “ortodoxa” de teorias nas ciências factuais.

Figura 6: DIAGRAMA DA INFILTRAÇÃO SEMÂNTICA ASCENDENTE DOS CONCEITOS EMPÍRICOS AOS CONCEITOS TEÓRICOS



FONTE: FEIGL, 2004, p. 268.

Para Feigl, nessa descrição “ortodoxa”, o processo semântico ocorre mediante a infiltração ascendente dos conceitos empíricos aos conceitos teóricos, o que teria fornecido a base de numerosas axiomatizações das teorias empíricas. Mas, desconsiderando-se essas axiomatizações que marcam o trabalho criativo de cientistas teóricos, Feigl destaca a utilidade do trabalho *em retrospecto* dos lógicos

⁸⁴ Os primeiros visam à correção ou validação de uma derivação (tanto na demonstração de um teorema na matemática pura como numa demonstração correspondente na matemática aplicada) e os segundos são voltados à confirmação ou corroboração empírica de uma teoria (FEIGL, 2004, p. 267).

da ciência, que “analisam uma dada teoria com relação à sua estrutura lógica e sua base empírica, mas não adicionam nada ao conteúdo da teoria em questão” (FEIGL, 2004, p. 270). Sobre esse procedimento, Feigl (2004, p. 270) afirma:

- (1) Ele nos permite compreender uma dada teoria de maneira mais clara; isto é importante pelo menos nos procedimentos de ensino e aprendizado.
- (2) Ele fornece um instrumento mais preciso para avaliar a correção das derivações lógico-matemáticas, por um lado, e o grau de apoio evidencial (ou então de desconirmação), por outro.
- (3) Já que nenhuma teoria frutífera e importante é “monolítica”, mas consiste de um número de postulados logicamente independentes, uma reconstrução exata pode bem mostrar quais postulados repousam em quais evidências empíricas.

Em relação ao primeiro ponto, Feigl compreende que, embora haja críticas à visão da “interpretação parcial”, não haveria uma diferença nítida ou fundamental entre conceitos observacionais e teóricos, e também não haveria sentenças de observação livres de pressupostos teóricos. Ainda que discorde da noção de Feyarabend de que nenhuma base observacional seja necessária ao teste (autônomo) de teorias, Feigl também questiona a participação da concepção analógica no conteúdo cognitivo de teorias, reconhecendo a importância dessa concepção apenas a assuntos heurísticos e didáticos. Sobre o segundo ponto, Feigl ressalta que, com base em postulados estatísticos, atualmente se sabe como analisar (*explicate*) derivações não-dedutivas, que recentemente são a regra nas análises da explicação científica. Já com relação ao terceiro ponto, Feigl retoma asserções de Pierre Duhem e de W.V.O. Quine, de que as teorias só poderiam ser testadas globalmente, ou, em outras palavras, o que seria verificado ou refutado pela observação é o conjunto dos postulados de uma teoria, a partir da qual uma conclusão é derivada. Para esses dois teóricos, os postulados das ciências empíricas seriam independentes ou reconstruídos dessa forma, mas não passíveis de serem testados de maneira independente, ao passo em que o teste de um postulado, sempre pressupõe outros postulados, que são aceitos implicitamente (por senso prático) em um dado contexto.

Na visão “ortodoxa”, essa relação de postulados se daria em níveis de explicação científica⁸⁵, em que o mais básico consistiria de descrições (com base em observações ou inferências), do fato ou evento individual (*explanandum*) a ser

⁸⁵ Esta descrição foi chamada por Feyarabend, talvez com uma certa dose de sarcasmo, de visão do “bolo de camadas” de teorias (FEIGL, 2004, p. 272).

explicado, mediante formulação linguística ou matemática; e o mais complexo consistiria de leis empíricas/experimentais (determinísticas ou estatísticas), que poderiam ser usadas para explicar os fatos ou eventos do nível mais básico. No entanto, Feigl critica a trivialidade destas explicações, que simplesmente incluiriam o fato ou evento individual conforme uma classe especificada na lei empírica. Para Feigl (2004, p. 273), haveria “um progresso das leis empíricas para teorias de poder explicativo cada vez maior”, chegando ao ponto de se tornarem unificadas. Diz Feigl:

Falando muito informalmente, é a razão [quociente] fato-postulado que representa o poder explicativo de teorias. O objetivo da explicação científica, através dos tempos, tem sido a *unificação*, ou seja, a compreensão de um número máximo de fatos e regularidades em termos de um mínimo de conceitos teóricos e suposições. O sucesso notável conseguido, especialmente nas teorias da física, química e, até certo ponto, biologia, tem encorajado a busca de um sistema unitário de premissas explicativas. Se este objetivo é atingível depende, é claro, tanto da natureza do mundo como da engenhosidade dos cientistas. (FEIGL, 2004, p. 273; grifo do autor).

Embora esse modelo de estrutura de níveis tenha alguns benefícios na compreensão de Feigl, sua plausibilidade fora questionada por Feyerabend, por não haver exemplos de uma dedutibilidade estrita/direta dos níveis superiores ao nível inferior, “mesmo em teorias com postulados em forma de leis determinísticas” (FEIGL, 2004, p. 274). Isto porque os conceitos da conclusão não seriam condizentes com os das premissas e definições, ainda que se considerasse que estas – *leis de ponte* [*bridge laws*] – dariam conta de estabelecer tal consonância. “De fato, porém, os níveis inferiores, que (historicamente) antecedem, em sua formulação, a construção dos níveis mais altos, são, via de regra, incisivamente revistos à luz da teoria de nível mais elevado” (FEIGL, 2004, p. 274). É nesse sentido, que Feigl (2004, p. 274) defende “‘correções de cima’ que se acrescentam às afirmações legiformes (*lawlike assertions*) de nível inferior”, relevando que:

[...] os quadros conceituais das teorias de diferentes níveis são tão radicalmente diferentes que podem excluir quaisquer relações dedutivas. Somente se *leis de ponte* auxiliarem na definição dos conceitos do nível inferior é que as derivações podem se tornar dedutivas.

Em desacordo com Feyerabend, continuo convencido de que, no teste de uma nova teoria, *a linguagem observacional relevante não deve ser contaminada por esta teoria; nem é necessário que haja uma teoria alternativa competidora*. Se ele asseverar que, na maioria dos casos de teste empírico, há pressuposições de um caráter teórico penetrante, eu argumentaria que essas pressuposições penetrantes [*pervasive*] – por

exemplo, concernentes à permanência relativa dos instrumentos de laboratório, dos registros experimentais – são “teóricas” somente de um ponto de vista epistemológico profundo, e que *não são invocadas*, por exemplo, quando tentamos decidir experimentalmente entre teorias rivais nas ciências físicas, biológicas ou sociais. (FEIGL, 2004, p. 274; grifos nossos).

Diferentemente da visão padrão, segundo a qual regras de correspondência são regras de designação semântica (interpretação empírica) de sistemas postulados que não seriam mais do que estruturas lógico-matemáticas, as *leis de ponte* realizariam asserções empíricas sob a observação de regularidade contingente, bem como, em princípio, permitiriam prever/derivar fatos e eventos a partir da teoria.

Portanto, as leis de ponte devem ser consideradas teoremas das respectivas teorias. Isso pode também ser formulado dizendo-se que uma identificação logicamente contingente de conceitos empíricos com teóricos é assim alcançada. Isso certamente faz parte do que ocorre na redução de leis empíricas para teorias, ou de teorias de nível mais baixo para uma teoria de nível mais alto. (FEIGL, 2004, p. 275).

Cabe-nos evidenciar que, para esse teórico, as leis de ponte aplicar-se-iam também a conceitos teóricos e empíricos sobre o mental, de modo que seria possível, no futuro, a *identificação logicamente contingente* entre o mental e o cerebral/físico. Em suas palavras:

A redução de (partes da) psicologia à neurofisiologia é ainda científica e filosoficamente problemática e controvertida, mas se ela tiver sucesso, ela envolveria a *identificação das qualidades da experiência imediata com certos padrões de processos neurais*. Numa teoria unitária da percepção, os dados de observação poderiam então ser caracterizáveis como o aspecto de conhecimento direto [*direct-acquaintance*] dos estados cerebrais. (FEIGL, 2004, p. 275; grifos nossos).

Place (2004), em seu artigo *A Consciência é um processo cerebral? (Is Consciousness a Brain Process?)*, defende a ideia de que a consciência seria um processo cerebral, em oposição à “falácia fenomenológica”, que conceberia descrições da aparência das coisas (experiências, sensações etc.) como descrições do estado de coisas num “misterioso ambiente interno” ou em uma “tela interna de cinema”. Ele argumenta que os diferentes significados ou a independência lógica entre expressões não asseguram a independência ontológica das entidades a que se *referem*, de modo que duas expressões distintas podem se referir a uma mesma

entidade⁸⁶. Não se trata de reduzir as sentenças, por exemplo, sobre sensações, a sentenças sobre os processos cerebrais, mas de compreender tal identidade como uma hipótese científica razoável, que, sendo contingente, dependeria dos avanços científicos para se confirmarem e não de análises com base em raciocínios *a priori*. Para explanar, Place (2004) utiliza-se do caso de um relâmpago ser idêntico a um padrão de descarga elétrica, o qual só pode ser verificado por procedimentos científicos.

Semelhantemente, J. J. C. Smart (1959), em *Sensações e Processos Cerebrais (Sensations and Brain Processes)*, apresenta sua tese de que os *tipos*⁸⁷ de sensações (por exemplo, ter uma imagem da cor verde) corresponderiam a *tipos* de atividades neuronais (ou correspondem a processos cerebrais), independentemente do tempo, ou seja, a partir da identidade entre *tipos*, seria possível prever e generalizar que um tipo de propriedade mental sempre equivaleria (e não significaria) a um tipo de propriedade física e vice-versa. Porém, essa compreensão não consistiria meramente na identificação de ocorrências de estados mentais com ocorrências de estados físicos, mas em identificar/validar numericamente (uma-a-uma) exemplificações delimitadas temporalmente⁸⁸, pela experiência *a posteriori*, restringindo-se ao nosso mundo empírico.

Não se trata da tese de que, por exemplo, uma “imagem mental” ou uma “dor” signifiquem o mesmo que “um processo cerebral do tipo X” (em que “X” é substituído por uma descrição de um processo cerebral). É a tese de que, desde que “imagem mental” e “dor” sejam descrições de processos, elas são descrições de processos que, por acaso, são processos cerebrais. Sucede-se, assim, que a tese não sustenta que afirmações sobre sensações possam ser traduzidas em afirmações sobre estados cerebrais. (SMART, 1959, p. 144).

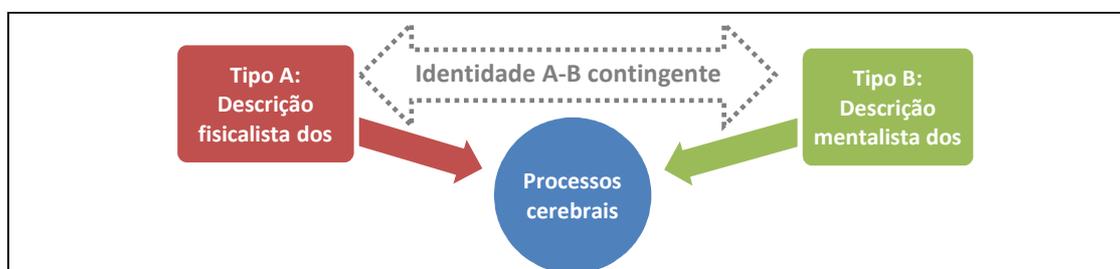
⁸⁴ Essa compreensão é semelhante às considerações de filósofos da linguagem, como Frege, para quem os significados das sentenças se dariam a partir da relação entre linguagem e realidade. O sentido seria um modo de designar um objeto referente (denotação). Um bom exemplo seria que uma única referência à Vênus poderia ser notada em duas formas designação: uma sendo como “estrela da manhã” e a outra como “estrela da tarde”; embora diferentes em sentido, ambas as designações têm o mesmo referente.

⁸⁵ O termo “tipo” se refere a classes de entidades, eventos ou processos. Dessa forma, as identidades são universalmente obtidas. Como exemplos, podemos citar que o tipo de coisa água é idêntico ao tipo de coisa H₂O, ou ainda que o tipo de fenômeno dor é idêntico ao tipo de fenômeno fibras C disparando. Essa compreensão ficou conhecida como *Teoria da Identidade “tipo-tipo”*.

⁸⁸ Qualquer sistema instanciará estados mentais *M* no tempo *T* se, e somente se, esse sistema instanciar estados cerebrais *P* no mesmo tempo *T*. Por exemplo, no organismo *S*, no instante de tempo *T*, a sensação *M* é a ativação de uma fibra neural *P*.

O nosso esquema abaixo explana o modo como Smart (1959) compreende a identificação entre esses dois *tipos de descrição* dos processos cerebrais/físicos.

Figura 7: IDENTIDADE ENTRE TIPOS DE DESCRIÇÕES DE PROCESSOS CEREBRAIS



FONTE: A Autora

Para Smart, a identidade entre esses dois tipos de descrição – uma sob termos fisicalistas e a outra sob termos mentalistas – ocorreria ao passo em que ambos descrevessem um mesmo processo físico; as propriedades mentais seriam reduzidas às propriedades neurobiológicas. No entanto, não parece haver plausibilidade em compreendermos que as propriedades mentais sejam equivalentes às propriedades do cérebro. Por exemplo, não faria sentido pensarmos, por exemplo, que a propriedade de verdade ou falsidade de uma crença possa ser atribuída a acontecimentos cerebrais, como também não que a localização de um estado cerebral se aplique a um pensamento⁸⁹. Há também limitações empíricas para esse tipo de redução interteórica, pois, em muitos casos, verificam-se estados físicos, que não acompanham expressões de estados mentais condizentes àqueles, e vice-versa. Tais dificuldades parecem estar relacionadas à limitação da teoria

⁸⁹ Isso contradiria a Lei de Leibniz, segundo a qual “[dizemos que] “A e B coincidem” (...) se, ao analisarmos cada um dos dois [termos A e B] pela substituição dos seus valores (ou seja, pelas suas definições) nos lugares dos seus termos, os mesmos termos [nos *definiētia*] aparecem em ambos os lados (...)” (Leibniz, 1966 [1686], p. 53). Tendo A e B as mesmas propriedades, seriam idênticos. Essa compreensão expressa o projeto leibniziano em instituir uma língua universal, a partir da equivalência entre a linguagem e as formas simbólicas.

localizacionista⁹⁰. Apesar de as investigações sobre o cérebro permitirem a localização espacial de processos cerebrais – que motivariam essa teoria da identidade –, não se pode dizer o mesmo dos estados mentais (pensamentos, sensações, emoções, crenças, etc.). Não é possível localizar espacialmente, por exemplo, um pensamento. Também sabemos que há casos em que uma parte do cérebro deixa de realizar suas funções e outras assumem o seu papel, o que vem sendo explicado por uma capacidade de reajuste inerente ao cérebro vivo, conhecida por plasticidade cerebral. A teoria da identidade “tipo-tipo” não seria assim suficientemente aplicável em todos os casos, sobretudo àqueles em que haveria equivalentes físicos de estados mentais, de modo que seria possível identificar a equivalência física, mas não a mental. Uma crítica contundente à teoria da identidade entre tipos é apresentada por Putnam (1967), ao indicar que o grau de abstração das propriedades mentais deveria consistir em seu papel funcional e não em sua natureza física, aplicando-se em outros tipos de arranjos que não meramente o biofísico. Em outras palavras, para Putnam, os tipos mentais deveriam corresponder a tipos funcionais e não a tipos físicos.

No que tange à problemática da *simetria* das afirmações de identidade, Maslim (2009, p. 86-87) diz:

Os eventos mentais são processos mentais, então devem ter propriedades físicas que os eventos cerebrais possuem. Mas, igualmente, temos de aceitar, de acordo com a simetria da identidade, que eventos cerebrais têm as propriedades mentais em virtude das quais os eventos mentais aos quais são idênticos são tipos de eventos que eles são. [...] No caso da mente/corpo, parece que não há duas distintas correntes de eventos, mas somente um conjunto de eventos. Deste modo, podemos evitar um

⁹⁰ A teoria localizacionista, que consiste na compreensão de que diferentes funções mentais localizam-se em particulares e estritas regiões do cérebro, surgiu com Franz J. Gall (1758-1828), apresentada em sua obra *A Anatomia e Fisiologia do Sistema Nervoso em Geral e do Cérebro em Particular*, de 1796. Gall defendia que faculdades intelectuais e morais seriam inatas à anatomia cerebral. Embora tenha sido criticada e negligenciada por não ter sido baseada em evidências científicas, sua teoria contou com a colaboração de Johann Spurzheim (1776-1832) em seu desenvolvimento e disseminação, então popularizada como frenologia. Contudo, a teoria frenológica viria a contribuir para sucessivos avanços nesse estudo que relaciona anatomia, fisiologia e comportamento. No século XIX, a teoria holista das funções cerebrais, defendida por Marie-Jean-Pierre Flourens (1794-1867), dividiria o cenário com a localizacionista. Esta, após ganhar reforço com a descoberta do “centro da linguagem” pelo anatomista Paul Broca (1824-1880) e do “centro de entendimento da fala” pelo psiquiatra Carl Wernicke (1848-1905), se enfraqueceria com os resultados dos estudos em laboratórios realizados nos séculos XIX e XX. São exemplos desses resultados a complexidade da organização “vertical” das funções mentais defendida pelo neurologista John Hughlings-Jackson (1835-1911), a identificação de discrepâncias na identificação entre lesões cerebrais e alterações no comportamento (como o caso da afasia) pelo médico Jean-Martin Charcot (1825-1893), a defesa da ocorrência das funções superiores no cérebro inteiro pelo psicólogo Karl Lashley (1890-1958). (GARDNER, 2003)

dualismo de substâncias, cada uma com suas naturezas disparatadas. [...] No entanto, mesmo se podemos desistir de postular dois tipos diferentes de substâncias ou eventos, mentais e físicos, parece que não podemos evitar a postulação de um dualismo de propriedades. Assim como suas propriedades físicas, aqueles estados cerebrais que são idênticos a estados mentais devem, ao que parece, também ter propriedades mentais. [...] Uma mudança na vida mental de uma pessoa envolverá fundamentalmente mudanças físicas ou eventos no cérebro da pessoa e não eventos em uma alma não física.

Com a simetria da identidade mente/corpo, poder-se-ia evitar o dualismo de substâncias, mas não o de propriedades (KIM, 1998) ou características (físicas e mentais) das coisas. Nessa condição, como poderíamos identificar empiricamente os estados mentais um-a-um com processos cerebrais? Se uma tal identificação não se demonstra viável pelo alto grau de eventualidade, relações e, portanto, de incerteza desses estados e processos, de que outra forma compreenderíamos o mental sem que retrocedêssemos ao dualismo psicofísico ou abandonássemos o projeto naturalista? Se essas são as condições, como explicaríamos causalmente o modo pelo qual a mente humana se relaciona com o mundo físico? Evidentemente, essas questões denotam a dificuldade de se explicar a causalidade entre o mental e o cerebral, propriamente.

Araújo (2010) reforça a ideia de que uma explicação do mental em termos físicos seria praticamente impossível se pensada a partir de uma relação de simples “identidade”, o que inviabilizaria sua inserção em um modelo interteórico de redução objetiva/física.

O conflito entre a causação mental e a suposta irreducibilidade do mental ao físico, motivaria o surgimento de outra versão da teoria da identidade, que conceberia a possibilidade de realização dos estados mentais em variados arranjos físicos: a teoria da identidade “*espécime-espécime*”.

5.2.1.2. Teoria da Identidade *Espécime-Espécime (token-token)*

Segundo Jaegwon Kim, em casos de não ser possível estabelecer relações de identidade entre um estado mental e um estado cerebral ou de estados mentais semelhantes (um tipo de sensação *X*, por exemplo) se referirem a estados cerebrais distintos (sensações em *Y* e *Z*), o princípio da correlação, de que “[...] qualquer

sistema instanciará *m* em *t* se, e somente se, esse sistema instanciar *P* em *t*" (KIM, 1992, p. 4) – fundamental à teoria da identidade –, tornar-se-ia insustentável. E é isso o que parece ocorrer frequentemente. Kim (1992, p. 1; grifo nosso) diz:

Nós somos constantemente lembrados de que qualquer estado mental, por exemplo, a dor, é capaz de ser “realizado”, “instanciado”, ou “implementado” em estruturas neurobiológicas bastante diversas, em humanos, felinos, répteis, moluscos, e talvez outros organismos mais distantes de nós. Às vezes pedem-nos para contemplar a possibilidade de que criaturas extraterrestres com uma bioquímica radicalmente diferente da dos terrestres, ou até mesmo dispositivos eletromecânicos, podem “realizar a mesma psicologia” que caracteriza os humanos. Essa tese é para ser chamada daqui em diante de “tese da múltipla realização”.

A tese da múltipla capacidade de realização (*realizability*) apresentada por Kim, que concebe a possibilidade de ocorrência dos estados mentais em vários tipos de arranjos materiais, teria levado a teoria da identidade “tipo-tipo” (*type-type*) a um descrédito, porém, nutre a nova versão restrita desta teoria: a *identidade de “espécime-espécime”*⁹¹ (*token-token*), na qual se concebe que cada espécime/ocorrência de um tipo de estado mental será idêntico a algum espécime de estado cerebral, que pode variar em diferentes ocasiões.

A instância física (cerebral), ontológica e semanticamente mais fundamental, seria causalmente determinante dos estados mentais. Ainda que ocorresse um estado mental seguido de outro, como, por exemplo, a sensação de cansaço *S* e o desejo de descansar *S**, isto não deveria ser compreendido, segundo Kim (1998), como o primeiro causando o segundo, pois, haveria a primazia da eficácia causal dos estados físicos. A explicação proposta por Kim seria que um estado físico *P* causaria e realizaria *S* que, por sua vez, levaria a outro estado físico *P**, que causaria e realizaria *S**, mas *S* não seria suficiente para causar e realizar diretamente *S** (causação mental-mental). Essa explicação expressa o *princípio do fechamento causal*, segundo o qual toda ocorrência de um evento físico em um tempo *t* tem uma causa física em *t*, não sendo necessário considerar *S*, uma vez que apenas instâncias físicas seriam causalmente suficientes – problema da exclusão explicativo-causal (KIM, 1993, p. 280-281). No caso do exemplo, o estado

⁹¹ O termo “espécime” se refere a entes individuais de um tipo. Como exemplo: considerando que o tipo de coisa água é idêntico ao tipo de coisa H₂O, logo, cada instância individual ou espécime de água (por exemplo, copo com água, água da chuva, poça d’água, etc.) deve ser idêntica a uma instância ou espécime de H₂O. Assim, a teoria da identidade “tipo-tipo” implicaria a teoria da identidade “espécime-espécime”.

mental *S* seria compreendido como dotado de poder causal porque poderia ser definido pelo seu papel causal (funcional), mas não como causalmente eficiente da mesma forma que os estados físicos *P* e *P**. Em suma, os realizadores físicos, propriedades basais de primeira ordem, instanciaríamos propriedades mentais superiores, que seriam propriedades de segunda ordem daqueles. Segundo Kim (1998), essas propriedades superiores herdariam o mesmo poder causal de sua base física de origem (*princípio da herança causal*), sendo possível eliminá-las da explicação causal, evitando-se redundância. Mas nem todos os estados mentais seriam redutíveis fisicamente, como as qualidades das experiências fenomênicas (*qualia*).

Mais tarde, em sua obra *Physicalism, or Something Near Enough* (Fisicalismo, ou algo próximo o bastante?), publicada em 2005, Kim defende uma teoria reducionista do *domínio intencional/cognitivo*, na qual busca resguardar as capacidades discriminativas, próprias do ser humano, supervenientes⁹² em seu mecanismo cognitivo. Decisões racionais, responsáveis por ações livres, seriam causadas na mente, de forma que estados mentais intencionais, como crenças e desejos, poderiam ser funcionalmente reduzidos ao domínio físico. Já os estados mentais qualitativos (*qualia* emocionais), como sensações em geral, tratar-se-iam de epifenômenos⁹³, irredutíveis fisicamente, o que não seria um problema porque, não sendo responsáveis por ações livres, teriam menos relevância à discussão filosófica (KIM, 2005).

Na perspectiva da teoria da identidade, o problema da privacidade dos estados mentais seria substituído pela observação do comportamento e, conseqüentemente, com a tese da múltipla capacidade de realização, pelo problema

⁹² Antes de Kim, a tese da superveniência em filosofia da mente é apresentada por Donald Davidson, em seu artigo *Mental Events* (1970).

⁹³ Maslin (2009, p. 288) esclarece que um epifenômeno seria um fenômeno produzido por outro, sendo dependente deste para ocorrer, tal como a luz, projetada em um objeto, poderia ocasionar uma sombra em uma parede. Assim, a sombra é produzida pelo comportamento da luz em face ao objeto, sendo dependente destes e não vice-versa. “De maneira semelhante, tem sido sustentado que processos físicos no cérebro produzem e sustentam estados mentais, mas que estes estados não podem ter qualquer efeito nos processos cerebrais dos quais eles dependem, e são causalmente impotentes para suscitar quaisquer mudanças físicas” (MASLIN, 2009, p. 288).

da *complexidade*⁹⁴ dos estados físicos e da qualidade dos fenômenos mentais conscientes.

5.2.2. Uma Ambivalência entre a Teoria da Identidade e a Tese da Superveniência

Uma forte objeção às duas versões da teoria da identidade (“tipo-tipo” e “espécime-espécime”) foi apresentada por Saul Kripke (1980), em seu livro *A Nomeação e a Necessidade (Naming and Necessity)*. Ele chama a atenção para a impossibilidade de saber se as identidades mente-corpo são verdadeiras em todos os mundos possíveis, já que as inferências contingentes são sobre enunciados sintéticos *a posteriori*. Os argumentos para a redução interteórica seriam dessa maneira inconclusivos e, portanto, insuficientes. Se pensarmos no caso de estarmos anestesiados, não sentimos dor, embora o nosso cérebro possa estar numa certa configuração geralmente associada à dor. Assim, para corroborarmos com a ideia de uma identidade necessária, teríamos de contar com uma dupla e mútua implicação entre o acontecimento de estados cerebrais e certos estados de consciência. Isso denota que as supostas identidades não passariam de correlações. Segundo Kripke (1980), por contingência, afirma-se, mediante necessidade *de dicto* (propriedade da linguagem), que estados mentais sejam estados cerebrais, entretanto, isso não assegura que, por exemplo, a dor seja necessária e verdadeiramente física, por uma necessidade *de re*, isto é, por uma propriedade do mundo, pois pode haver casos em que imagino estar sentindo uma dor, mas não ocorre que as “fibras-C estejam disparando”.

A questão enfatizada por Kripke é que, para que uma dor seja essencialmente uma dor, basta que ela seja sentida; não é necessário que haja algo (físico) seja idêntico a uma dor. Dessa maneira, a dor poderia ser atribuída, de modo suficientemente abstrato, a diferentes indivíduos, em diferentes mundos possíveis, ao se identificar apenas com uma definição de sua descrição (variável) e não com

⁹⁴ Segundo Morin (2002, p. 188), “[...] *complexus* é o que está junto; é o tecido formado por diferentes fios que se transformaram numa só coisa. Isto é, tudo isso se entrecruza, tudo se entrelaça para formar a unidade da complexidade”, entretanto, Morin indica que a complexidade não é algo apreendido, mas buscado enquanto um desafio.

uma definição de outra coisa com a qual seja identificada, tal como poder-se-ia verificar, por exemplo, a contração de fibras-C em outras criaturas que não expressassem dor (como poderíamos pensar num caso ficcional de “zumbis”⁹⁵). Para Kripke, portanto, esse estado mental se trataria de um designador não-rígido, cuja necessidade é *de dicto* e não *de re*, sendo possível apenas uma *correlação* entre mente e cérebro.

Um problema da teoria kripkeana é que ela dá margem à possibilidade de ocorrência de estados mentais (como a dor) em seres sem uma natureza biofísica e em diferentes mundos, o que inviabilizaria a sua verificação. Além disso, e talvez ainda mais problemático, seria a possibilidade de haver estados físicos em corpos de natureza biofísica idêntica à nossa (sem que pudéssemos saber que ela seria idêntica), em que estados mentais não ocorrem nem sequer existem. Essa possibilidade, que parece ter inspiração no dualismo cartesiano, apresenta-se como contraditória à tese dos estados mentais serem supervenientes em estados físicos, isto é, daqueles serem causados por um arranjo físico. Cabe-nos interrogar, que benefícios seriam gerados ao se conjecturar estados físicos independentemente da existência de estados mentais, quando na verdade busca-se explicar a superveniência destes em estados físicos, ou ainda de pensarmos na existência de estados mentais na ausência de um corpo físico. Como ou em quê situaríamos os estados mentais? Como saberíamos da sua existência?

Joseph Almog (2002), em *O que sou eu? (What Am I?)*, aponta a inconsistência do argumento kripkeano com a tese essencialista da “necessidade de origem”, subscrita pelo próprio Kripke. Segundo essa tese, é essencial a uma dada propriedade *A* (por exemplo, a dor) o fato causal de ter sido gerada por uma propriedade *B* (acontecimento cerebral) ou ainda por um par de propriedade *B* e *C* (dois acontecimentos cerebrais). Segundo Almog, seria assim impossível a ocorrência de *A* sem a ocorrência de *B*, ou ainda *B* e *C*. Adiantemos que críticas semelhantes aos argumentos de Kripke contra as identidades psicofísicas de particulares são tecidas por David Chalmers (1996), Thomas Nagel (2000) e Joseph Levine (2001).

⁹⁵ Essa ficção foi proposta por David Chalmers, em *The Conscious Mind* (1996), com base no exemplo de Robert Kirk, em *Zumbis versus Materialistas* (1974). Trata-se de um experimento mental que propõe que pensemos em um mundo fisicamente igual ao nosso, onde existiriam zumbis, enquanto seres desprovidos de consciência. O que Chalmers (1996) quer mostrar é que a consciência não seria sobreveniente, logicamente, ao físico.

Contudo, o problema da relação mente-corpo/físico persistiria.

Um caminho possível para a compreensão dessa relação parece apontar para a consideração de seu fator intermediário: a ação humana. Neste caso, o desafio seria explicar a causalidade ou o tipo de relação que ocorre entre enunciados intencionais (que expressam crenças, desejos, propósitos etc.) e a ação, e, ainda, entre a ação e o mundo físico. Com isso, duas questões pertinentes não poderiam deixar de ser levantadas, quais sejam: poderiam os enunciados intencionais serem inteligivelmente explicativos sem que sejam causas de ações? Se os enunciados intencionais são inteligivelmente explicativos se e somente se são causas de ações, o que compreenderíamos por explicação causal?

O filósofo americano Donald Davidson (1917-2003) buscou uma possível resposta a esta questão, mediante a sua *teoria interpretativa da mente*, baseada no pressuposto de que tal como toda ação teria uma causa, toda ação humana teria razões que, verificadas na explicação da ação – que causaria algo no mundo –, denotariam uma explicação causal. Tal descrição poderia instanciar um padrão (lei) de caráter linguístico, mas não ser explicado a partir de uma lei psicofísica, pois seria irreduzível a uma descrição neurofuncional.

Todavia, esse processo holístico de atribuição de razões, que envolveria um número indefinido de inter-relações de eventos mentais, poderia resultar no problema de uma regressão *ad infinitum*.

Uma tentativa de solução a esse problema foi apresentada pelo filósofo Wilfrid Sellars (1912-1989), em sua teoria denominada *nominalismo psicológico*, segundo a qual a ideia clássica de pensamentos como episódios internos poderia ser conciliada com a ideia de que as categorias da intencionalidade seriam categorias semânticas pertencentes a *performances* verbais públicas, cujos padrões (complexos) comportamentais linguísticos seriam resultado do processo evolutivo. As dimensões conceitual/linguagem teórica e perceptual/linguagem de observação estariam entrelaçadas e, portanto, ambos os discursos deveriam ser questionados, tendo em vista que o conhecimento empírico teria o seu estatuto de racionalidade por ser um empreendimento auto-regulador. Episódios internos seriam fruto da aprendizagem da fala pública, e não experiências imediatas, o que garantiria sua completa “efabilidade” no discurso intersubjetivo, sob a função de *relatos* de observação – porém, com uma estrutura lógica autônoma em relação a *conhecimentos* observacionais antecedentes, – que poderiam ser compreendidos a partir de

proposições empíricas e ser criativamente úteis à estrutura do conhecimento empírico.

5.3. O PROBLEMA NOMOLÓGICO DA EXPLICAÇÃO DE EVENTOS MENTAIS IRREDUTÍVEIS E O PAPEL SEMÂNTICO DA INTERSUBJETIVIDADE

5.3.1. A Teoria Interpretativa da Mente e o Caráter Nomológico das Descrições Físicas de Eventos Mentais Relacionados Holisticamente em Termos de Causa-efeito

Davidson (1980), em *Ensaio sobre Ações e Eventos (Essays on Actions and Events)*, defende a tese de que uma explicação teria uma *forma causal* quando se verifica a *racionalização*, isto é, quando uma razão se constitui na razão pela qual o agente concretizou a ação em causa, causando assim algo no mundo. Esse processo seria verificado quando, por introspecção, um agente descreve as atitudes em favor (*atitudes pro*) da sua ação, atribuindo intenções (crenças, desejos, esperanças, receios, etc.) a esta. Essas atribuições intencionais à ação seriam denominadas *atitudes proposicionais*⁹⁶. Assim, as ações poderiam ser compreendidas como sendo causadas por razões, pois seriam as próprias descrições intencionais dos eventos⁹⁷ que as distinguiria (as ações) de outros eventos mundanos.

Todavia, Davidson (1980) destaca a importância de incluirmos o que é exigido para se interpretar a fala, ao passo em que a racionalização tanto diria respeito à mobilização dos meios mais adequados para uma dada finalidade quanto à atribuição intencional de razões à ação, mesmo que não se contasse com tal sucesso instrumental teleológico ou ainda que a ação não fosse justificável (por

⁹⁶ O termo *atitude*, cunhado por Bertrand Russell (1872-1970), com base no conceito de *intencionalidade* resgatado dos escolásticos por Franz Brentano (1838-1917), que dizer um modo de apresentação de um conteúdo intencional, utilizado por um sujeito no sentido de uma instância mental em direção a um dado conteúdo e caracterizada por um verbo psicológico. Tal conteúdo é geralmente especificado por uma oração iniciada por “que” que introduz uma afirmação ou proposição ou, alternativamente, por uma frase começando pelo infinitivo de um verbo, o que leva os estados intencionais a serem compreendidos também como *atitudes proposicionais*. (MALIN, 2009, p. 23-24; grifo nosso).

⁹⁷ Os eventos mentais são, para Davidson, acontecimentos e não meros estados.

exemplo, moralmente). A prioridade seria a inteligibilidade da ação, o que permite verificar se ela está ou não de acordo com o conjunto de crenças e desejos do agente, compreendidos como disposições à ação. Somente a partir disto poder-se-ia verificar se ela é ou não racional. Os casos de irracionalidade⁹⁸ seriam casos em que o agente violaria o princípio da continência.

Ao fazer *x*, um agente atua de maneira incontinente se e somente se: (a) o agente fizer *x* intencionalmente; (b) o agente crê que há uma ação alternativa *y*; e (c) o agente julga que considerando todas as alternativas, seria melhor fazer *y* do que fazer *x*. (DAVIDSON, 1980, p. 22; tradução nossa).

Diferentemente dos animais, os homens possuiriam, além de crenças instintivas (disposições-passivas para agir), a capacidade voluntária de controlar suas crenças e utilizá-las como regras *para* a ação. Neste caso, as crenças seriam disposições-ativas para agir em se *assentir* a elas e *julgá-las* como mais prováveis, segundo regras, o que ampliaria as possibilidades da ação.

Mas até que ponto a introspecção seria um meio confiável de acesso às verdadeiras razões que nos levam a agir de um modo e não de outro? Frases do tipo “S crê que *p*” teria condições de verdade objetiva. Como percebe Cadilha (2006), parece que em casos, por exemplo, de confabulação (*confabulation*)⁹⁹ ou de auto-engano (*self-deception*)¹⁰⁰, o caminho da introspecção não poderia ser o mais adequado. Diversas vezes podemos achar que sabemos quais razões são as causas das nossas ações, enquanto na realidade as razões verdadeiras seriam outras que não queremos assumir e, portanto, criamos razões que agreguem sentido às nossas ações, ou ainda que nem sequer percebemo-las.

⁹⁸ Um exemplo de caso de irracionalidade seria a *akrasia*, quando um agente livre, sabendo qual seria a melhor ação a tomar, age intencional e contrariamente a tal juízo.

⁹⁹ “Os casos de confabulação em pessoas mentalmente saudáveis parecem dar azo à ideia de que podemos julgar ter feito algo em virtude de determinadas razões, e apresentá-las, mas de fato nada nos garante que tenha sido por elas que agimos como agimos. Na realidade, podemos mesmo não saber que razões causam as nossas ações, mas continuamente criamos a ideia de que sim, para que tais ações façam para nós sentido.” (CADILHA, 2006, p. 148).

¹⁰⁰ “É um caso paradigmático de uma situação em que estão em jogo crenças e desejos inconscientes que tornam o processo de racionalização problemático. Numa tal situação, o que se passa é que alguém acredita que não-p apesar de todas as evidências lhe indicarem que p. Dado que p surge ao agente como tratando-se de algo desagradável, que ele deseja que não fosse real, ele desenvolve a crença, apresentando razões nesse sentido, de que tal não é de fato o caso. E age de acordo com essas razões.” (CADILHA, 2006, p. 146).

Davidson (1980) defende que ao menos alguns eventos mentais interagem (em uma “via de mão dupla”) causalmente com eventos físicos (*princípio da interação causal*), sendo que tais eventos são justamente os que permitem com que nos consideremos os responsáveis por nossas ações, isto é, enquanto agentes. Mas isto não é suficiente para que nossas ações tenham sentido no mundo. O problema do significado requereria, segundo a teoria davidsoniana da interpretação, que as nossas ações também fossem a efetivação (objetiva/física) de finalidades (mentais/subjetivas).

Contudo, não se trata de sustentar, na perspectiva de Davidson, duas realidades ontologicamente distintas, mas sim que os eventos físicos possam também, segundo a sua tese do *monismo anômalo*, ser descritos do ponto de vista mentalista¹⁰¹, e, assim sendo, não poderiam ser submetidos às leis causais do mundo físico, o que os caracterizariam como eventos anômalos.

Em seu artigo *Mental Events*, de 1970, Davidson argumenta:

Embora a posição que descrevo negue que existam leis psicofísicas, é consistente com a visão de que características mentais são, de algum modo, dependentes, ou *supervenientes*, a características físicas. Deve-se tratar da superveniência como significando que não pode haver dois eventos fisicamente similares em todos os aspectos, porém diferindo com respeito aos aspectos mentais, ou que um objeto não pode mudar em algum aspecto mental sem alterar em algum aspecto físico. (DAVIDSON, 1970, p. 141; grifo e tradução nossa).

Para que essa tese não seja contraditória à sua perspectiva monista fisicalista, porém, na qual é possível que haja eventos mentais que não se submetem às leis causais físicas, Davidson a sustenta na lógica da teoria da identidade entre *tokens* (sinais particulares, espécimes)¹⁰²: a partir da noção de ação, um evento descrito como mental, por causar algo no mundo, seria *também* um evento físico e, deste ponto de vista, teria um caráter nomológico, não se tratando de epifenômenos. Nas palavras de Davidson (1980, p. 215; tradução nossa),

a causalidade e a identidade são relações entre eventos individuais independentemente de como estes são descritos. Mas as leis são linguísticas; e por isso os eventos podem instanciar leis, e dessa forma serem explicados ou previstos à luz dessas leis, apenas na medida em que

¹⁰¹ O que pode ser entendido como um dualismo conceitual.

¹⁰² Segundo Davidson (1980), seria uma versão da teoria da identidade entre o mental e o físico.

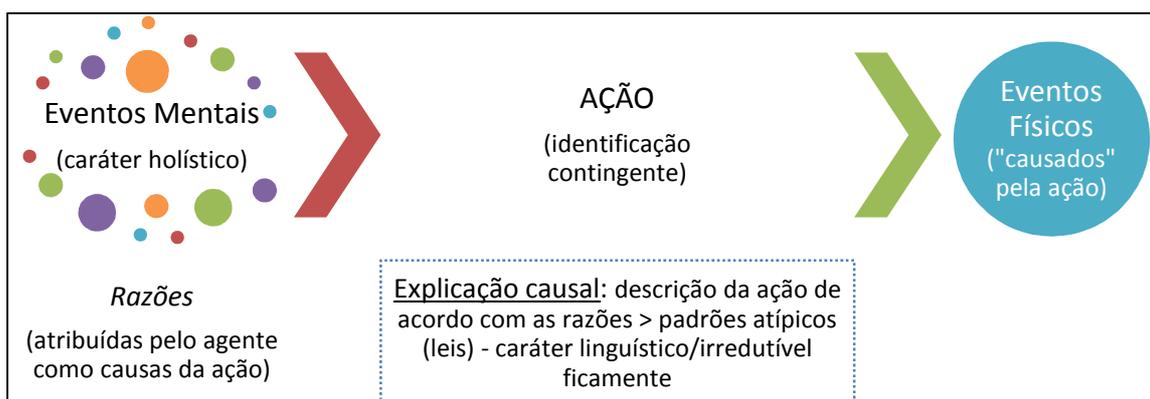
eles são descritos de uma determinada forma. [...] O Princípio do caráter nomológico da causalidade deve ser lido cuidadosamente: ele afirma que quando os eventos se relacionam em termos de causa-efeito, eles apresentam descrições que instanciam uma lei. Não diz que cada afirmação singular verdadeira de causalidade instancia uma lei.

Nesse sentido, se um evento mental é idêntico a um evento físico, ele o é enquanto um evento individual e particular (mental) que ocorre circunstancial e conjuntamente ao outro (físico). O mental, compreendido holisticamente (eventos mentais são inter-relacionados a outros), poderia ser descrito fisicamente, mas não poderia ser nomologicamente reduzido ao mundo físico.

Quando perguntamos por que alguém agiu como o fez, queremos ser providos com uma interpretação. [...] Quando aprendemos sua razão, temos uma interpretação, uma nova descrição da ação que realizou, que a ajusta a uma imagem familiar. A imagem inclui algumas de suas crenças e atitudes [...]. Para além disso, a redescrição de uma ação proporcionada por uma razão pode colocar a ação em um contexto social, econômico, linguístico ou avaliativo maior. [...] É um erro pensar que colocar a ação em um padrão mais abrangente a explica, disso entendamos o tipo de explicação envolvida. Falar-se em padrões e contextos não responde à questão de como razões explicam as ações, já que o padrão ou contexto relevante contém tanto a razão como a ação. Uma maneira de explicar um evento é colocá-lo no contexto de suas causas; causa e efeito formam o tipo de padrão que explica o efeito, em um sentido de 'explicar' que entendemos tão bem quanto qualquer outro. Se razão e ação ilustram um padrão diferente de explicação, este padrão deve ser identificado. (DAVIDSON, 1980 p. 9-10; tradução nossa).

A ideia sustentada na concepção davidsoniana é a de que não há leis psicofísicas para que as razões expliquem as ações, mas há como explicá-las colocando-as no contexto de suas causas, isto é, mediante a atribuição de razões pelo agente às suas ações, o que denotaria um padrão atípico de explicação, mas não deixaria de expressar um padrão. Davidson (1980, p. 222; tradução nossa) considera ser “[...] característico do mental que a atribuição de fenômenos mentais dependa do *background* de razões, crenças e intenções do indivíduo”. O seguinte esquema pode ajudar a explicar melhor a concepção davidsoniana.

Figura 8: ESQUEMA DA EXPLICAÇÃO CAUSAL DE EVENTOS MENTAIS



FONTE: A Autora

Contudo, precisamos interrogar se a introspecção seria um meio adequado para verificarmos se a ação está ou não de acordo com o conjunto de crenças e desejos do agente.

Nessa perspectiva,

[...] as atribuições de atitudes proposicionais individuais se baseiam numa teoria da interpretação implícita. Uma atribuição de uma crença, desejo ou intenção só é correta caso seja implicada por uma teoria-/satisfeita pelo agente. [...] No entanto, a própria atividade da interpretação envolve, de modo evidente, que os próprios intérpretes possuam atitudes proposicionais. E isto aponta para uma regressão [...]. (HEIL, 2001, p. 193-194)

De que maneira outra pessoa, que não o agente, poderia explicar (*metalinguagem*) o que está incluído na sua compreensão sobre as declarações do agente (*linguagem objeto*), no caso deste explicitar uma coleção finita de regras que associam uma significação ou uma condição de verdade a cada uma das frases que ele profere?

A interpretação da fala requereria a compreensão de tudo o que é exigido para isto, quer dizer, uma *compreensão integral da linguagem*¹⁰³. Compreender uma palavra seria compreender seu papel significativo nas frases, de modo que a compreensão efetiva da declaração de uma frase por um intérprete dependeria da sua capacidade e condição de compreendê-la em um número indefinido de frases, isto é, de associar significações ou condições de verdade às declarações reais ou possíveis, o que corresponderia em decifrar as atitudes proposicionais (crenças, desejos e intenções) de quem declara, nas ocasiões particulares em que declara. Dessa forma, a consideração de uma frase como verdadeira dependeria daquilo que acredito, enquanto intérprete, e do que suponho que a frase significa.

Em sua teoria da interpretação, Davidson inclui, além da teoria da verdade, a teoria da decisão, que pressupõe o *princípio de caridade*, qual seja a consideração pelo intérprete de que o declarante exhibe um repertório transitivo de escolhas e está sendo sincero ao declarar, bem como a adaptação da interpretação pelo próprio intérprete a fim de otimizar a verdade das crenças daquele que declara, a partir de um domínio já compreendido de teorias da verdade e teorias da decisão. Há que se sublinhar que as explanações da atitude proposicional têm um sustentáculo holístico, pois, a atribuição de uma crença aparentemente particular, requer a atribuição implícita de várias outras crenças a ela relacionadas e inerentes à teoria da interpretação invocada antecipadamente, além de uma comunidade de atribuintes, em que ocorreria a mútua interpretação de uns aos outros, de modos variados. Assim, um gênero particular de teoria – irreduzível fisicamente – poderia explicar uma parcela da estrutura de certos gêneros de sistemas disposicionais

¹⁰³ Quer dizer, no mínimo, a posse de uma técnica (ou teoria da verdade/teoria-V), enquanto uma coleção de princípios ou recursos que lhe permitem associar uma significação literal (ou condição de verdade) a cada uma das minhas declarações, entendendo-se que uma teoria da verdade teria de fazer uso da composição estrutural da linguagem. Mas, se é possível atribuir uma teoria da verdade – conforme criada por Alfred Tarski, na esteira das linguagens formais (em que as teorias da verdade são finitas) – “a uma linguagem natural (um grande se), as frases-V implicadas por essa teoria devem refletir, ou pelo menos aproximar, os juízos dos locutores nativos sobre a significação. [...] Moral da história: uma teoria-V faz mais do que simplesmente associar frases e condições de verdade; fá-lo de maneira a distinguir as frases que diferem em significação, não obstante serem verdadeiras ou falsas sob as mesmas circunstâncias. Este resultado é assegurado pela necessidade que têm as teorias-V de incorporar conjuntos finitos de regras.” (HEIL, 2001, p. 171-173). Contudo, tanto os seres que usam as linguagens formais quanto todos os usuários das linguagens naturais são finitos. “Isto sugere que, qualquer que seja a nossa compreensão de uma linguagem, ela não se limita à nossa aprendizagem de associar uma significação particular ou condição de verdade com todas as frases significativas. [...] As regras em questão, aqui, não são regras que o leitor tem em mente ou aplica conscientemente. Neste aspecto, parecem-se com as regras que aprendemos quando aprendemos a jogar um jogo, jogando-o” (HEIL, 2001, p. 173).

complexos (algumas das razões), de base de nossas ações, se for satisfeita pelo agente, embora não os descreva como mecanismos, em um nível neurofuncional.

Contudo, poderíamos supor que somos capazes de compreender o sentido de frases cujas palavras desconhecemos conforme as relacionamos a frases e seus sentidos que nos são familiares. Mas se não compreendemos minimamente a própria língua na qual ocorrem tais declarações, a significação dependeria de outros fatores ou não ocorreria. Esses fatores poderiam ser o contexto em que são proferidas e o comportamento linguístico do locutor, incluído sua expressão corporal, de modo a invocar os recursos disponíveis desse “intérprete radical”, que também tem atitudes proposicionais, as quais dependem de alguém que as interpretem e assim sucessivamente. Como Davidson coloca essa exigência de uma comunidade de atribuintes para a prática de apresentar teorias e de atribuir atitudes proposicionais, teríamos de pensar como resolver, pelo menos, duas incógnitas básicas: em que se apoiaria outro intérprete para saber verdadeiramente o mesmo que o agente sabe sendo que não há relação causal entre as duas interpretações? E, ao mesmo tempo, como não regressaríamos *ad infinitum* ao tentar compreender frases relacionando suas palavras que desconhecemos aos seus sentidos para nós familiares em outras frases? A tais questões também se soma a questão: o que seriam as proposições em si? Tratar-se-iam de entidades abstratas?

5.3.2. A Crítica Sellarsiana à *Dadidade* e sua Concepção de Episódios Internos Originados da Linguagem Pública e Irredutíveis Nomologicamente

Na mesma década em que se apresentou a discussão dos teóricos da identidade, surgiria, paralelamente, uma possível alternativa ao problema da identidade entre o mental e o físico, com a teoria do filósofo americano Wilfrid Sellars:

Meu problema imediato é ver se consigo conciliar a ideia clássica de pensamentos como episódios internos, os quais não são nem comportamento público nem representação verbal e aos quais é apropriadamente feita referência por meio de termos do vocabulário da intencionalidade, com a ideia de que as categorias da intencionalidade são, no fundo, categorias semânticas pertencentes a *performances* verbais públicas (SELLARS, 2008, p. 97; grifo do autor).

Ao contrário de Ryle, Sellars acreditava na possibilidade de oferecer uma explicação não-reducionista de “evento mental”, sem recair no testemunhar privado do teatro interno imaterial. A mente seria explicada, naturalisticamente, como uma espécie de *entificação da linguagem*, fruto do processo evolutivo; a seleção natural teria reforçado um padrão comportamental da linguagem. A linguagem não seria assim vista como uma manifestação externa de “algo” interno, cuja concepção estaria assentada em algum tipo de *fundacionismo*¹⁰⁴, em que a noção de conhecimento imediato é essencial. Para Sellars, uma vez que se explicasse o uso (social) da linguagem, ao mesmo tempo, estaria explicada a relação entre mente e mundo, sem que fosse preciso considerar a experiência fenomênica, cujas expressões mentalistas seriam irreduzíveis. A compreensão de que o domínio de uma linguagem seria pré-requisito da experiência consciente expressaria a doutrina sellarsiana denominada *nominalismo psicológico*. (RORTY, 2008).

Segundo Brandom (2007), Sellars não teria tomado como estratégia básica de sua tese o conceito de *representação*, como em Descartes e Locke, mas o de *inferência*, que implica a responsabilização do sujeito que julga e age, como abordado em Kant. Aqueles filósofos teriam considerado intuições (dadas) desprovidas de conceitos, de modo que o principal alvo da crítica de Sellars seria a justificação não-inferencial de crenças, própria da visão epistêmica positiva (isenta a relações com outras crenças subjetivas) dos fundacionistas.

Em seu ensaio *Empirismo e Filosofia da Mente*, publicado pela primeira vez em 1956, Sellars (2008) defende que estados (ou episódios) mentais possuem propriedades semânticas, sendo caracterizados como estados de conhecimento que desempenham papéis funcionais – de justificar e de ser capaz de justificar – no *espaço lógico das razões*; o que não se trataria de uma descrição empírica, pois “a posse da linguagem é uma condição da experiência consciente e não simplesmente ter sensações e imagens” (SELLARS, 2008, p. 67-68) – ao contrário do que pensaram Locke, Berkeley e Hume. Devido aos estados mentais se referirem a algo ou serem sobre algo, tornam-se intencionais. Com isso, Sellars parece reconhecer um caráter irreduzivelmente normativo do discurso epistêmico, sem que compreenda uma percepção ou consciência de entidades abstratas como o principal fator de atos

¹⁰⁴ “[...] se alguém tem alguma crença justificada indiretamente, isso exige uma dependência justificacional para com uma cadeia epistêmica conectando-a apropriadamente a alguma crença diretamente justificada que esse alguém tenha, isso é, a uma crença fundacional” (AUDI, 2011, p. 216).

mentais e disposições, pois, episódios internos intencionais (pensamentos) teriam, no naturalismo sellarsiano, um papel/função explicativo-causal a um comportamento público, sempre pressupondo a mediação da linguagem. Nesse sentido, não se poderia pressupor “o imediatamente dado” ou a *dadidade*¹⁰⁵, tal como pressuposto na *teoria dos dados dos sentidos*, a qual é o primeiro alvo de Sellars em sua “[...] crítica geral a toda a estrutura da dadidade” (SELLARS, 2008, p. 24). Sellars começa seu ataque à *distinção* que essa teoria faz entre ato de consciência – usualmente chamado de *sentir*¹⁰⁶ – e objeto (conteúdo positivo) dos sentidos, uma vez que o conhecimento empírico seria “fundado” em conhecimento não-inferencial de questões de fato.

Em sua crítica, Sellars enfatiza a ambivalência da concepção dos filósofos clássicos dos dados dos sentidos¹⁰⁷ (não dos heterodoxos), em considerarem a dadidade dos conteúdos dos sentidos, de um lado, como analisável em termos não-epistêmicos, e, de outro, como fundamental, enquanto constituída por atos e, portanto, irreduzível como saberes. Para esses filósofos, a dadidade não pressuporia aprendizagem, ou seja, a simples habilidade de *sentir* (por exemplo, dor) não seria adquirida, mas o saber *sobre isso* (consciência classificatória, ou subsunções de particulares sobre universais) sim. Em suma, a crítica de Sellars é que este sentir conteúdo dos sentidos (propriamente uma habilidade) não envolveria a formação de conceitos (seria um conhecimento não-inferencial), da mesma forma que sua análise não pressuporia habilidades adquiridas (SELLARS, 2008, pp. 28-29). Segundo conclui Sellars, o conceito clássico de dados dos sentidos resultaria de um híbrido de duas ideias, que teriam sido unificadas na epistemologia tradicional:

(1) A ideia de que há certos episódios internos – por ex. sensações de vermelho ou de Dó# [Dó sostenido] que podem ocorrer a seres humanos (e bestas) sem qualquer processo anterior de aprendizagem ou formação de

¹⁰⁵ Muitas coisas foram ditas serem imediatamente “dadas”: conteúdos dos sentidos, objetos materiais, universais, proposições, conexões reais, primeiros princípios, mesmo a dadidade ela mesma. E há de fato, uma certa maneira de construir as situações que filósofos analisam nesses termos, que pode ser dita ser a estrutura da dadidade. Essa estrutura tem sido uma característica comum aos maiores sistemas da filosofia, incluindo, para usar um jogo de expressões kantiano, tanto o “racionalismo dogmático” quanto o “empirismo cético”. [...] Seguindo aquilo que é atacado, chamado por seu nome, são somente variedades específicas de “dado”. (SELLARS, 2008, pp. 23-24).

¹⁰⁶ Para Sellars (2008, p. 29; grifos do autor), os filósofos clássicos dos dados dos sentidos teriam tendido a “igualar *sentir conteúdos dos sentidos com estar consciente*, como uma pessoa que foi atingida na cabeça *não está consciente*, enquanto um bebê recém-nascido, vivo e chutando, *está consciente*”.

¹⁰⁷ Sellars os diferencia dos filósofos heterodoxos.

conceitos; e sem o qual seria em *algum sentido* impossível *ver*, por exemplo, que a superfície que reveste um objeto físico é vermelha e triangular, ou *ouvir* que um certo som físico é Dó#.

(2) A ideia de que existem certos episódios internos que são conhecimentos não-inferenciais de que certos itens são, por exemplo, vermelho ou Dó#; e que esses episódios são a condição necessária de conhecimento empírico por prover a evidência empírica para todas as outras proposições empíricas. (SELLARS, 2008, p. 30).

O problema é que, segundo a epistemologia tradicional, a ocorrência de uma *sensação* (ou impressão) dependeria apenas da estimulação dos sentidos por um “objeto” físico externo ao sujeito percipiente, e, sem tal sensação, não seria possível tal *experiência* com caráter *intencional*. Todavia, Sellars quer enfatizar que não se poderia supor que ter tal sensação seria um fato cognitivo/físico ou epistêmico, em que a experiência – por exemplo, de “ver que a superfície externa de um objeto físico é vermelha e triangular” (*visão ostensiva*) – seria um membro verídico de uma classe de experiências, dentre as quais haveria algumas não-verídicas. Como estas últimas não poderiam ser selecionadas por inspeção, o conhecimento empírico não poderia ser suficientemente *fundado* nesse conhecimento não-inferencial (que abarcaria experiências não-verídicas). Mesmo que pareça mais fácil acessarmos o objeto da nossa sensação do que o objeto físico externo do qual temos a sensação, a maioria dos filósofos clássicos teria desconsiderado as experiências não-verídicas, ainda que tivesse mantido a *sensação* (em geral) no centro do paradigma empírico, o que para Sellars teria causado esse tipo de confusão.

Todavia, Sellars levanta também as dificuldades da sugestão heterodoxa do positivista lógico Ayer, quem defendeu que haveria uma linguagem própria – inventada pelos epistemólogos – para os dados dos sentidos, que não acrescentaria nenhum conteúdo ao conteúdo do discurso descritivo do homem comum, pois ambos os conteúdos, com suas formas distintas, teriam o mesmo significado ao representarem mediante frases um mesmo objeto.

Sellars (2008, p. 35) compreende como austera a concepção de um código segundo a qual “[...] falar sobre relações lógicas entre símbolos de um código é uma forma de falar que é introduzida a partir das relações lógicas entre frases que eles

representam”; um símbolo de um código poderia ter partes com um papel de *artifícios mnemônicos*¹⁰⁸ no sistema, no sentido em que:

Alguém pode introduzir as chamadas frases sobre dados dos sentidos como símbolos de código ou “bandeirolas”, e introduzir os vocabulários e sinais que elas contêm para terem o papel de nos lembrar de certas características das frases no discurso ordinário sobre percepções, que as bandeirolas como totalidade representam. Em particular, o papel do vocabulário ou sinal “dado dos sentidos” seria aquele de indicar que a frase simbolizada contém o contexto “...parece...”, o vocabulário ou sinal “vermelho” que a frase correlata contém o contexto “...parece vermelho...” e assim por diante. (SELLARS, 2008, p. 35).

Assim, não haveria relações independentes entre “frases” sobre dados dos sentidos, já que tais frases conteriam vocábulos e sinais próprios que *funcionariam* no uso ordinário como palavras lógicas. Porém, seu significado determinado/maduro (“é”, “todos”, “alguns”, “existe”, “vermelho” etc.) deveria ser negado em prol de funcionarem como *pistas* acerca de quais “bandeirolas” para dados dos sentidos deveriam acompanhar outras para esses tipos de dados. Ainda assim, tratando-se de *bandeirolas de códigos* sobre os dados dos sentidos, o discurso sobre os dados dos sentidos não esclareceria ou explicaria nem fatos/propriedades do objeto físico nem fatos/sensações do sujeito que o percebe. Segundo Sellars, a dificuldade é que, ao se conceber esse discurso como um código inventado, cujas palavras teriam seu significado especificado pela sua relação com outras, tornar-se-ia muito fácil confundi-lo com a linguagem, em seu uso ordinário. A suposta saída seria tratar bandeirolas como frases em uma teoria e o discurso sobre os dados dos sentidos como uma linguagem, cujas frases seriam coordenadas a frases do discurso ordinário sobre percepções, o que expressaria a ideia de que o discurso sobre os dados dos sentidos seria meramente “outra linguagem”, inventada pelos epistemólogos, como concebera Ayer. Contudo, essa aparente solução manteria a autonomia da linguagem teórica, ainda que as frases dessa linguagem estivessem sob o controle (limitado) de relações lógicas entre frases em uma linguagem de observação. Sellars (2008, p. 38) alerta que “se essa diferença essencial entre teorias e códigos for desconsiderada, somos tentados a tentar consumir e possuir,

¹⁰⁸ Sua função seria a de “nos auxiliar a mentalizar características das frases representadas pelos símbolos dos quais elas são partes” (SELLARS, 2008, p. 35).

simultaneamente, nosso objeto”, chegando a conceber que códigos não teriam valor adicional. Mas,

ao pensarmos o discurso sobre os dados dos sentidos como *esclarecedor* da “linguagem do aparecer”, aproximamo-nos do fato de que linguagens teóricas, mesmo que *inventadas*, e dependentes, para sua significatividade, de uma coordenação com a linguagem de observação, têm uma função explicativa (SELLARS, 2008, p. 38; grifo do autor).

Com o intuito de traduzir enunciados sobre objetos físicos para enunciados sobre conteúdos dos sentidos, a ingenuidade filosófica consistiria em conceber os dados dos sentidos implicando a existência de conhecimento direto entre a mente cognoscente e o mundo físico, como fizera Ayer; pois, poder-se-ia pensar que tanto objetos físicos como pessoas seriam padrões de conteúdos dos sentidos, sob a ótica de que tais conteúdos meramente exemplificariam qualidades sensoriais, esquecendo-se que seriam essencialmente *dados* dos sentidos. Segundo Sellars (2008, p. 39), se a linguagem dos dados dos sentidos fosse apenas um código, deveria dar conta de “[...] esclarecer relações lógicas *dentro* do discurso ordinário sobre objetos físicos e a nossa percepção deles” (linguagem do aparecer), mas as dificuldades de construção de um código com essa habilidade¹⁰⁹ – de falar de uma relação de identidade entre os dados dos sentidos de “mentes” e “coisas”, que implicaria em conceber pessoas e coisas similarmente como construções lógicas – seriam insuperáveis, ao passo em que se compreendesse o papel dos termos “parece” ou “aparenta”.

Ao interrogar sobre essa “linguagem do aparecer”, Sellars (2008) retoma sua conclusão sobre as duas ideias híbridas – centrais às teorias clássicas dos dados dos sentidos, dentre as quais seria comum a ideia de episódios internos –, e ataca duas formas frequentes de críticas ao Mito do Dado. A primeira se refere a críticas de verificacionistas e operacionalistas ao acesso privilegiado que cada sujeito teria

¹⁰⁹ “Logo, o fato (se houvesse um fato) de que um código pode ser construído para o discurso ordinário de percepção, que “fale” de uma “relação de identidade” entre os componentes (“dados dos sentidos”) de “mentes” e “coisas”, teria presumivelmente como sua caução o *insight* de que o discurso ordinário sobre objetos físicos e aqueles que percebem poderia (em princípio) ser constituído de frases da forma “Parece haver um objeto físico com uma superfície vermelha e triangular lá” (a contraparte na linguagem ordinária das expressões básicas do código). Em termos mais tradicionais a clarificação consistiria em tornar manifesto o fato de que pessoas e coisas são de forma similar, construções lógicas a partir de *pareceres* ou *apareceres* (*não aparecências!*)” (SELLARS, 2008, p. 40).

de suas experiências imediatas, isto é, do dado; e a segunda, a críticas de filósofos que não negam os episódios internos, mas entendem que estes forneceriam premissas irredutíveis que fundamentariam o conhecimento empírico, sem que os dados dos sentidos sejam necessários à sua análise e explicação. Embora essa seja, para Sellars, a forma mais disseminada do mito, não constituiria a essência deste, que estaria assentada na razão pela qual muitos filósofos rejeitam a dadaidade, como nas expressões – “*objeto físico x parece vermelho à pessoa S no tempo t, ou parece à pessoa S no tempo t haver um objeto físico vermelho lá*” (SELLARS, 2008, p. 42) –, as quais teóricos dos dados dos sentidos defendem ser analisáveis (ou explicados) em termos dos dados dos sentidos. Em palavras mais simples, posso afirmar que um objeto *x* parece *V* para mim (*S*), somente se *x* se apresentar à minha mente como *V*. A explicação em termos de dados dos sentidos poderia ser: *x* parece *V* para *S* porque *S* tem dados dos sentidos. Embora, em análise, a possibilidade do *parecer* estivesse fundada em dados dos sentidos, a explicação não seria necessariamente verídica.

Sellars ressalta que o fato de algo parecer vermelho não que dizer que algo seja, realmente, vermelho, pois “parece” não poderia ser uma relação. Para indicar as características essenciais do uso de “parece”, Sellars se ocupa de uma pequena ficção histórica, em que o personagem John fica confuso ao perceber a diferença de cor de um mesmo objeto (uma gravata) quando em condições de luminosidade distintas, não sabendo mais o que *dizer* sobre “a cor do objeto”. Segundo Sellars, John sabia *relatar* qual era a cor da gravata enquanto a percebia como sendo verde; após, perceber a alteração da cor (agora azul) à luz natural, sob a indicação de Jim, não sabia mais o que relatar e passou a *inferir* que era azul. Por fim, ao perceber um novo tipo de fato objetivo, John teria aprendido um novo relato, que consistia em dizer que “a gravata parecia verde dentro da loja”, mas, que, “se levada para fora, poderia parecer de outra cor”. Se se trata de um relato, Sellars questiona o que estaria sendo relatado, se não fosse um fato minimal objetivo, e se o que estaria sendo relatado não fosse analisado em termos de dados dos sentidos. Para ele, o cerne da questão diz respeito à diferença entre descrever uma experiência (parecer) e caracterizar uma experiência (ser) como uma asserção ou afirmação, o que a endossaria. Nesse ponto, sua preocupação é com a justificação dessa forma de falar de experiências como contendo afirmações proposicionais. Embora ambas as frases denotem a mesma experiência, quando John fala que “vê que a gravata é verde”,

tende-se a aplicar tradicionalmente o conceito semântico de verdade a tal experiência, por estar fundada em impressões visuais ou experiências visuais imediatas, o que seria diferente do caso de John dizer, com um menor grau de especificidade, que “parece que a gravata é verde”. O que Sellars (2008, p. 50; grifo do autor) quer enfatizar é que:

[...] o conceito de *parecer verde*, a habilidade de reconhecer que algo *parece verde*, pressupõe o conceito de *ser verde*, e que o último conceito envolve a habilidade de dizer o que objetos coloridos têm ao olhar para eles – que, por sua vez, envolve saber em quais circunstâncias colocar um objeto se queremos determinar sua cor olhando para ele.

Para que haja verdade necessária, é preciso que se especifiquem as “condições nas quais as coisas pareçam o que são”. Mas, “*quais condições são normais para um dado modo de percepção é, no nível do senso comum, especificado por uma lista de condições que exibem a vaguidade e a característica textura aberta ao discurso ordinário*” (SELLARS, 2008, p. 50). *Prima facie*, esse argumento estaria em desacordo com as pressuposições básicas do atomismo lógico. Uma vez que, na tradição empirista, a habilidade em reconhecer que um objeto *pareça ser*, por exemplo, vermelho, pressupõe o conceito fundamental (independente logicamente de outros) de *ser vermelho*, Sellars aponta para a dificuldade em saber quais circunstâncias seriam apropriadas para observar um objeto e atribuir, por exemplo, uma cor a ele, sem já considerar suas características perceptíveis. Paradoxalmente, “[...] pareceria que não poderíamos formar o conceito de *ser verde*, e, por um raciocínio semelhante, tampouco o de outras cores, a não ser que já os tivéssemos” (SELLARS, 2008, p. 51).

Logo, só poderíamos possuir um conceito se contássemos com um conjunto de conceitos do qual o conceito é um elemento. Sendo a aquisição de conceitos um processo gradativo de hábitos de resposta a variados objetos em variadas circunstâncias, para Sellars (2008, p. 51; grifo do autor), “não possuímos *nenhum* conceito pertencente à propriedade observável de objetos físicos no espaço e no tempo a não ser que possuamos a todos os conceitos – e, de fato, como veremos a não ser que possuamos muito mais além disso” – ainda que um atomista lógico argumentasse que tais conceitos empíricos pertencessem a conteúdos dos sentidos (independente logicamente dos outros), em um espaço lógico mais fundamental, indo precocemente além do que aquele dos objetos físicos no espaço e no tempo.

O teórico dos dados dos sentidos afirmaria que o sentir do conteúdo dos sentidos é uma forma mais básica do que a afirmação que “tal objeto é vermelho”. Para ele, o parecer vermelho (propriedades de objetos físicos) deveria ser analisado em termos de conteúdos vermelhos dos sentidos (qualidades e relações fenomênicas). Mas qual seria a explicação sobre a existência e origem do conteúdo dos sentidos? Seria ao refletir sobre esse *parecer* que essa estrutura seria explicada.

Todavia, Sellars afirma que sua análise de que um determinado objeto *parece* vermelho a tal sujeito em um determinado tempo não teria revelado itens como conteúdo dos sentidos. Ele sugere que qualquer análise proposicional se tornaria bem menos plausível se não for realizada uma análise disposicional da vermelhidão física em termos de *parece vermelho* – qualitativo e existencial.

Há uma incongruência em se pensar que esse *parecer vermelho a um sujeito* requeira que um objeto *seja* vermelho num mesmo tempo em que é percebido pelo sujeito. Em resumo, tanto para os teóricos tradicionais dos dados dos sentidos como para os heterodoxos da abordagem da “outra linguagem”, a força epistemológica de pareceres qualitativos e existenciais consistiria em explicá-los em termos de “experiências imediatas”, compreendidas como entidades de fato, da mesma forma que as observáveis por excelência. Salientamos que, para Sellars (2008, p. 52), a ideia de que deve ser feita qualquer análise (universal) proposicional perderia grande parte de sua plausibilidade, se compreendermos que não deve ser feita da vermelhidão uma análise (particular) disposicional em termos de *parecer vermelho*.

Ainda que houvesse três tipos de experiências em – (a) ver que *x*, lá, é vermelho; (b) está parecendo como se *x*, lá, fosse vermelho; e (c) está parecendo como se existisse um objeto vermelho lá –, os seus conteúdos proposicional e descritivo seriam os mesmos, mas não o grau em que são endossados, o que dependeria da caracterização dessas experiências, que, para os teóricos tradicionais dos dados dos sentidos, seriam imediatas. O *ver* é um *experenciar*, mas o conteúdo descritivo desse experienciar não seria; ele poderia ser *experenciado*,

[...] porque o fato de que *x*, lá, parece a Jones ser *vermelho* seria um *ver*, da parte de Jones, que *x*, lá é vermelho, se seu conteúdo proposicional fosse verdadeiro, e porque, se ele fosse um *ver*, ele *seria* um experienciar. Com certeza, o fato de que algo parece vermelho a mim pode, ele próprio, ser *experenciado*. Porém não é, ele próprio, um experienciar. (SELLARS, 2008, p. 59; grifos do autor).

Aquilo que é experienciado seria um componente de estados de coisas, que poderia ser, ele mesmo, experienciado. Sellars não compreende que o tipo dessa experiência seja *vermelha*, nem que seja uma experiência imediata, como se fosse “o componente descritivo comum de *ver* que algo é vermelho e os *pareceres* (*lookings*) qualitativos e existenciais correspondentes” (SELLARS, 2008, p. 60). Ele pretende um *nome* para esse tipo de experiência.

Como a Sellars interessa a questão puramente lógica, não haveria razão em se assimilar o contexto “...sensação/impressão de...” ao contexto “...acredito (desejo, decido etc.) que...”, como historicamente teria ocorrido, pois tendeu-se a assimilar sensações a ideias ou pensamentos¹¹⁰. Contextos mentalistas seriam não-extensionistas, porém, nem todos os não-extensionistas seriam mentalistas. Os contextos mentalistas seriam “atitudes proposicionais” ou envolveriam estas em sua análise.

Na tentativa de refutar o Mito do Dado (*Myth of the Given*)¹¹¹, de que dependem o cartesianismo e o empiricismo, Sellars defende o seu *behaviorismo verbal*.

Sua questão neste ponto é: Se este “nominalismo psicológico” racionalista é correto (e Sellars insiste que é), como poderíamos alcançar a ideia de um episódio interno? Descartes pensou ser uma resposta satisfatória a esta questão a de que nós alcançamos a ideia apenas por termos episódios internos. Mas isso deve ser rejeitado como condição suficiente de nosso perceber (estar consciente de, acreditar que nós temos) a eles, pois isso é exatamente o mito. Os empiricistas acreditaram que pudéssemos alcançar o conceito de pensamentos e impressões por abstração a partir dos pensamentos e impressões dos quais já éramos, de qualquer forma,

¹¹⁰ “Por isso Descartes usa a palavra ‘pensamento’ para abranger não apenas *juízos, inferências, desejos, volições, e* (ocorrentes) *ideias de qualidades abstratas*, porém também *sensações, sentimentos e imagens*. Locke, no mesmo espírito, usa o termo ‘ideia’ com abrangência similar. Ao aparato do conceitualismo, que teve sua gênese na controvérsia acerca dos universais, foi dada uma aplicação igualmente ampla. Tal como se dizia que objetos e situações tinham ‘existência objetiva’ em nossos *pensamentos*, quando pensamos neles, ou julgamos que eles ocorrem – em contraste com o ‘subjetivo’ ou ‘existência formal’ que eles têm no mundo – assim, também, quando nós temos a sensação de um triângulo vermelho, o triângulo vermelho supostamente teria ‘existência objetiva’ em nossa sensação”. (SELLARS, 2008, p. 61; grifos do autor).

¹¹¹ Ideia em que dados sensoriais, intuições ou, no caso da teoria de Sellars, também a privacidade do mental, podem servir de fundamento para o conhecimento empírico. Contra essa ideia, Sellars renuncia a noção de episódio não-verbal auto-autenticamente de Descartes e dos empiristas, e também a noção de episódio-antiinterno de Ryle e Wittgenstein. (SELLARS, 2008, p. 166). Segundo Rorty (2008, p. 16), “o ataque de Sellars ao Mito do Dado foi um movimento decisivo no afastamento da filosofia analítica dos motivos fundacionalistas dos empiristas lógicos.”

conscientes. Esta também é uma versão do mito. (BRANDOM, 2008, p. 165-166).

Tanto para Descartes como para Locke, a diferença entre ideias abstratas ocorrentes e sensações ocorrentes estaria na especificidade e complexidade (respectivamente, ao contrário do genérico e simples) própria das últimas. Sellars (2008, p. 62; grifos do autor) acrescenta:

[...] a tese conceitualista de que entidades abstratas têm somente esse *intencional* (seu *esse* é *concipi*) é entendida por Descartes e, com menos consciência de que está fazendo, Locke, para incluir a tese de que cores, sons, etc., existem “somente na mente” (seu *esse* é *percipi*), e por Berkeley, para cobrir todas as qualidades perceptíveis.

Para Sellars, seria um engano assimilar sensações a pensamentos, como teriam feito os referidos filósofos modernos, tomando por base a ideia de “experiência imediata”. O conceito do dado (mito) estaria “sendo invocado para explicar a possibilidade de uma explicação direta da experiência imediata” (SELLARS, 2008, p. 63). Disso decorreria um pseudoproblema e um problema insolúvel:

- (1) Como nós tomamos consciência de uma experiência imediata de um tipo, e simultaneamente de outra imediata de outro tipo?
- (2) Como posso saber que os rótulos que eu atribuo aos tipos aos quais minhas experiências imediatas pertencem são atribuídos por você aos mesmos tipos? Pode o tipo que eu chamo de “vermelho” ser o tipo que você chama de “verde” – e assim por diante, sistematicamente, através do espectro? (SELLARS, 2008, pp. 63-64).

A primeira questão seria respondida pelo mito do dado, ao passo em que a segunda dependeria da resposta da primeira. Para Sellars (2008, p. 64), todas as diferentes formas do mito do dado teriam em comum a ideia de que a consciência de certos *tipos* (sensações repetíveis determinadas) “é a característica não-problemática primordial de ‘experiências imediatas’”. Para a tradição empirista,

[...] enquanto o problema contemporâneo dos universais primariamente diz respeito ao *status* de características *determinadas* repetíveis de situações particulares, e o problema contemporâneo das ideias abstratas é, pelo menos, tanto o problema do que é estar consciente de determináveis repetíveis, Locke, Berkeley e, no que diz respeito a esse assunto, Hume consideraram o problema das ideias abstratas como um problema do que é estar consciente de *determináveis* repetíveis. (SELLARS, 2008, p. 64; grifos do autor).

Para Locke, não seria um problema o como nos tornamos conscientes de repetíveis sensoriais determinados, ao passo em que, para ter consciência, bastaria termos sensações ou imagens – uma ideia abstrata se trataria apenas de uma imagem isolada de x , diferente da sensação de x –, mas seria um problema como pensamos propriedades genéricas. O problema que em Berkeley interessa a Sellars (2008, p. 65) aparece de modo semelhante: “Dado que na experiência imediata nós estamos conscientes de qualidades sensoriais absolutamente *específicas*, como nos tornamos conscientes de gêneros pertencentes a elas, e no que consiste essa consciência?” A diferença principal dessas questões é que, em Locke, a ideia de gênero não precisaria, necessariamente, estar relacionada à ideia de suas espécies, enquanto, em Berkeley, precisaria, pois o genérico x (por exemplo, vermelho) seria um mesmo *tipo* de particulares x . O problema, para Sellars, é que Locke, Hume e Berkeley teriam *postulado* uma habilidade inata/*não-adquirida* da mente humana de estar consciente de repetíveis (classes) *determinados*. Todavia, Hume teria negado haver pensamentos ocorrentes de *determináveis*; como já dissemos, bastaria ter sensações e imagens para estar consciente.

Sellars repensa a visão de Hume a fim de expandi-la à explicação de determinados e também de determináveis, de forma que toda consciência de repetíveis estaria assentada em uma associação de palavras (por exemplo, “vermelho”) com classes de particulares ocorrentes que se assemelhariam. Mas essa consciência de repetíveis que acompanharia a ocorrência de particulares semelhantes seria, nessa versão conceitualista do mito, *dada* como uma habilidade não-adquirida, expressando uma vertente realista, como na teoria clássica dos dados dos sentidos. (SELLARS, 2008, pp. 67-68). Sellars (2008, pp. 68-69) pretende evitar “a confusão de supor que existem puros episódios de estar consciente de repetíveis sensoriais ou fatos sensoriais”. Portanto, para ele, toda consciência de entidades abstratas deveria ser vista como uma questão linguística. Essa compreensão sellarsiana foi chamada de “nominalismo psicológico”. Nas palavras desse filósofo americano,

Se, entretanto, a associação não for medida pela consciência de fatos nem da forma x se *assemelha* a y , nem de qualquer forma x é ϕ , então nós temos uma visão do tipo geral que eu vou chamar de *nominalismo psicológico*, de acordo com a qual *toda* consciência de *tipos, semelhanças,*

fatos, etc., em suma, toda consciência de entidades abstratas – na verdade, toda consciência mesmo de particulares – é uma questão linguística. De acordo com essa perspectiva, nem mesmo a consciência de tipos, semelhanças e fatos pertencentes às assim chamadas experiências imediatas é pressuposta no processo de aquisição do uso de uma linguagem. (SELLARS, 2008, p. 68; grifos do autor).

Ao eliminar sensações e imagens do “ser-acerca-de” epistêmico,

a razão primária para supor que a ligação associativa fundamental entre linguagem e mundo tem de ser entre palavras e “experiências imediatas” desaparece, e o caminho está livre para o reconhecimento de que associações básicas palavras-mundo vigem, por exemplo, entre “vermelho” e *objetos físicos* vermelhos, ao invés de entre “vermelho” e uma suposta classe de particulares vermelhos privados. (SELLARS, 2008, p. 69; grifos do autor).

A qualidade *vermelho* significada poderia ser causalmente mediada por sensações de vermelho, sem que se considerasse tais sensações como reais, mas sim como objetos físicos vermelhos, que seriam *denotação primária da palavra “vermelho”*. Porém, mesmo por aqueles que suspeitam de episódios internos, a lógica de “significa” não poderia ser compreendida erroneamente a partir da pressuposição de representar, por exemplo, uma criança aprendiz de uma língua como tendo algum grau indiscriminado de consciência do mesmo espaço lógico daquele que a ensina a, supostamente, associar elementos discriminados (particulares, universais, fatos, etc.) com símbolos verbais. Sellars (2008, p. 70) sublinha que “esse engano é, em princípio, o mesmo, seja se o espaço lógico do qual a criança tem supostamente essa consciência indiscriminada for concebido por nós como aquele dos objetos físicos ou dos conteúdos privados dos sentidos”.

Sellars propõe se “pensar em presença” para a explicação de uma teoria da linguagem – nominalismo psicológico –, que exiba sua conexão fundamental com fatos não-linguísticos. Segundo ele, não haveria qualquer consciência (por exemplo, de vermelhidão) do espaço lógico anterior à aquisição da linguagem. Muito além de ser uma sintaxe de um predicado e uma resposta a objetos físicos, o esquema “...’significa - - -” (por exemplo, “*Rot* significa vermelho, na língua alemã”) tem o papel em certa economia linguística (alemão) de comunicar o uso/exibição – possivelmente padrão – de uma palavra que ocorre (em relação de significado com a “vermelhidão”) do lado direito do enunciado semântico. Assim, a relação com a

posse de conceitos empíricos fundamentais não seria puramente contingente, como afirmara o empirismo clássico.

Sellars passa então a interrogar se o conhecimento empírico teria uma fundação que sustentasse a autoridade de enunciados, elaborados imparcialmente, que relatam observações, mas que não são expressões de inferência. Dois modos fundamentais de credibilidade seriam comuns a todo empirismo tradicional: “(1) a credibilidade intrínseca de frases analíticas, que se soma a instâncias como sendo de um determinado tipo; (2) a credibilidade de tais instâncias como ‘observações manifestas’, uma credibilidade que flui de instâncias para tipos” (SELLARS, 2008, pp. 76-77).

Sobre a autoridade de instâncias de frases, como conhecimento observacional manifesto, Sellars (2008, p. 78; grifos do autor) considera que:

[...] se relatos de observação forem elaborados como *ações*, se sua correção for interpretada como a correção de uma *ação*, e se a autoridade de um relato de observação for interpretada como o fato de que fazê-lo é “seguir uma regra” no sentido próprio dessa expressão, *então* nós estamos frente a frente com a *dadidade* em sua mais clara forma.

A razão dessa conclusão consistiria na consideração de que a autoridade de um relato estaria fundamentada em episódios não-verbais de consciência, que teriam uma autoridade intrínseca expressada nas performances verbais executadas/usadas apropriadamente. Entretanto, para Sellars, a correção de um relato não deve ser elaborada como essa apropriação da ação. O que poderia *dificilmente* constituir tal autoridade seria o fato de que se poderia inferir a presença de um objeto *X* (por exemplo, verde) do fato de alguém relatar segundo percebe *X*. “Um relato pode ser correto por ser uma instância de um modo geral de comportamento que, em uma dada comunidade linguística, é razoável sancionar e apoiar” (SELLARS, 2008, p. 79). Um obstáculo ainda maior seria que apenas a pessoa que relata poderia reconhecer a autoridade de seu relato, pois, além de inferir de seus relatos ocorrentes (mediante o conceito de *X*) sobre a existência de itens *X*, teria que ter o conceito de certas “condições normais” de percepção para enunciar, portanto, apropriada e reconhecidamente, “Isto é *X*”.

Na visão de Sellars, o conhecimento observacional de qualquer fato particular pressuporia que se saiba fatos gerais da forma “*X* é um sintoma confiável de *Y*”, o que quer dizer que “ao caracterizar um episódio ou um estado como sendo o de

saber, não estamos dando uma descrição empírica de tal episódio ou estado; nós o estamos situando no espaço lógico das razões, do de justificar e ser capaz de justificar o que se diz” (SELLARS, 2008, p. 81), com base na lembrança de que fatos particulares ocorreram, ainda que não se *soubesse* (no passado) que ocorriam, apenas se saiba agora no momento (presente) da inferência, sustentada pela evidência desses fatos lembrados.

Ao contrário dessa compreensão, o dado perceptualmente constituiria a estrutura fundamental do conhecimento empírico tradicional.

A ideia de que a observação “estrita e propriamente assim chamada” seja constituída por certos episódios não-verbais auto-autenticantes, a autoridade dos quais é transmitida a *performances* verbais ou quase-verbais quando essas são feitas “em conformidade com as regras semânticas da linguagem” é, certamente, o coração do Mito do Dado. Pois, o *dado* na tradição epistemológica, é aquilo *capturado* por meio desses episódios auto-autenticantes. Essas “capturas” são, por assim dizer, os motores imóveis do conhecimento empírico, os “saberes na presença” que são pressupostos por todos os outros conhecimentos, ambos o conhecimento de verdades gerais e o conhecimento “na ausência” de outras questões de fato particulares. (SELLARS, 2008, p. 82; grifos do autor).

Com essa crítica à estrutura fundamental do conhecimento empírico tradicional, Sellars não pretende negar que observações sejam episódios internos e não-verbais, mas salientar que, sendo não-verbais, não contribuem à dadidade epistemológica. Para ele, o conhecimento pode ter uma fundação, porém, a “metáfora da fundação” poderia “nos impedir de ver que, se há uma dimensão lógica na qual outras proposições empíricas repousam em relatos de observação, existe *outra dimensão* na qual os últimos repousam nas primeiras” (SELLARS, 2008, p. 83; grifo nosso). Essa outra dimensão ficaria escondida sob o véu de uma figura estática e simplista que teríamos que escolher. Ou escolheríamos uma imagem em que uma “tartaruga sustentaria um elefante” ou de uma “grande serpente hegeliana com a cauda na boca”; quer dizer, ou consideraríamos que o (misterioso) *dado* seria a fundação de todo o conhecimento empírico ou que este seria suportado por outros conhecimentos observacionais anteriores, levando a uma regressão *ad infinitum*.

O estatuto racional do conhecimento empírico não se daria pelo fato de ter uma fundação, mas por se tratar de um empreendimento auto-regulador, que pode questionar *particularmente* qualquer afirmação. Caberia à filosofia a análise da estrutura lógica do discurso, este não como concebido pela filosofia analítica

atomista, mas em seu sentido mais amplo: como um “[...] entrelaçamento de dimensões que se intersectam, cujas relações umas com as outras e com o fato extralinguístico não corresponde a um padrão único ou simples” (SELLARS, 2008, p. 85). As dimensões conceitual e perceptual estariam entrelaçadas; o filósofo precisaria analisar tanto o discurso científico como o ordinário, pois os conceitos seriam apreendidos em mais de uma dimensão do discurso, dentre as quais estaria aquela em que o homem comum descreve e explica fatos empíricos sob a pressuposição da *dadidade*.

Os episódios internos combinariam, de alguma forma, privacidade, com intersubjetividade, ou seja, temos acesso privilegiado a tais episódios e podemos saber, em tese, sobre os dos outros. Rejeitando a crítica de Ryle sobre a existência de episódios internos, os quais seriam resultado de um erro categorial, Sellars (2008, p. 92) não só defende que esses episódios não seriam erros categoriais, como o seu acesso seria variável e falível e a completa “efabilidade” deles no discurso intersubjetivo.

Dentre os episódios internos, os pensamentos seriam, segundo Sellars, um tipo bem diverso. Entretanto, a maior confusão teria ocorrido devido aos empiristas terem compreendido pensamentos como pertencendo à mesma categoria geral das sensações, imagens, sentimentos, etc., tomada tradicionalmente como a mesma categoria das experiências imediatas. Eles teriam apresentado duas posições sobre o *status* destes episódios: (i) pensamentos seriam episódios verbais ou linguísticos; (ii) pensamentos, ao serem referenciados como (se fossem) episódios por meio de verbos pertencentes ao pensar, incluiriam todas as formas de comportamento inteligente, verbal e não-verbal, e não seriam episódios, mas fatos hipotéticos e híbridos hipotético-categóricos acerca desses e de outros comportamentos. A primeira posição defrontar-se-ia com a dificuldade de justificar todos os casos em que se estaria pensando, enquanto a segunda, com a circularidade a que incorreríamos ao tentar explicar, em termos (diposicionais) de *pensar*, o que se pretende dizer ao chamar de inteligente um comportamento não-habitual. Para a tradição empirista clássica, o comportamento verbal público e a representação verbal são significados por se tratarem de expressões de uma família de episódios: os pensamentos; e a sua ocorrência dependeria do saber sobre sua ocorrência. (SELLARS, 2008, pp. 93-94).

No entanto, ainda que os pensamentos possam ocorrer sem que sejam expressos pelo comportamento verbal público que os comunicaria aos outros, para Sellars, seria um engano considerar que o acesso privilegiado supusesse representação verbal, isto é, que tivesse de ser construído mediante um modelo perceptual ou quase-perceptual. Mas, se os episódios internos não são experiências imediatas, como eles poderiam ser linguísticos sem serem nem públicos nem representações verbais privadas?

O que Sellars quer responder não é como a linguagem seria adquirida para referenciar propriedades ou objetos públicos, mas como aprendemos a falar de episódios internos e experiências imediatas. Para tanto, ele elabora um mito antropológico sobre os “nossos ancestrais rylianos”, pré-históricos, mas com um domínio de uma linguagem “ryliana”¹¹². Todavia, para reconhecer a si mesmos a aos outros como “[...] animais que *pensam, observam*, e têm *sentimentos e sensações*”, tais ancestrais míticos teriam, primeiramente, que “interpretar o comportamento verbal uns aos outros em termos semânticos.”¹¹³ (SELLARS, 2008, p. 96). Para Sellars, a *intencionalidade, referência* ou *ser acerca de algo* seria característica dos pensamentos; “a fala semântica sobre significado e referência de expressões verbais tem a mesma estrutura que o discurso mentalista concernente a sobre o que versam pensamentos” (SELLARS, 2008, p. 96).

Visando conciliar a ideia clássica de pensamento como episódios internos, apropriadamente referenciados pelo vocabulário da intencionalidade, e a ideia de que as categorias da intencionalidade seriam categorias semânticas pertencentes a performances verbais públicas, Sellars propõe uma forma modificada da visão de que pensamentos seriam episódios linguísticos.

Cientistas e filósofos clássicos, como Norman Campbell, Carnap, Reichenbach, Hempel e Brathwaite, teriam enfatizado o *status* lógico de teorias, concebidas como sistemas postulados, provisoriamente correlatos do discurso

¹¹² “[...] uma linguagem da qual o vocabulário descritivo fundamental fala de propriedades públicas de objetos públicos localizados no Espaço e perdurando no Tempo” (SELLARS, 2008, p. 95).

¹¹³ Teríamos que admitir que “[...] eles não somente falem acerca de predicções uns dos outros como causas e efeitos, e como indicadores (com menor ou maior confiabilidade) de outros estados de coisas verbais e não-verbais, mas que podem também dizer dessas produções verbais que ela *significam* isso e aquilo, que elas dizem *que* isso e aquilo, que elas são verdadeira, falsas, etc.” (SELLARS, 2008, p. 96).

observacional¹¹⁴. Em desacordo com essa imagem clássica de teorias, que considera artificial e irrealista, Sellars enfatiza dois pontos: (i) os postulados da figuração lógica da construção teórica corresponderiam a descrições das maneiras fundamentais pelas quais os objetos se comportam no domínio de um qualificado modelo¹¹⁵, quando essas descrições são transferidas a entidades teóricas; (2) a figuração lógica da construção teórica obscureceria o processo de conceber explicações teóricas de fenômenos observáveis, desconsiderando que a explicação hipotético-dedutiva poderia ser aplicada a algumas inferências indutivas de senso comum, uma vez que a ciência seria uma continuidade da maneira pela qual o homem comum busca compreender a si mesmo, os outros e o mundo.

Assim, a distinção entre linguagem da teoria e a linguagem da observação estaria envolvida na lógica de conceitos – não-teóricos – concernentes a episódios internos, os quais por sua vez, teriam a sua própria gramática.

Dessa maneira, o que os referidos ancestrais rylianos teriam que adicionar para reconhecer a si mesmos e aos outros seria o discurso teórico, ainda que rudimentar, esquemático e vago, para tentar explicar a razão pela qual coisas que são similares em suas propriedades observáveis diferem em suas propriedades causais e vice-versa (SELLARS, 2008, p. 101). Para tanto, acrescenta ao mito a figura de Jones, que seria um reconhecido precursor da tese metodológica behaviorista, a qual diria respeito à análise da construção de novos conceitos, e não de conceitos psicológicos existentes. Segundo Sellars, o behaviorismo científico não rejeitaria a introspecção, enquanto um acesso privilegiado, bem como poderia considerá-la confiável em alguns casos e inclusive reconhecê-la como científica; mas, de modo geral, a conceberia como uma ocorrência em termos dos conceitos mentalistas do senso comum. Portanto, o uso desse discurso por essa corrente behaviorista poderia ser apenas heurístico, uma vez que, mediante a construção – *do nada* – de seus próprios conceitos, o seu objetivo seria explicar o comportamento observável dos organismos humanos. Já o behaviorismo conhecido como analítico

¹¹⁴ Uma boa teoria explicaria “leis empíricas estabelecidas, derivando contrapartes teóricas dessas leis a partir de um pequeno conjunto de postulados relativos a entidades não-observáveis” (SELLARS, 2008, p. 99).

¹¹⁵ Pressuposições fundamentais de uma teoria seriam construídas na tentativa de encontrar um modelo, de “descrever um domínio de objetos familiares comportando-se de maneiras familiares, de tal forma que possamos ver como os fenômenos a serem explicados surgiriam se eles consistissem desse tipo de coisa. O essencial acerca de um modelo é o de que é acompanhado, por assim dizer, de um comentário que *qualifica* ou *limita* – porém não de forma precisa nem em todos os aspectos – a analogia entre objetos familiares e as entidades que estão sendo introduzidas pela teoria.” (SELLARS, 2008, pp. 99-100).

ou filosófico consistiria na tese segundo a qual conceitos psicológicos de senso comum poderiam ser analisáveis em conceitos pertencentes ao comportamento público.

Sellars compreende que o programa do behaviorismo científico, de modo geral, seria muito restritivo, pois todos os conceitos deveriam ser formados em termos de um vocabulário básico pertencente ao comportamento público, e, em consequência, alguns introduzidos como conceitos teóricos. Para ele, entretanto, “a habilidade de uma estrutura de conceitos teóricos e proposições em explicar com sucesso fenômenos comportamentais é logicamente independente da identificação desses conceitos teóricos com conceitos da neurofisiologia” (SELLARS, 2008, p. 104). Mas, ainda assim, ele sublinha que poderiam ser muito produtivas *heurísticamente* as tentativas especulativas pela integração de conceitos da teoria do comportamento com conceitos pertencente ao funcionamento das estruturas anatômicas, tendo em vista uma imagem científica “total” do homem e de seu comportamento. Esses dois papéis da lógica e, portanto, do significado de termos teóricos – (a) da teoria propriamente explicar fenômenos selecionados e (b) tentativa de integração dessa imagem total do homem – seriam como uma *distinção* entre *conceitos teóricos puros* e hipóteses sobre a relação destes com outros em diferentes especialidades; e quanto mais conjecturas nesse último sentido, menos puros os conceitos teóricos seriam.

Logo, os ficcionais ancestrais rylianos utilizariam um vocabulário não-teórico da linguagem psicológica behaviorista. Então, Sellars supõe que o personagem Jones desenvolva uma teoria de acordo com a qual certos episódios internos culminariam em enunciados públicos – ou comportamentos inteligentes não-habituais. Estas serviriam à construção de um *modelo* (parte da/comentada pela teoria) para a compreensão dos primeiros, que receberiam então o *status* de uma “fala interna”, mas de forma alguma de representação mental, pois nem Jones nem seus companheiros teriam o conceito de representação. Os episódios internos teriam assim a aplicabilidade de categorias semânticas, isto é, significando isto ou aquilo ou sendo acerca disto ou daquilo.

O comentário sobre o modelo, contido na teoria, teria a função de estabelecer restrições parcialmente elaboradas para a analogia entre as entidades teóricas e as entidades do modelo. “Logo, enquanto a teoria discorre sobre a “fala interna”, o comentário se apresenta em adicionar, claro, que os episódios em questão não são

oscilações de uma língua oculta, nem são quaisquer sons produzidos por esta “fala interna”. (SELLARS, 2008, p. 107). Sellars levanta cinco pontos importantes sobre esse raciocínio, quais sejam: (i) não implicaria em um dualismo de substância; (ii) essas entidades discursivas poderiam ser chamadas de pensamentos, cuja estrutura *teórica* seria, por isto e por enquanto nesse estágio metodológico, de “não-observados”, “não-empíricos” episódios “internos”¹¹⁶; (iii) a “fala interna” dependeria da aquisição do discurso público para ocorrer e, só então, poderia culminar em sua explicitação, o que não deveria ser compreendido tal como intenções e motivos estariam relacionadas a movimentos voluntários; (iv) embora as duas referidas dimensões do discurso sejam caracterizadas em termos semânticos e a ocorrência de episódios de fala públicos seja explicada pela teoria em termos de pensamentos, não se poderia concluir que o significado da fala pública devesse ser analisado em termos da intencionalidade de pensamentos, pois estes é que deveriam ser analisados segundo o modelo daquela; (v) a compreensão de que pensamentos/episódios discursivos teóricos são episódios internos não implicaria na compreensão de que são experiências imediatas (conceito ausente entre os compatriotas de Jones), pois seriam fruto da aprendizagem da fala pública.

Os míticos ancestrais rylianos teriam aprendido a usar a *teoria* de Jones na interpretação do comportamento uns dos outros, até o momento em que, bem treinados, sem mais precisar observar seu comportamento público, cada um pudesse dar autodescrições razoavelmente confiáveis, começando a *relatar* o acesso privilegiado aos próprios pensamentos.

Uma vez que a fala pública estivesse bem estabelecida, poderia a “fala interna” ocorrer sem que fosse explicitada. Desse modo, a “intimidade” dos episódios internos poderia ser reconciliada com intersubjetividade essencial da linguagem, de modo que esses episódios não fossem mais caracterizados como exclusivamente “privados”.

Sellars (2008, p. 110; grifos do autor) conclui que:

[...] conceitos pertencentes a tais episódios internos como pensamentos são primária e essencialmente *intersubjetivos*, tão intersubjetivos como o conceito de pósitron, e que o papel de relato desses conceitos – o fato de

¹¹⁶ Sellars (2008, p. 108) “[...] afirma imediatamente que nesse aspecto eles não são piores que as partículas ou episódios da teoria física. Pois esses episódios estão ‘dentro’ de animais usuários da linguagem, como colisões entre moléculas estão ‘em’ gases, não como ‘fantasmas’ estão em ‘máquinas’”.

que cada um de nós tem um acesso privilegiado a seus pensamentos – constitui uma dimensão do uso desses conceitos que é *baseada em e propõe* esse *status* intersubjetivo. Pois, se ele [o mito de Jones] reconhece que esses conceitos têm um uso de relato no qual não se está elaborando inferências a partir da evidência comportamental, ele, não obstante, insiste que o fato de que o comportamento público *seja* evidência para esses episódios *está embutido na própria lógica desses conceitos*, tal como fato de que o comportamento observável de gases seja evidência para episódios moleculares está embutido na própria lógica da fala sobre moléculas.

Nesse sentido, Sellars se compromete a apresentar esse ponto em conexão com aqueles episódios internos como sensações e sentimentos, ou o que foi comumente chamado de experiência imediata. Para isso, ele supõe que Jones postule uma classe de episódios internos, *teóricos*, denominada *impressões*, compreendidas como “o resultado final dos impactos dos objetos físicos e processos sobre as diversas partes do corpo” (SELLARS, 2008, p. 112), destacando os olhos, central ao seu problema em discussão; então, levanta os seguintes pontos: (i) as entidades introduzidas pela teoria seriam estados (não simplesmente fisiológicos do sujeito percipiente e *não uma classe de particulares*); (ii) por serem entidades teóricas, as impressões poderiam ser caracterizadas intrinsecamente, algo a mais do que por abreviações de propriedades (ou descrições definidas de propriedades em termos de predicados de observação); (iii) como a teoria acerca de impressões seria formulada pelo behaviorista primitivo em termos de um modelo (e não de um manual), suas entidades teriam propriedades intrínsecas (teóricas), que não poderiam ser confundidas com qualidades familiares perceptíveis de objetos físicos e processos, mas como *análogas* a estas; (iv) enquanto conceitos teóricos seriam sem conteúdo e teriam de pertencer à linguagem de fatos observáveis, a relação lógica entre a linguagem teórica e a linguagem de fatos observáveis não se trataria de uma definição ostensiva; (v) ao buscar saber o que corresponderia em uma microteoria behaviorista de organismos sencientes a conceitos molares pertencentes a impressões, o que se poderia dizer, não é que a impressão de um triângulo vermelho, por exemplo, seja ela mesma vermelha e triangular (como na imagem de senso comum), mas que as contrapartes teóricas desses organismos seriam “minhocas espaço-temporais”, caracterizadas por:

(a) variáveis que também caracterizam as contrapartes de objetos *meramente* materiais; (b) variáveis peculiares a coisas sencientes; e que essas últimas são as contrapartes nessa nova estrutura das qualidades

perceptíveis dos objetos físicos da estrutura do senso comum. (SELLARS, 2008, p. 117; grifo do autor).

Caso Jones treinasse seus compatriotas a usarem adequadamente a linguagem de impressões, cuja evidência incluiria certos episódios internos e o comportamento público (por exemplo, “parece-nos como se houvesse um objeto vermelho e triangular lá”) e, por fim, os treinasse para *relatar* essa linguagem, o resultado seriam enunciados *introspectivos* como: “eu tenho a impressão de um triângulo vermelho” (somente se de fato estiver tendo tal impressão); porém, tratar-se-ia de um resultado decorrente da aquisição de conceitos primariamente intersubjetivos (neste caso, impressões), “sem serem traduzíveis em sintomas comportamentais públicos” (SELLARS, 2008, p. 117).

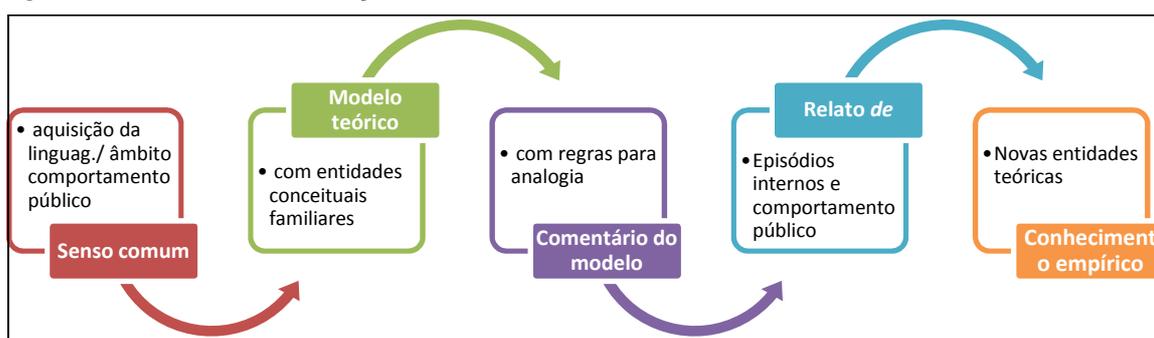
Assim, o que os ancestrais rylianos teriam adquirido seria uma outra linguagem, não meramente no sentido de um código ou conveniência notacional (para dizer o que já sabem), mas uma linguagem com uma estrutura lógica autônoma em relação a observações antecedentes, apesar de estar inserida, primordialmente, em uma estrutura de discurso acerca de objetos públicos no Espaço e no Tempo. Para Sellars (2008, p. 118), essa outra linguagem conteria, além de uma *expressão para*, uma *explicação de* “tais fatos como aquele que *parece a mim haver um objeto físico vermelho e triangular lá*”.

Com o mito de Jones, embora essa outra linguagem tenha sido compreendida como uma linguagem de relato que enriqueceria criativamente a estrutura do conhecimento empírico, a teoria dos dados dos sentidos ainda persistiria, equivocadamente, sob a forma dos particulares da microteoria. Esses *dados* implicariam numa análise do conhecimento tal como ocorrera habitualmente, como se, desde o princípio, houvesse na estrutura objetos particulares do conhecimento, *fundamentais* ao conhecimento empírico tradicional, que fossem mera e *imediatamente capturados* por meio de episódios internos – genericamente denominados de *sentir* –, a partir disso, considerados erroneamente como “auto-autenticantes”.

Ao contrário das concepções fundacionistas, a doutrina do nominalismo psicológico de Sellars compreenderia a linguagem adquirida como a condição de possibilidade de *relato* de episódios internos e da experiência consciente. Dito de outro modo, os episódios mentais seriam estados de conhecimento, com

propriedades semânticas, cuja função seria a de justificar e ser capaz de justificar algo no espaço lógico das razões, *tornando-se* assim intencionais (sobre algo). A epistemologia sellarsiana pressuporia um sujeito que, sob um domínio de uma linguagem, seja capaz de inferir, e não meramente representar segundo sensações e imagens abstratas (conhecimento não-inferencial de questões de fato) desprovidas de conceitos. Entretanto, ressalta-se que, ainda que a estrutura teórica do conhecimento empírico seja elaborada a partir da estrutura da linguagem de senso comum, precisaria considerar o comentário de seu modelo teórico, no sentido de possibilitar a qualificação, restrição e interpretação da analogia entre entidades familiares do modelo e as entidades teóricas que estariam sendo introduzidas, sob a rica contribuição da linguagem de relato acerca de comportamentos públicos.

Figura 9: ESQUEMA DA FUNÇÃO DE RELATO DE EPISÓDIOS INTERNOS



FONTE: A Autora

Por meio da linguagem – conhecimento inferencial –, Sellars teria rejeitado a distinção fundacionista, que os filósofos clássicos dos dados dos sentidos teriam empreendido entre ato de consciência/*sentir* e objeto dos sentidos, segundo a qual o conhecimento se daria diretamente entre a mente cognoscente e o mundo físico; bem como criticado a dadidade dos conteúdos dos sentidos como, de um lado, analisável em termos não-epistêmicos e, de outro, fundamental ao conhecimento empírico, enquanto constituída por atos e, portanto, irreduzível como saberes. Em vez de explicar a experiência fenomênica compreendida como puramente interior e privada, o foco de sua discussão é deslocado para o uso social da linguagem, incluindo relatos que envolvem episódios internos. Estes seriam naturalisticamente compreendidos como decorrentes da linguagem adquirida no âmbito de comportamentos públicos. Assim, os termos do vocabulário da intencionalidade referenciaríamos apropriadamente os episódios internos, já que repousariam em

categorias semânticas pertencentes a performances verbais públicas, compreendidas como modos de classificação funcional. Portanto, a aprendizagem, os conceitos e mesmo a representação simbólica é que possibilitariam o conhecimento inferencial de tipos de coisas então condizentes, mas não restritos, a conceitos já adquiridos.

Ainda que uma linguagem de uso puramente teórico, iniciada no caso de episódios internos, possa adquirir um papel de relato em primeira-pessoa, sendo o conceito de um pensamento de um tipo fundamentalmente funcional,

[...] nada impede que futuramente tais episódios venham a ser descritos como entidades fisiológicas, e mais, “há muitos que diriam que já é razoável supor que esses pensamentos devam ser “identificados” com eventos complexos no córtex cerebral funcionando como uma máquina de calcular”. (SELLARS, 2008, p.108).

Não obstante, a influência de Sellars é vista em muitos trabalhos posteriores, sendo bem evidente em Putnam, Harman, Lycan (DENNETT, 1990, p. 341) e, também, Fodor. Ainda que já na metade da década de 50, Sellars tenha defendido a tese de que estados mentais podem ser tomados como estados de conhecimento que desempenham papéis funcionais, o termo *funcionalismo* foi popularizado somente na década seguinte, sobretudo, com os trabalhos de Hilary Putnam (em sua primeira fase) e, paralelamente, de Jerry Fodor, cujas motivações estiveram associadas ao sucesso do computacionalismo, ocorrido praticamente na mesma época. Todavia, esses trabalhos seriam desenvolvidos à luz da tese representacionista, segundo a qual, estados funcionais seriam gerados a partir da manipulação de símbolos, cuja concepção simplista Sellars havia criticado, especialmente, porque não abarcara os conceitos.

5.4. O FUNCIONALISMO E O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO A PARTIR DA TESE COGNITIVISTA

O cálculo e a representação, enquanto fenômenos ou processos materiais são noções que estiveram no cerne do *paradigma classicista* ou *cognitivista*. Três proposições principais fariam parte desse paradigma, segundo Adler (1998, p. 28-29): (a) a possibilidade de descrição do complexo mente/corpo em dois níveis vistos como independentes entre si, sendo um material ou físico, e o outro, informacional

ou funcional; (b) neste segundo nível, os estados internos ou mentais e os processos que conduzem de um estado ao seguinte, que caracterizam o sistema cognitivo humano, são representacionais¹¹⁷; (c) tais representações são fórmulas de linguagem interna ou “mentalês”, semelhantes às da lógica formal, e os processos (simplistas e lineares – que não exigem interpretação) são aqueles qualificados logicamente como efetivos, isto é, redutíveis a um pequeno número de operações primitivas (etapas elementares), executáveis por máquinas. A primeira proposição caracterizaria o funcionalismo como um monismo não reducionista, e a segunda, apresenta seu caráter computacional-representacional.

As primeiras máquinas de calcular do século XVII – nos modelos de Schikard (1623), Pascal (1642) e Leibniz (1673) –, que efetuavam operações aritméticas básicas, passando pelo desenvolvimento dos autômatos do final do século XVIII, capazes de efetuar diferentes sequências de operações e atingir o objetivo de universalidade na (re)produção de qualquer símbolo (como o tear Jacquard, criado em 1805), levam ao desenvolvimento da combinatória dos símbolos, em 1830, com a inacabada máquina analítica de Charles Babbage, cujo propósito era a mecanização completa da aritmética, que permite a este matemático e filósofo a generalização do controle. A universalidade virtual é assim atingida, deslocando-se o foco das operações de base para a sua organização, cuja chave é a bifurcação condicional (“se C, então fazer A; senão fazer B”). O resultado seria a unificação entre as operações da matéria e os processos mentais mais abstratos. (ADLER, 1998).

Desde o tratado *An investigation of the Laws of Thought* (1854) de Boole, – em que o valor de verdade das proposições são substituídos por 0 ou 1, a ser calculado pela lógica das proposições, lustrando a possibilidade de combinações finitas de um número infinito de objetos elementares¹¹⁸ –, a díade cálculo-formalização marcaria a lógica contemporânea, iniciada por Frege, ao passo em que ele aplica essa ideia à construção de uma ciência das linguagens formais¹¹⁹, capaz de exprimir qualquer elemento ou processo matemático. O estudo naturalístico

¹¹⁷ Segundo a tese representacionista, estados funcionais (ou informacionais) seriam gerados a partir da manipulação de símbolos, e, esses estados representacionais seriam “[...] dotados de um conteúdo remetendo a entidades externas (diz-se também que eles são *semanticamente avaliáveis*)” (ADLER, 1998, p. 28; grifos do autor).

¹¹⁸ No caso, fórmulas do cálculo proposicional.

¹¹⁹ Essa ciência é fundada em *Begriffsschrift* (1879), da autoria de Frege.

(lógico-matemático) da linguagem humana, nos moldes da filosofia analítica, ganha espaço, colocando à margem de sua discussão a psicologia. Essa concepção fregeana permitiria a formalização das matemáticas: cálculos passariam a fazer parte do universo da simbolização. Russell busca inserir a matemática em uma lógica sem paradoxos; Hilbert compreende entidades suspeitas como conjuntos e procedimentos infinitos como sequências finitas de símbolos que se aplicam a entidades sensíveis, intuitivas e concretas; e Gödel procura uma definição para procedimento efetivo¹²⁰ afastando-se da concepção hobbesiana do raciocínio como cálculo, bem como codifica as entidades complexas abstratas (que são fórmulas, ou sequências de instruções) e as demonstrações (provas) formais por números inteiros. (ADLER, 1998).

Com tais contribuições, o matemático britânico Alan Turing, em 1936, cria uma máquina capaz de manipular concretamente símbolos, ou seja, de executar procedimentos ou calcular funções de inteiros, cujas atividades foram consideradas até então como próprias de seres humanos. Embora essa *máquina de Turing*¹²¹ fosse capaz de programar e executar qualquer tarefa, cujos passos necessários pudessem ser descritos claramente, não seria apta a decisões. Uma máquina, que não mais consulta regras, mas tem sua atividade conforme o agenciamento de seus componentes, mediante “uma arquitetura variável modelada pelo sistema de cabos, em tal ou tal máquina especializada”, é construída durante a Segunda Guerra Mundial (ADLER, 1998).

Com a publicação do artigo de Alan Turing no final da década de 50, intitulado *Computing Machinery and Intelligence*, seria instaurada uma “virada informacional na Filosofia”, que viria a fortalecer o projeto naturalista da mente, uma vez sustentada a tese de que o pensamento, mediante a manipulação de símbolos, seria *computação*, o que possivelmente permitiria explicar a natureza da inteligência

¹²⁰ Quer dizer um cálculo em um sentido suficientemente geral (ADLER, 1998, p. 34).

¹²¹ A máquina de Turing “[...] podia em princípio executar qualquer cálculo concebível. [...] Só eram necessários uma fita e um *scanner* (varredor) para ler o que estava na fita. A fita em si era dividida em quadrados idênticos, cada um dos quais contendo em sua superfície algum tipo de símbolo. Para fins de ilustração, Turing considerou uma máquina que usava o código binário (que contém apenas dois tipos de símbolos, o 0 e o 1), porém a única restrição geral era de que o número de símbolos diferentes não podia ser infinito. A cada passo, dependendo de seu estado interno, a máquina mantém o símbolo que é lido pelo *scanner*, ou o substitui por outro, e em seguida passa a ler o quadrado à direita, ou à esquerda, ou o mesmo quadrado.” (GARDNER, 2003, p. 32).

humana por meio de modelos mecânicos, como seria o caso da conhecida máquina de Turing (ADAMS, 2003).

Na esteira desse projeto de inscrição do simbólico na materialidade – máquina formal –, em 1938, Claude Shannon, com sua dissertação *A Symbolic Analysis os Relay and Switching Circuits*, mostrou que circuitos de retransmissão e comutação como os que são encontrados em uma máquina eletrônica poderiam ser expressos em termos de equações do tipo booleano, ou seja, princípios da lógica (verdadeiro/falso) poderiam ser utilizados para descrever os estados “ligado” e “desligado” de interruptores de relés eletromecânicos. Assim, Shannon concluiu que circuitos elétricos poderiam conter operações fundamentais do pensamento. (GARDNER, 2003, p. 159). Segundo Adler (1998, p. 39), a lógica proposicional e a aritmética elementar seriam assim materializáveis em montagens elétricas.

O desafio de se pensar o espírito, a máquina e o cérebro juntos viria a ser uma tarefa da cibernética, desde a sua primeira fase entre os anos de 1943 e 1956. Karl Lashley (1961, p. 11) nomeou de cibernética todo o campo da teoria do controle e da comunicação, seja no animal ou na máquina.

Em 1943, Warren McCulloch e Walter Pitts desenvolvem a ideia de que uma rede finita de neurônios poderia realizar qualquer coisa que seja descrita exaustiva e precisamente por palavras. Em uma discussão científica e filosófica, eles indicam que a mente seja incarnada no tecido cerebral, tal como a lógica proposicional e o cálculo dos predicados são materializáveis em circuitos de elementos simples, chamados por eles de neurônios formais. Norbert Wiener, investigava interdisciplinarmente mecanismos de *feedback* em autômatos e organismos. Mas foi John von Neumann, no congresso sobre *Mecanismos Cerebrais do Comportamento*, que ocorreu na Califórnia em 1948, que teria forjado a cibernética mediante analogias entre o cérebro e o computador. Com base nas ideias de Turing, o seu objetivo era compreender por que percebemos o mundo da forma que o fazemos, utilizando-se de analogias entre o sistema nervoso e “máquinas lógicas”. Assim, elaborou a ideia de um programa para instruir a máquina de Turing a se reproduzir, armazenado nela mesma, não sendo mais necessária a substituição do sistema de cabos a cada mudança de tarefa. (GARDNER, 2003, pp. 32-33). Memórias distintas para as instruções e os dados foram previstas e, posteriormente, chegou-se a uma única memória.

Com efeito, esses acontecimentos acirraram a comparação entre a inteligência humana – biológica – e a inteligência artificial, em continuidade, promovida por Herbert Simon e Allen Newell, Marvin Minsky e John McCarthy.

Newell se encarregou de elaborar uma linguagem complexa de processamento da informação (de “nível mais alto”) – ou “linguagem de processamento de listas” – traduzível para a linguagem da máquina. Simon simulou em detalhes uma prova dos *Principia Mathematica* de Whitehead e Russell, que consistia em um sistema de dedução matemática para a lógica proposicional. O resultado foi o programa *Logic Theorist*, rodado no computador Johnniac da Rand, que, analogamente à solução de problemas por seres humanos, conseguiu executar a primeira prova completa de teoremas¹²², a partir de métodos como substituição de fórmulas por definições, *modus ponens*¹²³ e destacamento (*detachment*), mediante o qual o programa trabalha de algo já provado para algo não provado, chegando a apresentar supostos momentos de aparente *insight*. Newell e Cliff Shaw resolveram o problema da alocação de armazenamento da informação em uma memória limitada de computador, rotulando cada área de armazenamento. Diferentemente dos pesquisadores do círculo de McCulloch, cujo enfoque se dava sobre os microscópicos circuitos neuronais, esse grupo de pesquisadores acreditava que a conceitualização da solução de problemas deveria ocorrer em um nível macroscópico. Sua ambição culminou na criação do *General Problem Solver* – GPS (Solucionador Geral de Problemas), uma espécie de simulador de um espectro do comportamento simbólico humano, que poderia resolver uma diversidade de problemas, tais como:

demonstrar teoremas, jogar xadrez ou resolver problemas como enigma missionário-canibal, a torre de Hanói e criptaritmética – um diabólico fundidor de mentes onde as letras representam números e as somas ou produtos das palavras geram ainda outras palavras (GARDNER, 2003, p. 163).

Marvin Minski e John McCarthy, do *Massachusetts Institute of Technology* (MIT), trilham por caminhos semelhantes. Minski compreende que toda

¹²² O programa *Logic Theorist* conseguiu provar 38 dos 52 teoremas apresentados no capítulo 2 dos *Principia Mathematica*, da autoria de Whitehead e Russell, segundo os quais seria possível derivar toda a verdade matemática utilizando axiomas e regras de inferência da lógica formal.

¹²³ Uma forma silogística de raciocínio, onde se “*a* implica *b*” é verdadeiro, e “*b* implica *c*” é verdadeiro, então “*a* implica *c*” é também verdadeiro. (GARDNER, 2003, p. 162).

sentença corresponde a uma equação em um programa, que, para analisar a sintaxe, bastaria que recebesse informações sobre certas palavras. Motivados pelas concepções de seu professor, T. G. Evans e Daniel Bobrow, levam a inteligência artificial a novos caminhos. Em 1960, o primeiro criou um programa que resolvia analogias de tipo visual, convertendo a descrição em formas simbólicas utilizadas em um problema numérico de analogia; para executar esse tipo de tarefa, a máquina tinha um milhão de *bits* de memória. Bobrow adaptou os trabalhos sobre solução de problemas ao domínio linguístico. A relação entre listas e lógicas viria a ser estabelecida mais utilmente por John McCarthy, com a criação da útil linguagem de processamento de listas – LISP, segundo a qual programas e dados são estruturados como listas, tendo em vista que a linguagem seria vista como ocupando-se da manipulação de listas. Além disso, McCarthy e Patrick Hayes indicavam um sistema para a compreensão da linguagem, a partir do uso de um substrato formal de cálculo de predicados. Os atos que constituem a inteligência poderiam “ser reduzidos a um conjunto de relações lógicas ou axiomas que podem ser expressos com precisão em termos matemáticos” (GARDNER, 2003, p. 170).

Esses avanços demonstravam os poderes dos programas computacionais e entusiasmava partidários da Inteligência Artificial Forte, cujo otimismo se manifestava em discussões filosóficas, que vislumbravam soluções para os mais antigos e árduos problemas.

Para Putnam, a máquina de Turing e a posterior invenção do computador deveriam chegar a dissolver o clássico problema mente-corpo, uma vez que diferentes programas, consistindo de operações lógicas (*software*), poderiam ser independentes em relação ao arranjo material na qual fossem implementados (*hardware*). Em *Minds and Machines* (1960), Putnam desenvolveu o conceito de função adaptado ao da máquina de Turing, a partir do qual propõe que estados mentais são estados funcionais realizados por estados cerebrais. O cérebro seria um suporte físico para as realizações da mente, cujos estados poderiam se realizar em humanos, animais ou em qualquer outro arranjo físico que cumprisse a função de um dado estado mental. Para Putnam (1960, p. 371; tradução nossa),

em particular, a ‘descrição lógica’ de uma máquina de Turing não inclui qualquer especificação da natureza física desses ‘estados’ – ou, de fato, da natureza física da máquina como um todo [...]. Em outras palavras, uma

dada 'máquina de Turing' é uma máquina *abstrata* que pode ser fisicamente realizada de um número quase infinito de forma diferentes.

Podendo ter as mesmas funções, estados físicos e estados mentais seriam funcionalmente correspondentes, de forma que os estados mentais deveriam ser definidos por seu papel funcional *entre* o *input* (entrada de informações) e o *output* (saída de informações). Essa ideia deu origem à *metáfora computacional*, segundo a qual o nível de análise do cérebro seria análogo ao nível do *hardware* (máquina), e o nível de análise da mente seria análogo ao nível do *software* (programa). Dito de outro modo,

os fenômenos cognitivos dependem dos mecanismos cerebrais no sentido em que se pode dizer, por analogia, que o tratamento da informação por um programa informático depende do detalhe dos circuitos eletrônicos do computador sobre o qual ele é, num dado momento, executado" (IMBERT, 1998, p. 57).

Entretanto, como esse papel funcional – multiplamente realizável – poderia ocorrer (ou ser instanciada, encarnada ou realizada) em um substrato que não fosse físico-químico, outro sistema, supostamente, poderia exercer as mesmas funções do cérebro humano, características da inteligência consciente. Assim, o cérebro e o computador seriam considerados funcionalmente isomórficos, ficando em segundo plano a questão sobre a organização interna que permite a ambos tal desempenho. O pensar seria desempenhar um conjunto de funções expressas em um comportamento compreendido como inteligente, bem como o

o conjunto de instruções constituintes de um programa – um algoritmo, como é conhecido – que especifica que passos devem ser dados no processamento da informação também é claramente um exemplo de função. Dados são enviados ao computador que então, de acordo com o algoritmo particular que está sendo usado, transforma-os em um *output*. (MASLIN, 2009, p. 130)

Nessa versão simples do funcionalismo (da *Máquina de Turing*), o que importa é um fator abstrato: a função, que não é nem física e nem não-física. *Inputs*, *outputs* e relações com outros estados mentais esgotariam a caracterização formal de um estado mental, uma vez que este não seria nada a mais e nem a menos do que uma função. O filósofo americano Ned Block (1980, p. 72) explica que nessa versão,

cada sistema tendo estados mentais é descrito por pelo menos uma tabela de Máquina de Turing de um certo tipo e cada estado mental do sistema é idêntico a um dos estados de tabela da máquina especificado pela tabela da máquina.

Em outras palavras, cada tipo de estado mental é um estado consistindo numa disposição para agir de certas maneiras e de ter determinados estados mentais com as mesmas disposições.

Os estados mentais são identificados com a totalidade dos estados da Máquina de Turing que são eles próprios implicitamente definidos por uma tabela da máquina que explicitamente menciona inputs e outputs descritos de forma não mentalista (BLOCK, 1980, p. 64).

A título de especificação das características fundamentais do paradigma funcionalista, Dennett (1998) apresenta três teses: (a) a tese *computacional*, para a qual cognição é processamento de informação; (b) a tese *representacional*, para a qual pensamentos são representações mentais; (c) a tese *semântica*, segundo a qual representações mentais *referem-se* às coisas do mundo.

Os teóricos funcionalistas sustentam que estados mentais são definidos em virtude das relações causais que desempenham (sua função entre *input* e *output*) no sistema cognitivo (cérebro) do qual fazem parte, portanto, são estados físicos. Em tese, ao independer de uma constituição físico-química de um sistema, os estados mentais poderiam assim ser multiplamente realizáveis em sistemas fisicamente diversos dos nossos.

De fato, o principal objetivo do funcionalismo contemporâneo, que se desenvolveu essencialmente como uma reação ao behaviorismo lógico e à teoria da identidade, é transformar propriedades mentais em propriedades naturais de tipo substancial, porque elas não especificam do que uma entidade é feita, mas sim o que ela faz, qual a função que ela preenche (ROY et al., 1999, p. 71).

Utilizando-se da compreensão externalista do comportamento, o funcionalismo contemporâneo emergiu e se caracterizou por atribuir ao estímulo, que causaria o comportamento de forma neutra, a conformidade aos estados funcionais do sistema. O que então causaria os estados mentais, geralmente compreendidos pela psicanálise como sendo internos a um sujeito, seria agora

relativo ao funcionamento de cada tipo de sistema, podendo se tratar tanto do cérebro quanto de uma máquina; o funcionamento de ambos seria semelhante, uma vez que suas relações de causalidade também o fossem. Dessa maneira, em tese, qualquer estrutura material complexa poderia imitar as funções do organismo biológico, mesmo sendo materialmente distinto deste e não possuindo seus estados mentais. Em busca de um suporte lógico, tal ideia viria a desencadear as realizações da Inteligência Artificial (IA), na década de 60 e no início dos anos 70, quando são exibidas máquinas capazes de realizar cálculos altamente complexos, demonstrar teoremas automaticamente, vencer campeões mundiais do jogo de xadrez, etc. O programa conhecido por Inteligência Artificial Forte teria como objetivo principal a construção de um mecanismo que operasse de modo semelhante à cognição humana, de modo a facilitar a sua compreensão. Para os pesquisadores adeptos a esse programa, o computador tratava-se de um sistema cognitivo. Já para os adeptos da perspectiva que ficou conhecida como *visão fraca*, os programas “inteligentes” tratar-se-iam de meios para testar hipóteses sobre operações cognitivas humanas (GARDNER, 2003).

A possível implementação de propriedades mentais em diferentes substratos permitiria o estudo empírico da cognição pela analogia entre propriedades mentais (funcionando em organismos biológicos) e propriedades funcionais de máquinas computacionais, assegurando certa autonomia da investigação do mental em relação a pesquisas neurocientíficas, estas ainda com um longo caminho pela frente (KIM, 1998). A teoria da identidade entre *tokens* resguardaria uma maior complexidade aos estados mentais, que teriam uma relação causal também entre si, não sendo explicados pela mera relação de entradas de informações do meio físico externo enquanto estímulos (*input*) e saída de informações do organismo ou máquina enquanto (*output*), além de acabar favorecendo o funcionalismo na sua vertente de análise da máquina computacional.

Apesar disso, não se afirmar que o computador faz mais do que combinar símbolos. Por mais que uma teoria madura do cálculo agregue contribuições ao cognitivismo, este ainda não contaria com uma teoria consistente da representação.

No campo da filosofia, grande parte das pesquisas¹²⁴, desenvolvidas durante a década de 1980, foi motivada a tornar a representação menos enigmática e destina-se a saber sobre a *natureza* da relação de representação¹²⁵; se essa união dependeria de outros signos e seus referentes; além do indivíduo, que outros fatores estariam implicados nesse laço; como tais elos são estabelecidos, mantidos e transmitidos; se haveria uma intencionalidade originária envolvida no processo de interpretação; se este laço é biológico, se seria inteligível e compatível com as noções já sabidas sobre sistemas biológicos e como seria colocada em prova essa variante aceitável da teoria evolutiva articulada à função evolutiva de nossa organização cognitiva; etc. (ADLER, 1998, pp. 40-42).

Além disso, no quadro geral em que se desenvolve uma teoria da cognição, busca-se também um sistema de símbolos apropriado à explicação e o sistema da lógica moderna torna-se o mais privilegiado, agregando a inteligência artificial clássica.

Nesse sentido, Fodor (2001) insiste que a melhor e mais elegante metáfora ou ferramenta heurística da mente e do cérebro seria propriamente a de um computador, no qual o funcionamento de certas capacidades mentais, como a cognição, ocorre mecanicamente de acordo com procedimentos estabelecidos no interior da máquina. Esse filósofo cognitivista é otimista em relação à existência de um meio de explicar como os estados de um sistema físico, como o cérebro, podem se referir ou representar outros estados de coisas do mundo. Apoiando-se na *tese representacionista* de que estados funcionais são gerados a partir da manipulação de símbolos, Fodor, em seu clássico *Language of Thought* (1975), busca sustentar que estados internos são representacionais (intencionalidade), sendo seus conteúdos manipuláveis (proposições) segundo regras formais de computador, a partir das quais podem ser compreendidos. Nessa visão *cognitivista*, nossos estados mentais (internos) seriam estados representacionais simbólicos, associados numa sequência de outros símbolos dentro de algum tipo de *linguagem do pensamento* – batizada por Fodor de “mentalês” –, o que seria análogo à linguagem da máquina; e processos mentais seriam transformações lógicas dessa cadeia de símbolos. Estes

¹²⁴ Como *Intentionality* (1983) de Searle, *Language, Thought, and Other Biological Categories* (1984) de Milikan, *The Intentional Stance* (1987) de Dennett, *Psychosemantics* (1987) e *A Theory of Content* (1991) de Fodor, *Thoughts* (1986) de Peacocke, *Explaining Behaviour* (1988) de Dretske, *Meaning and Mental Representation* de (1989) Cummins e *Representation and Reality* (1989) de Putnam.

¹²⁵ Ligação entre um signo particular e seu respectivo referente.

não seriam compostos por palavras como as inscritas em qualquer língua natural falada, mas por estados computacionais neurosinápticos do cérebro, combinados *analogamente* a palavras, assim compartilhando várias propriedades com as línguas naturais. O sistema representacional de um organismo mediará a relação entre estímulos (*inputs*) e respostas (*outputs*). Enquanto uma ação realizada por um agente, a resposta resultaria da computação – a partir de regras da linguagem interna – sobre representações de ações possíveis (FODOR, 1975, p. 31).

Assim, estados computacionais cerebrais internos (B) precisariam ser pensados como covariáveis causalmente a estados ambientais externos (A), na condição *sine qua non* deste (A) indicar regular e confiavelmente aquele (B). Entretanto, conforme indica Maslin (2009), haveria objeções a essa teoria da indicação confiável, como: a possibilidade de representarmos algo inexistente (imaginação); de representar algo indicado por mais de uma coisa externa (transitividade); de conceber algo que contenha outros significados, sendo possível a multiplicidade de representações sobre uma determinada coisa (coextensividade); ou ainda de não saber se uma representação sobre uma determinada coisa seria o mesmo que uma representação de uma parte da mesma coisa (coinstanciação). Não obstante, as teorias da representação e da covariação causal não explicariam a normatividade do significado, “[...] não fazem menção alguma sobre o uso correto e incorreto de palavras por usuários da língua” (MASLIN, 2009, p. 93).

Para esse modelo cognitivista, a mente é meramente uma espécie de máquina digital que armazena representações e as manipula de acordo com procedimentos sintáticos (HORST, 1998; SMITH, 1998). Em uma perspectiva diferente, muitos psicólogos defendem um sistema de representações icônicas¹²⁶, rejeitado por partidários do conexionismo ou do “neurocálculo”¹²⁷.

Outra questão que se torna norteadora da maior parte dos estudos nesse âmbito diz respeito à aquisição e categorização de conceitos, e à aprendizagem em geral. Questiona-se *o que* pode ser representado “em cada domínio de competência cognitiva, e como o sistema e subsistema investido desta competência, consegue designar aos elementos de seu aparelho representacional interno os referentes

¹²⁶ De uma imageria mental.

¹²⁷ Conexionismo, neurocálculo ou abordagem por redes são denominações diferentes para um mesmo propósito, qual seja: explicar as funções cognitivas, a partir do modelo de redes neurais artificiais, cujas conexões modulam os sinais transmitidos na rede. Esses processadores formais tomam o cérebro como modelo a fim de simular fenômenos cognitivos.

pertinentes”. (ADLER, 1998, p. 43). Nesse sentido, o principal objetivo é saber se haveria um correspondente no aparelho cognitivo interno (âmbito das representações), responsável por competências particulares, para noções da teoria popular ou intuitiva, como, por exemplo, compreender certos comportamentos ou ações partir de certas crenças ou desejos que os orientariam.

Contudo, o cognitivismo não responde a questões consideradas decisivas na explicação das representações, tanto de aspecto mais geral sobre a sua natureza, como mais básicos aplicados a fenômenos ou comportamentos particulares, o que geraria uma diversidade de hipóteses alojadas em diferentes áreas afins ao tema, cuja compatibilidade, ou coerência entre si, comprometida com a pertinência e validade dos argumentos em jogo, tornar-se uma árdua tarefa das ciências cognitivas em meio ao um “cabo-de-guerra” entre teorias que, em última instância, disputam contraditoriamente por uma explicação da natureza humana. Essa tarefa é assumida por aqueles que buscam superar as aporias das concepções cegas à complexidade humana. Enquanto o foco de investigação manteve-se “realisticamente” na *representação*, outros fatores *expressivos* foram mantidos à margem, sob a justificativa da dificuldade de serem explicados no âmbito do projeto naturalista que marcaria as ciências cognitivas. Além disso, segundo Adler (1998), linguistas, psicólogos e filósofos, ao falar de *propriedades* do *cérebro*, teriam mantido alguma forma de dualismo ou, ao menos, de platonismo linguístico, ao passo em que não se esperava de fato grandes contribuições das neurociências; o principal âmbito de investigação era formal.

Ou bem um efeito invocava razões de princípio para afirmar que estas contribuições, no dia em que elas se tornassem disponíveis, seriam desprovidas de pertinência – era a posição funcionalista “dura”; ou bem estimava-se que o estado embrionário das neurociências cognitivas (aquelas que se ocupam precisamente de fornecer modelos integrativos das funções cognitivas superiores) tornava improvável que elas pudessem antes de longos anos ter qualquer coisa de significativo a propor (ADLER, 1998, p. 14).

Tomando por base que o problema central das discussões sobre a natureza e a estrutura da linguagem consiste em compreender de que forma ela é produzida e como se relaciona com o mundo, é importante enfatizar a diferença fundamental entre a linguística e a filosofia da linguagem: a linguística se interessa pela significação, com exceção de suas versões radicalmente comportamentalistas; já a

filosofia da linguagem se interroga sobre as condições de possibilidade da significação.

É assim que se pode distinguir uma semântica linguística voltada para a descrição da manifestação da significação das estruturas léxicas, gramaticais e textuais, de uma semântica filosófica que reflete sobre os laços entre o pensamento, a verdade e a significação, e por isso se empenha em um procedimento crítico que lhe é próprio (NEF, 1995, p. 8).

Nesse sentido de interrogação sobre as condições de possibilidade da significação, Teixeira (2008) destaca que os avanços da lógica, combinados aos avanços da Tecnologia e da Biologia, teriam ensejado duas importantes revoluções no conhecimento – que colocaram em cheque o dualismo cartesiano e outras versões teóricas polaristas subsequentes: (i) a revolução da genética, junto à biologia molecular, que significou a desmistificação da mente pelo estudo do cérebro, principalmente, pelo conhecimento de sua composição físico-química e pela descoberta das células neuronais especializadas, cujas trocas elétricas em determinados meios químicos são responsáveis pela “produção do pensamento” e este, por sua vez, por estados de consciência; (ii) e a revolução computacional que, apoiada em grande parte no funcionalismo, possibilitou a metáfora do cérebro com o computador visto, então, como um extracérebro, o que fortaleceu ainda mais o processo de desmistificação ou desontologização da mente.

Na esteira da fundação das novas ciências humanas, discussões sobre a natureza da linguagem, do planejamento, da solução de problemas, da imaginação e da cultura humana, que ocorreriam muito mais sob uma perspectiva pragmático-hermenêutica, mostraram que as condições de possibilidade da significação apresentam alto grau de complexidade, dependendo tanto de fatores internos ao sujeito, como de fatores externos a este, e que, portanto, não podem ser suficientemente explicadas mediante noções meramente internalistas, que pressupõem uma interioridade/subjetividade como fundamento da linguagem e do conhecimento, e nem mesmo por noções apenas externalistas, que compreendem tais fatores somente a partir do mundo físico/objetivo. Logo, tal explicação não poderia ser reduzida a aspectos unilaterais da linguagem.

No plano dessas discussões, Karl Lashley já havia apontado publicamente, em 1948, no referido congresso multidisciplinar sobre *Mecanismos Cerebrais do Comportamento*, as limitações do behaviorismo no que concerne aos estudos da

mente, tendo em vista que este não abarcaria os comportamentos complexamente organizados que dependeriam em grande medida dos processos internos dos organismos. No caso dos seres humanos, não seriam as estimulações periféricas, mas processos cerebrais centrais que controlariam o sistema nervoso, composto de unidades sempre ativas e hierarquicamente organizadas. (GARDNER, 2003).

O estudo da mente precisaria de um programa de investigação mais abrangente e interdisciplinar, que se apoiaria, em princípio, no funcionalismo, o qual não perderia seu espaço de debate, porém, as instâncias de discussão dos problemas sobre o mental tornar-se-iam mais amplas e diversificadas. Nesse sentido, surgiriam as ciências cognitivas.

PARTE 2 – EXPLANATORY GAP

6. O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA SUBJETIVA NO ESTUDO DA MENTE COGNITIVA: DIFICULDADES DAS TESES REDUCIONISTAS

6.1. O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO NA PRIMEIRA FASE DAS CIÊNCIAS COGNITIVAS E NOVAS PERSPECTIVAS DE INVESTIGAÇÃO DO MENTAL INCENTIVADAS PELOS AVANÇOS DA NEUROCIÊNCIA

Como declarou o psicólogo George A. Miller, em 1979, as ciências cognitivas ganharam espaço em 1956, com o simpósio sobre a *Teoria da Informação*, realizado no *Massachusetts Institute of Technology*, envolvendo destacados estudiosos das ciências humanas e da comunicação (GARDNER, 2003). Com efeito, o advento do computador serial, enquanto aplicação tecnológica das ideias matemáticas e lógicas de Shannon, Turing e Von Neumann, forneceu um importante impulso para o surgimento das ciências cognitivas como um amplo e inovador programa interdisciplinar de investigação de todas as dimensões da vida mental, bem como para o esclarecimento sobre os limites do behaviorismo – sobretudo no que diz respeito à sua insuficiência metodológica e epistemológica em explicar o comportamento de organismos complexamente organizados – e de outras escolas que também adotavam uma linha de explicação empirista, de caráter “causal-linear”, semelhante.

No início do programa das ciências cognitivas, a Inteligência Artificial (IA) poderia ser compreendida como uma “espécie de plataforma comum de *import-export*, mas também banco de ensaio e laboratório central de modelização” (ADLER, 1998, p. 16). Nos anos 70, essa disciplina manteria a ficção da autonomia e reivindicaria a criação de conceitos e métodos próprios, e, nos anos 80, se oporia ao conexãoismo, até que estudos efetivamente interdisciplinares, exemplificados em denominações conjuntivas como “informação e linguagem”, ou “lógica, sentido e informação”, conquistariam cada vez mais espaço nos programas de pesquisa das ciências cognitivas (ADLER, 1998, p. 16), o que não significaria a exclusão do conexãoismo.

Tal diálogo foi iniciado com: cientistas da computação como Allen Newell e Hebert Simon, que, conforme apresentamos, descreveram programas “genéricos de

resolução de problemas” em uma tentativa de demonstrar a semelhança entre o computador e a mente humana; linguistas como Noam Chomsky, que elaborou a teoria conhecida como gramática gerativa transformacional, enquanto um método apropriado para dar à linguagem uma explicação por princípios, bem como para buscar respostas ao problema da criatividade humana, contribuindo para revolucionar a teoria linguística, enquanto uma ciência cognitiva; e psicólogos como George Miller e Jerome Bruner, que buscaram demonstrar a “realidade psicológica” das transformações psicolinguísticas, além de fundarem o Centro de Estudos Cognitivos em Harvard. Três décadas depois, esses trabalhos possibilitaram avanços efetivamente interdisciplinares, por parte de pesquisadores como: David Marr e Stephen Kosslyn, que interseccionaram a psicologia da percepção e a inteligência artificial; Eleanor Rosch, que relacionou aspectos psicológicos e antropológicos; e Philip Johnson-Laird, que procurou sintetizar as abordagens filosóficas, psicológicas, linguísticas com a perspectiva da inteligência artificial.

A tradição clássica em linguística, que perdurou até o século XIX, foi marcada pelo estudo da língua apenas mediante textos escritos, exigindo-se dos pesquisadores o domínio de várias línguas para efetuarem descrições particulares a cada caso (povo), dificultando ou mesmo impedindo generalizações. Do ponto de vista antropológico, traços culturais tenderam a ser compreendidos como diferentes entre povos.

Sob a repercussão do Iluminismo, no início do século XX, a forma culta da língua passou a sobrepujar outras formas de expressão, sendo valorizado – à luz da racionalidade – o conhecimento de todo o histórico de mudanças desde a língua-mãe e o domínio das suas normas. Antropologicamente, a tendência foi conceber povos selvagens como qualitativamente menos avançados do que os europeus contemporâneos, os quais serviam parâmetros de análise a partir de seu próprio ponto de vista. Mas essa ideia fora confrontada pelos ideais da igualdade defendidos no âmbito da ética e da política.

O final do século XIX foi um período fortemente marcado pelas contribuições das demonstrações de Charles R. Darwin (1809-1882), que indicavam que seres humanos teriam evoluído (por seleção natural e adaptação ao ambiente) de uma linhagem comum de ancestrais, além de abrigar o surgimento da psicologia como ciência com Wilhelm Wundt e da lógica moderna com Gottlob Frege. Nessa época, o britânico Edward B. Tylor (1832-1917) inaugura a antropologia como uma disciplina

encarregada de estudar cientificamente a cultura e a sociedade, apoiando-se no método probabilístico da correlação de variáveis e não mais meramente em especulação. Na reconhecida obra *Primitive Culture* (Cultura Primitiva), publicada 1871, Tylor advogou que as práticas e valores culturais de diferentes povos convergiriam, ao longo do seu desenvolvimento social, em uma única cultura¹²⁸ mais avançada, enquanto produto da nomológica evolução natural das capacidades mentais humanas, destacando-se a aprendizagem. Tal teoria, conhecida como *evolucionismo social*, seria criticada pelo físico alemão Franz Boas (1858-1942). A noção tyloriana de evolução linear da cultura cederia lugar à visão de que cada cultura teria suas peculiaridades fundamentais. A língua de cada povo deveria ser compreendida como uma totalidade única organizada, podendo tanto convergir como divergir, sendo a cultura e o pensamento instâncias mais amplas e variadas que influenciariam a linguagem, inatamente disponível a todos os indivíduos, independentemente de seus ambientes.

Todavia, segundo a teoria estruturalista, formulada por Ferdinand de Saussure (1857-1913), bastaria conhecer – por imitação – regras finitas de uma língua em uso para que fosse possível falar e escrever nessa língua, assim como ocorreria, analogamente, em um jogo de xadrez. Com a hipótese sobre a estrutura linguística formulada por Edward Sapir (1884-1939) e Benjamin Lee Whorf (1897-1941), a linguagem e a linguística ganhariam maior importância. Conhecida como “hipótese Sapir-Whorf”, sua ideia central era que o uso que um povo faz de sua língua determinaria fundamentalmente o seu modo de pensar e a sua estrutura cultural (crenças, valores, práticas, etc.). Ao contrário, para o linguista Roman Jakobson (1896-1982), a mentalidade determinaria o funcionamento da linguagem.

Mas foi com Claude Lévi-Strauss (1908-2009) que os aspectos fundamentais da cultura, compreendidos como linguísticos, passariam a ser estudados por métodos da linguística estrutural. Pela mediação de Jakobson, Lévi-Strauss se apoiaria na ideia de Boas de que um povo não teria consciência sobre a sua estrutura cultural e, portanto, não a alteraria deliberadamente, o que permitiria o seu estudo. Com base nos resultados de sua experiência sobre relações/estruturas de

¹²⁸ Originalmente, Tylor (1971, p. 7) define cultura como “um todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”.

parentesco¹²⁹ em diferentes culturas, Lévi-Strauss chegou a uma “lei estrutural”, o que significaria que, em qualquer estrutura complexa de relações, haveria uma estrutura mais elementar que permitiria a análise, por analogia, das demais relações. (LÉVI-STRAUSS, 1975). Essa estrutura seria o modo como a mente humana, basicamente, processa as informações¹³⁰, verificado quando a mente imita a si mesma como objeto (GARDNER, 2003, p. 256).

O resultado do estruturalismo foi, de um lado, a valorização da diversidade de línguas e a possibilidade de seu estudo empírico, mas de outro, a limitação etnocêntrica do estudo linguístico que desconsideraria as modificações linguísticas ao longo do tempo e a limitação que acompanha a compreensão da aprendizagem da língua meramente por imitação, conforme propunha o behaviorismo radical¹³¹.

O linguista norte-americano Noam Chomsky (1928 -) tanto confronta os métodos puramente estatísticos para produzir um comportamento na máquina que imita algo no mundo, porque seriam insuficientes para explicar o significado de tal comportamento, como a visão behaviorista da linguagem enquanto respostas a estímulos, pois também não daria conta de explicar a geração de novas sentenças a partir de uma base finita de conhecimentos.

Um problema básico é que até mesmo os mais simples elementos do discurso não são detectáveis por procedimentos de segmentação e classificação. Eles não possuem a necessária propriedade de “contas no colar” para que tais procedimentos funcionem, e muitas vezes não podem ser localizados em alguma parte identificável do evento físico que corresponde à expressão mente-interna em que esses elementos operam. [...] Mais geralmente, o estudo dos postulados mecanismos de aprendizagem e controle do comportamento nas ciências do comportamento revelaram insuficiências fundamentais e, mesmo no núcleo das disciplinas, foram surgindo sérias dúvidas quanto à viabilidade de todo o empreendimento, além, de quanto à sua utilidade para o planejamento de experiências que possam ser úteis para algum propósito. (CHOMSKY, 2009, pp. 12-13)

¹²⁹ Sua ênfase foi o problema do avunculado, descrito pelo etnógrafo Henry A. Junod (1927) em seu estudo dos *Tongas* em Moçambique (África), como: a autoridade do tio materno em relação ao sobrinho, a relação amistosa deste com aquele e herança de bens materiais e da posição social do tio pelo sobrinho, que ocorreriam em sociedades patrilineares.

¹³⁰ Lévi-Strauss buscava identificar as leis que governam a cognição humana, sobretudo a partir de estudos sobre a criação de mitos, em que reduz e rearranja fragmentos de mitos para “obter uma explicação dos temas com os quais trabalha e dos tipos de mensagem que parecem estar implícitas nele” (GARDNER, 2003, p. 255). Ver sua obra *Tristes Tropiques*, de 1955.

¹³¹ O behaviorismo radical, que tem o psicólogo americano B. F. Skinner (1904-1990) como seu mentor, define a relação estímulo-resposta como a unidade básica da descrição de mecanismos de controle das ações humanas.

Chomsky (2009) tem em vista uma hipótese empírica, menos trivial do que as disponíveis até então, sobre como os seres humanos se comportam e por que agem como agem. Considerando que as ações de uma pessoa dependem do que ela sabe, crê e antecipa, o estudo da aprendizagem humana deveria investigar os sistemas relevantes de conhecimento e crença, que envolvem a natureza, o uso e a aquisição da competência linguística. Nesse sentido, Chomsky propõe um método que permita explicar a aquisição da linguagem, porém, ainda restaria um problema, que por ora fugiria ao escopo científico, e que, portanto, ele considera “totalmente intratável”, a saber: explicar o uso normal do conhecimento adquirido.

Para Chomsky (2009, p. 170), o estudo da linguagem deveria assumir um lugar central na psicologia em geral, pois, o estudo empírico dos universais linguísticos teria permitido a formulação de hipóteses restritivas que ele considera plausíveis sobre a possível variedade de línguas humanas, e que poderiam contribuir ao desenvolvimento de uma teoria da aquisição do conhecimento que considere a atividade mental intrínseca.

Com todos os progressos da ciência, um problema de extrema relevância, ainda em aberto, intrigaria Chomsky (2009, p. 171):

Tendo dominado uma língua, uma pessoa é capaz de entender um número indefinido de expressões novas para sua experiência, que não têm semelhança física e não são, de modo algum simples análogas às expressões que constituem sua experiência linguística; e a pessoa é capaz, com maior ou menor facilidade, de produzir tais expressões na ocasião apropriada, apesar de sua novidade e independentemente de configurações detectáveis de estímulo, e de ser entendida por outras que compartilham essa ainda misteriosa capacidade.

Nesse sentido, o modo normal de uso da linguagem seria uma atividade criativa, de geração de expressões linguísticas novas, porém apropriadas. As qualidades mentais envolvidas nos atos criativos de inteligência seriam características de uma existência realmente humana. Para Chomsky (2009, p. 175), existiriam “[...] princípios muito profundos e restritivos que determinam a natureza da linguagem humana e estão arraigados no caráter específico da mente humana”, mas que permanecem como um desafio para a ciência.

A teoria da gramática gerativa¹³² transformacional proposta por Chomsky, trabalhada em suas obras *Syntactic Structures* (1957) e *Aspects of a Theory of Syntax* (1965), consiste em uma hipótese de trabalho sobre a natureza linguística da mente, a partir de bases formais. Chomsky propõe que se compreenda a linguagem natural a partir de uma estrutura profunda (sintaxe) – abstrata, universal – responsável por ordenar formalmente as transformações expressivas linguísticas nas dimensões empíricas (estrutura superficial) semântica e fonológica. A gramática de uma determinada língua geraria uma estrutura profunda para cada sentença e conteria regras de relação entre esta estrutura profunda e a estrutura superficial, tratando-se de regras dominadas pela pessoa que aprendeu a língua, ou o seu conhecimento da língua, colocado em prática quando a pessoa fala e entende. A estrutura superficial determinaria a forma fonética, enquanto as relações gramaticais representadas na estrutura profunda determinariam o significado. Na coletânea de ensaios sobre *Linguagem e Mente*, Chomsky (2009, pp. 186-187) resume:

A gramática gerativa de uma língua especifica um conjunto infinito de descrições estruturais, cada uma das quais contendo uma estrutura profunda, uma estrutura superficial, uma representação fonética, uma representação semântica e outras estruturas formais.

Além da distinção entre a estrutura profunda (*deep structure*) e estrutura superficial (*surface structure*), Chomsky também distingue competência (*competence*) e desempenho (*performance*), considerando que a primeira, isto é, a capacidade de operar com regras, deve ser inata e, portanto, não seria esgotada pelo segundo, que se trata do uso que se faz de uma língua. Assim, o módulo do processamento da sintaxe teria alguma autonomia em relação ao processamento do significado. A natureza da linguagem – *gramática universal* –, geneticamente determinada em seu estado inicial no organismo, poderia ser compreendida como

¹³² A gramática gerativa é denominação técnica que se dá a um “sistema de regras que especifica a relação som-significado numa dada língua [...]. Dizer que uma gramática ‘gera’ certo conjunto de estruturas é simplesmente dizer que a gramática de uma língua gera um conjunto infinito de ‘descrições estruturais’, sendo cada descrição estrutural um objeto abstrato de certo tipo que determina um som particular, um significado particular, e quaisquer propriedades e configurações que sirvam para mediar a relação entre som e significado” (CHOMSKY, 2009, p. 177). Dito de outro modo, a gramática gerativa proposta por Chomsky tratar-se-ia de “um sistema de regras formalizado com precisão matemática: sem recorrer a nenhuma informação que não esteja representada explicitamente dentro dele, o sistema gera as sentenças gramaticais da língua que descreve ou caracteriza, e atribui a cada sentença uma descrição estrutural ou análise gramatical”. (GARDNER, 2003, p. 202).

independente de seus aspectos particulares e mutáveis relativos à cultura e a finalidades circunstanciais do falante, embora se encontrasse articulada a gramáticas particulares de grupos específicos de indivíduos falantes de uma língua. A hipótese defendida por Chomsky é de que condições formais profundas seriam satisfeitas por gramáticas de todas as línguas, como um fenômeno completamente diferente que emergiu em determinado momento da vida ao longo do processo evolutivo humano, e não apenas como um fenômeno qualitativamente mais complexo encontrado de modo mais simples em outras espécies orgânicas.

Chomsky compreende a natureza e a aquisição da linguagem como um sistema biológico inato, uma capacidade humana dotada geneticamente, cujas regras são adquiridas como conhecimento interiorizado (*Língua-I*).

A emergente abordagem biolinguística [...] aceitou que o objeto de investigação fosse, não o comportamento e seus produtos, mas os sistemas cognitivos internos que entram em ação e interpretação e, para além disso, a base de nossa natureza biológica fixa para o crescimento e o desenvolvimento desses sistemas internos. [...] “O poder de gerar” os princípios da língua-I sobre os quais repousam os casos particulares do conhecimento é entendido como o componente da denotação genética que dá conta de seu crescimento e desenvolvimento. (CHOMSKY, 2009, pp. 8-9)

Os sistemas cognitivos internos seriam entendidos como órgãos do corpo (sobretudo o cérebro), que participariam “de atividades tradicionalmente consideradas mentais: pensamento, planejamento, interpretação, avaliação, e assim por diante” (CHOMSKY, 2009, p. 10). As línguas, enquanto manifestações de uma condição inata, contariam com características universais, inscritas biologicamente no cérebro humano.

O objeto de estudo da linguística seriam as capacidades mentais humanas e o modo como são colocadas em operação. O objetivo do trabalho em linguística consistiria em mapear as regras gramaticais profundas de transformação da linguagem que permitem ao falante gerar, intuitivamente – sem qualquer consciência ou possibilidade de consciência –, expressões particulares inovadoras no contexto de sua língua nativa.

[...] O linguista se ocuparia da pesquisa de línguas particulares para, então, deduzir universais que governam propriedades da língua. Para o estudo da linguagem, uma conclusão natural parecia ser que a língua-I em questão tem mais ou menos o caráter de uma teoria científica: um sistema integrado

de regras e princípios, a partir do qual podem ser derivadas as expressões da língua, cada um dos quais uma coleção de instruções para o pensamento e a ação. (CHOMSKY, 2009, p. 13)

A contribuição de Chomsky indicaria a possibilidade de descrever algebricamente a língua humana, dedutivamente a partir de esquemas ou modelos abstratos e universais, além de permitir a validação das teorias através do teste de seu poder de previsão. A sua noção de autonomia da linguagem enquanto um órgão e da linguística enquanto disciplina seria revolucionária em relação à linguística anterior. Para Robert Lees (1957), a grande contribuição de Chomsky consistiria no avanço dos estudos linguísticos de uma fase de pré-ciência descritiva para uma ciência axiomática. A centralidade da sintaxe, a crença em um componente transformacional e a visão da semântica como uma interpretação de relações sintáticas básicas estariam no cerne da tentativa chomskyana de unificação de duas visões na ciência da mente: a visão da linguagem como sendo governada por um conjunto de princípios universais (abstratos) e a visão da linguagem enquanto um módulo orgânico com delimitações de desenvolvimento (GARDNER, 2003). No entanto, também foram identificadas limitações na teoria de Chomsky. Filósofos teceram fortes críticas a noções racionalistas (como a de ideias inatas), de veio cartesiano, assumidas por Chomsky, que teria colocado a semântica em segundo plano. Pesquisas em psicolinguística também teriam indicado que as suas formulações seriam muito abstratas e sujeitas a frequentes mudanças, dificilmente implementáveis em formatos computacionais. George Lakoff (1980), ex-aluno de Chomsky, entendeu que seria impossível sustentar a independência da sintaxe – principal pressuposto da teoria da modularidade¹³³ –, uma vez que, junto a seus colaboradores, havia mostrado que o significado e o uso afetariam virtualmente todas as regras da sintaxe.

Mesmo com tais críticas, as contribuições de Chomsky levariam muitos estudiosos a considerar que ele teria preconizado uma revolução cognitiva¹³⁴, cujos resultados expressariam a ampliação de discussões e pesquisas experimentais que

¹³³ A sintaxe seria compreendida por Chomsky como um módulo que opera independentemente de outros fatores da linguagem.

¹³⁴ Segundo Button et. al. (1998), a revolução cognitiva foi o movimento científico interdisciplinar, iniciado na década de 1950, que proporia uma nova maneira de conceber a mente, que teria dado origem ao programa das ciências cognitivas.

retomariam o clássico problema mente-corpo, a partir disso reconfigurado para “mente-cérebro”.

O propósito central das ciências cognitivas seria estudar o comportamento dos organismos, sem renunciar os processos internos desses organismos, como os processos nervosos e cerebrais, frequentemente evidenciados por razões científico-metodológicas (Roy et al., 1999). Esses estudos interdisciplinares se voltariam, sobretudo, a problemas que dizem respeito às tarefas (funções) que um organismo inteligente deve realizar, os quais também orientam o trabalho da neurociência cognitiva¹³⁵, que por sua vez retroalimenta os estudos das ciências cognitivas de uma forma geral. Nesse processo, as explicações das operações cognitivas manteriam relativa autonomia em relação às explicações neurológicas, preocupadas com as questões de verossimilhança biológica. Para Imbert (1998, p. 56), “só se pode esperar compreender verdadeiramente como o cérebro trabalha, se previamente descreveu-se cuidadosamente as operações que ele realiza e especificou-se as teorias precisas sobre a maneira como elas são executadas”.

Adler (1998, pp. 16-17) menciona dois resultados dessa mudança paradigmática em sentido a uma maior interação de diferentes áreas do conhecimento interessadas no estudo da cognição humana. Uma refere-se à IA que, por *intermédio* de disciplinas de primeiro plano nesse estudo, tais como a psicologia, a lógica filosófica, a linguística, a biologia da evolução, etc, passaria a influenciar as ciências cognitivas, com relatórios consistentes sobre linguística computacional, visão artificial, robótica, lógica, reconhecimento das formas, estatística ou outros ramos das matemáticas aplicadas; a reivindicação da IA de ser uma ciência independente não seria mais pertinente e o seu papel passaria a se concentrar na modelização das ideias debatidas pelas diversas disciplinas de investigação do mental. Outra consequência dessa mudança seria a emergência de novas perspectivas temáticas e a retomada de temas há tempos postos à margem dessa discussão – como a consciência, as emoções, o julgamento, a vida moral, a cultura –, em virtude da assunção de funções mentais ou psíquicas até então negligenciadas. Por permitirem a exploração das funções cognitivas pela

¹³⁵ Disciplina surgida nos anos 80 com o apoio de tecnologias como a PET (*positron emission tomography* – tomografia por emissão de pósitrons) e fMRI (*functional magnetic resonance imaging* - ressonância magnética funcional), bem como de estudos de eletrofisiologia e genética comportamental. O termo “neurociência cognitiva” foi cunhado por Michel Gazzaniga e George Miller. (BROOK; MANDIK, 2004).

observação dos processos cerebrais, para além de análises conceituais ou qualquer modelização, as neurociências ganhariam crescente importância no centro das ciências cognitivas e seus avanços acabariam favorecendo a ampliação desse debate que abarcaria o mental, uma vez que a sua abordagem não daria conta de explicar fenômenos essenciais da vida humana, que estariam no cerne das novas temáticas emergentes. (ADLER, 1998).

Na tentativa de dotar as ciências cognitivas de um quadro fundamental apropriado, Adler (1998, p. 19) distingue dois tipos de projetos: (a) um que tende a deixar para mais tarde a explicação dos tipos de fenômenos retomados à discussão desse campo de investigação, caso se pretenda considerar as descobertas empíricas como as da neuropsicologia e imagéria cerebral; (b) outro relativo a uma nova geração de revolucionários, sobre a qual Adler menciona quatro fontes principais como fortes candidatas a delinear caminhos às ciências cognitivas, não no sentido de suplantarem todos os resultados dos estudos de cognitivistas clássicos como Chomsky, Fodor, Newell, Simon, mas de elaborar uma lista de fenômenos a explicar e outras promissoras de abordagens teóricas.

No que tange a essa nova geração de revolucionários, a primeira fonte tratar-se-ia da *fenomenologia existencial*, que invoca as noções de antecipação, situação, corpo, linguagem como *Umwelt* e condição de todo o pensamento. Os pioneiros nessa linha de discussão seriam Heidegger, Wittgenstein, Merleau-Ponty. Posteriormente, Hubert Dreyfus enaltece a discussão, que é retomada por Andy Clark, em seu livro *Being There: putting brain, body and world together again* (1997), no qual considera que a dinâmica cognitiva, estendida pelo cérebro, corpo, mundo e objetos, implicaria na plasticidade e adaptabilidade da mente. Há dez anos, tanto Winograd e Flores como Maturana e Varela já haviam desenvolvido seus trabalhos nessa perspectiva. A segunda fonte diz respeito a teorias como a *Gestalt*, o *holismo*, *teorias da emergência* e as *matemáticas do contínuo*, cuja concepção cognitivista dos símbolos e seu papel na cognição seriam centrais em trabalhos como os de Hans Driesch, S. Alexander, Morgan Lloyd, C. D. Broad, C. H. Waddington e, também, de Whitehead e Bergson. A *abordagem dinâmica*, que toma como referência o modelo conexionista de sistemas dinâmicos¹³⁶ para descrever

¹³⁶ O modelo conexionista de sistemas dinâmicos é assim caracterizado por não descreverem o funcionamento do sistema a partir de um conjunto de regras fixas, mas por padrões de neuroconectividade numa rede ampla.

adequadamente os fenômenos cognitivos, tratar-se-ia da versão contemporânea dessas correntes, a qual teria sua expressão nos estudos de Port e Van Gelder, Thelen e Smith, entre outros¹³⁷. O *construtivismo*, que recusaria as concepções inatistas de veio chomskiano, em prol da compreensão de que as estruturas mentais seriam construídas, de maneira inovadora, ao longo do desenvolvimento do indivíduo, seria uma terceira fonte. Essa perspectiva teria Piaget como seu iniciador, cujo retorno teria sido anunciado por psicólogos do desenvolvimento como Elisabeth Bates e Annette Karmiloff-Smith. Neuroconexionistas como T. Sejnowski e S. Quartz complementariam o construtivismo do mental com o construtivismo neuronal, ainda que houvesse questões pertinentes a essas duas ordens de realidade. Ao julgar improdutivo explicar a vida mental considerando-se meramente o indivíduo, como que isolado do meio ambiente social e artefactual, a quarta fonte consistiria em concepções que relacionariam a ecologia e a sociologia, em um contexto de “cognição distribuída”, cujos primeiros contornos já teriam sido traçados pelo biologista von Uexküll e pelos iniciadores da sociologia e antropologia. Estudiosos como Ulrich Neisser e Ed Hutchins também compartilhariam dessa perspectiva ecológica.

Em conclusão, a diversidade de hipóteses propostas pelas diferentes disciplinas, que compõem as ciências cognitivas, ainda carece da construção de um quadro teórico coerente, destinado a esclarecer questões sobre a natureza das operações cognitivas, bem como sobre fenômenos ou comportamentos particulares, além de contribuir para a coleta ordenada de dados no mundo dos fatos observáveis, com os quais está naturalisticamente comprometida, desde o seu início. Nesse âmbito de discussão, dualistas, que negam a identidade entre propriedades mentais e cerebrais, tornam-se, cada vez mais, a minoria em relação a monistas materialistas que a afirmam. A predominância dessa perspectiva se deve, sobretudo, a avanços das neurociências, que apostam na possibilidade de explicar os fenômenos mentais (incluindo a consciência) pela investigação do funcionamento cerebral.

¹³⁷ Todavia, essa abordagem já havia sido apontada, desde a década de 1980, nos trabalhos de Amit, Petitot, alguns conexionistas “radicais” e, sobretudo, de René Thom.

6.2. O ENFRAQUECIMENTO DO DUALISMO SUBSTANCIALISTA POR CORRENTES TEÓRICAS FISCALISTAS E FUNCIONALISTAS: O (RE)NASCIMENTO DO DILEMA “FÍSICO-SIMBÓLICO”

Segundo Teixeira (2008, p. 47), dois acontecimentos somariam ao enfraquecimento do dualismo substancialista: o desenvolvimento da física contemporânea e a neurociência. O desenvolvimento da física contemporânea, sobretudo a teoria da relatividade, apresenta-nos uma concepção do espaço atrelada ao tempo, de modo que a mente deveria ser compreendida como ocorrendo no espaço-tempo, o que daria margem a alguns teóricos, como Lockwood (1989), concluírem que haveria algum tipo de identidade entre estados mentais e estados físicos, cuja explicação poderia se dar a partir das leis da física. Eventos mentais seriam apreendidos como formando alguma sequência, ainda que fosse apenas depende da posição do observador no espaço. Todavia, para assimilar, neste caso, estados físicos a estados cerebrais, não dispomos, introspectivamente, de evidências sensoriais de que nossos pensamentos ocorram em nosso cérebro, a menos que pensemos uma localização expandida pelo corpo (TEIXEIRA, 2008).

Note-se que Wittgenstein, Ryle, Sellars, entre outros, buscaram mostrar as incoerências de se compreender os estados mentais como privados, porém, deixaram em suspenso a discussão sobre o ato de *experenciar*.

Já durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), os modelos do arco reflexo do pensamento, cuja explicação dos processos mentais são inteiramente ambientais, haviam sido desbancados por pesquisas neuropsicológicas sobre lesões cerebrais estudadas em sua relação com o comportamento, que mostraram haver maior regularidade na organização das habilidades cognitivas no sistema nervoso, como, por exemplo, seria o caso da afasia¹³⁸.

A partir de uma série de experimentos mediante a técnica da *ablação*¹³⁹ de uma área do córtex visual do cérebro de ratos e verificação de efeitos na capacidade perceptiva dos animais, o neuropsicólogo Karl Lashley, Em *Brain Mechanisms and*

¹³⁸ Do grego, afasia, quer dizer “sem palavra”, mutismo. Conforme consta no *Dicionário das Ciências da Mente*, “o termo indica a incapacidade de converter inteiramente o pensamento em palavras (expressão) ou as palavras em pensamento (compreensão) em decorrência de prejuízos de regiões específicas do SNC [Sistema Nervoso Central], não raro de áreas do córtex do hemisfério dominante.” (MALDONATO, 2014, p. 15)

¹³⁹ Pela técnica da *ablação*, “áreas específicas do sistema nervoso (geralmente regiões do córtex cerebral) são destruídas por meio de lesão cirúrgica” (GARDNER, 2003, p. 276).

Intelligence (1929), concluiu que a capacidade de aprendizagem (dos ratos lesionados) dependeria da

quantidade de tecido cortical funcional e não da sua especialização anatômica. [...] Os mecanismos da integração devem ser buscados nas relações dinâmicas entre as partes do sistema nervoso e não nos detalhes da diferenciação estrutural (LASHLEY, 1929, p. 3).

Lashley (1929) alertou à comunidade neurocientífica que seriam inúteis os esforços em encontrar as localizações neurais específicas em que, em tese – conhecida como *localizacionismo* –, residiria o comportamento específico, o que também colocaria o reducionismo em xeque. Eram contundentes os indícios de que o cérebro trabalharia de forma integrada e organizada, de maneira que comportamentos específicos poderiam ser realizados por qualquer parte de uma área funcional do cérebro não danificada (equipotencialidade), cuja capacidade de assumir uma “nova” atividade apontaria a propriedade cerebral de *plasticidade* (LASHLEY, 1950).

Ao final da década de 1930, com certas dificuldades técnicas, neurocirurgiões relatavam que a secção do corpo caloso, cujo procedimento era destinado a minimizar os impactos das descargas em pacientes com epilepsia grave, não trazia grandes limitações funcionais às pessoas operadas.

Apresentada em *The Organization of Behavior* (1949), a síntese de Donald O. Hebb, sobre a flexibilidade da aprendizagem no início da vida que permitiria comportamentos cada vez mais complexos e menos localizados, acomodaria tanto a perspectiva localista como a holista. Essa compreensão é corroborada por pesquisas realizadas na década seguinte pelos neurofisiologistas David Hubel e Torsten Wiesel, ganhadores do prêmio Nobel, por identificarem que habilidades perceptivas e motoras já instaladas no nascimento, requererem estímulos ambientais específicos para que se desenvolvam. Em células molares de processamento normal vertical, não bastaria a estimulação por padrões horizontais.

Na década de 50, Ronald E. Myers e Roger W. Sperry iniciaram experimentos com a realização de comissurotomias¹⁴⁰ (ou calosotomias) em gatos, separando-se os hemisférios cerebrais e rompendo com os pontos de entrecruzamento dos nervos ópticos (quisma óptico), mostrando que cada metade hemisférica funcionava

¹⁴⁰ Divisão de hemisférios cerebrais, pela secção do corpo caloso – estrutura que une os hemisférios cerebrais.

independentemente, praticamente realizando o trabalho do cérebro inteiro, porém, com a limitação de que o que se apreendia mediante estímulos transmitidos ao olho esquerdo, não era aproveitado pelo hemisfério direito e vice-versa. Sperry conseguiu com que um homem, que havia passado por uma colostomia, recuperasse a sua capacidade de falar, no entanto, ainda mantendo uma dificuldade de ler ou descrever coisas localizadas à sua esquerda, o que indicou a incapacidade de interpretação do hemisfério direito desconectado. Em 1961, Michel S. Gazzaniga, assistente de Sperry, testou separadamente o desempenho de cada hemisfério cerebral, em quatro pacientes que passaram pela mesma cirurgia, porém, que tiveram seu quiasma óptico preservado. Ao explorar elementos da chamada “split-brain syndrome” durante tais experimentos, Gazzaniga e Sperry concluíram que, nessas condições, é como se houvesse dois “eus” separados, com memórias e vontades independentes, competindo pelo controle do organismo. Esse resultado foi corroborado por outro experimento realizado por Donald MacKay, em 1981, com um paciente nas mesmas condições, que fora treinado para um jogo de adivinhação. Com o teste, o paciente expressa a sua impressão de que os pesquisadores estariam tentando fazer dele “duas pessoas”. Pereceria que, nestes casos, poder-se-ia pensar em duas consciências, colocando a unidade da pessoa em questão. (BICALHO, 1997).

Segundo Nagel (1971), os resultados dos experimentos com pacientes comissurotomizados colocam em questão a indivisibilidade da mente, proposta por Descartes, mas não é suficiente para refutar a sua tese da assimetria, pois, ainda supondo que houvesse duas mentes, o sistema ainda conceberia a si mesmo como uma unidade, utilizando-se da primeira pessoa do singular, mesmo que no futuro tal unidade venha a ser provada como fictícia pelas neurociências.

Contudo, a concepção da consciência como unidade indivisível, não implica, necessariamente, em concebê-la como imaterial, como teria feito Nagel. A sua interpretação esteve pautada no localizacionismo, tese segundo a qual cada região cerebral seria responsável por certas atividades mentais, ocasionadas, em seu conjunto ao longo do cérebro, de modo integrado (integracionismo); o modelo seria de um cérebro com duplicação das bases físicas correspondentes às funções mentais nos dois hemisférios, os quais cooperariam entre si (cooperação inter-hemisférica); ressaltamos que não é por se tratarem de um único órgão. Sabe-se que essa duplicidade de fluxo da consciência pode não acontecer, quando, por

exemplo, em casos de ausência funcional do corpo caloso, como já havia mostrado MacKay, e seria provado por outros experimentos ou mesmo possível de notar em casos comuns, de maior ou menor distração quando estamos realizando determinada tarefa. A propósito, interessa-nos o resultado que consistiria não em dois fluxos de consciência ou na mera presença ou ausência de consciência, mas em diferentes graus de consciência.

Com base em pesquisas empíricas¹⁴¹, a concepção localizacionista, que afirma a existência de funções cognitivas particulares no interior de cada domínio cerebral, teria de ceder espaço à concepção holista (ou equipotencialista), que defende a especialização das funções cognitivas mais por determinadas regiões do cérebro e menos por outras. Hughlings Jackson (1932) já apontara que a localização de sintomas não significaria a localização da função. Evidências laboratoriais mostrariam, por exemplo, que os mecanismos responsáveis por *inputs* fonéticos discursivos seriam diferentes daqueles responsáveis pela análise perceptiva de dados auditivos não-discursivos. Outro exemplo são doenças que acometem capacidades específicas, como a formulação e compreensão da linguagem (afasia) ou a capacidade de identificar objetos (agnosia), pois não acompanham, necessariamente, o comprometimento de capacidades globais, como a memória, da atenção ou da capacidade de solução de problemas.

Assim, o comportamento não poderia ser satisfatoriamente explicado pela simples relação estímulo-resposta, em termos de um conjunto de circuitos neurais. Seria necessário pensar a relação entre estímulos, padrões globais e a percepção de estímulos em relação ao contexto no qual ocorre. Pesquisadores de postura holista, como Pierre Marie, Kurt Goldstein e Henry Head, passariam a identificar na psicologia da *Gestalt* um possível caminho para a investigação do comportamento, mas não sem limitações, dentre as quais a mais contundente talvez tenha sido a refutação, com base empírica, da tese gestaltista sobre “campos de representação

¹⁴¹ Após os neurologistas alemães Gustav Theodor Fritsch e Eduard Hitzig (1970) terem mostrado que a estimulação de diferentes áreas do córtex cerebral de cães levaria à contração de músculos específicos, e David Ferrier ter trabalhado em áreas do córtex pré-frontal corroborando com essas hipóteses, o neurocirurgião francês Paul Broca (1861) indicaria a localização de funções corticais superiores em seres humanos, mediante pesquisas com pacientes afásicos (comprometimento da linguagem expressiva) que tinham lesões no hemisfério cerebral esquerdo. Esses resultados foram fortalecidos pelos estudos neurofisiológicos sobre dificuldades de compreensão da linguagem realizados por Carl Wernicke (1874), e sobre dificuldades na leitura e na escrita realizados por Jules Déjerine (1892). Mas, poucas décadas depois, o neurologista Pierre Marie apontaria inconsistências na pesquisa de Broca, cujos pacientes teriam lesões muito mais extensas do que havia considerado. (GARDNER, 2003, p. 282-283).

cerebral”¹⁴². Mesmo com inúmeros obstáculos introduzidos no cérebro em experimentos laboratoriais, que interrompiam correntes diretas e atividades eletroencefalográficas, a discriminação de padrões teria permanecido intacta (GARDNER, 2003, p. 285).

A relação entre o funcionamento dos neurônios e o comportamento dos organismos avançaria substancialmente com a pesquisa liderada por Eric Kandel. O resultado foi a descrição detalhada do sistema nervoso do molusco *Aplysia californica* (uma lesma marinha) em seu processo simples de aprendizado, levando à conclusão de que a aprendizagem envolveria, necessariamente, um processo neural físico-químico e consistiria de alterações em conexões sinápticas existentes e não, necessariamente, em novas conexões.

Mesmo que a tese localista tenha sido refutada por pesquisas neurocientíficas, levando o behaviorismo a perder sua credibilidade de três décadas de duração, o impasse entre o nível neuronal e o nível sociocultural de discussão estaria acirrado, expressando-se em posturas reducionistas e não-reducionistas do mental, que acompanhariam questões intrigantes oriundas, sobretudo, da consideração de um nível de representação mental que explicaria questões de cunho simbólico. De que forma o simbólico poderia ser acomodado nessa discussão cada vez mais aquecida neurocientificamente? Poderiam esquemas, imagens, regras, transformações e outras operações mentais ser explicados em consonância ao projeto naturalista de uma ciência cognitiva? A abordagem da mente fenomenológica poderia se mostrar compatível à abordagem computacional?

A resposta a essas questões dependeria do esclarecimento acerca da variedade de representações.

¹⁴² O movimento gestaltista surgiu no início do século XX e teve como seus maiores representantes Max Wertheimer (1880-1943), Wolfgang Köhler (1887-1967), Kurt Koffka (1886-1941) e Kurt Lewin (1890-1947). Não os fatos, mas o *conceito* de campo da física, – cunhado no século XIX, a partir de Faraday, Maxwell e Hertz que conceberam campos eletromagnéticos, e enriquecido pela teoria da relatividade de Einstein –, é acolhido pela *Gestalt* ou psicologia da forma. O campo é definido como uma totalidade de fatos coexistentes, concebidos em termos de mútua interdependência (LEWIN apud HALL; LINDZEY, 1973). O pressuposto central da *Gestalt* é que a percepção de um objeto depende do contexto ou da configuração total/global em que o objeto está envolvido, e é ela mesma (a percepção) de forma/global/unificada. Na psicologia da Gestalt, o cérebro seria concebido como um sistema dinâmico, cujos elementos funcionais interagiriam globalmente na realização do comportamento; sua excitação ocorreria em toda a sua extensão e não em pontos isolados. Qualquer forma psicologicamente percebida dependeria, assim, do funcionamento fisiológico integral do cérebro.

Ryle e Sellars já teriam apontado que a noção de mente seria um produto da linguagem.

Conforme a exposição alegórica de Sellars que apresentamos na seção 5 (5.3.2), a mente não se trataria de algo dado *a priori* capaz de experiências imediatas (*sentir*), auto-autenticantes, e nem de algo totalmente privado, mas seria uma *noção* surgida a partir de performances verbais públicas e passível de expressão no discurso intersubjetivo. Retomemos brevemente os pontos mais importantes de sua explicação de estratégia alegórica. Com o mito de Jones, Sellars busca refutar o conhecimento como produto de uma relação direta com o mundo. Entre o discurso sobre o mundo e a percepção do mundo, estaria a linguagem, que os entrelaçaria. A noção de mente seria a culminação (evolutiva) do processo linguístico, iniciado como mera referência a eventos públicos (noção de imbricação comportamental entre ver e pensar/falar), passando pela caracterização da função semântica de relatos de observação – *inferências* – com maior ou menor teor de verdade (auto-evidência de funcionalidades linguísticas e distinção entre *pensamento*, linguagem e sensação/ver), e chegando a relatos sobre o discurso interno enquanto um discurso não, necessariamente, acompanhado de expressão comportamental observável a terceiros (noção de episódios internos aparentemente com *aparente* acesso privilegiado, dentre os quais as *impressões* como episódios internos perceptuais, passíveis linguisticamente de justificação racional-conceitual com diferentes teores de veracidade). Posto de modo mais simples, Jones teria ensinado aos seus conterrâneos, que simplesmente discursavam, diferentes funções de linguagem, iniciando com (i) o discurso sobre o discurso, passando, ao (ii) discurso sobre o seu próprio discurso, que poderia ser acompanhado de expressões comportamentais ou não, e, por fim, (iii) ao discurso sobre “auto-discursos” em geral. Desse raciocínio, resultaria a *hipótese* de que o comportamento observável seria causado pelo pensamento. Em uma teoria autônoma em relação a conhecimentos observacionais anteriores, os episódios internos teriam um papel explicativo-causal a um comportamento público. Sob o pressuposto da mediação da linguagem, os episódios mentais poderiam ser compreendidos a partir de relatos de observação (proposições empíricas), podendo contribuir heurísticamente à estrutura do conhecimento empírico.

A hipótese de que o comportamento poderia ser causado por estados mentais internos, acompanhada de uma hipótese secundária de que estes poderiam ser

“reais”, implicou na busca por correlatos neuronais no decorrer das atividades de implementação do projeto científico da psicologia.

Além disso, conforme o raciocínio de Sellars, a teoria sobre episódios internos, originalmente fundada no comportamento público observável, teria adquirido certa autonomia em relação a observações antecedentes; o simbólico (seja qual for a sua função de relato), fundado na percepção, agora independente em relação a percepções particulares antecedentes, operaria em um nível conceitual, de modo que o conhecimento não seria explicado em termos de aparências que pressuporiam os dados dos sentidos, mas em termos de *pareceres* linguísticos, condizentes, *mas não restritos*, a outros conceitos já apreendidos mediante comportamento público observável¹⁴³.

Uma vez que se considere refutada a experiência imediata, a percepção tenderia a ser entendida como uma construção linguística, cuja descrição seria assumida pelas ciências cognitivas como um de seus objetivos mais desafiadores, pois requereria um modelo de explicação aplicado tanto ao simbólico como ao neural.

Nesse sentido, o neurofisiologista David C. Marr (1945-1980) desenvolveu um programa de pesquisa no laboratório de inteligência artificial do MIT, com o objetivo de analisar como abordar a percepção visual e os sistemas cognitivos em geral, em mecanismos específicos, sejam cérebros ou computadores. Para Marr, os problemas envolvidos na percepção de objetos deveriam ser o foco útil de investigação, uma vez que a percepção não ocorreria de modo automático e direto,

¹⁴³ Assim, à primeira vista nessa perspectiva, a conclusão pareceria paradoxal: o conhecimento (de natureza conceitual) estaria fundado na relação linguística entre pensamento e sensação, e, ao mesmo tempo, fundaria linguística e dinamicamente essa relação. O denominador comum dessa formulação seria o conceito, um constructo ao mesmo tempo abstrato, linguístico e histórico. Sem se deixar confundir e estagnar, o conceito, de acordo com Deleuze (1992), combinaria intensionalmente o particular e o possível, no sentido de condensar um Acontecimento. “O conceito não é, de forma alguma, uma proposição, não proposicional, e a proposição não é nunca uma intenção. As proposições definem-se por sua referência, e a referência não concerne a um Acontecimento, mas a uma relação com o estado de coisas ou corpos, bem como as condições desta relação. Longe de constituir uma intensão, estas condições são todas extensionais: implicam sucessivas operações de enquadramento em abscissas ou de linearização que fazem os dados intensivos entrar em coordenadas espaço-temporais e energéticas, em operações de correspondências que definem a discursividade nos sistemas extensivos; e a *independência das variáveis* nas proposições opõe-se à *inseparabilidade das variações* no conceito. Os conceitos, que só têm consistência ou ordenadas intensivas fora de coordenadas, entram livremente em relações de ressonância não discursiva, seja porque os componentes de um se tornam conceitos com outros componentes sempre heterogêneos, seja porque não apresentam entre si nenhuma diferença de escala em nenhum nível”. (DELEUZE, 1992, pp. 30-31; grifos do autor).

mas seria uma construção de descrições simbólicas *eficientes* das imagens do mundo, cujo processo computacional – da tentativa de inteligir uma cena ou imagem externa à sua apreensão mais verídica – precisava ser explicado. Três níveis de análise seriam necessários a tal descrição: (i) descrição das respostas das células neurais; (ii) previsão dos resultados de experimentos psicológicos; (iii) descrição de programas computacionais para análise e interpretação do *input* visual da forma desejada (MARR, 1982). Com sua atenção centrada no objeto observado, Marr buscou modelar a percepção visual, por uma análise descendente (*Bottom-Up*) das imagens, a fim de isolá-la ao máximo das interferências do “mundo real”. Em resultado, a percepção seria compreendida como ocorrendo em estágios¹⁴⁴, dentre os quais é possível inferir dois mais gerais. O primeiro estágio computacional do sistema visual consistiria em criar representações simbólicas (esboço primordial bruto) da informação física para, depois, em um nível mais alto de processamento, analisar essas representações/formas, parte a parte (marcações), no sentido de reconhecer (abstração) qual seria o objeto percebido (GARDNER, 2003, pp. 320-321). Para computar aspectos da informação visual Marr postulou a existência de módulos funcionais separados, independentes em relação aos outros.

De outra perspectiva, realista e anti-representacionista, James J. Gibson (1967) compreendeu que nossos órgãos sensoriais já teriam sido projetados, ao longo do processo evolutivo, para captar *imediatamente*¹⁴⁵ as informações disponíveis no mundo, que tornar-se-iam mais complexas ao longo do desenvolvimento do indivíduo. Gibson buscou mostrar, com base em experimentos, que quanto mais ativa uma pessoa está no mundo, mais informações do mundo são adquiridas perceptualmente, conforme as *possibilidades*, isto é, uma potencialidade de ação dependente da conformidade – *ressoante* – entre o tipo do organismo e o tipo da situação. Para que fossem úteis à vida do organismo, as sensações contingentes tonar-se-iam, pela aprendizagem, válidas ao seu potencial de ação no mundo. Mas como essa aprendizagem de invariantes úteis às várias situações poderia ocorrer se não mediante o processamento de informações adquiridas?

¹⁴⁴ Quatro seriam os estágios do processamento da informação visual concebidos por Marr (1982): (i) rascunho primário inicial; (ii) rascunho primário completo; (iii) Rascunho 2½D; (iv) representação 3D completa.

¹⁴⁵ Por exemplo, ao contrário do que conceberam os empiristas clássicos, não era necessária a mediação do tato para a percepção de profundidade, poderia ser suficiente gradientes de densidade e textura.

A percepção direta seria alvo de críticas de pesquisadores das ciências cognitivas, como Shimon Ullman (1980), que se apoiou na possibilidade de decomposição da informação perceptiva em unidades e operações mais elementares, mediante análise de informações detectadas mais diretamente até as mais indiretas, para advogar em favor de que a detecção de informações ocorreria de forma *mediata*, como, por exemplo, no caso do reconhecimento de objetos. Os órgãos perceptivos e cognitivos seriam tão importantes quanto as informações disponíveis no mundo.

Acusando a visão gibsoniana de não deixar alternativa aos organismos que a de captarem todas as informações e responderem a todas elas, Jerry A. Fodor e Zenon W. Pylyshyan (1981) defendem a mediação *inferencial-intencional* no processamento da informação e, com isso, a necessidade de uma explicação independente sobre a dimensão simbólica, que poderia se valer da reconstrução do significado da representação por referência à sua função, na linha do Sistema (*Establishment*).

Não obstante, eles tecem objeções ao conexionismo em virtude da limitação de redes neurais para uma adequada modelagem sistemática de processos cognitivos. Características essenciais dos sistemas representacionais simbólicos, como a linguagem ou o pensamento, não seriam reproduzidas por sistemas conexionistas, uma vez que estes não contariam, basicamente, nem com uma sintaxe combinatorial e, conseqüentemente, nem com uma semântica combinatorial, apenas com a possibilidade de interpretação semântica de unidades individuais e conjuntos de unidades (TEIXEIRA, 1998). O pressuposto de Fodor e Pylyshyan seria que:

Representações simbólicas exibem uma semântica e sintaxe combinatorial – ou seja, a cognição consiste fundamentalmente no processo de formação de representações moleculares (compostas), que, por sua vez, são formadas a partir de seus elementos constitutivos (representações atômicas). As regras de composição (da mesma maneira que outras regras para manipulação simbólica) são sintáticas e podem ser aplicadas aos símbolos, independentemente de sua semântica. (TEIXEIRA, 1998, p. 112)

Não haveria uma relação abstrata e sistemática de símbolos no conjunto de representações simples dos sistemas conexionistas, nem mesmo os de

representação distribuída¹⁴⁶. Segundo Teixeira (1998, p. 113), tal estruturação, no sentido de uma sintaxe e semântica combinatórias, requereria a consideração (i) da produtividade infinita do pensamento, (ii) da sistematicidade do pensamento e (iii) da plausibilidade sintática ou semântica de inferências que denota sua coerência. Num tal sistema precisaria ser possível distinguir as relações específicas (funções sintáticas/regras lógicas) entre representações e não, simplesmente, relações causais entre unidades conectadas.

Com base na modelização de processos cognitivos defendida por Chomsky e na aplicação de atitudes (ou tendências) psicológicas a domínios cognitivos específicos do frenologista Franz J. Gall (1758-1828), Fodor busca descrever o processamento de informações de ordem linguística e visual. Em sua obra *Modularity of Mind* (1983), Fodor postula que a arquitetura da mente seria estruturada de módulos representacionais de processamento de informação, organizados verticalmente¹⁴⁷, cada um sendo responsável por um tipo de informação e com regras de funcionamento próprias, e relativamente invariável entre populações (FODOR, 1983). Ainda que independente ou encapsulado computacionalmente em relação aos outros e, portanto, inacessível à consciência, cada módulo estaria conectado ao processador central (máquina) de funcionamento isotrópico¹⁴⁸, cujo acesso às informações computadas seria limitado. Embora se compreenda que certas regiões sejam mais relevantes para certas funções do que outras, as funções cognitivas não seriam circunscritas a regiões cerebrais específicas, como teriam postulado os localizacionistas.

O funcionamento modular da mente seria ontogenicamente inato, porém, plástico/adaptável ao ambiente. Fodor (1983) compreende os *inputs systems* distintamente aos processos centrais, colocando os primeiros como prioritários no plano naturalista de explicação do mental, uma vez que tratar-se-iam de módulos

¹⁴⁶ “Em redes deste tipo, as unidades que são ativadas para se obter uma representação específica instanciam características ou microcaracterísticas da entidade que está sendo representada. [...] (Porém) O modo pelo qual uma característica é parte de uma representação de um objeto não é o mesmo pelo qual uma unidade sintática é parte de uma unidade maior.” (TEIXEIRA, 1998. p. 114).

¹⁴⁷ Essa compreensão contraria a concepção de processos horizontais, segundo a qual uma faculdade (atenção, julgamento, memória, percepção, imaginação, etc.) pode operar em diferentes domínios cognitivos, processando diferentes tipos de informação. Para Fodor, a estrutura da mente não se trata de uma estrutura do conhecimento, pois as faculdades mentais não são caracterizadas de acordo com conteúdos proposicionais, como na visão neocartesiana.

¹⁴⁸ Essa abordagem holística – *isotrópica* – da cognição foi denominada por Fodor, também, de *quineanismo*.

com estruturas neurais fixas, que compartilhariam propriedades entre si e operariam informações automaticamente, sem influências subjetivas.

Em sua obra *Psychosemantics* (1987), Fodor argumenta que poderíamos ter uma ciência de pesquisa que reconhecesse os tipos de propriedades que o senso comum atribui às atitudes proposicionais.

O que Kant afirmou a Hume acerca dos objetos físicos aplica-se, *mutatis mutandis*, às atitudes proposicionais; não podemos abdicar delas *porque não sabemos como o fazer*. Preservar as atitudes – vindicar a psicologia do senso comum – significa mostrar como poderíamos ter (ou, ao menos, mostrar *que* poderíamos ter) uma ciência respeitável cuja ontologia reconheça explicitamente estados que exibem os tipos de propriedades que o senso comum atribui às atitudes. [...] Esta empreitada pressupõe, contudo, algum consenso acerca de que tipos de propriedades o senso comum atribui efetivamente às atitudes. (FODOR, 1987, p. 10; grifos do autor)

Porém a psicologia, enquanto uma ciência especial (sem pesquisa) não poderia ser reduzida, *ipso facto*, às leis da física. Considerando que as propriedades semânticas/intencionais das coisas resistiriam em sobreviver em propriedades naturais, para Fodor (1990), a formulação de condições naturalistas para a representação já mitigaria o problema. O que ele pretende, “no mínimo, é algo da forma ‘R representa S’ é verdadeiro sse C, onde o vocabulário em que a condição C é expressa não contenha expressões intencionais ou semânticas” (FODOR, 1990, p. 32). A conexão das propriedades causais de um símbolo com suas propriedades semânticas ocorreria pela sintaxe, enquanto mecanismos físicos de implementação das leis da psicologia. A sintaxe de um símbolo seria uma das propriedades físicas de segunda ordem, redutível à forma de um símbolo. Com efeito, as propriedades semânticas seriam “dirigidas” pela sintaxe (FODOR, 1990, pp. 22-23). Assim, Fodor (1990, p. 145) entende que:

[A]creditar (etc.) é uma relação entre um organismo e uma representação mental. As representações mentais têm (*inter alia*) propriedades sintáticas, e os mecanismos de mudança de crença são definidos sobre as propriedades sintáticas das representações mentais.

As leis psicológicas, não básicas, precisariam desses mecanismos de mediação operantes por leis articuladas à linguagem física. Fodor (1990, p. 159, n. 17) entende da seguinte forma:

Leis intencionais são implementadas por meio de mecanismos sintáticos que são regidos por leis sintáticas que são implementadas por mecanismos neurológicos que são regidos por leis neurológicas que são implementadas por mecanismos bioquímicos [...] e assim até o nível da física.

Nessa perspectiva funcionalista, o mental seria superveniente em um arranjo físico, porém, não necessariamente seria ele mesmo físico, o que compreenderia um dualismo de propriedades.

A prioridade da investigação do cientista cognitivo não seria ontológica, mas epistemológica, semântica e metodológica. Assim, para Fodor (1983), os esforços científicos nesse âmbito de discussão deveriam se direcionar à identificação das fronteiras das distintas funções mentais, enquanto propriedades do cérebro, ao passo em que caberia ao funcionalismo explicar o caráter causal e relacional de estados e processos mentais.

O linguista americano Ray Jackendoff (1996) questiona como os dados de saída de um módulo linguístico – específico em seu domínio e encapsulado informacionalmente – poderia contribuir a outras funções cognitivas. Diferentemente de Fodor, ele considera a possibilidade de módulos representacionais *híbridos*, capazes de possibilitar a interface modular visão-linguagem. Todavia, seria preciso investigar em que nível (ou níveis) de representação cada fenômeno em questão seria codificado, uma vez que seriam fenômenos intercambiantes.

Já Pylyshyn (1978) entende que a visão da arquitetura funcional como dependente da estrutura cerebral, seria contraditória à tese da instanciação múltipla, fundamental ao funcionalismo, uma vez que a autonomia dos níveis representacionais só existiria no interior de um módulo determinado. Para Pylyshyn (1978), a arquitetura mental prescindiria de módulos híbridos para se pensar tal interface. A tese do *domain specificity* indicaria que os processos centrais, por serem setorizados, seriam mais adequados a esse projeto naturalista de investigação, embora implicasse na dificuldade da delimitação dos domínios. Em seu entendimento, as representações mentais seriam armazenadas de modo mais abstrato do que como imagens, compreendidas como fruto de processos cognitivos secundários. O resultado do processamento visual seria uma representação de natureza proposicional, que expressaria relações entre conceitos. Haveria uma fase semiautônoma e pré-atencional na percepção visual, envolvendo órgãos sensoriais

(neste caso, a visão), cujo resultado da conversão (transdução) da energia luminoso pela visão em padrões eletroquímicos nos neurônios permitiria a análise perceptual aprofundada pela atividade cognitiva cerebral e o armazenamento da *descrição estrutural* (informação interpretada com base em conceitos disponíveis) na memória, a partir de uma hierarquia de inúmeros detalhes (PYLYSHYN, 1978, p. 21-23). Apenas nessa segunda fase seria possível a efetuação de relações conceituais, ou seja, a representação mental enquanto estruturação codificada de conteúdo proposicional.

A análise em um nível simbólico, como propõem Fodor e Pylyshyn, tida como de interesse central às ciências cognitivas, não necessariamente precisaria contar com um quadro teórico que concebesse uma sintaxe e uma semântica combinatorial de forma intrínseca à organização da cognição humana. A sistematicidade cognitiva poderia ser compreendida como o modo de interpretarmos nossas próprias habilidades cognitivas, não sendo vista como circunscrita a um nível simbólico independente, como propõe Clark (1989) e já teria indicado Davidson (1980).

Em seu artigo *Why Fodor and Pylyshyn Were Wrong* (Por que Fodor e Pylyshyn estavam errados?), David J. Chalmers (1990) busca refutar, com base em evidências experimentais, o argumento de Fodor e Pylyshyn contra o modelo conexionista como uma teoria da mente. Chalmers (1990) advoga que representações distribuídas poderiam sustentar operações sistemáticas, e não poderiam ser compreendidas como meras implementações de ideias tradicionais. Em sua conclusão,

os argumentos de Fodor e Pylyshyn estabelecem que existe composicionalidade, mas para que seus argumentos tenham sucesso, eles precisam estabelecer uma reivindicação mais forte: que composicionalidade é tudo. Tal afirmação é obviamente falsa, então o conexionismo pode continuar alegremente tentando explicar essas áreas da mente que ele escolhe. Se a história conexionista sobre composicionalidade acaba parecendo um pouco como a história clássica, então muito bem - isso implica que os Classicistas não foram desperdiçando seu tempo completamente todos estes anos, e pode haver espaço para uma dose saudável de ecumenismo. Enquanto isso, o rebaixamento de preferência de qualquer abordagem para um papel subsidiário é provavelmente uma má ideia. (CHALMERS, 1990, p. 347; tradução nossa)

Mas, pelas mesmas razões que a composicionalidade não pode “ser tudo”, também não seria possível descrever o funcionamento cerebral de modo tão completo a contemplar um mapeamento de estados mentais em relação a estados

cerebrais. Para essa completude da descrição, o cérebro humano precisaria gerar uma descrição completa sobre cérebros humanos, de modo que a complexidade cerebral intrincada fosse representada para ser exemplificada por um modelo e conseqüentemente explicada. Sistemas conexionistas darão conta desse desafio? E como saberemos suficientemente disso se essa suposta descrição teria que ser validada “por cérebros” mais limitados do que a suposta descrição seria?

Uma tentativa, não tanto de resposta a essas questões, mas de solução do problema compreendido como originário de toda essa discussão – a saber, o clássico problema mente-corpo – seria proposta por pesquisadores de postura materialista, defensores do conexionismo, extremamente otimistas em relação ao progresso das neurociências e, proporcionalmente, céticos em relação à possibilidade de descrever o mental em consonância a um arcabouço teórico naturalista. Entendemos que tal proposta, apresentada como uma tentativa de solução do referido problema, na verdade não pode se tratar de sua solução, uma vez que propõe, de antemão aos resultados ainda incipientes sobre o estudo da cognição, a supressão do que se entende como sendo o problema que orienta sua discussão, a saber: o vocabulário mentalista, compreendido como uma psicologia de senso comum desinformada científico-metodologicamente.

Em outro extremo, apresenta-se uma visão cética sobre a possibilidade de resolução do referido problema que, nesse ponto de vista, poderia se tratar de um pseudoproblema, fundado no termo *eu* em expressões referenciais, remetendo assim a alguma entidade. O argumento central a essa perspectiva cética é que a unidade própria do *eu* exigiria a autoconsciência (pensamento autoreflexivo), quer dizer, o *eu* seria uma atribuição, em primeira pessoa, manifesta pela autoconsciência. Esse acesso privado do *eu* implicaria em um fechamento cognitivo, que não permitiria seu acesso em terceira pessoa. A razão hipotética disso seria que o primitivismo e a irredutibilidade do conceito de *eu* não nos permitiria a produção de critérios adequados para se alcançar uma concepção da mente satisfatória do ponto de vista teórico. Um exemplo de critério inadequado seria a contradição de um pressuposto naturalista, ao mesmo tempo em que se quer rejeitar a metafísica. Assim, tanto uma análise do conceito psicológico vulgar do *eu* como da base física do *eu* seriam promissoras à explicação da abordagem em duplicidade do *eu* (em primeira e terceira pessoa).

6.2.1. Materialismo Eliminativista e Materialismo Transcendental: duas posturas radicalmente opostas

Em meio a descrições do mental consideradas como insuficientes ao pretendido quadro naturalista de explicação da cognição, o entendimento de que essa limitação teria sua origem em um reflexo da concepção moderna da consciência, que repousa sobre o antigo problema mente-corpo, ganha forças. As dificuldades, sobretudo de caráter metodológico e epistemológico, que se apresentam evidentemente com dualismo substancialista (e da mesma forma, ocorreria com o paralelismo psicofísico ou com correntes interacionistas¹⁴⁹) e não tão evidentemente com o dualismo de propriedades, leva muitos dos cientistas e filósofos preocupados com a cognição a ultrapassarem as demarcações críticas traçadas por Ryle e Sellars, que já se satisfariam com o reducionismo. Mais radicalmente, eles recorrem a um naturalismo substitutivo¹⁵⁰, mais conhecido como materialismo eliminativo, ou seja, uma postura de investigação que, além de priorizar os dados físicos/objetivos, chega a eliminar os dados mentais/subjetivos da discussão acerca da cognição.

O materialismo eliminativo sustenta que é apenas uma questão de tempo a substituição de teorias psicológicas populares, que se utilizam de conceitos como intenções, crenças, desejos etc., por uma teoria científica fisicalista, segunda a qual fenômenos mentais não passariam do resultado da alta complexidade do arranjo e funcionamento cerebral.

Em sua obra *Matéria e Consciência*, publicada pela primeira vez em 1988, Paul Churchland se propõe a apresentar questões, teorias em confronto, argumentos e provas importantes que se apresentam no debate científico-filosófico contemporâneo sobre a natureza da inteligência consciente. Ele considera os avanços alcançados na compreensão do estatuto do autoconhecimento da mente e a possibilidade de uma concepção mais clara sobre a natureza das teorias sobre o mental, as quais se colocam como alternativas possíveis. Entretanto, enfatiza que as provas, resultantes

¹⁴⁹ “O Interacionismo sustenta que a mente afeta o corpo e o corpo afeta a mente. O Paralelismo dualista sustenta que corpo e mente correm em paralelo, nada tendo um a ver com o outro.” (TEIXEIRA, 1998, p. 47)

¹⁵⁰ O naturalismo substitutivo é a versão extrema do naturalismo, segundo a qual todo o vocabulário utilizado para a explicação científica de algo (como no caso da mente) deve ser fornecido pelas ciências naturais, a ponto da própria filosofia ser passível de ser substituídas por estas últimas, tanto em seus métodos como em suas doutrinas.

das pesquisas destacadas nas áreas da filosofia, da psicologia, das neurociências, da etologia, da inteligência artificial e da teoria da evolução ainda são ambíguas no que se refere à natureza real dos processos e estados mentais, ao meio em que ocorrem e ao modo como se relacionam com o mundo físico.

Churchland (2004, p. 82) entende que essa dificuldade estaria fundamentalmente relacionada à inadequação de nosso vocabulário mentalista, carregado de termos como “crença”, “desejo”, “intenção”, que seria utilizado corriqueiramente pelas pessoas em geral para se referir ao comportamento “real” ou “potencial”. Ele afirma que esse vocabulário estaria sustentado conceitualmente em uma psicologia popular (*folk psychology*) “intrinsecamente confusa e irremediavelmente primitiva de nossas atividades internas”. Em suas palavras, “a estrutura psicológica de nosso senso comum é uma concepção falsa e radicalmente enganosa das causas do comportamento humano e da natureza da atividade cognitiva” (Churchland, 2004, p. 79).

Teríamos herdado de Descartes a noção de ‘mente’ como uma entidade distinta do físico, responsável pelo conhecimento, na mesma época, em que Locke atribuiu a teoria do conhecimento a processos mentais. Kant concebera a filosofia a partir do tribunal da razão, esta sustentada em última instância nas noções cartesiana de mente e lockeana de processos mentais. O projeto científico-epistemológico da modernidade teve em seu cerne a racionalidade humana, enquanto “algo” especial, à parte do mundo “natural”, responsável por um conjunto de representações, considerado como conhecimento. (RORTY, 1995)

Conforme Rorty (1965) sustentara, o nosso vocabulário seria um produto do uso social que fazemos da linguagem. Poderia haver outras formas usuais e, portanto, outros vocabulários. Para esse filósofo, de postura holista e antifundacionista, o eu e o mundo seriam produzidos por “crenças” e “desejos”, que se tratariam de *vocabulários*, e não o contrário como pensado tradicionalmente. Não meramente *entre* as nossas crenças e o mundo estaria a linguagem, mas os vocabulários seriam intrínsecos a esta, maleável às regras sociais de seu “jogo”, também mutáveis. Passíveis de mudanças, esses vocabulários não mais representariam um centro seguro e privilegiado como fonte do conhecimento do mundo.

Em sua obra *Philosophy and the Mirror of Nature* (A Filosofia e o Espelho da Natureza), publicada originalmente em 1979, Rorty critica a noção de conhecimento

como uma montagem de representações exatas por uma faculdade “quase-visual” – o Espelho da Natureza –, dentro do qual encontraríamos, essencialmente, “uma classe privilegiada especial de representações tão compulsivas que sua exatidão não possa ser posta em dúvida” (RORTY, 1995, p. 169). O problema seria que

[...] esses fundamentos privilegiados serão os fundamentos do conhecimento e a disciplina que nos dirige para elas – a teoria do conhecimento – será o fundamento da cultura. A teoria do conhecimento será a busca por aquilo que compele a mente a crer tão logo algo é desvelado. Filosofia – enquanto – epistemologia será a busca pelas estruturas imutáveis dentro das quais conhecimento, vida e cultura devem ser contidos – estruturas colocadas pelas representações privilegiadas que estuda. O consenso neokantiano aparece assim como o produto final de um desejo original de substituir confrontação por conversação como determinante de nossa crença. (RORTY, 1995, p. 169)

Para Rorty (1991), na dinâmica de alteração de nossos padrões linguísticos, novas metáforas causariam a substituição de antigas, não envolvendo elementos mundanos extra-linguísticos (como suas causas) ou razões nesse primeiro momento. A racionalidade entraria em jogo a partir da acomodação dessa nova crença às nossas outras crenças. Enquanto resultado histórico do uso social que fazemos da linguagem, a segurança epistêmica de nossas crenças nem seria relativa à sua correspondência com mundo e nem decorrente de representações. Logo, as nossas crenças podem ser alteradas e o melhor modo para sua justificação seria o confronto argumentativo (e não mera conversação) entre crenças, que levaria a sociedade à edificação hermenêutica do conhecimento e não à procura iludida do seu fundamento último, como seria o caso da tentativa da história da filosofia de definir a verdade, a racionalidade e/ou o bem (RORTY, 1982)¹⁵¹.

Questionamos se a plasticidade própria da linguagem permitiria a sua adequação a termos que se refiram meramente a estados físicos de coisas. Na linha de pensamento de Rorty, a plasticidade da linguagem estaria relacionada ao uso de metáforas. No entanto, paradoxalmente, o enquadramento da linguagem a um

¹⁵¹ Desde que consideremos o que seria útil à sociedade, em decorrência de nossa “consciência” histórica, a edificação proposta não seria desprovida de sentido, à mercê de um relativismo, como constaria na crítica de muitos filósofos à filosofia de Rorty. Ao nosso ver, o desafio maior seria a instituição do diálogo, mas um diálogo pautado nos resultados contemporâneos de nossa aprendizagem de milhares anos, que nos indica o valor da convivência da diversidade. Obviamente, se não podemos prever o futuro com tanta segurança, parece-nos melhor fazer várias e diferentes apostas, pautadas no que mais seguramente aprendemos que não almejamos, do que em poucas ou pior ainda uma só. Provavelmente, o risco de errar seria muito maior.

vocabulário, no caso fisicalista, requereria a negação do uso de metáforas, sem as quais não haveria mudanças, ainda mais mudanças dessa proporção.

Todavia, as tentativas de redução do vocabulário mentalista ao vocabulário fisicalista foram várias, e a justificativa para tais empreendimentos esteve, frequentemente, centrada nas raízes metafísicas daquele vocabulário. Não sendo obviamente exceção, a ciência cognitiva sofre influências das teorias sobre a mente predominantes ao longo dos anos e, sobretudo, daquelas que delinearam o modelo científico em vigor na época em que a psicologia foi estruturada como ciência. Nesse sentido, sabemos que o dualismo cartesiano esteve na esteira de construção de grande parte das teorias da mente prevaletentes, não apenas da psicologia científica. Não obstante, o primeiro alvo de ataques foi o dualismo substancialista.

O passo dado pelo behaviorismo lógico (ou behaviorismo filosófico) foi não ter postulado estados mentais como algo interno e privado, mas como uma operação de informações, desencadeada por estímulos ambientais observáveis e respostas comportamentais também observáveis. Seu objetivo seria que a explicação do comportamento se valesse de termos desse vocabulário fisicalista, alimentado pelos avanços científicos.

Mas, com o surgimento das neurociências e seus resultados, dois desafios foram (re)apresentados ao programa das ciências cognitivas: (i) obviamente, não se poderia negar o funcionamento interno ao organismo e (ii) não seria coerente com os objetivos desse programa rejeitar a experiência subjetiva. Assim, alternativas foram propostas.

Como vimos na seção 5 (5.2.1.1), alguns teóricos postulam um dualismo de propriedades a partir de uma única substância material, ou seja, o cérebro seria especialmente dotado de um conjunto de propriedades (estados mentais como sensações, pensamentos, emoções, etc.), “por enquanto”, irredutíveis ao físico. Poderia até ser que as neurociências viessem um dia a explicá-las. Teóricos da Identidade na versão de *tokens* (eventos) consideraram a interação entre estados mentais e possibilidade de ocorrência em outros arranjos (materiais) que não o cérebro, enquanto a versão de *types* circunscreveu as propriedades mentais a organismos com arranjo neural.

Em seu livro *Neurophilosophy*, publicado em 1986, Paul e Patrícia Churchland questionam as razões de se buscar a redução desse dito modo popular de expressão à visada teoria naturalista, pois, já de contrapartida, seria inadequado, e

sua consideração no projeto naturalista seria um erro grave. Por essa razão, Paul e Patrícia Churchland (1986), sugerem que o arcabouço teórico antigo – mentalista – não seja meramente reduzido, mas simplesmente eliminado por uma progressiva “neurociência amadurecida”. Para esses filósofos, nem mesmo a redução do mental ao físico seria suficiente, além de que seria apenas uma questão de tempo para as neurociências explicarem os mecanismos físicos subjacentes às funções psicológicas. Uma vez que as neurociências trabalham com evidências empíricas e progridem na direção de mostrar que não existe nada além de “processos e estados sofisticados de um complexo sistema físico”, não haveria razões para mantermos o antigo arcabouço teórico ou seguirmos em outra direção não sustentada empiricamente, que, no fundo, estaria “contaminada” pela tradição não-fisicalista. (CHURCHLAND, 1994)

Essa eliminação “progressiva” da psicologia popular não equivaleria a uma “redução suave”. Seria uma proposta mais radical:

O materialismo eliminativo é a tese de que nossa concepção ordinária de fenômenos psicológicos constitui uma teoria radicalmente falsa, uma teoria tão fundamentalmente defeituosa que tanto os princípios quanto a ontologia desta teoria serão finalmente substituídos, em vez de suavemente reduzidos, pela *neurociência completa* (CHURCHLAND, 1981, p. 67; grifo nosso).

Churchland (2004) admite que a psicologia popular funcione como uma teoria científica, por nos permitir fazer previsões de nossos comportamentos em situações cotidianas, para, estrategicamente, propor a sua reconstituição até a sua substituição completa por uma teoria melhor, capaz da formulação de leis que nos permitam fazer previsões mais bem sucedidas e abrangentes, um nível de compreensão mais explícito, que a psicologia de senso comum. Este seria o caso da “neurociência madura”.

Um argumento utilizado pelos Churchlands (1986), em favor do eliminativismo, é que a intencionalidade, compreendida como conteúdo proposicional, é também verificada em estados puramente físicos, como o cérebro. As chamadas “atitudes numéricas da física” seriam, para eles, equivalentes a atitudes proposicionais típicas do vocabulário mentalista, uma vez que o significado seria explicado apenas por referência à sua função executada em um sistema computacional, cujos padrões de relações podem ser identificados. A pergunta

motivadora do eliminacionismo é: se o que consideramos o mental seria equivalente ao físico, por qual razão nos desgastaríamos para explicar o mental?

Nessa esteira “anti-mentalista”, autores como Willard van Orman Quine e Daniel Dennett, defendem a inexistência dos *qualia*, isto é, das qualidades ou propriedades fenomenológicas da experiência¹⁵², que parecem resistir a uma explicação física e, assim, indicariam a necessidade de uma teoria própria da consciência.

Para Quine, o que de fato ocorre são disposições dos falantes a assentir ou dissentir publicamente de certos enunciados quando confrontados com situações de estimulação. Nesse sentido, a aceitação de objetos abstratos “[...] é uma convenção linguística de algum modo distinta de perspectivas sérias sobre a realidade” (QUINE, 2010, p. 342). Quine defende o “físicismo”, no sentido de que os eventos mentais são postulados, direta ou indiretamente, sobre o comportamento socialmente observável de objetos físicos.

Qualquer discurso subjetivo de eventos mentais procede necessariamente em termos que são adquiridos e entendidos por meio das suas associações, diretas ou indiretas, com o comportamento socialmente observável de objetos físicos. Se há razões a favor de eventos e estados mentais, têm de ser apenas que postular tais coisas, como postular moléculas, tem alguma eficácia sistemática indireta no desenvolvimento da teoria. Mas se certa organização teórica se alcança postulando assim estados e eventos mentais distintos por trás do comportamento físico, certamente que a mesma organização se conseguiria alcançar postulando apenas, ao invés, certos estados e eventos fisiológicos correlativos. Nem temos de encontrar no corpo centros especiais para esses espasmos; os estados físicos do organismo indiviso servem, seja qual for a sua fisiologia pormenor. A falta de uma explicação fisiológica detalhada dos estados dificilmente é uma objeção ao seu reconhecimento como estados de corpos humanos, quando refletimos que quem postula estados e eventos mentais não tem detalhes ou mecanismos apropriados para oferecer nem há perspectivas de vir a ter tais coisas, dado o seu problema mente-corpo. Os estados do corpo existem em qualquer caso; por que acrescentar outros? Assim, a introspecção pode ser vista como um testemunhar da nossa condição do corpo, como na introspecção de um estômago com acidez, apesar de quem faz a introspecção ser vago nos detalhes médicos. Concedo que as minhas palavras “vago” e “testemunhar” são mentalistas. Mas afinal o meu argumento dirige-se aos mentalistas; os físicos não precisam disso. (QUINE, 2010, p. 329-330)

¹⁵² Já o modo de representação de uma sensação caracteriza o que se denomina *quale*, enquanto aspecto qualitativo ou fenomenal da experiência.

Assim como Quine, Daniel C. Dennett também entente que os *qualia*, enquanto estados mentais demasiadamente contingentes, deveriam ser assim explicados ou mesmo *eliminados* por estados do corpo, valendo-se de complementos fisicistas.

Como bem traduz Leclerc (2010 apud SILVA FILHO, 2010, p. 305-306):

Qualquer *token* de uma expressão linguística tem propriedades intrínsecas: ondas sonoras obedecendo a certos padrões, ou marcas de tinta, giz, etc., sobre certa superfície, têm propriedades que um físico ou químico pode identificar e descrever. Mas nenhuma delas determina o sentido da expressão ou as condições de aplicação de um termo. As propriedades semânticas como ter um sentido, uma referência, uma força ilocucionária, um conteúdo verocondicional, etc., são propriedades *relacionais*, da mesma família que *ser acerca de algo* ou *representar algo*. A questão mais fundamental da semântica filosófica é precisamente a questão de saber como passamos “do físico para o semântico”? Um problema paralelo em filosofia da mente, conhecido como o Problema de Brentano, pode ser formulado da seguinte maneira: como um sistema físico, um organismo, por exemplo, pode produzir e manter estados que são acerca de algo distinto de si mesmo? Será que as propriedades intrínsecas ou internas de um organismo, por exemplo, a atividade eletroquímica do cérebro, pode “produzir” algo como a intencionalidade, a propriedade relacional de “ser acerca de algo”, uma propriedade que, obviamente, não sobrevém¹⁵³ localmente? Como nossos estados mentais adquirem tal característica? As respostas tradicionais a essas questões são classificadas, por Putnam, como “Teorias Mágicas da Referência”¹⁵⁴. A ideia de uma intencionalidade “intrínseca” ou originária parece uma sobrevivência dessas teorias mágicas.

Em seu texto *Quining qualia*, escrito em 1988 numa alusão a Quine, Dennett compreende os *qualia* como propriedades não relacionais, inefáveis, privadas e acessadas apenas diretamente. Portanto, para ele, os *qualia* deveriam ser *quinizados*, isto é, eliminados.

Dennett (2002) recomenda que, em vez de extrapolarmos em considerações sobre a intencionalidade relativas a cada caso, deveríamos buscar explicações pautadas em mecanismos mais simples. Assim como Wittgenstein, Sellars, Ryle, entre outros, Dennett também considera que a capacidade que uma criatura tem de aplicar a atitude intencional a si mesma, isto é, de representar conscientemente as suas representações de si mesma (capacidade de representação de segunda

¹⁵³ O termo sobrevém é uma tradução do termo inglês *supervene*.

¹⁵⁴ “[...] Uma vez que se percebe que um nome tem somente uma contextual, contingente, conexão convencional com seu portador, é difícil ver por que o conhecimento do nome deva ter algum significado místico.”[...] Representações mentais não mais têm uma conexão necessária com o que elas representam do que as representações físicas fazem. A suposição contrária é uma sobrevivência do pensamento mágico”. (PUTNAM, 1981, p. 3)

ordem), só emerge com a linguagem, da qual se originam confusões, como o erro categorial já indicado por Ryle. Dennett (2002) faz uma analogia desse erro com uma situação imaginária, em que uma pessoa, ignorante sobre os elementos do funcionamento financeiro e bancário, associa o seu saldo bancário negativo à existência de notas negativas de dinheiro, como entidades substanciais. Todavia, esclarece Dennett, “saldo negativo” é um termo utilizado para se referir a regras condicionais do jogo entre o banco e o cliente.

O que interessa a Dennett (1978) é o que duas entidades distintas, como seres humanos e máquinas, têm em comum. Como a composição física e os mecanismos de um sistema não seriam suficientes para que se saiba a sua funcionalidade – o seu propósito –, ele defende o emprego da noção-ponte de *sistema intencional*, ao qual se atribui racionalidade e propósito, considerando tanto a intencionalidade como a marca do mental como as abstratas regras computacionais das máquinas. Assim, tanto seres humanos como computadores e seus programas poderiam ser considerados como agentes.

Na formulação de uma postura mais moderada do que o materialismo eliminativo, Moser et al. (2009) destacam a necessidade de um naturalismo mitigado, que considere criteriosamente certos pressupostos teóricos, antecedentes a uma investigação empírica, como o potencial de orientação da própria pesquisa, e que poderiam ser ajustados, alterados ou mesmo substituídos, dependendo dos resultados da prática científica.

De acordo com Moser et al. (2009, p. 40),

O naturalismo mitigado não recomenda a substituição da epistemologia pela física, pela biologia, nem mesmo pela psicologia, ou seja, não leva a um naturalismo substitutivo. O naturalismo mitigado preserva o objetivo epistemológico tradicional de formular a explicação mais plausível do conhecimento humano, tanto em sua estrutura quanto em suas fontes. Os critérios de explicação que a isso se aplicam podem incluir, entre outras coisas, os critérios explicativos da investigação intelectual em geral, mais amplos do que os critérios estritamente científicos.

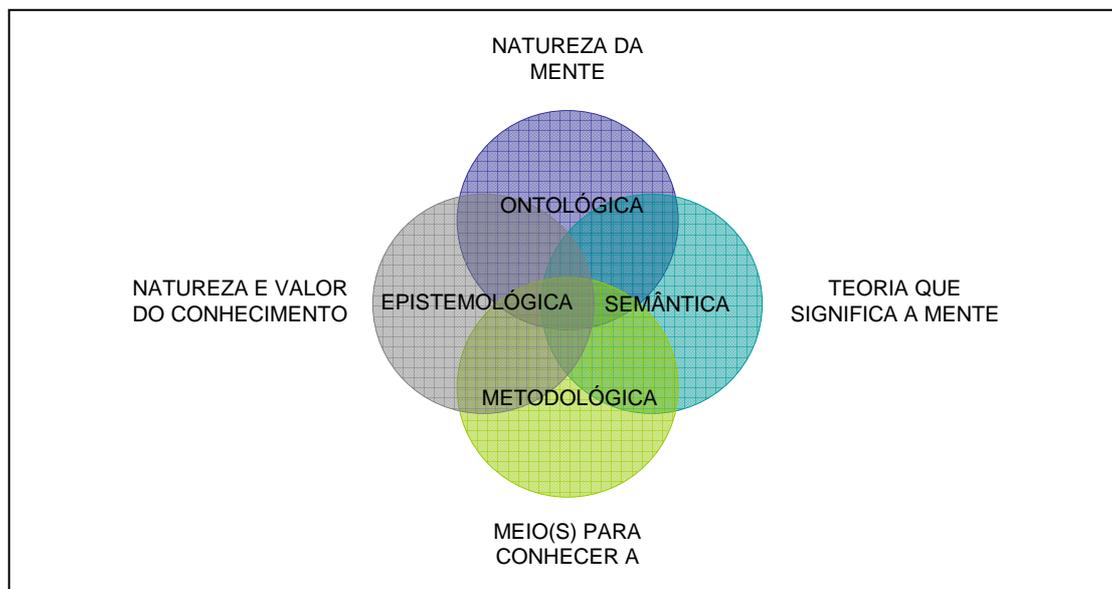
Esses autores não fazem objeções à ideia moderada de que o conhecimento e a justificação são sobre espécies naturais, de coisas existentes no mundo que apresentem propriedades estáveis, suscetíveis de explicação e indução. Nesse sentido, eles defendem a posição que chamam de *explicacionismo amplo*.

Esse tipo de explicacionismo, ao contrário do naturalismo substitutivo, parte da ideia de que uma epistemologia verdadeira fundamenta-se sobre posições teóricas que não se reduzem a nenhuma das ciências. [...] O explicacionismo assevera que nossos objetivos explicativos fundamentais, representados em parte (mas não exclusivamente) pelas ciências, devem nortear a regulação de nossas crenças, entre as quais as crenças epistemológicas a respeito do justificado e do injustificado. (MOSER et. al., 2009, pp. 176-177)

Segundo Churchland (2004), a progressiva substituição de termos da psicologia popular do vocabulário da psicologia científica por termos neurocientíficos implicaria em uma “enorme revolução conceitual”. Atualizada por ciências empenhadas na investigação da natureza da inteligência consciente, como a física, química, neurociência e biologia evolucionária, a filosofia da mente – ou “neurofilosofia” como propõem os Churchlands – deveria buscar esclarecer o conceito de natureza e o estatuto do autoconhecimento da mente (consciência), envolvendo assim os problemas da privacidade do mental e da intencionalidade como marca distintiva do mental. (CHURCHLAND, 2004).

Churchland (2004) nos ajuda a esclarecer as dimensões em que o problema da natureza da mente emerge e se apresenta, quais sejam, simultaneamente: ontológica, semântica, epistemológica e metodológica. De maneira geral, o problema ontológico, voltado à investigação da natureza do mental, se coloca, tradicionalmente, como uma alternativa entre as concepções materialistas e dualistas; o problema semântico interroga sobre o quadro conceitual do qual os termos para descrever os estados mentais obtêm seu significado; as questões sobre “o que é o conhecimento” e “qual é a sua origem” compõem o problema epistemológico; já o problema metodológico diz respeito à investigação sobre que tipos de dados devem ser considerados legítimos na construção das teorias sobre a natureza do mental (CHURCHLAND, 2004). A figura abaixo nos ajuda a explicar.

Figura 10: DIMENSÕES DO PROBLEMA MENTE-CORPO SEGUNDO CHURCHLAND



FONTE: A Autora

Entretanto, não podemos deixar de levantar algumas questões importantes que emergem da identificação dessas dimensões: que relação elas têm entre si? Existe uma hierarquia entre tais problemas? Como compreendemos a natureza do mental? Buscamos compreendê-la a partir de um dado pressuposto teórico ou a partir dos dados da percepção mediante os resultados da ciência empírica? Quais são as implicações de cada um desses pontos de partida do conhecimento? Haveria alguma possibilidade da ciência empírica avançar em suas investigações sem conhecimentos teóricos que as antecedam? Ou ainda de considerarmos os conhecimentos pressupostos como verdadeiros rejeitando-se os avanços das ciências empíricas?

A propósito, como indicou Thomas Kuhn (1992), o conhecimento é construído em contextos socioculturais e históricos, cuja constelação de crenças, valores, técnicas, etc., partilhados pelos membros de uma comunidade determinada,

consolida paradigmas¹⁵⁵. Não havendo obviamente qualquer possibilidade do cientista se despir do mundo, a não ser que se assuma um dualismo ontológico de veio platônico, o cientista encontra-se, como qualquer pessoa, permeado por um paradigma, o que torna a neutralidade científica um mito. Assumir de antemão à experiência uma determinada concepção, é admitir que a construção do conhecimento “é colocada pelo espírito sobre os dados brutos dos sentidos (KUHN, 1992, p. 130)”, cujas fontes, também de antemão, já são colocadas como inacessíveis à ciência. De acordo com Kuhn (1992, p 130), essa forma *ideal* de epistemologia estaria estreitamente entrelaçada com a concepção de ciência como mera acumulação do conhecimento. Isso não quer dizer que Kuhn proponha o extremo contrário, ou seja, que a ciência (se é que poderíamos neste caso chamá-la assim) permanece completamente em conflito, mas sim um maior valor ao conflito enquanto promotor da inovação epistemológica. Em um dado momento, a ciência encontra-se normalizada, comprometida com o paradigma em vigor, e a construção do conhecimento tende a ocorrer por acumulação ou (re)interpretação. Ao se identificar criticamente uma *anomalia* no conhecimento científico, a ciência em questão entra em crise, regressando a um estado pré-paradigmático, quando uma nova teoria (frequentemente através da qual se vê a anomalia) inaugura um novo estágio científico ou uma nova ciência, que, com diferenças necessárias em relação à ciência antiga, porém, irreconciliáveis, acaba ocasionando essa “ruptura de paradigmas”. A ocorrida revolução científica consistiria, assim, num “deslocamento da rede conceitual através da qual os cientistas vêem o mundo” (KUHN, 1992, p. 137), que também tende a se normalizar até o irrompimento de uma nova crise.

No atual estágio das ciências cognitivas, embora otimistas com os resultados das neurociências, não sentimos qualquer segurança de interrogar se o conceito de *consciência* seria uma espécie de anomalia da teoria da ciência cognitiva, que estaria gerando esse confronto com teorias candidatas à consolidação de um novo

¹⁵⁵ Kuhn concebe múltiplas noções de paradigma, ao longo de sua obra *A Estrutura da Revoluções Científicas*, publicada pela primeira vez em 1962. No capítulo sobre *A Natureza e a Necessidade das Revoluções Científicas*, ele compreende os paradigmas, de maneira geral, como modos de vida comunitária, constituído por crenças, valores, técnicas, etc. “Mas os paradigmas não diferem somente por sua substância, pois visam não apenas à natureza, mas também à ciência que [também] os produziu. Eles são fonte de métodos, áreas problemáticas e padrões de solução aceitos por qualquer comunidade científica amadurecida, em qualquer época que considerarmos. Consequentemente, a recepção de um novo paradigma requer com frequência uma redefinição da ciência correspondente. Alguns problemas antigos podem ser transferidos para outra ciência ou declarados absolutamente ‘não-científicos’.” (KUHN, 1992, p. 137-138).

paradigma. As razões são elementares: o conceito de consciência é, comum e habitualmente, compreendido como central à investigação da cognição e da “natureza” humana, e seria contraditório estudarmos como isso ocorre (crenças, etc.) sem considerarmos isso (consciência); não há consenso sobre esse conceito; a pesquisa – interdisciplinar – em ciências cognitivas direcionada ao estudo da consciência é ainda muito “jovem”; as evidências empíricas das neurociências, distantes de esgotarem a complexidade do cérebro, apontam para a necessidade de esclarecimento sobre a consciência; a natureza desse projeto de investigação é interdisciplinar, portanto, deve ser buscada a colaboração entre teorias que se mostrem contingentemente compatíveis, tendo em vista uma *linguagem* pretensamente fisicalista de explicação do objeto estudado (e não a teoria física disponível tomada sob o papel de uma metafísica); ainda não há uma teoria suficientemente consolidada que abrigue, consensualmente, essa interdisciplinaridade (o que não quer dizer que não haja ou haverá confronto e rupturas entre teorias até que se chegue a esse suposto consenso). Portanto, uma postura eliminativista seria, mesmo atualmente, no mínimo, tendenciosa e, possivelmente, inconsequente.

É extremamente importante considerar que o paradigma das ciências cognitivas não se encontra em um estágio pleno de normalidade, mas, ainda, pelo menos, em “ondas de crise”. Deixar isso passar despercebido, seria, por consequência, instaurar um diálogo entre paradigmas competidores, enquanto o propósito maior é a consolidação dessa ciência interdisciplinar que ainda está aprendendo a arte do diálogo entre diferentes, o que pode representar os primeiros passos de um paradigma emergente. Seria precoce inferir que o mental seja um problema não-científico. Poderia ocorrer o contrário, como alertou Kuhn (1992, p. 138):

Outros problemas anteriormente tidos como triviais ou não existentes podem converter-se, com um novo paradigma, nos arquétipos das realizações científicas importantes. À medida que os problemas mudam, mudam também, seguidamente, os padrões que distinguem uma verdadeira solução científica de uma simples especulação metafísica, de um jogo de palavras ou de uma brincadeira matemática.

Num projeto naturalista, que prima pela unidade de um modelo de explicação, o que vale para uma corrente teórica deveria valer para a outra. Se, por um lado, se

tecem fortes críticas à postulação metafísica dos dualistas, que lógica haveria em se postular, de outro, a física como candidata metafísica à explicação completa de tudo? De acordo com Kuhn (1992, p. 132), “é difícil ver como novas teorias poderiam surgir sem essas mudanças destrutivas nas crenças sobre a natureza”. E seria justamente o paradigma que informaria “ao cientista que entidades a natureza contém ou não contém, bem como as maneiras segundo as quais essas entidades se comportam” (KUHN, 1992, p. 143).

Compreendemos, assim, que a suposta “solução” eliminativista, que se diz amparada em um realismo científico, em última análise, demonstra estar apoiada num realismo ingênuo¹⁵⁶, uma vez que, por razões geralmente metodológicas, busca excluir os estados mentais dessa discussão, adotando imediata e parcialmente uma compreensão da mente como um sistema físico complexo de relações causais. Isso resultaria no absurdo de uma teoria da mente isenta da consciência, segundo a qual conheceríamos o funcionamento cognitivo sem considerar a experiência cognoscente *para* um indivíduo.

Mesmo que a mudança proposta pelo eliminativismo ocorresse progressivamente, haveria um sentido último: a eliminação do vocabulário constituído de termos mentais. Nesse caso, *imaginário*, em que este vocabulário, construído historicamente, fosse completamente superado, o que poderia justificar a própria investigação científica? Nem mesmo a *dúvida* sobre o funcionamento do mundo físico. Nem a dúvida nem a justificação teriam o sentido que tradicionalmente

¹⁵⁶ Qualquer conhecimento que considere a realidade *dada* como verdadeira ou como parâmetro para saber se uma proposição é verdadeira, acreditada sem que se realize uma crítica pela consciência, seria, segundo Hegel, uma forma ingênua de realismo do senso comum, a ser superada (não negada) pela crítica dialética (TAYLOR, 1997). Essa forma de conhecimento estaria assentada em alguma forma de crença na experiência direta, que, por sua vez, estaria fundada aprioristicamente num mítico *dado*. O outro extremo, que também não nos satisfaria, seria o idealismo, doutrina segundo a qual não haveria nada que não fosse produto da experiência ou ela mesma, tal como teria proposto Hegel, em sua obra *Fenomenologia do Espírito* (1807). O idealismo hegeliano é alvo de duras críticas formuladas por Bertrand Russell (1872-1970) e G. E. Moore (1973-1958). Para estes filósofos realistas, os fatos em geral, ou aquilo que se compreende popularmente como realidade seria independente da experiência (RUSSELL, 1959). Como explicam Moser et. al. (2009, p. 182), o realismo de Russell e Moore seria “o realismo sobre o fato *F* é simplesmente a ideia de que o fato *F* existe mas não depende, para existir, que um sujeito qualquer o experimente, o conceba ou forme uma crença sobre ele”. Para eles, os fatos seriam irreduzíveis à experiência e aquilo que o senso comum, não influenciado pela teologia ou filosofia, acreditaria ser real, seria de fato real. Todavia, de acordo com Moser et. al. (2009, p. 183), essa neutralidade filosófica e teológica do senso comum seria improvável, não obstante, para Russell, o conhecimento científico deve ser hipotético, tendo as ciências naturais uma prioridade epistemológica sobre o senso comum. Em comum, o idealismo hegeliano e o realismo de Moore e Russell, consideram o senso comum no processo de construção do conhecimento verdadeiro. Nesse sentido, para estes dois últimos, a experiência seria uma condição para se *saber* que algo existe. Mas o que seria compreendido por fatos? Conceitos. (MOORE, 1986, p. 179)

atribuímos. Então, qual sentido poderiam ter? Provavelmente, não teríamos mais nada a investigar, pois nos contentaríamos com uma teoria física completa. Nem mesmo o faríamos por mero “entretenimento”, em apenas constar o que já se sabe, porque “entreter” seria um termo varrido junto ao velho vocabulário. E se, mesmo que o termo *explicação* tivesse outro sentido que não o vinculado ao referido vocabulário, se apenas explicássemos o funcionamento do mundo físico e nos explicássemos da mesma forma causal, não “conceberíamos” mais do que um mundo determinado fisicamente. E as relações interpessoais, também seriam explicadas causalmente?

Para a implementação de tal projeto seria prudente (enquanto contamos com esse termo – prudência), pensarmos qual é a natureza daquilo que foi aprendido. E voltamos ao mesmo ponto de partida.

Além disso, podemos nos perguntar se, linguisticamente, não poderia essa tentativa eliminativista ser vista propriamente como uma expressão da privacidade do mental então evidente? Isto é, uma hipótese poderia ser que, se não tenho evidências sobre o mental, a investigação estaria me mostrando que o insistente problema é a resposta, então, o mental poderia ser mesmo caracterizado por sua inescrutabilidade. Nesse caso, essa tentativa naturalista eliminativista, que requer ser fundada em evidências, incorreria em uma contradição, pois sua justificativa em favor da eliminação vale-se, basicamente, da ausência de evidências. Mas não seria tão simples assim, pois ambas as afirmações – de que o mental deva e não deva ser considerado na discussão em questão –, estando sustentadas em si mesmas, incorreriam em *petitio principii*. No entanto, a conclusão de que uma teoria que abrigue o mental seja verdadeira não, necessariamente, estaria sustentada nela mesma, ao passo em que o projeto naturalista pretende o contrário disso.

Mas ainda, talvez, o problema da consciência seja um dos maiores problemas dentre os já enfrentados pelo homem; talvez, seja até mesmo insolúvel aos humanos, como compreende McGinn. Da perspectiva de um materialismo transcendental¹⁵⁷, para McGinn (1991; 1993; 1999), o problema da consciência enfrentado pela filosofia, na verdade, não é completamente novo. Pelo contrário,

¹⁵⁷ Owen Flanagan (1992) chama esse tipo de postura, que assume que uma teoria da consciência ou é um exercício sem sentido ou, em princípio, insolúvel, de naturalismo anti-construtivo ou *new mysterianism*.

como muito esforço foi dispendido na tentativa de solucioná-lo, McGinn levanta a hipótese de que, talvez, a mente seja mesmo inescrutável em terceira pessoa, não porque os seres humanos são estúpidos ou porque a mente não poderia conter ela mesma, no sentido da aplicação do *Teorema da Incompletude de Gödel* ao problema da mente¹⁵⁸, mas, supostamente, devido ao seu característico *fechamento cognitivo (cognitive closure)*, que expressaria a incapacidade que a mente humana tem de resolver certos problemas, então insolúveis para seres humanos.

Em sua obra *O Caráter da Mente* (1982), McGinn assume que a filosofia da mente não tem a mesma designação que a filosofia da psicologia, a saber: “o estudo filosófico da natureza e significado dos resultados e métodos da psicologia científica” (McGINN, 2011, p. 19). A partir dessa diferenciação, McGinn (2011) se ocupa das diferentes aplicações dos conceitos mentais, considerando que não existe qualquer concepção de mente que seja neutra epistemologicamente. Ao passo em que a epistemologia se dividiria entre atribuições na primeira e na terceira pessoa, sendo os fenômenos mentais, possivelmente, mais bem aprendidos por uma perspectiva em certos casos e, em outros, na outra perspectiva, essa tensão poderia representar um problema insolúvel para a mente humana. Diz McGinn (2011, p. 24):

É provável que não exista um modo uniforme de resolver a tensão gerada pelas duas perspectivas. Na verdade, é provável que não exista uma forma de a resolver completamente em qualquer caso concreto. Esta peculiaridade da filosofia da mente pode, de fato, constituir um obstáculo inamovível para se alcançar uma concepção da mente satisfatória do ponto de vista teórico.

Segundo McGinn (2011), a indagação sobre a natureza do “eu próprio” seria um pseudoproblema, fundado no erro de assumir o “eu” como uma expressão

¹⁵⁸ No final do século XIX, o conhecimento trilhava em solo seguro, proporcionado pelo sistema lógico-matemático formal. Em 1931, o matemático Kurt Gödel “tirou o chão” dos matemáticos de sua época, ao mostrar a inevitabilidade de paradoxos. A natureza contraditória dos paradoxos está relacionada ao princípio do *terceiro excluído*, que delimita o espaço lógico das matemáticas tradicionais. Segundo este princípio, num sistema lógico formal, uma afirmação *P* é “ou verdadeira ou falsa”, não podendo, portanto, ser nem (a) “falsa e verdadeira” nem tão pouco (b) “nem falsa nem verdadeira”. No primeiro caso (a), os paradoxos estariam incorporados insolúvelmente ao sistema, enquanto que no segundo (b), extrapolariam as possibilidades do sistema. Disso resulta que, a completude do sistema seria acompanhada, necessariamente, de sua inconsistência (a), bem como a sua consistência, de sua incompletude (b). O paradoxo do “mentiroso”, apresentado por Gödel, serve para explanar. A afirmação “eu estou mentindo” é autocontraditória, pois: se a afirmação é em si verdadeira, aquele que afirma – eu – não está mentindo, então não se poderia afirmar, por generalização, como sendo mentiroso; e, se é falsa, o que quer dizer que aquele que afirma – eu – é mesmo um mentiroso, então, a afirmação é verdadeira (NAGEL; NEWMAN, 1958).

referencial, a partir da qual confundimos o funcionamento do “eu” com uma entidade à qual a expressão faz referência. Todavia, compreende-se que nomes próprios fazem referência a algo ou alguém. Mas objetar-se-ia, que também se pode referir a um mesmo objeto utilizando-se de diferentes termos. Outra opção, também problemática, seria perguntar pela natureza da denotação da palavra “eu”, porém, em última instância, teríamos que assumir que os “eus” têm somente pensamentos autorreflexivos. Uma de duas respostas a essas objeções poderia ser viável: eliminaríamos a dimensão da primeira pessoa e nos indagamos a que tipo de coisa nos referimos quando “pensamos” em outra pessoa, ou manteríamos a primeira pessoa tomando o pressuposto como correto. Para admitir as duas intuições, seria preciso que admitíssemos uma distinção entre diferentes tipos psicológicos, dentre os quais criaturas mais simples pertencentes aos sujeitos da primeira aceção e criaturas autoconscientes pertencentes aos sujeitos da segunda. Poder-se-ia dizer também que estes exibiriam uma unidade apreendida corretamente por introspecção – a autoconsciência¹⁵⁹. McGinn (2011, pp. 239-240) compreende que:

O eu exige a consciência de si porque a sua unidade característica não pode existir sem o poder unificador e integrador da autoconsciência; portanto, o eu propriamente dito não pode anteceder a consciência de si próprio. Se isto estiver certo, então, não nos enganamos quando introduzimos o eu como sujeito do pensamento autorreflexivo; com efeito, a naturalidade dessa abordagem testemunha que é plausível o pressuposto da autoconsciência do qual depende. [...] A unidade do eu é aquela conferida pela autoconsciência e aquela não admite graus.

Para McGinn (2011, p. 240) é muito mais plausível sugerir que “a existência do eu é uma questão de tudo ou nada”. Assim, sendo o eu uma atribuição – em primeira pessoa – manifesta pela autoconsciência, como poderia a biologia explicá-lo?

McGinn (2011, p. 242) analisa as doutrinas destinadas a explicar a natureza do eu, que considera principais, organizando-as em três: (a) teorias que identificam o eu com o corpo (vivo) dotado de atributos mentais; (b) teorias que explicam o eu a partir de complexas relações mentais; e (c) teorias para as quais o conceito de eu é primitivo, uma substância simples distinta do corpo, e não explicável pelo sujeito

¹⁵⁹ Em seu raciocínio especulativo, McGinn (2011, p. 240) acrescenta: “sem autoconsciência, a mente de uma criatura não tem mais uma unidade para além da que lhe é conferida pelo corpo – vista do interior, não passa de uma coleção de estados mentais”.

(estados mentais). Para a análise que se propõe, McGinn trata da questão da identidade pessoal, relevando a razoabilidade de se considerar a sua duração no tempo em certas condições, bem como a pré-condição do eu enquanto atribuinte da identidade pessoal. De início, McGinn quer evidenciar a ambiguidade das formas da noção de critério, sendo uma metafísica (pressupõe entidades) e a outra epistemológica (pressupõe sinais). McGinn (2011, p. 245; grifo do autor) compreende que:

[a importância da terceira teoria] residiria precisamente, no fato de não *haver* quaisquer critérios (metafísicos) para a identidade pessoal, uma vez que a noção de “mesma pessoa” é primitiva em termos conceituais. As outras duas teorias, por contraste, aceitam o pressuposto reducionista de forma implícita ou explícita, assumindo, assim, que a identidade de determinado eu deve ser explicável noutros termos.

Com isso, ele conclui que:

a nossa incapacidade para produzir critérios adequados (se a tivermos) não refletiria necessariamente as nossas limitações intelectuais, a recalcitrância do tópico ou a incoerência da noção em causa; poderia tratar-se apenas do primitivismo e da irreducibilidade do conceito de eu e, por conseguinte, da identidade do eu através do tempo (McGINN, 2011, p. 245).

Para McGinn (2011), os filósofos precisariam se dar conta de que uma análise que não seja conceitual do problema da identidade pessoal, provavelmente, não os levará a lugar algum. Pelo fato de não contarmos com uma teoria coerente do mental, não precisaríamos aceitar qualquer teoria reducionista, a menos que estejamos conscientes do *quê* ela alteraria. Uma escolha interessante seria buscar esclarecer o conceito psicológico vulgar do eu e o da base física do mesmo, o que, para McGinn, explicaria o sucesso dessa abordagem em duplicidade e o problema em questão, conforme segue:

fazer dois “eus” a partir de um cérebro de um teria de ser visto como a criação de “eus” totalmente novos, enquanto a preservação de um único hemisfério garantiria a sobrevivência do velho eu uno. De acordo com a concepção vulgar, dividir o nosso cérebro não seria tão bom como ver aumentado o nosso tempo de vida para o dobro, uma vez que tal exige coisas bastante diferentes da natureza do eu. De acordo com a concepção ingênua, então, o eu é constituído de tal forma que a sua sobrevivência não pode consistir noutra coisa que não a sua *identidade* com um eu futuro: isto porque, não possuindo componentes idênticos ao eu, não pode continuar a existir por virtude de uma divisão – uma substância simples apenas pode sobreviver através da identidade. (McGINN, 2011, p. 264)

Sem uma solução em vista para essa antinomia, McGinn prefere assumir o problema como uma limitação, ainda que desesperado por uma solução satisfatória. Diz ele ser o desespero “preferível a ocultar fatos que são perturbadores e, assim, evitar o pleno reconhecimento da sua importância”. Com algum otimismo, McGinn afirma que a forma correta de se conceber a relação entre a filosofia da mente e a filosofia da linguagem dependeria apenas da indicação da natureza da questão e as considerações necessárias para resolvê-la. Para McGinn (2011, pp. 273-275), o problema central é o da relação entre a mente e a realidade, cujo estudo deveria considerar a seguinte agenda: (a) a questão das capacidades mentais não naturais; (b) a questão daquilo que é inato; (c) a questão da objetividade.

A razão dessa dificuldade de resolução do problema em causa parece coincidir com o que se pretende naturalisticamente saber. Perguntamos pelo estatuto da cognição, valendo-nos dela, seja pensada por um pressuposto físico ou metafísico. Supostamente, também perguntamos pelo estatuto da consciência, valendo-nos dela, o que poderia ocasionar um *ponto cego* epistemológico, que tomamos como sendo o problema central, arriscado a ser suprimido da discussão, caso não entre teoricamente em consenso com o que sabemos sobre domínio físico. E, no âmbito desse domínio, uma ideia que os neurocientistas contemporâneos não pretendem abrir mão, dado a densidade de evidências com as quais contam, é a de que diferentes regiões cerebrais são especializadas para diferentes propósitos. A essa ideia, acrescenta-se a contribuição de Carl Wernicke (1879), no sentido de que essas regiões estariam interconectadas. Como resumiu o neurocientista Eric R. Kandel (2009, p. 143):

[...] a circuitaria cerebral tem uma redundância intrínseca. Muitas funções sensoriais, motoras e cognitivas são servidas por mais de um caminho neural – a mesma informação é processada simultânea e paralelamente em diferentes regiões do cérebro. Quando uma região ou caminho é lesionado, as outras podem mostrar-se capazes de compensar essa perda, ao menos parcialmente. Quando a compensação ocorre e nenhum déficit comportamental é observado de forma evidente, os pesquisadores têm dificuldade em estabelecer a relação entre um local lesionado e um comportamento.

Assim, a própria “natureza” cerebral se expressaria como a condição constituinte da variedade de estados físico-mentais, voltados à própria funcionalidade de sua “natureza”. Mas como explicar essa redundância?

Mesmo com os avanços nas pesquisas relativas à identificação e ao mapeamento de funções sensoriais como o tato, a visão e a audição, Kandel (2009, p. 143) evidencia que, “na verdade, permaneceria em aberto o problema fundamental de saber se a memória é um processo neural independente ou um processo neural associado com os processos motores e sensoriais”.

Em sua pesquisa com a *Aplysia*, Kandel (2009, p. 451) ressaltou “que todos os processamentos mentais, dos mais prosaicos aos mais sublimes, emanam do cérebro”. De uma perspectiva reducionista, a utilidade dos resultados desse estudo para o conhecimento sobre o cérebro humano estaria justificada, segundo ele, pela conservação dos genes e das proteínas no curso da evolução, como mostrou a biologia molecular. Mas inúmeras controvérsias foram apresentadas sobre a generalização desse estudo a animais mais complexos. Etólogos consideram que o estudo da aprendizagem e da memória deva envolver a sensibilização e a habituação. Behavioristas advogam em favor de formas associativas da aprendizagem. Segundo Kandel, as controvérsias teriam já estariam solucionadas pela convergência de resultados de pesquisas com diferentes animais:

Primeiro, Benzer provou que o AMP cíclico, cuja importância em relação à sensibilização de curto prazo na *Aplysia* nós havíamos descoberto, era também necessário para uma forma mais complexa de aprendizagem num animal mais complexo – a saber, o condicionamento clássico na *Drosophila*. O segundo fato, que teve um impacto ainda maior, foi a descoberta de que a proteína regulatória CREB, primeiramente identificada na *Aplysia*, era um componente importante na conversão da memória de curto prazo em memória de longo prazo em muitas formas de aprendizagem de vários tipos de organismos, das lesmas e moscas até camundongos e seres humanos. Tornou-se igualmente evidente que a aprendizagem e a memória, assim como a plasticidade sináptica e a neuronal, representam uma família de processos que compartilham uma lógica comum e certos componentes-chave, variando nos detalhes de seus mecanismos moleculares. [...] Já contamos com algum entendimento dos mecanismos celulares e moleculares do seu armazenamento, mas precisamos chegar às propriedades dos sistemas de memória. (KANDEL, 2009, pp. 452-453)

O conhecimento de como o cérebro armazena informações incluiria outra categoria de questões ainda mais desafiadoras: como essas informações armazenadas fazem sentido para nós? Ou como atribuímos sentido às essas

informações? E como sabemos que essas informações são *nossas* informações? O maior dos problemas estava lançado: como um sistema biológico pode pensar a respeito de si mesmo? De acordo com Kandel (2009), “o problema da consciência é, de longe, a tarefa mais desafiadora que a ciência tem a enfrentar”. Mas como enfrentá-la?

Discursos polaristas implicitamente “propõem um tipo de resultado” que expressaria um “tudo ou nada”. Suas posturas extremas – de um otimismo de fundo dogmático de tendência “físicista” ou um ceticismo de fundo metafísico de tendência “idealista” – como seria o caso, respectivamente, do materialismo eliminativo e do materialismo transcendental – não parecem apresentar as condições de possibilidade para atender ao propósito integrador das ciências cognitivas. Mesmo do ponto de vista neurocientífico, o problema da consciência emerge de resultados de pesquisa, com base em evidências, recolocando o desafio de uma compreensão, não que confunda ou substitua, mas integre as dimensões discursivas da primeira e da terceira pessoa em um discurso coerente, que se pretende naturalista.

6.3. *EXPLANATORY GAP*: O DESAFIO DA EXPLICAÇÃO DA CONSCIÊNCIA SUBJETIVA PELAS CIÊNCIAS COGNITIVAS CONTEMPORÂNEAS

De um lado, os acontecimentos mentais tenderiam a ser fortemente compreendidos como correlacionados aos processos neurológicos, sendo supostamente possível inferir um estado mental de um determinado sujeito ao observar o seu cérebro, o que possibilitaria estabelecer um correlato neurológico de tal estado; de outro, o acesso a estados mentais (tais como crenças, desejos, pensamentos, percepções, intenções, sensações, etc.) se daria de maneira indireta, o que distanciaria esse estudo de critérios científicos, como o da verificação acerca de coisas públicas, não sendo possível observar ou medir os estados mentais em si mesmos. A única forma de acesso direto aos estados mentais que, comumente, consideramos é pelo processo de autoconhecimento, analisando-os em nós mesmos. É comum a nossa convicção de que sabemos, portanto, mais seguramente sobre os nossos estados mentais (como propusera Descartes sobre as *emoções*) do que sobre os dos outros.

Essa aparente característica privativa dos estados mentais implicaria na dificuldade ao seu acesso em terceira pessoa, de forma que nem mesmo poderíamos saber seguramente se os outros têm mentes.

No entanto, as pessoas frequentemente consideram que seus estados mentais se pareçam aos dos outros, orientando seus comportamentos a partir dessa crença. As razões disso se deveria, provavelmente, ao fato de que a descrição das qualidades desses estados ocorre por referência a objetos observáveis e, portanto, públicos. Mesmo que possamos descrevê-los a outras pessoas, cujos estados mentais possam ser descritivamente semelhantes, não quer dizer que as experiências próprias de cada um realmente sejam qualitativamente semelhantes.

Se for possível saber que os outros têm mentes, será que tal descrição (ou comportamento) acompanhada da referência a objetos públicos seria suficiente para justificarmos a nossa crença em outras mentes? Note-se que a dificuldade consiste em que tal acesso é indireto: não acessamos imediata e diretamente os estados mentais dos outros.

Em seu artigo *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*, de 1983, Joseph Levine discute as ideias sobre os chamados *qualia* (propriedades qualitativas da experiência), tal como apresentadas por autores como Thomas Nagel (1970) e Frank Jackson (1982). Levine (1983) considera que o problema da lacuna explicativa se formula a partir de uma dupla perspectiva epistêmica, relativa a dois dos principais recursos cognitivos de que os seres humanos são dotados: a *percepção sensorial*, que não permite acesso aos fatos internos da consciência; e a *introspecção*, que permite acesso a esses fatos internos, mas não aos fatos físicos que têm lugar no cérebro. Pela percepção, acessamos e explicamos fisicamente o mundo; já pela introspecção, temos um acesso qualitativo de nossas experiências (ou à “caixa preta” skinneriana), o que geraria um *déficit* de explicação. Para Levine (1983), haveria uma “lacuna explicativa” (*explanatory gap*) entre o estudo da consciência e o estudo das estruturas neuronais e dos estados cerebrais, tanto conceitual quanto empiricamente. A dificuldade maior estaria em explicar a experiência subjetiva, como, por exemplo, seria o caso da dor. Diz ele:

Na verdade, sentimos que o papel causal da dor é crucial para o conceito que temos dela, e que descobrir o mecanismo físico pelo qual este papel causal se efetiva explica uma faceta importante do que há para ser explicado sobre a dor. No entanto, há mais coisa envolvida no nosso

conceito de dor do que somente seu papel causal, há o seu caráter qualitativo, o modo como é sentida; e o que é deixado sem explicação pela descoberta das descargas das fibras-C é por que a dor deve ser sentida do jeito que a sentimos! (LEVINE, 1983, p. 357)

Assim, as propriedades da experiência consciente não poderiam ser suficientemente explicadas a partir da observação dos elementos e das propriedades cerebrais, nem como causadas pelo cérebro. As leis das ciências empíricas não dariam conta dos estados mentais.

Flanagan (1992) alerta que, ao negligenciar os fenômenos mentais ou ao privilegiar os dados comportamentais observáveis, a teoria da mente estaria, arbitrariamente, desconsiderando um dos seus aspectos mais importantes, a saber, a consciência subjetiva. A investigação do mental, abarcando a consciência e, sua marca distintiva, a intencionalidade, não poderia ser negada pelo programa interdisciplinar das ciências cognitivas.

O que precisa estar em questão é o *parecer ser* e não o *ser*. Do contrário, o *ser* (da mente), concebido apenas como um *parecer ser*, não escaparia de uma incoerente eliminação.

Na verdade, é uma característica geral de tais reduções que o fenômeno seja definido em termos da “realidade” e não em termos da “aparência”. Mas não podemos fazer esse tipo de distinção aparência-realidade para a consciência, porque consciência consiste nas próprias aparências. *Onde a aparência está envolvida, não podemos fazer a distinção aparência-realidade porque a aparência é a realidade.* (SEARLE, 1997, p. 176; grifos do autor)

Tornar-se-ia indispensável a adoção de uma postura fenomenológica em relação a como as coisas *parecem ser* (“*are like to be*”) na experiência de e para alguém.

Em seu conhecido artigo *What is it like to be a bat* (O que é ser como um morcego), Nagel (1974) argumenta que o que a torna a experiência *mental* é justamente o *ponto de vista* de quem tem a experiência (perspectiva da primeira pessoa), cujo caráter essencialmente privado e subjetivo não permitiria sua redução a estados físicos do cérebro, que possibilitariam o acesso objetivo em terceira pessoa.

[...] não importa como a forma possa variar, o fato de que um organismo tenha experiência consciente em todos os meios significa, basicamente, que há algo que é como ser aquele organismo. [...] Mas fundamentalmente, um

organismo tem estados mentais conscientes se e somente se há algo que é como ser esse organismo – algo que é como ser para o organismo (NAGEL, 1974, p. 436; tradução nossa).

No entanto, Nagel (1974) não quer dizer que não se possa saber, por exemplo, como é ser, por exemplo, um morcego, mas sim que, antes mesmo de saber isso, seria preciso adotar o ponto de vista dos morcegos. Para Nagel, a experiência consciente é superveniente em estados físicos e biológicos do indivíduo, em um sentido natural e ontológico, e não meramente lógico e semântico.

A partir da noção de indistinção “*qualia*-estados físicos”, as propriedades fenomenológicas da experiência são consideradas por Nagel (1974) como um conteúdo não intencional da experiência; os *qualia* seriam a própria característica da experiência de um sujeito. Em contraposição, Tye (1999) considera que os *qualia* se tratam de um conteúdo intencional ou representacional de algo. Somente estados com conteúdos não-conceituais – tais como são os sentimentos emocionais, as imagens visuais e auditivas, e as sensações corporais – seriam fenomenalmente conscientes; aliás, esse tipo de conteúdo esgotaria a consciência fenomenal (TYE, 1995; 2000).

Não obstante, para John Searle (2003), o problema mente-corpo estaria resolvido ao se estimar a natureza biológica dos fenômenos mentais

os fenômenos mentais possuem uma base biológica: são ao mesmo tempo causados pelas operações do cérebro e realizados na estrutura do cérebro. Segundo este ponto de vista, a consciência e a Intencionalidade são tão parte da biologia humana quanto a digestão ou a circulação sanguínea. Trata-se de um fato *objetivo* sobre o mundo ele conter certos sistemas, a saber, cérebros, com estados mentais *subjetivos*, e é um fato *físico* desses sistemas que eles possuam características *mentais*. A solução correta para o “problema mente-corpo” não está em negar a realidade dos fenômenos mentais, mas em estimar adequadamente a sua natureza biológica. (SEARLE, 2003, p. 10; grifos do autor)

A consciência seria uma propriedade, não necessariamente, mas causalmente emergente de sistemas neurais e a ciência a explicaria por redução causal. Porém, essa redução epistemológica, da consciência ser explicada a partir de eventos neurais que sustentam eventos mentais subjetivos, não poderia implicar em uma redução ontológica. Isso seria um erro, fruto da falta de esclarecimento dos termos do vocabulário utilizado.

Em acordo a corrente de críticas à herança cartesiana presente em nosso vocabulário de uso comum, Searle (1997a) chama a atenção para a forma pela qual a concepção dualista se coloca comumente como uma barreira para essa solução, ou, pelo menos, como um fator condicionante do conhecimento da mente, efetivado pela terminologia do vocabulário tradicional:

Quando digo que a consciência é uma característica física de nível superior do cérebro, a tendência é entender que isto significa físico-em-oposição-ao-mental, significando que [a] consciência deve ser descrita *somente* em termos comportamentais ou neurofisiológicos objetivos. Mas o que quero dizer, realmente, é que a consciência *enquanto* consciência, *enquanto* mental, *enquanto* subjetiva, *enquanto* qualitativa, é *física*, e física *porque* mental. Tudo isso mostra, creio e, a inadequação do vocabulário tradicional. [...] Junto com as oposições aparentes estão as designações que aparentemente esgotam as possíveis posições que alguém possa ocupar: há o monismo *versus* dualismo, materialismo e fisicalismo *versus* mentalismo e idealismo. A avidez de se encaixar nas categorias tradicionais produz uma terminologia excêntrica, tal como “dualismo de propriedades”, “monismo anômalo”, “identidade de ocorrência” etc. (SEARLE, 1997a, pp. 26-27; grifos do autor)

Essa necessidade de definição ou redefinição não se referiria apenas a expressões como “cognição”, “inteligência” e “processamento de informação”, mas também “computador”, “computação”, “programa” e “símbolo”; isto é, não apenas ao vocabulário em que se exprime o modelo computacional da mente, mas também àqueles que descrevem o termo de comparação a partir do qual se constrói o modelo.

Isso denunciaria a deficiência resultante da forte tendência paradigmática do conhecimento à unilateralidade, que é assumida conceitualmente toda vez que se dispõe de um quadro conceitual dualista. Em outros casos, esse quadro conceitual unilateral pode ser assumido de uma perspectiva ontológica, da mesma forma em que se confunde a metáfora computacional – ou seja, a comparação entre certos aspectos de um computador e outros aspectos de um cérebro orgânico – com uma explicação unificada sobre a mente.

Searle (1997b, p. 14) critica o programa teórico da IA Forte (derivado das teses de Alan Turing), compreendido como a tese de que um computador que implemente um programa, suficientemente sofisticado, possuiria uma mente, afirmando-se uma identidade simples entre a mente e um programa de computador. Essa ideia conceberia o cérebro como uma das muitas séries de *hardwares* e,

assim, chegaria à redução do mental a algo computacional e das características mentais à relação entre *input* e *output*, entre os quais se inseriria o funcionamento da máquina ou o processamento propriamente dito. Para Searle, o cérebro pode ser considerado uma máquina, mas uma máquina capaz de pensar, e pensar seria muito mais do que simplesmente implementar um programa computacional, implicaria uma experiência-de-pensamento (*thought-experiment*). Acrescenta-se a isso, ainda, a gradatividade da consciência. Na visão de Searle (1997a, p. 124),

[...] é possível, na vida normal, distinguir diferentes graus e formas de consciência. A consciência é um interruptor liga/desliga: um sistema é consciente ou não. Mas, uma vez consciente, o sistema é um reostato: existem diferentes graus de consciência.

A consciência possui características estruturais globais. Sua marca distintiva é a intencionalidade: o referir-se a algo, além da própria consciência. Ela é um fenômeno interno a um corpo, contínuo e gradativo; essa gradatividade é balizada pela familiaridade em relação ao conteúdo da experiência. Os estados conscientes são subjetiva e qualitativamente experienciados, conforme o nosso humor e situação espaço-temporal, em diferentes graus de prazer e desprazer. A experiência conceitual é estruturada e unificada. (SEARLE, 1999). Os estados conscientes seriam, portanto, muito diferentes dos estados funcionais de um programa computacional.

Para explicar como funciona um programa de computador executando um programa, Searle (1980) apresenta o argumento do “Quarto Chinês”, como ficou conhecido. Supõe-se uma pessoa fechada em um quarto, com inúmeras caixas com símbolos chineses, sem qualquer conhecimento da língua chinesa. Ela recebe conjuntos de símbolos chineses que expressam perguntas, interpretadas por ela a partir de um livro contendo regras sobre um processo de quais caixas escolher e quais símbolos retirar das caixas. Ao segui-las, a pessoa consegue responder à pergunta. E ainda que se tornasse um *expert* nesse processo/programa, alguém de fora do tal quarto, ao observar o comportamento da pessoa, poderia supor que ela tivesse algum domínio da língua chinesa. Podendo uma pessoa seguir princípios formais sem compreender absolutamente nada, o programa seria, assim, irrelevante para a *compreensão* da história. Searle conclui que a experiência-de-pensamento é

característica de seres humanos. Ainda que considerados máquinas, seres humanos são organismos com certa estrutura biológica que lhes confere intencionalidade.

Não é porque eu sou a instanciação de um programa de computador que eu sou capaz de entender inglês [ou chinês] e ter outras formas de intencionalidade (eu sou, suponho, a instanciação de qualquer programa de computador), mas pelo que sabemos, é porque eu sou um certo tipo de organismo com uma certa estrutura biológica (física e química) e esta estrutura, em termos causais, é capaz, sob certas condições, de produzir a percepção, a ação, a compreensão, o aprendizado e outros fenômenos intencionais. Parte do núcleo deste argumento é que só algo que tenha estes poderes causais pode ter intencionalidade. Talvez outros processos físicos e químicos pudessem produzir exatamente estes efeitos, talvez, por exemplo, os marcianos também tenham intencionalidade, mas os seus cérebros são feitos de um material diferente. Esta é uma questão empírica, semelhante à questão de se a fotossíntese pode ser feita com uma química diferente da que compõe a clorofila. (SEARLE, 1980, p. 426)

Dessa forma, um modelo puramente formal, apenas com regras de sintaxe nunca seria capaz de produzir intencionalidade, já que as propriedades formais não seriam constitutivas da intencionalidade e nem contaria com poderes causais; apenas produzem o estágio formal seguinte quando a máquina esta funcionando. Faltar-lhe-ia regras de semântica, para que pudesse *compreender*¹⁶⁰ as palavras utilizadas na expressão. (SEARLE, 1980)

Em uma crítica a posturas eliminativistas (CHURCHLAND, 1981; QUINE, 1969, 2010; DENNETT, 1988), Searle (2010) defende que há algumas intuições de senso comum que precisaríamos respeitar. Por exemplo, num caso em que duas pessoas tentam conversar e uma delas não domina a língua utilizada na conversa, ainda que os interlocutores concluíssem que não estão se compreendendo mutuamente, haveria um fato objetivo que permite a eles compreender que não estão compreendendo ou compreender que há algo errado. A analogia com a física cairia por terra porque

Na física, a posição e o movimento de um corpo são dados inteiramente por suas relações com algum sistema de coordenadas, mas para o significado não bastam as relações que uma palavra tem com a língua da qual faz parte; caso contrário a questão da tradução sequer se colocaria. Podemos tomar um significado específico num sistema linguístico específico e encontrar uma expressão que tenha esse mesmo significado em outro sistema linguístico, mas não podemos tomar a posição e o movimento específicos de um objeto em relação a um sistema específico de coordenadas e traduzi-los para outro sistema. Naturalmente, uma palavra

¹⁶⁰ "‘Compreensão’ implica não só na posse de estados mentais (intencionais) como também em condições de verdade desses estados (validade, sucesso)" (SEARLE, 1980, p. 424).

significa o que significa apenas em relação à língua da qual faz parte, mas a própria relatividade da *posse* de significado pressupõe a não relatividade do *significado* possuído. Isso não tem análogo na relatividade física da posição e do movimento. (SEARLE, 2010, p. 395-396; grifos do autor)

Disso não resultaria que os significados se tratassem de uma ordem ontológica de *entidades* mentais, o que expressaria o “mito do museu” questionado por Quine. Um único mundo poderia ter várias características significativas, cada qual com unidades básicas de sentido, constituídas de uma complexidade de elementos que jamais poderia ser quebrada, sem que as unidades deixassem de ser o que são. Mas como essa variedade de características seriam produzidas?

Searle (1999) considera que a linguagem, em sua unidade de significado na comunicação (atos ilocucionários), implica e é implicada tanto pela intencionalidade quanto pelas regras de linguagem convencionadas socialmente, o que explicaria a possibilidade da diferença entre o que se pretende dizer e o que se diz de fato. De todo modo, a maioria dos pensamentos seria expressa pela linguagem. Como conceitos e regras de uso da linguagem são aprendidos, compartilhados e corrigidos socialmente, tendo em vista expressões com significado orientadas por propósitos, o pensamento enquanto uma expressão linguística não seria simplesmente algo interior e privado ao indivíduo.

Outras duas experiências mentais, conhecidas como *Qualia Invertidos*, elaborada por Shoemaker (1982), e *Qualia Ausentes*, reformulada por Block (1980) com base na ficção sugerida por Searle, também são importantes para mostrar as dificuldades de um único arcabouço teórico puramente fisicalista.

Shoemaker (1982) sugere que imaginemos uma maçã apresentada a duas pessoas, que devem dizer qual é a cor da maçã. O que se espera, em condições normais, é que cada uma responda que vê uma maçã vermelha. Porém, ainda que ambas se utilizem do mesmo termo (“vermelho”) para se referir à cor da maçã, não teria como saber se suas experiências subjetivas são idênticas. Uma delas poderia ter seu espectro de cores “invertido”, de forma que sua experiência fosse, por exemplo, “de verde”, porém, como teria aprendido coletivamente a se referir a essa experiência valendo-se do termo “vermelho”. Como a expressão das duas seria a mesma, não seria possível observar a diferença entre os seus *qualia*. Para Shoemaker (1975, pp. 306-307; tradução nossa), “numa certa forma de o ver, o funcionalismo em filosofia da mente é a doutrina segundo a qual os termos mentais,

ou psicológicos, são, em princípio, elimináveis de uma certa maneira”, sobretudo, em sua versão metafísica, em que estados mentais não são outra coisa senão funções, e a mente permanece como se fosse uma “caixa preta” skynneriana, mediando *inputs* e *outputs*. Ao se basear em *P* para explicar *P*, esse tipo de funcionalismo incorre em circularidade.

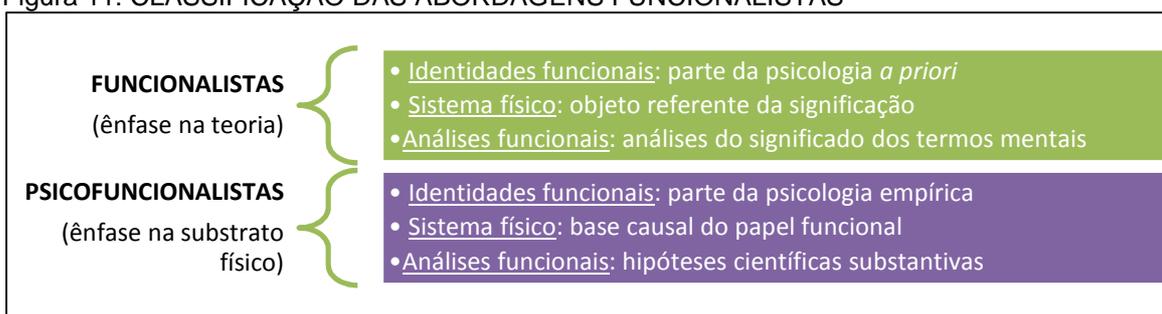
Com base na experiência searleana do “Quarto Chinês” e da noção de homúnculo¹⁶¹, Block (1980) sugere que imaginemos que cada pessoa da China seja responsável pela execução de certas funções articuladas causalmente entre si e a toda a população chinesa. Nesse sistema, as pessoas seriam análogas a neurônios, enquanto a população, com seu funcionamento sistêmico organizado, ao cérebro. Com isso, Block busca esclarecer que, do fato de um sistema funcionar, não podemos inferir que ele tenha uma consciência fenomenal, a não ser na base da postulação de homúnculos.

O que em comum Block (1980) e Shoemaker (1982) pretendem mostrar é que, por mais que o funcionalismo produza sistemas de alta complexidade, mostrar-se-ia insuficiente para explicar a consciência subjetiva.

A propósito, Block (1980, p. 67) sugere uma classificação dos funcionalistas conforme a sua compreensão das identidades funcionais. Os funcionalistas que as compreendem como parte da psicologia *a priori* (por exemplo, Smart, Armstrong, Lewis, Shoemaker), concebendo as análises funcionais como análises do significado dos termos mentais; e os psicofuncionalistas que as compreendem como parte da psicologia empírica (por exemplo, Fodor, Putnam, Harman), concebendo as análises funcionais como hipótese científicas substantivas. No quadro abaixo, organizamos melhor essa diferenciação proposta por Block.

¹⁶¹ A noção de homúnculo, postulada inicialmente por biólogos, é análoga à noção ryleana de “fantasma da máquina”. A diferença é que o homúnculo equivaleria a um postulado agente (inteligência, alma, etc.) responsável pelas modificações de um organismo ao longo de seu todo o desenvolvimento. Seria como pensar, por exemplo, que uma semente de árvore contivesse dentro de si uma árvore em miniatura, o que explicaria seu desenvolvimento. No caso da discussão sobre o mental, o homúnculo seria postulado para explicar estados mentais e o comportamento.

Figura 11: CLASSIFICAÇÃO DAS ABORDAGENS FUNCIONALISTAS



FONTE: A Autora

Da primeira perspectiva, Armstrong (1968, p. 84) considera que “nós podemos distinguir entre ‘comportamento físico’, que se refere a qualquer ação ou paixão do corpo meramente física, e comportamento propriamente dito, que implica uma relação com a mente [...]”.

Armstrong (1968) se refere à diferença *conceitual* entre termos, cujos objetos referentes são distintos, de modo que a análise filosófica dos conceitos para identificação dessa distinção deveria preceder a identificação científica entre estados mentais e estados físicos, a fim de que se evite o conceito de comportamento como se referindo a um estado mental. Neste último caso, estaríamos por fim a identificar um estado mental a outro estado mental, incorrendo em circularidade e fugindo do objetivo naturalista.

Ora, se na nossa fórmula (“estado da pessoa apto a provocar um certo tipo de comportamento”), ‘comportamento’ significar ‘comportamento propriamente dito’, então nós estaríamos a dar um relato de conceitos mentais em termos de um conceito que já pressupõe a mentalidade, o que seria circular. Por isso é claro que na nossa fórmula, ‘comportamento’ tem de significar ‘comportamento físico’. (ARMSTRONG, 1968, p. 84)

Assim, um conceito mental deveria se referir apenas ao “comportamento físico”, tratando-se de um estado físico que desempenha um papel causal no sistema, podendo também ser um efeito de outras causas físicas.

Já na versão psicofuncionalista, em que se concebe a possibilidade de funções mentais serem corporificadas em outras espécies bem diferentes de um organismo (mecanismo) físico, questiona-se qual seria o ocupante causal do papel funcional, que, no caso de seres humanos, compreender-se-ia como sendo processos de seu sistema nervoso. No entanto, Maslin (2009) ressalva que, ser um ser humano não é um *status* suficiente de pessoa, como, por exemplo, em casos de lesões cerebrais que levam a estados semivegetativo. Esse *status* parece depender

de fatores como a autoconsciência, que permite a formação de concepções acerca da própria identidade ao longo do tempo, a formulação de explicações, razões para crenças e justificção para ações, bem como a formação de desejos ditos como de segunda ordem, como no exemplo: “pode-se querer querer algo ou querer não querer algo”. Geralmente, diz-se que pessoas são capazes de realizar apreciações estéticas e fazer escolhas deliberadamente genuínas, que pressupõem autonomia e livre-arbítrio.

Ao passo em que o psicofuncionalista entende “naturalmente” as teorias psicológicas como teorias da psicologia humana, “é impossível que um sistema tenha crenças, desejos, etc. exceto tanto quanto as teorias psicológicas verdadeiras acerca de nós forem verdadeiras acerca dele” (BLOCK, 1980, p. 87), estipulando-se assim que a equivalência a nós é necessária à mentalidade. Porém, isso já contrariaria a tese da múltipla capacidade de realização – central ao funcionalismo.

Block (1980, p. 88) alerta que, se criaturas que se comportem de maneira muito diferente de nós (imaginemos “marcianos”), com experiências psicológicas sutis, podem pensar, desejar, apreciar, etc., uma conclusão contrária a essa expressaria um “bruto chauvinismo¹⁶² humano”.

Assim, a pretendida “teoria física completa” também não seria suficiente para explicar o que ocorre para além do mundo físico humano.

Apoiado na experiência mental dos *Qualia Ausentes*, Block (1980) compreende que um fenômeno, como o funcionamento de um sistema organizado, cuja informação (interativa em uma rede) é utilizada na orientação de seu comportamento num determinado ambiente, pode ser considerado um estado consciente, chamado por Block de consciência de acesso (*access consciousness*). Porém, esse estado consciente seria desprovido de *qualia*, embora possa servir de suporte à consciência fenomenal (*phenomenal consciousness*), ou seja, a consciência das qualidades da experiência.

Em seus artigos *Epiphenomenal Qualia* (1982) e *What Mary Didn't Know* (1986), Frank C. Jackson propõe duas experiências mentais, também com o intuito de mostrar a insuficiência do funcionalismo em explicar a experiência subjetiva. Na primeira, Jackson (1982) pede que imaginemos um rapaz, Fred, alguém com uma

¹⁶² “Teorias são chauvinistas tanto quanto negam falsamente que sistemas têm propriedades mentais e liberais tanto quanto atribuem falsamente propriedades mentais” (BLOCK, 1980, pp. 89-90).

alta capacidade de distinguir tonalidades de cores. E, na segunda, uma neurocientista, Mary, que vive à parte do mundo, em um quarto preto e branco. Ao distinguir cores entre tomates maduros, aos quais qualquer pessoa comum atribuiria a cor vermelha, Fred, em vários testes, consegue identificar duas classes de cores diferentes, como no caso de, para nós, seria a diferença entre a cor azul e a amarela. Porém, por mais que ele tentasse nos ensinar e nos esforçássemos, não perceberíamos essa diferença que Fred percebera, ao passo em que neurocientistas não conseguiriam verificar qualquer diferença entre nós e Fred, ao analisar em laboratório a estrutura e o funcionamento físico de todos nós. Assim, Jackson conclui com o seu argumento do conhecimento:

Se o fisicalismo fosse verdadeiro, uma quantidade suficiente de informações físicas sobre Fred anularia qualquer necessidade de realizarmos extrapolações ou proezas da imaginação ou do entendimento para conhecermos tudo sobre sua experiência especial de cor. *A informação já estaria em nosso poder.* (JACKSON, 1982, p. 132, grifos do autor)

Na outra experiência mental proposta por Jackson (1986), a neurocientista Mary aprendeu, por livros e um computador em preto e branco, cujas imagens na tela só teriam essas duas cores, tudo que sabe de neurofisiologia da visão, e o que ela sabe do funcionamento visual é tudo. Com esse conhecimento completo sobre a visão humana, Mary poderia saber descrever como é *ver* o vermelho de um tomate sem ter tido tal experiência? E, ao ser libertada do quarto, ela aprenderia outras coisas sobre a visão humana além de seu conhecimento?

Comumente, as pessoas têm a convicção de que sempre podem ter uma nova experiência e aprender algo novo, como no caso de novas experiências de cores, sabores, aromas, sons, etc. (obviamente que sem contar com uma “teoria física completa”). Com base na nossa convicção compartilhada popularmente de que Mary aprenderia algo a mais, inclusive acerca da experiência de outras pessoas, Jackson (1982) quer mostrar que uma (hipotética) teoria física completa não seria suficiente para explicar todos os fenômenos (ou propriedades) que poderiam estar envolvidos na visão, como a experiência de variadas cores. Lembre-se que, com a diversidade de experiências cromáticas, temos outras sensações, como por exemplo, a sensação de profundidade, etc.

Churchland (1985) contra-argumenta que, caso Mary pudesse aprender algo a mais, isso seria contraditório com ela já saber tudo. Nesse sentido, David Lewis

(1983; 1990) e Laurence Nemirow (1980; 1990) defendem que Mary só desenvolveria na prática o que ela já sabe, mediante habilidades representacionais ou imaginativas.

Na base dessas críticas funcionalistas, está a crença de que a suposta física completa seria a teoria de tudo. Mas qual seria a natureza original da teoria em si? Searle, provavelmente, nos responderia que acabaríamos tendo de postular homúnculos.

Ironicamente, parece que, quanto mais se pretende fugir de uma metafísica, mais se tende a agarrar-se nela.

Para Dennett (1978, p. 123), homúnculos poderiam ser postulados desde que pensados como subsistemas estúpidos integrados e responsáveis pelo funcionamento complexo de um sistema, cujos níveis superiores seriam redutíveis aos inferiores.

Conforme já mencionamos anteriormente, um tipo psicológico do qual se faz este gênero de interpretação funcional tem realizadores físicos múltiplos (PUTNAM, 1967; BLOCK; FODOR, 1972; FODOR, 1974), colocando sérios limites de ordem empírica às propostas reducionistas. Já que propriedades mentais poderiam ser realizáveis em diferentes mecanismos, não poderiam ser identificadas singularmente com qualquer propriedade física ou biológica. De que jeito saberíamos da identificação entre certas funções e seus realizadores? Os limites seriam claros: não se poderia contar com evidências, a não ser sob o risco de uma regressão ao infinito, o que demonstraria a incompletude da física.

Na tentativa de escapar desses limites, Dennett (1991; 2003) propôs o que denominou de heterofenomenologia. Uma explicação cientificamente informada sobre a mente se daria pela identificação de mecanismos neurais capazes de uma descrição do funcionamento mental em vista de determinados fins (utilidade), o que coloca Dennett, apenas neste aspecto, muito próximo a Davidson.

Dennett (1991) propõe o modelo *multiple drafts* (das múltiplas camadas), que consistiria de uma dinâmica de disputa entre pequenos agentes, regida por princípios de auto-organização, cujo agente “vencedor” conduziria o próximo processo. No caso dos seres humanos, o agente “vencedor” seria tornado consciente por contar com um nível mais complexo/superior de representações, portanto, de segunda ordem.

A atribuição de atitudes proposicionais, tais como crenças, desejos e intenções, é compreendida por Dennett (1991) como condicionada apenas por uma frágil necessidade de racionalidade e teria a função de dar sentido a sistemas complexos. O que nos permite dar sentido a algo e prever o comportamento do que quer que esteja sob o seu domínio seria o que Dennett chama de *atitude intencional*, que, todavia, pode ser aplicada independentemente das entidades terem ou não mentes como as nossas. O que definiria aquilo que caracterizamos como mental seria um alto nível de capacidade representacional. Nesse sentido, não estaria em questão a existência ou não de estados mentais em uma dada entidade, mas sim a possibilidade de uma entidade realizar descrições nos termos de crenças, desejos e razões para agir. Isso contraria a noção de que a introspecção seria uma observação direta e privilegiada.

No caso de organismos simples, Dennett recomenda que dispenseemos a atitude intencional e adotemos a atitude do desenho – Esboços Múltiplos –, pela qual daríamos sentido ao comportamento dos objetos, ao considerarmos a sua forma particular projetada/desenhada para a realização de um dado fim.

A estratégia intencional pressupõe [...] a racionalidade e, portanto, a unidade do agente – o sistema intencional – enquanto o Modelo dos Esboços Múltiplos se opõe a esta unidade central em toda a linha. Qual é então [...] a forma certa de conceber a mente? Tudo depende de quão longe se está. Quanto mais próximo se estiver, mais a desunidade, multiplicidade e competição sobressaem como importantes. (DENNETT, 1991, p. 458)

A abordagem do desenho permitiria um exame mais profundo e sistemático dos mecanismos que controlam as atividades de uma entidade. Porém, no caso de sistemas inteligentes, ela correria o risco de uma regressão indefinida pela possibilidade de analisar sucessivamente os sistemas inteligentes em subsistemas, chegando a um nível sistêmico, cujo funcionamento seria trivial do ponto de vista do desenho. Portanto, ter-se-ia que passar à atitude física, cujo nível, considerado mais baixo, não substituiria as outras duas atitudes. (HEIL, 2001, pp. 198-199)

Contudo, Dennett (1991) defende a explicação de estados mentais complexos, ao propor mecanismos que possuem as mesmas características que se pretende explicar. Os níveis de funcionamento do sistema – do mais elementar/inferior, passando por sistemas capazes de representações de primeira ordem, ao mais complexo/superior, o ser humano, capaz de representações de

segunda ordem, isto é, representações das representações ou representações de si mesmo representando – seriam diferentes conforme a diversidade de espécies de sistemas/organismos. Tal como para Descartes, para Dennett (1991), os seres humanos seriam os únicos sistemas pensantes porque capazes de atitudes intencionais e representação de segunda ordem, a qual dependente da emergência da linguagem aprendida socialmente e incorporada geneticamente, ao longo do processo evolutivo. Afinal, qual seria o nível mais fundamental: nossos atuais genes ou a história da linguagem?

Considerando-se os sistemas mais complexos de nível superior – por exemplo, seres humanos dotados de consciência – como causados, em última instância, por subsistemas de um nível inferior, como se poderia explicar a autonomia própria daqueles em relação ao seu comportamento? Na visão de Dennett (1991), o ser humano é nada além de um arranjo físico-biológico de pequenas atividades internas apreendidas evolutivamente, cuja organização se expressa em um meio e pode se tornar consciente a/por nós, sem que tenhamos que pensar um “teatro cartesiano”¹⁶³. Pela capacidade consciente (representação da representação) poderíamos produzir teorias e nos adequarmos a elas.

Ao passo em que a consciência, imediatamente inacessível em terceira pessoa, “causa” algo no mundo, poderia ser observada intersubjetivamente. Dennett (1991) defende que o estudo da atividade consciente não pressuporia seu exclusivo acesso por sua observação direta (introspecção), mas a inferência da consciência representacional a partir da observação direta de eventos físicos micro e macroscópicos. O papel da neurociência seria o de investigar a mente a partir de acessíveis eventos cerebrais e relatos verbais de agentes racionais, valendo-se da perspectiva da terceira pessoa. Se houver ambiguidades, pode-se pedir esclarecimentos ao sujeito. É importante frisar que os relatos não “de dados”, mas são propriamente os dados.

No entanto, segundo Heil (2001, pp. 106-109),

Se pretendemos comparar as qualidades das experiências conscientes com as qualidades dos cérebros a fim de saber de que forma uma experiência consciente aparece a um observador e a quem passa por ela, precisamos

¹⁶³ O “teatro cartesiano” é uma expressão apresentada por Dennett (1991) para se referir ao espaço físico do espetáculo do pensamento/consciência compreendido pela teoria cartesiana, cujo produto é o conteúdo da consciência.

verificar se as qualidades da experiência diferem das qualidades observadas pelos cientistas ao investigarem o nosso cérebro, o que requer que investiguemos se as qualidades de processos no cérebro do cientista coincidem com a observação dele sobre o nosso cérebro. [...] As qualidades da experiência não devem ser confundidas com as qualidades dos objetos que as orientam. [...] Não há lugar no cérebro para imagens, alucinações ou sonhos, cujas qualidades parecem diferir dramaticamente das qualidades descobertas nos cérebros.

Os estados subjetivos da experiência, compreendidos por Dennett como representacionais, servem de informação para o alcance dos reais (físicos) mecanismos da cognição, evitando-se assim as suas possíveis descrições, o que acaba por afastar o projeto da heterofenomenologia da proposta genuinamente fenomenológica. A subjetividade e a privacidade dos estados mentais e a intencionalidade ou a sobriedade das atitudes proposicionais, serviriam meramente de auxiliares em uma discussão de caráter físico-funcionalista.

Searle (2002a), em resposta à crítica que Dennett lhe fizera¹⁶⁴, argumenta que o conteúdo intencional, que determinaria as condições de satisfação e que permitem ao estado intencional ser o estado que é, já seria intrínseco ao estado intencional, ainda que superveniente em estados neurais.

Um estado intencional só determina suas condições de satisfação – e, portanto, só é o estado que é – dada sua posição em uma *Rede (Network)* de outros estados Intencionais e sobre um *Background* de práticas e suposições pré-intencionais que, em si mesmas, não são nem estados Intencionais nem partes das condições de satisfação desses estados. [...] Além disso, esses estados Intencionais só têm suas condições de satisfação, e toda Rede Intencional só funciona sobre um Background daquilo que, por falta de um termo melhor, denominarei capacidades mentais não representacionais. Certas maneiras fundamentais de fazer as coisas e um certo conhecimento sobre como as coisas funcionam são pressupostos por qualquer modo de Intencionalidade do gênero. (SEARLE, 2002a, pp. 26-27)

Assim, as condições de satisfação envolveria a compreensão¹⁶⁵. “Por exemplo, parte do que é ter a crença consciente de que está chovendo é estar consciente de que a crença será satisfeita se estiver chovendo e não o será se não estiver” (SEARLE, 2002a, pp. 29-30). Todavia, isso não quer dizer que as condições

¹⁶⁴ De que não se poderia explicar a intencionalidade em termos de representação porque seria preciso postular um agente “homuncular” que fizesse uso de alguma entidade (crenças, desejos, etc.), além de que não explicaria como o agente a utiliza (SEARLE, 2002a, p. 29).

¹⁶⁵ Ver definição de compreensão na nota 31.

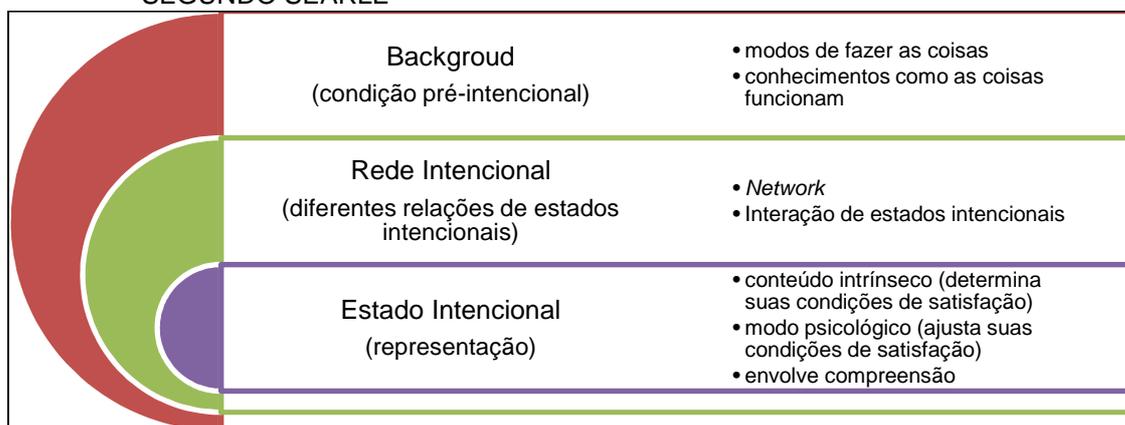
de satisfação da intenção de um agente, ao normalmente enunciar que “está chovendo”, tenha o fato de estar chovendo, pois, a intenção do agente não seria de fazer chover.

[...] Mas antes as condições de satisfação são que a enunciação produzida pela intenção tenha ela mesma condições de satisfação dotadas de certa direção de adequação – nesse caso, a direção palavra-mundo; as condições de satisfação, portanto, são condições de veracidade (as palavras expressam algo que verdadeiramente está no mundo). (SEARLE, 2010, p. 239)

Searle conclui que isso explicaria como a mente poderia impor intencionalmente condições de satisfação a entidades que não são intrinsecamente intencionais, conferindo-lhes intencionalidade.

Para Searle, uma crença seria, intrinsecamente, uma representação, pois consistiria apenas em um conteúdo Intencional e em um modo psicológico, de forma que aquele determinaria suas condições de satisfação e, este, que tais condições fossem representadas com certas direções de ajuste. Explanemos melhor no esquema que segue.

Figura 12: ESQUEMA DAS CONDIÇÕES DE SATISFAÇÃO DE UM ESTADO INTENCIONAL SEGUNDO SEARLE



FONTE: A Autora

Contudo, não se poderia pensar na necessidade de um agente para fazer uso de alguma entidade, seja de estados intencionais, imagens ou sentenças, seja de entidades não-intencionais, objetos formais ou sintáticos. Como o conteúdo dos estados intencionais seriam intrínsecos a eles, não se poderia dizer que a consciência das condições de satisfação requeira que o agente disponha de estados

intencionais de segunda ordem (por exemplo, a crença na dor) sobre os estados de primeira ordem (dor). (SEARLE, 2002a, pp. 30-31).

Dennett não teria feito muito em constatar que pensamentos auto-reflexivos são conscientes. Ao passo em que a consciência depende do pensamento de segunda ordem, isto é, eu só poderia estar consciente de algo se e somente se estivesse ciente que estou ciente de algo, então, como saberíamos qual seria a condição suficiente para a consciência sem cair em um *regressus ad infinitum*? Ressaltamos que Dennett recomenda a passagem para um nível mais básico (físico) no caso da abordagem do desenho para o exame de sistemas mais simples, o que se não se aplicaria a seres humanos.

Na visão de John McDowell (1998), o que teria permitido a Dennett inferir que alguns organismos mais simples têm representações seria o engano de ter considerado que ver é o mesmo que julgar, isto é, na compreensão dennettiana de juízos de percepção estaria implícita a ideia de um tipo de juízo como pressentimento (*pressentiments*). Segundo Miguens (2010, p. 213), “[...] ele dá um passo atrás com a forma como vê os pareceres (*seemings*) como juízos (*judgings*), determinados por fixações subpessoais de conteúdo”, sobretudo, porque busca escapar do “teatro cartesiano” visando inferir a mente a partir do domínio físico, que não lhe deixaria alternativas a não ser a abordagem metafórica. Já que Dennett assume que nem todos os cérebros pensam, apenas os de seres humanos, uma estratégia mais coerente seria a descrição do agente global, a pessoa (MIGUENS, 2010). Tal descrição não coloca apenas a questão da identidade pessoal como duração no tempo, mas do indivíduo em relação aos outros.

Assim, Dennett teria apenas substituído o percebido pelo julgado, não deixando margem à sua efetiva atribuição de significado. Às qualidades das experiências conscientes (ainda que negadas desde o início por Dennett), seria jogado um véu de representações, e estas, por fim, seriam suprimidas pelo subsistema físico, sem que as causas das representações fossem suficientemente explicadas do ponto de vista naturalista.

Essa dificuldade esteve assentada na tese da superveniência, a qual busca sustentar que as propriedades cognitivas/psicológicas se situariam num nível de abstração e formalidade superior ao das propriedades físicas/biológicas que as implementam (KIM, 1992). Fatos causais de segunda ordem (por exemplo, a consciência) são fixados por fatos físicos de primeira ordem (por exemplo, o

funcionamento cerebral) por supostas relações causais físicas. Assim, deveria ser possível, em princípio, formular explicações de leis e fenômenos de segunda ordem no interior do domínio físico.

Conforme analisa Kim (1992), apesar de todos os fatos de segunda ordem serem determinados por fatos físicos de primeira ordem, para os emergentistas contemporâneos¹⁶⁶, os últimos são incapazes de explicar os primeiros, principalmente, em virtude de sua suposta indeterminação e inescrutabilidade. Conforme discorreremos, tal dificuldade levou alguns teóricos contemporâneos a propor que os fenômenos de segunda ordem fossem reduzidos aos fatos físicos de primeira ordem, ou ainda, radical e simplesmente, que os primeiros fossem eliminados da discussão, que então passaria a ser meramente biofísica.

Da confusão semântica entre o “*como se tivesse mente*” (computador) e o “*tem uma mente*” (pessoa), aparentemente, não restaria alternativa a não ser pensar a mente a partir de fatores físico-objetivos contemplados pela observação em terceira pessoa. Mas o preço a se pagar poderia ser a incoerência de uma teoria sobre a mente sem a compreensão dos fenômenos da consciência, um ônus que muitos não estiveram dispostos a assumir.

¹⁶⁶ O emergentismo surgiu, no final do século XIX, como uma alternativa ao *vitalismo*, tese em que se postula um princípio *vital/não-físico* a entes vivos, ausente em entes inanimados. Ao passo em que Descartes concebeu o movimento de seres vivos a partir de um princípio corporal/físico, como uma “espécie de fogo” mantido pelo sangue das veias (DESCARTES, 2010, p. 301), Henri Bergson (1874-1948), concebeu a diversidade de seres vivos a partir de um princípio vivo – um *elán vital*, distinto da matéria, enquanto uma composição de partes e “uma realidade que *desce*, em virtude da solidariedade com aquilo que *sobe*. Mas a vida e a consciência são precisamente essa subida” (BERGSON, 2010, p. 400). Ao interrogar como tais “princípios” discursados poderiam ser explicados em termos de leis das ciências naturais, os emergentistas invertem a ordem dos fatores em jogo: defendem a hipótese que tais princípios ou propriedades não-físicas emergiriam/surgiriam de uma estrutura física, cujas leis e relações seriam mais básicas. Já os emergentistas contemporâneos, buscam sustentar que novas propriedades podem emergir/surgir a partir de um arranjo material complexo. A questão em voga é se essas propriedades supervenientes em tal arranjo seriam meramente epifenômenos ou teriam algum papel causal no mundo físico.

7. LIMITES DO COGNITIVISMO E A TEORIA DA COGNIÇÃO INCORPORADA E SITUADA

7.1. A PRIMEIRA E A SEGUNDA FASE DAS CIÊNCIAS COGNITIVAS: DO FUNCIONALISMO REPRESENTACIONISTA À TEORIA DA COGNIÇÃO INCORPORADA E SITUADA

As ciências cognitivas surgem, no final da década de cinquenta e início dos anos sessenta, a partir da convergência de uma gama de resultados de trabalhos teóricos e experimentais, produzidos em diversas áreas comprometidas a explicar o comportamento humano, cuja principal indicação é que o *behaviorismo*¹⁶⁷ *não daria conta de explicar o comportamento de organismos complexamente organizados*, incluindo fatores como a linguagem, o planejamento, a solução de problemas, a imaginação e a cultura humana. Esse encontro de trabalhos multidisciplinares gerou as ciências cognitivas, como um programa de discussão interdisciplinar sobre a cognição humana, incentivado pelos avanços científicos e tecnológicos, revolucionários na época, dentre os quais o da genética, junto à biologia molecular, e da ciência e engenharia da computação. A primeira levaria à desmistificação da mente, e a segunda, à analogia cérebro-computador. Inicialmente, discussões funcionalistas, fortemente computacionistas, buscaram superar as dificuldades das teses reducionistas fundadas na identidade direta mente-cérebro, substituindo essa relação pela relação mente-função. Porém, demonstraram-se insuficientes para explicar a mente cognitiva por simples relações de *input* e *output*, exigindo-se, assim, um diálogo mais interdisciplinar. O funcionalismo representacionista se encarregaria de descrever a mente cognitiva interior em sua relação comportamental com meio, por intermédio de representações (cérebro-mente/representação-meio). Em resultado, o problema da mente subjetiva tornar-se-ia ainda mais evidenciado, exigindo-se esforços efetivamente interdisciplinares.

¹⁶⁷ No âmbito da psicologia científica, o behaviorismo emerge na esteira de uma crítica às limitações científico-metodológicas deixadas como consequências do dualismo cartesiano, sobretudo, no que diz respeito à privacidade do “eu” e sua inescrutabilidade em terceira pessoa, portanto, em uma postura de rejeição ao método introspeccionista.

Na década de oitenta, com disponibilização de outros modelos explicativos, pesquisadores defendem uma concepção holística da mente, relevando a sua relação com o meio ambiente. Tal ampliação conceitual e empírica reinauguraria as ciências cognitivas em sua segunda fase.

Nessa mudança de perspectiva, a teoria representacionista teve um papel central, pois surgiu com objetivo de explicar os estados mentais internos, relegados pelo behaviorismo em favor de seu empiricismo, e iniciou as discussões sobre o caráter holístico da mente. Porém, a abordagem representacionista-descritiva apresentou dificuldades para sustentá-lo, seja através de seu modelo computacional simbólico ou da representação distribuída.

Embora se verifique uma correlação entre estados mentais e atividades observadas em certas regiões cerebrais, não é suficiente para explicar a relação causal entre esses dois domínios. O significado, e não o processamento de informação, careceria ser passado, efetivamente, à posição de objeto central das ciências cognitivas (BRUNER, 1997).

Tais limitações conduziram as ciências cognitivas, comprometidas com a construção de uma descrição da mente cognitiva em seu caráter holístico, a uma segunda fase, inaugurada por discussões sobre o comportamento numa perspectiva ecológica. Na década de noventa, grande parte das pesquisas voltaram suas atenções à ação dos organismos, incluindo a sua dimensão corpórea em seu comportamento situado em contextos ambientais. Essa perspectiva, marcada por posicionamentos anti-representacionistas, assumiu em seu cerne a noção de *cognição incorporada e situada*.

7.1.1. Dificuldades do Representacionismo

Os estudos desenvolvidos na primeira fase das ciências cognitivas foram motivados pela dificuldade conexionista de uma adequada modelagem sistemática

de processos cognitivos a partir de redes neurais¹⁶⁸, capaz de explicar o comportamento inteligente. O desafio legado seria a reprodução de características essenciais dos sistemas representacionais simbólicos (linguagem, pensamento, etc.), mediante uma sintaxe e uma semântica combinatoriais, e não meramente uma possível interpretação semântica de unidades individuais e conjuntos de unidades (TEIXEIRA, 1998).

Não obstante, nessa fase, vigorou a teoria funcionalista representacionista, cuja ideia central é de que nossos estados mentais (internos) seriam estados representacionais simbólicos, associados numa sequência de outros símbolos e manipulados segundo regras formais sintáticas, analogamente à linguagem da máquina (IA), explicada computacionalmente por relações lineares de *input* e *output*. O foco de sua investigação esteve no funcionamento das operações cognitivo-computacionais, cujos estados funcionais/representacionais tratar-se-iam de propriedades do cérebro. Estados cerebrais internos covariariam a estados ambientais externos, sendo possível a indicação regular e, portanto, confiável daqueles a partir destes.

No entanto, essa tese da covariação causal é limitada quanto à indicação confiável, por exemplo, em casos de imaginação de um objeto, transitividade de objetos a representar, coextensividade de significados e coinstanciação de objetos a representar. O representacionismo, ao conceber a mente como uma espécie de máquina digital, não cobriria a normatividade do significado por usuários da língua.

Outra dificuldade é que, ao explicar independentemente a dimensão simbólica pela reconstrução do significado da representação por referência à sua função, essa teoria relega para segundo plano o problema semântico, não contemplando a aquisição e categorização de conceitos, bem como a aprendizagem em geral. Não saberíamos se haveria um correspondente no aparelho cognitivo interno, responsável por competências particulares, para noções da psicologia de senso

¹⁶⁸ Embora o modelo de cognição distribuída pareça ser mais promissor para sustentar operações sistemáticas (CHALMERS, 1990), estaria muito longe de servir a uma “descrição completa” do funcionamento cerebral, capaz de contemplar um mapeamento de estados mentais em relação a estados cerebrais. Uma descrição completa físico-biológica sobre cérebros humanos não poderia ser gerada a partir de cérebros humanos limitados, a menos que postulássemos a existência de uma alma imortal, como fizeram os medievais, o que distanciaria as ciências cognitivas de seu projeto de naturalização da mente. E note-se que nem mesmo os medievais afirmaram que uma alma incorporada seria perfeita.

comum, que permitiria a compreensão de certos comportamentos ou ações a partir de certas crenças ou desejos que os orientariam.

Além disso, a visão da arquitetura funcional como dependente da estrutura cerebral¹⁶⁹ contrariaria a tese da instanciação múltipla, fundamental ao funcionalismo. Mesmo considerando essa dependência, o representacionismo, com seu foco quase que exclusivo na representação¹⁷⁰, compreendida realisticamente como uma instância formal, deixou fatores físico-biológicos e a expressividade à margem de sua discussão. Assim, não daria conta de explicar nem a natureza da representação, para além de propriedades cerebrais, nem fatores mais básicos aplicados a fenômenos ou comportamentos particulares.

Na tentativa representacionista de explicação do comportamento inteligente, o que, efetivamente, estaria em jogo seria apenas a representação em si, enquanto uma referência a “algo do mundo”, acompanhada de seu papel de guiar o comportamento no mundo exterior¹⁷¹. Ao “causar”, assim, algo no mundo, a consciência representacional, propriamente humana, poderia ser inferida a partir da observação direta e intersubjetiva de eventos físicos micro e macroscópicos, como eventos cerebrais e relatos verbais de agentes racionais, conforme sugeriu Dennett (1991). Como o papel dos relatos verbais (expressões de uma frágil necessidade de racionalidade de sistemas complexos) seria, meramente, de orientar o observador aos mecanismos cognitivos físico-biológicos subjacentes, a partir dos quais se inferiria a consciência representacional, acabaríamos não escapando de uma regressão sem fim. Além disso, na medida em que a consciência representacional dependeria da emergência da linguagem aprendida socialmente e incorporada geneticamente, ao longo do processo evolutivo, não saberíamos se o nível mais fundamental seria o dos nossos atuais genes ou o da história da linguagem. E, se a

¹⁶⁹ A autonomia dos níveis representacionais só existiria no interior de um módulo determinado.

¹⁷⁰ “Essa ambiciosa disciplina baseia-se no pressuposto de que é válido falar em representação interna, ou seja, em um nível separado entre as células nervosas da fisiologia e as normas comportamentais de uma cultura” (Gardner, 2003, p. 356).

¹⁷¹ Um sistema sofisticado (um organismo) projetado (tendo evoluído) para maximizar algum fim (a sobrevivência, por exemplo) deve, em geral, ajustar seu comportamento às características, estruturas ou configurações ambientais que lhe são específicas de formas não inteiramente preconfiguradas em seu *design*. [...] Mas se as características relevantes não estão sempre presentes (ou não são detectáveis), então elas podem, pelo menos em alguns casos, ser representadas; isto é, algo diferente pode ocupar seu lugar se tiver o poder de guiar o comportamento. Aquilo que ocupa o lugar de algo dessa maneira é uma representação; aquilo cujo lugar é ocupado é seu conteúdo; e ocupar o lugar de um conteúdo é representá-lo. (HAUGELAND, 1991, p. 62; grifo do autor)

consciência representacional é auto-reflexiva, qual seria a condição suficiente para a inferi-la sem os riscos de uma regressão infinita?

Ao primar pela explicação da mente cognitiva interior, o representacionismo enfrentaria dificuldades em questões decisivas das ciências cognitivas. A tentativa de inferir a mente a partir do domínio físico teria levado Dennett ao ponto que pretendia superar, uma vez que a mente seria abordada de forma meramente metafórica por ter sido engolida pelo *continuum* do sistema físico-biológico. Em vez de postular um nível fundamental (de agentes) responsável pela consciência apenas internamente ao ser humano, não seria mais conveniente se voltar á descrição da pessoa, enquanto um agente global, como sugeriu Miguens (2010)?

7.1.2. Síntese Retrospectiva dos Encaminhamentos dados ao Problema da Consciência Subjetiva

Além do encaminhamento funcionalista e, por fim, reducionista, dado ao problema da consciência proposto por Dennett, consideramos conveniente resgatar aspectos essenciais de outros três encaminhamentos que já abordamos anteriormente, a saber: o naturalismo biológico não-reducionista, o materialismo eliminativo e o naturalismo anti-construtivo. O objetivo dessa retomada em síntese é destacar os argumentos fundamentais desses modos de concepção da relação mente-corpo.

Da perspectiva de um naturalismo biológico, Searle (2010) busca resolver o problema da consciência subjetiva, explorando sua característica fundamental: a intencionalidade. Assim, concebe a consciência fenomênica como superveniente ao substrato neural, o que permitiria a redução causal, em sentido epistemológico. Porém, ainda que o significado de uma palavra tenha sua origem no contexto da língua do qual emergiu, a sua posse por um sujeito já contrariaria tal relatividade significado-língua. Portanto, o conteúdo intencional, que determinaria as condições de satisfação e que permitem ao estado intencional ser o estado que é, é considerado por Searle como intrínseco ao estado intencional. Isso não quer dizer que os significados constituiriam outra ordem ontológica. Searle compreende um único mundo, com várias características significativas, cada qual com unidades básicas de sentido, portanto, irredutíveis ontologicamente ao substrato físico.

Fruto de uma confusão entre redução epistemológica e ontológica, certa perplexidade pode ser instaurada, motivando posturas extremas frente ao problema, como seria o caso das duas a seguir.

De um lado, materialistas eliminativistas consideram que a neurociência amadurecida suplantará qualquer termo da psicologia de senso comum, o que entendemos ser uma atitude, no mínimo, precipitada e incoerente, pois, os resultados de pesquisas neurocientíficas ainda têm muito caminho pela frente e, até o momento, a problema da consciência tem se apresentado como um dos maiores problemas, em vez de ter se mostrado como insignificante; além disso, de antemão, propõe-se a supressão do problema da consciência subjetiva que orienta a discussão das ciências cognitivas. De outro lado “misterianista”, o naturalismo anti-construtivo aponta à insolubilidade do problema, em virtude do chamado fechamento cognitivo, isto é, o que seria acessível em primeira pessoa seria inacessível em terceira. E essa duplicidade de abordagem, provavelmente, estaria relacionada à inadequação de critérios das ciências cognitivas para o estudo da consciência subjetiva, assentada na confusão que subjaz o conceito psicológico vulgar do “eu” e o da “base física do eu” (McGINN, 2011). Não obstante, McGinn (2011) aponta o problema da relação entre a mente e a realidade como crucial.

Contudo, defendemos que discursos polaristas, ao pressuporem um “tudo ou nada”, não dariam conta de atender ao propósito integrador das ciências cognitivas. Não apenas as duas abordagens (materialismo eliminativo e “misterianismo”) que acabamos de retomar, mas behaviorismo e o representacionismo também se tratariam de discursos extremados.

O desafio de se conquistar um quadro interteórico coerente, capaz de explicar a natureza da cognição, é incompatível com posturas que disputam, contraditoriamente, por *uma* explicação da natureza humana, ainda mais quando excluem a discussão sobre aspectos decisivos, tais como a consciência subjetiva.

Para Chalmers, tanto as propostas reducionistas em sentido ontológico como as propostas céticas quanto à possibilidade de solução ao problema da lacuna explicativa entre as informações fenomênicas e as informações neuro-biológicas, seriam equívocas. Ainda que ele conceba esse problema como um problema difícil de resolver, sua proposta é tratá-lo em seu cerne de modo isolado em relação a problemas fáceis porque, possivelmente, resolvíveis pelas ciências.

7.1.3. A Consciência Subjetiva como “Hard Problem”

Desde o final dos anos 80 e meados dos anos 90, o debate que procura incluir a consciência no estudo da mente cognitiva tem recebido uma formulação mais desenvolvida e um tratamento mais sistemático, por diferentes disciplinas cognitivas, em uma série de obras, tais como: *Consciousness and the Computational Mind* (1987) de Ray Jackendoff; *Consciousness Explained* (1991) de Daniel Dennett; *The Rediscovery of Mind* (1992) de John Searle; *Consciousness Reconsidered* (1992) de Owen Flanagan; *The Conscious Mind* (1996) de David Chalmers.

A relação entre mundo perceptivo e a linguagem, foi analisada por Jackendoff (1983), em sua obra *Semantics and Cognition*, na qual ele sugeriu a articulação entre a linguagem e os fenômenos por uma arquitetura cognitiva constituída de um nível central representacional de tratamento da informação, onde as informações perceptivas, linguísticas e conceituais seriam tornadas compatíveis entre si. Em *Consciousness and the Computational Mind*, Jackendoff (1987) trabalha a ideia de integrar teoricamente as explicações sobre o cérebro, a mente cognitiva e a mente fenomenológica, e não somente os dois aspectos – explicação sobre dados mentais e a sobre dados cerebrais – indicados por Levine, a partir do seu argumento da lacuna explicativa.

Consequentemente, a formulação cartesiana do problema mente-corpo é dividida em duas questões separadas. O “problema mente-corpo fenomenológico” é: como pode um cérebro ter experiências? O “problema mente-corpo computacional” é: como pode um cérebro raciocinar? Em acréscimo, nós temos o problema mente-*mente*, a saber: qual é a relação entre estados computacionais e experiência? (JACKENDOFF, 1987, p. 20; grifos do autor).

Numa perspectiva semelhante, encontramos tentativas que vão desde Lakoff e Johnson (1999), com ênfase na influência do significado e de seu uso nas regras da sintaxe, até a semântica cognitiva, incluindo também a irreducibilidade ontológica de Searle (1997) e a definição do “problema difícil” da consciência proposto por Chalmers (1996), mais ou menos identificado com aquele da lacuna explicativa.

Em *The Conscious Mind*, Chalmers (1996) apresenta algumas razões à impossibilidade de se explicar computacional ou neurobiologicamente o fenômeno

da consciência, como teriam buscado Jackendoff (1987), Calvin (1990), Dennett (1991) e Flanagan (1992).

Segundo Chalmers (1996), nenhuma teoria científica, funcionalista e/ou redutivista em sentido ontológico, seria capaz de explicar, por si só, a natureza da consciência, pois se resumiriam a descrições em termos de papéis causais e propriedades relacionais. Inversamente à maioria de propostas teóricas e experimentais em ciências cognitivas, seria preciso acrescentar à ontologia propriedades fundamentais¹⁷², além das estipuladas pela física, de modo que um conjunto de leis psicofísicas cobriria tanto propriedades de processos físicos como propriedades da experiência, tendo essa origem naqueles processos, mas não sendo identificada aos mesmos¹⁷³. O que não permitiria essa identificação é a diferença entre o conhecimento objetivo que temos de propriedades de certos processos físicos e a experiência subjetiva originada em tais processos, cujas leis seriam irreduzíveis às da física, sendo estas um sistema fechado. As leis relativas à consciência deveriam indicar quais propriedades de sistemas físicos possibilitariam (o que não quer dizer causariam) a emergência de quais experiências, e, dentre estas, a experiência consciente.

Assim, não bastaria explicar o funcionamento de modalidades de experiências, que se considera relacionadas à consciência, seja em termos de função ou em termos neurofisiológicos. Esses problemas tratar-se-iam de problemas fáceis (*easy problems*), que a ciência poderá explicar. Chalmers retoma em análise uma série de modelos reducionistas, a fim de mostrar que esses apenas tratam dos *easy problems*. No entanto, utilizaremos quatro deles para explanar o teor da crítica de Chalmers.

Um exemplo desses modelos seria a explicação evolucionista e linguística do comportamento inteligente de William H. Calvin. Para esse neurofisiólogo, o processo consciente é resultado da dinâmica cerebral relativa a padrões

¹⁷² Tais como, por exemplo, os conceitos de massa, espaço-tempo e carga eletromagnética, elaborados pela física. O fenômeno da consciência exigiria a formulação de leis fundamentais próprias à sua explicação, assim como, no século XIX, a explicação de fenômenos eletromagnéticos exigiu a formulação de novas leis. Nesta época, “[...] houve uma tentativa de explicar fenômenos eletromagnéticos em termos de leis físicas já compreendidas, envolvendo princípios mecânicos e outros similares, mas isso não foi bem sucedido. Descobriu-se que para explicar fenômenos eletromagnéticos deveríamos considerar como fundamentais características tais como a carga e as forças eletromagnéticas; Maxwell introduziu novas leis eletromagnéticas fundamentais. (CHALMERS, 1996, p.128).

¹⁷³ Essa perspectiva caracterizaria um dualismo naturalista.

comportamentais de competição, tendo em vista o uso de informações armazenadas na memória para o aprimoramento de respostas enquanto processos de adaptação ao meio (CALVIN, 1987; 1989). Todavia, para Chalmers (1996), tal explicação não abarca como é a experiência consciente para o indivíduo.

Outro exemplo seria a tentativa de explicar a consciência pela correlação de modalidades de experiência e fatores neurobiológicos, como fizeram Francis H. C. Crick e Christof Koch¹⁷⁴ (1990). Esses neurocientistas observaram certas oscilações neuronais mantidas entre 35-75 hertz no córtex cerebral como relacionadas, em estado de vigília, a modalidades visuais e olfatória e à integração de informação (*binding*) pela sincronia de grupos neuronais, a qual permite a identificação percepção de objetos no meio externo. Porém, Chalmers (1996) argumenta que a correlação de fatores neurobiológicos e a experiência não explicaria como e por que certas características subjetivas a acompanham.

Baars (1988) apresenta uma teoria em que um espaço global de trabalho (*global workspace*) exclusivo a conteúdos conscientes seria responsável pela integração e comunicação da informação a/entre espaços especializados não-conscientes, bem como permitiria o relato de conteúdos mentais conscientes. Porém, essa teoria apenas diria que a experiência consciente é acessível porque o seu funcionamento a torna global, mas isso não diria por que e como a informação é subjetivamente experienciada. Além disso, poder-se-ia pensar outras formas de acesso que prescindissem do *global workspace*.

Na visão de Chalmers (1996), o modelo das "múltiplas camadas" (*multiple drafts*) proposto por Dennett (1991) permitiria explicar como o conteúdo de certos estados mentais pode se tornar consciente e ser relatado, mas também não esclareceria a natureza da experiência consciente.

Chalmers (1996) entende que o enfrentamento do *hard problem* exigiria a superação de certas estratégias limitadas, tais como: o foco de pesquisas em mecanismos subjacentes à experiência; a negação do caráter subjetivo da experiência; a consideração de que processos de informação já teriam explicado a experiência; a hipótese das estruturas de mecanismos subjacentes à experiência explicariam as relações entre experiências diferentes; o isolamento do correlato neuronal da consciência (TEIXEIRA, 1997). Essas estratégias expressariam a visão

¹⁷⁴ A especialidade de Crick é biologia molecular e de Koch, biologia cibernética.

da experiência como complementar ou secundária ao funcionamento dos mecanismos cognitivos subjacentes, acompanhada na crença de que viriam a ser explicados pela neurobiologia, ao passo em que a sua proposta é que ela deva ser considerada como suplementar.

Nem mesmo teorias como a do caos e a dinâmica-linear, do processamento não-algorítmico ou da mecânica quântica¹⁷⁵, atidas à explicação de funções ou funcionamentos de sistemas, teriam tratado de como e por que a experiência consciente emerge de processos físicos.

Não obstante,

[...] as qualidades da experiência não devem ser confundidas com as qualidades dos objetos que as orientam. [...] Não há lugar no cérebro para imagens, alucinações ou sonhos, cujas qualidades parecem diferir dramaticamente das qualidades descobertas nos cérebros (HEIL, 2001, p. 108-109).

O problema difícil (*hard problem*) seria o problema da experiência subjetiva, não esgotada como processamento de informação ou processos neurofisiológicos. Portanto, a preocupação das ciências cognitivas deveria incluir a caracterização da experiência consciente, a explicação de como é possível a consciência supervir em processos físicos e a unificação coerente dessa explicação. A explicação do comportamento envolve os estados mentais [...] quando interpretados como aqueles estados relevantes para a causação e explicação do comportamento. (CHALMERS, 1996, p. 12). A mente funcionaria a partir de processos físicos e seria caracterizada por estados mentais, sendo alguns destes conscientes. O mental teria assim um duplo aspecto: um relativo a estados mentais psicológicos (funcionais/causais/relacionais) e outro próprio a estados mentais conscientes (experienciais/fenomenais/subjetivos).

Na origem de tudo estão dois conceitos bastante distintos da mente. O primeiro é o conceito fenomenal de mente. Este é o conceito de mente como experiência consciente, e de um estado mental como um estado

¹⁷⁵ Para saber mais sobre as tentativas de se explicar a consciência: a partir da teoria do caos e dinâmica não-linear, ver *How brains make chaos in order to make sense of the world* (1987), de Christine A. Sakarda e Walter J. Freeman, e *How brains make up their minds* (2001), de Freeman; como processamento não-algorítmico, ver *Shadows of the mind* (1994) e *O grande, o pequeno e a mente humana* (1998), de Roger Penrose; e pela mecânica quântica, ver *Nanoneurology and the Cytoskeleton* (1993) e *Quantum coherence in microtubules* (1994), de Stuart R. Hameroff.

mental conscientemente experienciado. Este é o aspecto mais intrigante da mente [...], mas que não esgota o mental. O segundo é o conceito psicológico de mente. Este é o conceito de mente como a base causal ou explicativa para o comportamento. Um estado é mental, nesse sentido, se desempenha o papel causal apropriado na explicação do comportamento ou, pelo menos, tem um papel apropriado na explicação do comportamento. De acordo com o conceito psicológico, pouco importa se um estado mental tem uma qualidade consciente ou não. O importante é o papel que ele desempenha em uma economia cognitiva. (CHALMERS, 1996, p. 12)

A consciência seria definida por Chalmers como a experiência fenomênica vivenciada por um sujeito, acessada imediatamente, apenas em primeira pessoa, razão pela qual essa experiência “força o problema em mim” (CHALMERS, 1996, p. 101). Mesmo sendo instanciada (ou superveniente) em processos físicos, a inacessibilidade da consciência em terceira pessoa, requereria a sua compreensão como uma entidade natural fundamental ou *primitiva* do universo, a partir de leis próprias suplementares às leis da física. Ambas deveriam constituir uma única teoria, mediante três princípios psicofísicos, que caracterizariam o dualismo naturalista de Chalmers: o princípio de coerência estrutural, o princípio de invariância organizacional e o princípio do duplo aspecto da teoria da informação.

O primeiro princípio estaria pautado na compreensão de que toda experiência consciente é também um processo cognitivo e, portanto, pode ser cognitivamente representada, tornada acessível aos sistemas centrais responsáveis pelo comportamento e, portanto, relatada verbalmente, o que estabeleceria uma *coerência* entre a estrutura da consciência (*structure of consciousness*) e a estrutura da ciência (*structure of awareness*).

O segundo princípio determinaria a invariância das experiências em sistemas com um mesmo arranjo/papel funcional, independente do material de sua constituição. Para explicar as razões desse princípio, Chalmers formula duas experiências mentais, cujos argumentos resultam em *reductio ad absurdum*. Com a experiência mental dos ‘*qualia* evanescentes’, ele procura mostrar o completo absurdo que seria uma pessoa estar enganada sobre a própria experiência subjetiva, em virtude de uma suposta progressiva evanescência de seus *qualia* durante o procedimento de troca de seus neurônios por réplicas artificiais funcionalmente perfeitas. Com base na conclusão proporcionada por esse experimento e na experiência dos ‘*qualia* invertidos’, Chalmers apresenta o experimento dos ‘*qualia* dançantes’. Imagine-se que um córtex visual artificial de um

sistema de silício, com *chips* organizados e funcionando identicamente aos nossos neurônios, fosse ligado ao nosso cérebro, ao qual também seria ligado o córtex visual original, por meio de um interruptor com duas posições. Cada uma destas seria responsável por acionar um dos córtex, ocasionando a experiência de uma cor (A), diferente da (B) ocasionada quando acionado o outro córtex. Na medida em que as posições fossem alternadas em velocidade constantemente acelerada, as nossas experiências das cores (A e B), absurdamente, “dançariam” entre os dois estados conscientes.

E o princípio do duplo aspecto de informações, que podem tanto ter um aspecto psico-físico/objetivo como um aspecto psico-fenomenológico/ subjetivo. Essas leis naturais sustentariam a relação de superveniência *natural* entre a consciência e o arranjo físico, não implicando na necessidade (lógica) de haver ambas para que se conceba uma. Os *qualia* seriam compreendidos como epifenômenos que, embora emergidos da complexidade funcional do cérebro (e possivelmente de outro arranjo funcional idêntico), não interfeririam causalmente no arranjo físico em que são instanciados. Entre os *qualia* e os estados físicos inferir-se-ia uma correlação, portanto, caberia aos primeiros o suporte para a explicação causal do comportamento.

Para Chalmers (1996, p. 130),

Talvez o físico e o fenomenal possam vir a ser dois aspectos diferentes de um único tipo abrangente, de modo parecido com a maneira como a matéria e a energia acabaram por ser dois aspectos de uma única categoria. Nada do que eu disse descarta isso, e na verdade eu tenho uma certa simpatia pela ideia. Mas a verdade é que, se uma variedade de monismo é verdadeira, ele não pode ser um monismo materialista. Deve ser algo mais amplo.

Tal lei psicofísica teria o papel de unificar os dois aspectos conceituais em uma teoria naturalista. Essa dimensão informacional abstrata poderia, assim, ser identificada como incorporada no processamento físico e na experiência consciente. Caso contrário, do hiato epistemológico não superado, típico de teses funcionalistas e reducionistas, a tendência seria inferir um hiato ontológico, e a confusão estaria dada a partir da assunção de uma única perspectiva.

Contudo, a concepção epifenomenalista de Chalmers¹⁷⁶ parece resultar em uma contradição com a tese da superveniência que a sustenta, segundo a qual deveria ser possível, em princípio, formular explicações de leis e fenômenos de segunda ordem no interior do domínio físico. Todavia, para os emergentistas, os fatos de primeira ordem acabam sendo incapazes de explicar os fenômenos de segunda ordem instanciados por aqueles. Além disso, não seria possível a explicação ocorrer de forma inversa, pois fenômenos de segunda ordem não teriam influência causal em fatos de primeira ordem. A via causal é de mão única.

7.1.4. Reações Anti-Representacionistas e a Cognição Incorporada e Situada

A concepção dualista da relação mente-corpo deixou vestígios por toda parte, onde se encontram expressões polaristas. Ainda que grande parte das abordagens em ciências cognitivas e filosofia da mente seja iniciada com críticas à herança cartesiana¹⁷⁷, em virtude do legado obscurantismo da natureza da mente e da relação mente-corpo, já de antemão, pelo modo como fora formulado o problema, essas discussões estiveram fadadas a uma explicação linear-causal sobre essa relação, cujo resultado só poderia ser a evidência de um dos polos (mente ou corpo). O problema do dualismo ontológico em Descartes é tomado pelas ciências cognitivas como um problema epistemológico, cujas abordagens científicas (“naturalistas ou humanistas”), orientadas por critérios metodológicos próprios a cada área (demonstração ou experiência) só podem levar a resultados circulares em torno do próprio problema. A mente e o corpo permanecem como dois polos, opostos, evidenciando a lacuna explicativa.

A herança cartesiana, permeada nas formulações filosóficas e científicas, quase não deixa alternativa (para sermos otimistas) a não ser a crença em uma mente desencarnada, essencialmente representacional, imersa em um ambiente já dado de problemas que se apresentam como puros *inputs*. Essa concepção entra em contradição com conceitos contemporâneos, tais como *emergência*,

¹⁷⁶ E, possivelmente, também a de Searle.

¹⁷⁷ Tanto as teses reducionistas como as não-reducionistas são expressões das crescentes reações contemporâneas ao dualismo e da forte tendência a um monismo.

acoplamento, processos de interação não-lineares, auto-organização, caos (QUEIROZ, 2000, p. 38; grifos do autor).

Um modelo desencarnado da mente, concebida como um processador que habita um mundo pronto e acabado estruturalmente, não é suficiente para dar conta de processos mais complexos que envolvem a atividade mental, tais como crenças, contextos, circunstâncias, aspectos afetivos e qualitativos da experiência, cuja limitação se expressa como um “paradoxo computacional”. Ao mesmo tempo, as entidades teóricas, caracterizadas neurológica, funcional e fisicamente, que são invocadas para explicar algumas características dos estados internos subjacentes a comportamentos e ações manifestas – aqueles observáveis em terceira pessoa –, não dão conta do caráter subjetivo ou consciente dos estados psicológicos. Isso implicaria, de acordo com Michael Tye (1995), Block (1995), Chalmers (1996), entre outros, que eles tampouco abarcam os fenômenos da consciência, isto é, a consciência fenomenal.

Não obstante, tornam-se alvos de críticos monistas: o dualismo substancialista, que concebe a existência de uma substância mental como distinta da matéria, portanto, imaterial; e o funcionalismo, que praticamente considera como semelhantes duas ou mais estruturas complexas diferentes (cérebro e computador), levando em conta apenas suas relações causais, independentemente de diferenças entre as formas físicas que as instanciam, recaindo, dessa maneira, em certa versão do dualismo de propriedades¹⁷⁸.

Segundo Haselager (2004a), as ciências cognitivas teriam exagerado em sua reação contra o behaviorismo e isso acabou impedindo, pela pressa com que utiliza “representações”, a avaliação crítica de seu principal instrumento explanatório.

A perspectiva geral é a de que o meio ambiente apresenta problemas para o sistema, ao quais devem ser resolvidos através do processamento interno de informação. As representações são postuladas para atuar como intermediárias entre a percepção e a ação, especificando informações sobre o mundo, frequentemente de forma independente do contexto – e da ação. (HASELAGER, 2004a, p. 106)

¹⁷⁸ Certas propriedades mentais/abstratas dependeriam de um dado arranjo funcional para emergir, independentemente da sua composição material e situação contextual no meio, o que leva alguns teóricos a postular a possibilidade de sua produção em arranjos artificiais.

No início da década de 1980, a percepção direta – sem intermédio inferencial ou computacional –, tal como proposta por Gibson, foi alvo de fortes críticas de cognitivistas, tais como Ullman (1980) Fodor e Pylyshyan (1981), pois não resolveria o problema do significado. Como grande parte das relações cognitivas prototípicas é intencional, para esses teóricos, esse problema poderia ser solucionado na medida em que o significado pudesse ser reconstruído por referência à sua função.

No entanto, Michael Turvey, Robert Shaw e seus associados, seguidores da abordagem ecológica de Gibson, defendem a importância de se reconhecer o valor da percepção natural e efetiva para a aprendizagem do meio por um organismo e o controle de suas ações ajustadas às características ambientais apreendidas, a fim de sobreviver e se desenvolver. Gibson teria tentado estender o papel da lei natural, enquanto cognitivistas buscariam estender ao máximo a cognição e a inteligência e, com isso, limitar o papel da lei natural. Para estes, regularidades seriam explicadas, quase sem restrições, por representações e regras mentais. “O Sistema fala muito sobre como fazer as inferências e muito pouco sobre como encontrar as premissas certas” (GARDNER, 2003, p. 331), com o que se preocuparia a escola ecológica. A “lei da percepção” seria derivada de observações criteriosas do comportamento de organismos em certas situações, do qual seriam inferidos padrões dinâmicos da percepção, concentrando-se em possibilidades e efetividades.

Na perspectiva ecológica de Gibson (1986), compreende-se que padrões de propriedades ambientais (informações-estímulo) complexas em cada contexto, são identificados pelo *sistema perceptivo* de um organismo como informações significativas à sua vida em tal ambiente. A noção gibsoniana de *affordances* expressa propriamente essa relação perceptiva imediata entre o organismo e o seu ambiente, promovida por um processo coevolutivo, ao passo em que o sistema perceptivo torna-se cada vez mais “apto” a essa relação, isto é, que percepção das informações ambientais tornam-se potencialmente cada vez mais adequadas à utilização de informações oportunas à adaptação dos organismos.

Para Turvey et. al. (1981) o problema do cognitivismo seria a representação da mesma propriedade que é percebida a partir da atribuição de detectores neurais ou descrições estruturais a organismos. Entre o organismo e o mundo estaria a representação, um “entrave” prescindível às propriedades do mundo natural.

Uma postura intermediária entre o representacionismo e o naturalismo ecológico (despido de representações) pode ser identificada na proposta formulada pelo psicólogo Ulrich Neisser.

Em *Cognitive Psychology* (1967), Neisser apresentou uma noção construtivista da atividade cognitiva humana, que, a partir da percepção, envolveria processos criativos analíticos e sintetizadores, incluindo a (re)elaboração de vários e complexos caminhos, a depender de interesses e resultados esperados (futuro). Assim, não importaria quantos *bits* ou dígitos binários de informação são processados, pois a atenção seletiva de seres humanos os distingue das máquinas, as quais têm o seu funcionamento controlado mediante seu equipamento, desde o início com uma série de instruções para (re)combinar símbolos, na solução de problemas previstos, sem que tenham qualquer condição de *decidir* quais partes das informações são mais importantes ou de transformá-las (NEISSER, 2014). Para Neisser (2014), nenhum modelo computacional artificial se aproximaria da complexidade dos processos mentais do ser humano, os quais também não seriam suficientemente explicados por teorias simplistas desses processos, que tendem a reduzir a explicação a processos meramente neurobiológicos, desprovidos de sua relação com outros eventos.

Um homem que procura descobrir o programa de um computador certamente não está fazendo nada de auto-contraditório! [...] Ao contrário dos homens, programas “artificialmente inteligentes” tendem a ter um único propósito, não são passíveis de distrações e de emoções (NEISSER, 2014, pp. 8-9).

Neisser utiliza-se da economia como uma analogia mais condizente com a psicologia, justamente por considerar variáveis complexas.

Com efeito, o estudo da mente não poderia ser encaminhado meramente a partir do foro interior, descontextualizado. O empreendimento da “cognição distribuída”, efetivado no início dos anos 1980, pelo lógico Jon Barwise e pelo filósofo da linguagem John Perry, combinaria suas elaborações da teoria da lógica informal, da informação situada e da ação situada (ADLER, 1998, pp. 19-20).

Teixeira (2008, p. 11) sublinha:

a década do cérebro já terminou, grandes avanços foram alcançados, mas a natureza da consciência ainda continua sendo um mistério. Desta década

ficaram, entretanto, marcas profundas: nela, mais do que em qualquer época, tentou-se tornar a ciência da mente uma ciência do cérebro”.

Embora, a consideração de representações internas tenha possibilitado, sob o suporte crucial de modelos computacionais, o estudo de fenômenos cognitivos não contemplados pelo behaviorismo, o significado da noção de representação parece cada vez mais obscuro.

Em seu texto *O Mal Estar do Representacionismo*, Haselager (2004a) busca mostrar as limitações do representacionismo apresentando-nos sete problemas. O primeiro seria o problema do *frame*, que diz respeito à dificuldade de fazer com que computadores apresentem senso comum e executem normalmente tarefas do cotidiano das pessoas, tal como elas parecem fazer sob a orientação de uma grande quantidade de conhecimento comum utilizado de modo rápido, flexível e eficiente, pois, o excesso de representação resulta em apatia computacional. O segundo problema é o da precariedade da estrutura representacional, tanto no formato simbólico-representacional, considerado excessivamente linguístico e frágil para o propósito, como no formato de representações distribuídas utilizáveis, devido à sua dependência de arranjos pré-fixados, também frágeis e constituído de conjuntos de unidades que exigem uma quantidade exorbitante de computações. O terceiro é o problema do mistério das raízes do significado, que impossibilita pensar maneiras de conseguir que o significado das representações se torne intrínseco ao sistema. O quarto é o problema da incerteza sobre a operacionalização adequada de representações, que denota a dificuldade de se saber como determinar se os atuais sistemas autônomos de aprendizagem¹⁷⁹ são representacionais e, se forem, que representações eles desenvolveram. O quinto problema é o do observador que infere, quase automaticamente, representações a partir de um comportamento que “parece” inteligente. O sexto é o problema da dependência da postulação de representações para o estudo da cognição humana, que expressaria um apego a esse tipo de solução. E o sétimo, relacionado ao sexto, é o problema da indefinição

¹⁷⁹ Ultimamente tem sido desenvolvido um número crescente de sistemas que aprendem a efetuar tarefas de um modo mais ou menos autônomo, como, por exemplo, os que utilizam algoritmos genéticos. Frequentemente, esses sistemas são analisados apenas depois de terem aprendido como realizar a tarefa (HASELAGER, 2004a, p. 109).

(de critérios) sobre que tipos de sistemas podem ser considerados representacionais¹⁸⁰.

Para Haselager (2004b), a dificuldade da abordagem descritivo-representacional se daria, em grande medida, pela sua base na psicologia popular, segundo a qual consideramos que as nossas crenças, desejos e conhecimentos do mundo orientam o nosso modo normal de agir e de descrever, explicar e prever o nosso próprio comportamento e o das outras pessoas.

A hipótese geralmente compartilhada é que a forma que vivemos nossa existência cotidiana deve-se àquilo que sabemos sobre o nosso meio ambiente e à habilidade, frequentemente inconsciente, de raciocinar, planejar e agir rapidamente, com base naquilo que sabemos (HASELAGER, 2004b, p. 214).

Na psicologia popular, os estados mentais (crenças, desejos, sentimentos, etc.) são interpretados como atitudes de uma pessoa em relação a certas proposições, assumidas pela ciência cognitiva como representações que, instanciadas por estruturas físicas no cérebro, poderiam causar o comportamento.

Assim, as ciências cognitivas, tradicionalmente, teriam aproximado demais o comportamento de senso comum do conhecimento e raciocínio inferenciais. A consequência seria o entendimento de que o conhecimento comum é descritivo e uma espécie de modelo, com uma série de desdobramentos que precedem as nossas ações no mundo.

Figura 13: VISÃO REPRESENTACIONISTA DO COMPORTAMENTO (HASELAGER, 2004b)



FONTE: A Autora

No entanto, Haselager (2004b) apresenta exemplos de comportamentos cotidianos para evidenciar que, em muitas situações, nos comportamos

¹⁸⁰ Haselager não pretende apresentar argumentos decisivos contra o uso de representações, mas chamar a atenção para as limitações do representacionismo e, portanto, indicar a necessidade de moderação da sua utilização. Ele recomenda “utilizar representações em explicações e modelagens apenas quando for necessário” (HASELAGER, 2004a, p. 118).

automaticamente, sem a intermediação dessas etapas representacionais. Essa visão representacionista distorcida do comportamento comum geraria o problema dos *frames*.

Haselager (2004b, pp. 219-220) não pretende ignorar que processos de informações subconscientes estão envolvidos no comportamento comum, mas mostrar que esses processos não se equivalem a pensamentos profundos.

Com a dificuldade da ciência cognitiva tradicional em modelar o comportamento comum, seja pela via de representações simbólicas ou de representações distribuídas, a ciência cognitiva entraria em uma nova fase, na qual alternativas passaram a ser buscadas, frequentemente, sob o incentivo de perspectivas ecológicas, que compreendem a importância da relação dinâmica de organismo com o seu ambiente. Para tanto, a cognição não poderia mais ser pensada meramente em termos de representações em um cérebro, mas como *incorporada e situada*.

Nos anos noventa, uma série de pesquisas centradas nessas noções (AGRE, 1997; BICKHARD & TERVEEN, 1995; CHIEL & BEER, 1997; CLANCEY, 1997; CLARK, 1997; HENDRIKS-JANSEN, 1996; HUTCHINS, 1995; KELSO, 1995; KEIJZER, 2001; PORT & VAN GELDER, 1995; THELEN & SMITH, 1994; VARELA, THOMPSON & ROSCH, 1991) ensejou a abordagem denominada *Cognição Incorporada e Situada* (CIS). Nessa perspectiva, os processos cognitivos envolvidos em atividades cotidianas seriam direcionados, primordialmente, a facilitar a ação do organismo no meio, e não à produção de conhecimento (HASELAGER, 2004b).

A cognição seria compreendida a partir da ação do organismo-situado em seu ambiente, o que somente é possível devido ao seu corpo. O conhecimento da ação possibilitaria o conhecimento da relação entre a cognição e o comportamento. As possibilidades da ação dependem da situação do organismo em um ambiente, da sua dinâmica intrínseca¹⁸¹ e do resultante modo como percebe as oportunidades. E, nesse sentido, o conhecimento do corpo seria crucial pela sua imprescindibilidade à execução de qualquer tipo de ação, bem como pela sua influência aos nossos estados mentais.

¹⁸¹ Segundo Kelso (1995, p. 162-163), “o conceito de dinâmica intrínseca simplesmente representa tendências de coordenação que são relativamente autônomas e existem antes de aprendermos uma coisa nova”.

Em *A Mente Corpórea*, Varela, Thompson e Rosch (1991, p. 15) sustentam que “as novas ciências da mente precisam alargar o seu horizonte para poderem acompanhar tanto a experiência humana vivida como as possibilidades de transformação inerentes à mesma”, a fim de evitar uma cultura científica dividida entre as nossas concepções científicas da vida e da mente e a nossa autocompreensão quotidiana vivida. A ciência cognitiva tradicional pouco teria a dizer sobre o que significa ser humano em situações vividas cotidianamente.

Os autores entendem que a cultura científica ocidental coloca o desafio de explicarmos os nossos corpos, simultaneamente, em seu aspecto “externo” e “interno”, ou seja, como estruturas físicas ou *biológicos* e como estruturas experienciais vividas ou *fenomenológicas*, não antagônicas. Nesse sentido, os trabalhos do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty servem de inspiração à investigação de como circularíamos entre esse duplo sentido do eixo fundamental: a corporalidade. Varela, Thompson e Rosch (1991) buscam, particularmente, uma análise da corporalidade do conhecimento, da cognição e da experiência, em uma nova abordagem do desenvolvimento da perspectiva merleau-pontyana, atualizada em relação os resultados das pesquisas interdisciplinares contemporâneas. Assim, os autores propõe uma ponte entre a mente em ciência e a mente na experiência, mediante um diálogo entre a ciência cognitiva ocidental e a psicologia meditativa budista, no sentido em que no cerne desta estaria a realização de um eu não unificado, cuja ideia convergiria à ausência de unidade do sujeito cognoscente apontado pelo modelo computacional da mente, durante a primeira fase da ciência cognitiva. Com base em análises da psicologia budista¹⁸², os autores aventam que os fenômenos que se costuma atribuir a um *eu* poderiam se realizar sem a existência de um eu genuíno, assim como a estrutura de fatores mentais emergiria em um único momento de experiência meditativa no budismo e a padronização dessa experiência se daria ao longo do tempo. Portanto, os conceitos de *auto-organização* e *propriedades emergentes* de níveis inferiores dos processos cognitivos fariam a vez, no âmbito da ciência cognitiva especialmente em modelos conexionistas, do que se consagrou como um *eu* genuíno.

¹⁸² A psicologia budista analisada foi a da escola *madhyamika* do budismo *mahayana*, por ter sido originária do mais importante pensamento budista (VARELA, THOMPSON & ROSCH, 1991).

Para Varela, Thompson e Rosch (1991), a cognição não consistiria na representação de um mundo independente das capacidades perceptuais e cognitivas, mas sim na ação corporalizada, dotada de uma *tendência natural* em decorrência do nosso acoplamento estrutural do organismo (corpo/meio) ao longo da história evolutiva. Assim, na contramão do objetivismo e do fundacionismo típicos da cultura contemporânea ocidental, a cognição não teria qualquer fundação primordial ou base para além da sua história da corporalidade.

Segundo os autores, a consciência se refere ao sentir em geral.

Notemos que a consciência não é o único modo de conhecer; nasce-se num momento ou numa vida de consciência, e não de sabedoria, devido a ações volitivas que foram baseadas na ignorância. Se falamos no surgimento de um momento particular de consciência, a sua forma precisa (em qualquer das bases dos seis sentidos¹⁸³ surge, se é agradável, desagradável, etc.). (VARELA, THOMPSON & ROCH, 1991)

No estado sem *self*, não existiria intenções auto-orientadas. Da ignorância da ausência de *ego-self*, surgiria um impulso para ações habituais e repetitivas baseadas num *self*¹⁸⁴ na, realidade, inexistente enquanto *Self*¹⁸⁵. A intenção seria a maneira como a tendência para uma ação volitiva se manifesta na mente em um determinado momento. Logo, a liberdade decorreria da ação sem qualquer *Self*.

Segundo Varela, Thompson e Rosch, a tradição analítica e racionalista do Ocidente, exemplificada por Leibniz, Frege, Russell e o “primeiro” Wittgenstein, teria se preocupado “com a análise dos agregados complexos das sociedades – quer se trate de coisas do mundo, descrições linguísticas ou lógicas, representações mentais ou experiência direta – através dos seus constituintes simples e últimos” (VARELA, THOMPSON & ROSCH, 1991, p. 161). Na ciência cognitiva contemporânea, Marvin Minski (1987) teria defendido essa tradição analítica, ao entender que os postulados “agentes da mente” poderiam ser as partículas procuradas pelas teorias da mente. De acordo com o autores, o problema do reducionismo é que, frequentemente, é acompanhado por realismo: “adota-se uma

¹⁸³ Um corpo e uma mente significa que temos seis sentidos. Mesmo situações momentâneas, como por exemplo comer uma fruta – envolvem momentos de cada uma das consciências dos seis sentidos: vê-se, ouve-se, saboreia-se, cheira-se, toca-se e pensa-se. (VARELA, THOMPSON & ROSCH, 1991, p. 155).

¹⁸⁴ Para o budismo, o padrão da vida humana seria constituído de uma busca circular interminável no sentido de ancorar a experiência num *self* fixo e permanente (VARELA, THOMPSON & ROSCH, 1991, p. 152).

¹⁸⁵ Os autores utilizam a letra inicial em maiúscula para denotar o sentido de uma entidade real e misteriosa a que o termo se referiria.

postura realista em relação a tudo aquilo que se reclama como sendo a base privilegiada, o derradeiro fundamento de cada um” (VARELA, THOMPSON & ROSCH, 1991, p. 161).

Embora Varela, Thompson e Rosch (1991) defendam um sistema filosófico redutivo, eles afirmam que às postuladas realidades últimas redutivas não seria concedido um estatuto ontológico no sentido usual, pois os elementos básicos também seriam emergentes e não se limitariam à análise mediante um exercício teórico abstrato. Tratar-se-ia de dois níveis de descrição, um relativo à atividade e o outro ao agente, duas instâncias existencialmente imbricadas, assim como a ciência e a experiência humana. A cognição deveria, portanto, ser estudada como fenômeno emergente em redes auto-organizantes distribuídas, ao contrário do empreendimento cognitivista, em que a visão de mentes sem *self* teria suas origens na separação da consciência e da intencionalidade. Todavia a ciência cognitiva contemporânea teria certo apego teórico à busca de um *ego-self*, sem na verdade contar com uma análise disciplinada e um exame direto da experiência humana, bem como sem considerar seriamente a sua descoberta da ausência de um *Self*.

Nas entrelinhas da compreensão de Minski (1987), de que grande parte do que as nossas mentes fazem estaria escondida das partes de nós envolvidas na consciência verbal, estaria a ideia de *Self* a ser aceita. De modo semelhante, Jackendoff (1987) teria sugerido que a consciência fosse uma espécie curiosa de amálgama dos efeitos do pensamento e do mundo real sobre a mente.

Formula-se assim a hipótese de que haveria vários processos e atividades dos quais não seríamos conscientes, que abrigariam a livre vontade. Em consequência, haveria uma cisão contraditória e intransponível entre a ciência cognitiva, que diz que não temos um *Self*, e a experiência humana, que, pautada na concepção tradicional de consciência, diz que não somos obrigados a aceitar o que nos diz a ciência cognitiva. Tal concepção tradicional estaria assentada na crença popular de que somos dotados de em um *ego-Self* e, portanto, teríamos uma vontade livre, sendo a Liberdade¹⁸⁶ uma consequência de decisões da vontade.

Se somos forçados a admitir que a cognição não pode ser convenientemente compreendida sem o senso comum, e de que o senso comum não é outra coisa senão a nossa história corpórea e social, então a

¹⁸⁶ Usamos a letra inicial maiúscula no mesmo sentido do *Self*, isto é, de uma entidade misteriosa postulada.

conclusão inevitável é que o sujeito conhecedor e o objeto conhecido, a mente e o mundo, estão em relação um com o outro por meio de uma especificação mútua ou co-originação dependente (VARELA, THOMPSON & ROSCH, 1991, p. 199).

Fruto do nosso acoplamento estrutural, as cores, por exemplo, fariam parte, não de um mundo preestabelecido, como na visão objetivista, mas apercebido. Assim, não se poderia pensar que as cores se localizariam fora de nós, além de nossas capacidades perceptuais e cognitivas; mas também não, dentro de nós, independentemente do mundo biológico e cultural que nos rodeia, como na visão subjetivista. Isto porque a categoria das cores são experienciais. “A percepção não se encontra simplesmente mergulhada e limitada pelo mundo que a rodeia; também contribui para a atuação deste mundo envolvente” (VARELA, THOMPSON & ROSCH, 1991, p. 228). Nesse sentido, o objetivo de uma abordagem de atuação à percepção seria “determinar os princípios comuns ou as ligações à base de leis [físicas] entre os sistemas sensórios e motores que explicam o modo como a ação pode ser perceptivamente guiada num mundo dependente do sujeito preceptor” (VARELA, THOMPSON & ROSCH, 1991, p. 227).

Com a noção de atuação, Varela, Thompson e Rosch (1991) pretendem uma via intermediária entre um dualismo e um monismo. Com a sua abordagem *enativa*, busca-se situar a cognição como ação corporalizada no contexto da evolução, como tendência natural, o que implicaria em uma visão das capacidades cognitivas como inextrincavelmente ligadas a histórias que são *vividas* e, ao mesmo tempo, de histórias vividas que são resultado da evolução como tendência natural. Assim, a intencionalidade da cognição como ação corporalizada envolveria: (i) o modo como o sistema a forma como o mundo é e (ii) o modo como o mundo satisfaz ou não tal interpretação, o que explicaria a emergência de regularidades sensório-motoras e do ambiente. A inteligência deixaria de ser a capacidade de resolver problemas para ser a de viver em um mundo de significação compartilhado.

Em sua obra *A Mente na Vida*, Thompson (2013, pp. 28-29) sintetiza as ideias relacionadas à *abordagem enativa* e ao conceito de *enação*:

A primeira ideia é que os seres humanos são agentes autônomos que se geram e mantêm ativamente a si mesmos e, por conseguinte, também executam ou produzem os seus próprios domínios cognitivos. A segunda ideia é que o sistema nervoso é um sistema dinâmico autônomo: gera e mantém ativamente os seus próprios padrões de atividade coerentes e

significativos, segundo a sua operação enquanto rede circular e re-entrante de neurônios em interação. O sistema nervoso não processa informação no sentido computacionalista, mas cria significado. A terceira ideia é que a cognição é o exercício de *know-how* inteligente em ação situada e incorporada. As estruturas e processos cognitivos emergem de padrões sensório-motores de percepção e ação recorrentes. A união sensório-motora entre organismo e meio modula mas não determina, a formação de padrões endógenos e dinâmicos de atividade neuronal, que, por sua vez, dão forma à união sensório-motora. A quarta ideia é que o mundo de um ser cognitivo não é um reino pré-especificado e externo, representado internamente pelo seu cérebro, mas um domínio relacional executado ou produzido pela ação autônoma desse ser e pelo seu modo de ligação ao meio. A quinta ideia é que a experiência não é uma questão epifenomenal lateral, mas sim uma questão central para compreender a mente e que precisa ser investigada de forma fenomenológica cuidadosa. Por essa razão a abordagem enativa da mente afirma que a ciência da mente e as investigações fenomenológicas da experiência humana precisam ser empreendidas de forma complementar e mutuamente informada.

Contudo, a abordagem enativa de Varela, Thompson e Rosch representa uma forte crítica ao objetivismo e ao fundacionismo, colocando em xeque o conceito de *Self* da psicologia popular, permeado na ciência cognitiva clássica sob a forma de um “apego ficcional”. No entanto, essa abordagem busca explicar a experiência do organismo, mas não trata de *como* é a experiência fenomênica vivida pelo organismo.

Nesse sentido, Uexküll (1982) considerou que a experiência consciente não seria particular a um indivíduo, mas ocorreria em muitos níveis de vida animal. Os modos particulares de percepção e ação de um organismo em função do conteúdo perceptivo da experiência seriam designados por esse biólogo e filósofo como *Umwelt*, que quer dizer “mundo-próprio”, “experiência vivida”, modo particular de significar as coisas além da organização fisiológica e dos processos evolutivos, expressão de um sujeito ou subjetividade inscrita no corpo do organismo. A significação seria, portanto, uma propriedade biológica fundamental – essa é a perspectiva daquilo que hoje se designa como biossemiótica, da qual Uexküll é considerado um precursor ou, mesmo, fundador.

Interroga-se se os polêmicos *qualia* teriam (a) “uma ontologia como *face interior* ou *ponto de vista* da experiência” e/ou (b) “uma epistemologia como função biológica estruturada na experiência”, bem como seriam, a partir do conceito de *mundo-próprio*, “características subjetivas da experiência que têm uma função biológica particular no comportamento dos organismos”. (ARAÚJO, 2010, p. 65; grifos do autor).

Varela, Thompson e Rosch não negam esses aspectos, com exceção do aspecto subjetivo da experiência. No entanto, eles abordam a experiência vivida pelo organismo num quadro geral, pouco dizendo sobre como é para esse organismo *vivenciar* essa experiência. Seu cuidado é em não incorrer nos extremos de um dualismo ou um monismo; mas acabam se atendo a aspectos macrobiológicos e microbiológicos da experiência, deixando em aberto o “problema difícil” e incorrendo em uma discussão polarista, pendida para o lado da biologia.

Grande parte do otimismo das ciências cognitivas em relação à neurociência se dá, especialmente, pelo fato desta, mediante seus avançados recursos, indicar a possibilidade de derivar ações conscientes de componentes neurofisiológicos, mediante a possibilidade de redutibilidade física da consciência. Porém, disso surge uma relevante questão: como uma teoria redutiva poderia dar conta de explicar o conteúdo para a consciência fenomenal em termos não-fenomenais?

A consideração dos fenômenos da consciência no âmbito de uma teoria naturalista da mente aponta de imediato para a impossibilidade de se pensar o mental como algo dissociado do físico, embora isto não implique, necessariamente, uma redução da mente ao físico/material, no sentido do atomismo clássico, em que explicar/reduzir significa analisar/dividir. Esta visão da explicação estaria, portanto, na contramão de uma atenção adequada a toda a complexidade da vida, que inclui o *como* ela é experienciada pelo organismo, o que se coloca como um grande desafio à ciência cognitiva, nas suas relações diversas e intercambiantes com a filosofia.

*PARTE 3 – A QUESTÃO DA NATURALIZAÇÃO DA FENOMENOLOGIA E UMA
ALTERNATIVA A PARTIR DA FENOMENOLOGIA MERLEAU-
PONTYANA*

**8. O PROJETO EPISTEMOLÓGICO DE NATURALIZAÇÃO DA
FENOMENOLOGIA E A ONTOLOGIA DA NATUREZA FENOMENOLÓGICA
DA CONSCIÊNCIA**

Da metade até o final do século XX, há muita negligência e hostilidade nas discussões sobre a mente assumidas pela filosofia analítica e pela fenomenologia. Desde 1990, uma área mal dialoga com a outra. As duas perspectivas sobre a mente acontecem como que em “ilhas”, de modo isoladas, embora seus interesses sejam sobrepostos. Sob a primazia do “observável” na perspectiva da terceira pessoa, privilegiou-se a noção da mente como uma ostensiva performance inteligente, ao mesmo tempo em que qualquer forma de introspeccionismo caía em descrédito. A fenomenologia foi vista, enganosamente, como um primário investimento introspeccionista, contrário ao ponto de vista “naturalista” adotado pela ciência.

Com o surgimento das ciências cognitivas, prevaleceu a voz da disciplina que expressava estar de acordo com os critérios científicos em vigor. A filosofia analítica da mente se enquadrava bem, além de demonstra-se mais afinada com o modelo computacional da mente. A fenomenologia ficou à margem dessa discussão até que o computacionalismo perdeu a sua posição de dominância, quando a fenomenologia passou a ser considerada pelas ciências cognitivas.

Segundo Gallagher e Zahavi (2012), essa mudança se deu por três acontecimentos. O primeiro foi o interesse de psicólogos e filósofos na consciência fenomenal, acompanhado do resgate do estilo introspeccionista para o estudo da dimensão experiencial e da reconsideração da abordagem filosófica da fenomenologia. O segundo foi o advento da cognição incorporada, que deu margem a uma discussão mais filosófica-científica mais acalorada por problemas epistemológicos e ontológicos. E o terceiro foi o progresso da neurociência nos últimos vinte anos, cujos experimentos, com base em tecnologias de neuroimagem, dependem de relatórios sobre a experiência, que abarcam resultados que requerem

ser interpretados. Com a necessidade de se descrever a experiência consciente, a fenomenologia passou a ganhar importância.

Lakoff e Johnson (1999) chamam a atenção para a necessidade de uma reformulação das posições características da primeira geração de cientistas cognitivos – a chamada “ciência cognitiva clássica” – que têm sua base num realismo ingênuo e num dualismo de tipo cartesiano, em que as operações mentais correspondem a mecanismos formais abstratos. Esses autores defendem a chamada ciência cognitiva incorporada (*embodied cognitive science*), que compreende as operações mentais como alicerçadas realisticamente na interação sensório-motora entre o corpo e o ambiente em seu entorno. Nesse sentido, Clark (2008) compreende a mente como um cérebro que age naturalmente em seu próprio corpo e que é essencialmente situado ambiental e culturalmente, ao passo em que o corpo seria apenas “(...) um elemento num tipo de dança em uma festa entre o cérebro, o corpo e o mundo, sendo a natureza da mente fixada por todo o balanço alcançado” (CLARK, 2008, p. 56-57; tradução nossa).

Essa tese da corporificação, que marcou a segunda geração de cientistas cognitivos, colocou-se na contramão de uma racionalidade formal, universal e compreendida como inata, como fora pensada por Descartes. Os defensores dessa tese, dentre eles Varela, se pautam no caráter motivado e na continuidade da relação entre a cognição e a experiência corporal pré-linguística ou mesmo não-linguística, apoiando-se tanto nos avanços da neurobiologia, quanto nos modelos computacionais conexionistas epigenéticos (ELMAN et al., 1996).

Nas últimas três décadas, o desafio das ciências cognitivas tem sido a aproximação entre os relatos da experiência em primeira pessoa e os protocolos objetivos de pesquisa. O que é muito diferente do que ocorreu, entre as décadas de cinquenta e a metade da década de noventa, em que aspectos relacionados à subjetividade foram compreendidos apenas como metáforas ou abstrações conceituais. (THOMPSON, 2007). As correlações entre estados mentais e processos cerebrais não deram conta de explicar como esses processos neuronais impessoais, supostamente governados por leis físicas, originariam experiências subjetivas, vividas pessoalmente, na perspectiva da primeira pessoa.

De acordo com Thompson (2007, p. 19), “o cognitivismo tornou o significado, no sentido de semântica representacional, cientificamente aceitável, mas à custa de banir a consciência da ciência da mente”. Rompeu-se assim, de um lado, a relação

mente-significado e, de outro, a relação subjetividade-consciência. A separação radical dos processos cognitivos da consciência colocou um novo conjunto de problemas mente-corpo:

- 1) O problema fenomenológico mente-corpo: como é que um cérebro pode ter experiências?
- 2) O problema computacional mente-corpo: como é que um cérebro pode efetuar o raciocínio?
- 3) O problema mente-mente: qual é a relação entre estados computacionais e experiência? (THOMPSON, 2007, p. 21)

Segundo Thompson (2007), grande parte dos estudiosos da cognição então pressupõe a elaboração de um quadro naturalista de explicação, ou seja, um arcabouço conceitual e metodológico, distante de postulados e capaz de subsidiar a explicação da experiência vivida em termos de fenômenos físicos, submetida a relações de necessidade, ao critério de universalidade, passível de observação, predição e refutação.

Com a tarefa de melhor compreender e explicar a dimensão da *experiência por quem a vivencia* (o que a torna mental), buscando-se incluir a perspectiva da primeira pessoa, a fenomenologia tem sido indicada como uma potencial alternativa (DEPRAZ et al. , 2006; LUTZ & THOMPSON, 2003; ZAHAVI, 2004), porém, colocada sob uma forte reivindicação da necessidade de sua naturalização, conforme ressaltaram Varela, Thompson e Rosch (1991).

Entendemos que tais questões expressariam, essencialmente, os problemas das relações “mente-corpo/cérebro”, “mente/cérebro-mundo” e “mente/cérebro-mente/cérebro”, que podem ser concentrados no problema da cognição e da consciência.

Estimulados pelos avanços científicos conquistados pelas ciências cognitivas, Roy, Petitot, Pachoud e Varela (1999) acreditam na possibilidade da aproximação entre o estudo neurocientífico da consciência e a tradição fenomenológica da filosofia, ultrapassando assim a exigência cientificista de neutralização dos fenômenos da consciência. Partindo do pressuposto de que o problema da naturalização da consciência poderia ser visto como uma questão metafísica sobre o lugar da consciência na natureza, esses autores buscam analisar a possibilidade, os métodos e as implicações de uma fenomenologia naturalizada. “Por ‘naturalizado’, nós queremos dizer integrado em um quadro de referência explicativo no qual toda

propriedade aceitável é tornada contínua com as propriedades admitidas pelas ciências naturais” (ROY et. al., 1999, p. 2). Para tanto, eles fazem uma revisão de algumas pesquisas nessa linha, a fim de demonstrar o alcance do projeto geral de introduzir um nível fenomenológico de investigação no quadro naturalista da ciência cognitiva, buscando promover a convergência entre a análise dos fenômenos da consciência e os resultados experimentais recentes, particularmente no domínio da neurobiologia e da modelagem matemática.

Esse trabalho foi apresentado na obra coletiva *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, publicada em 1999, pela Universidade de Stanford, na qual seus editores colocam em causa o valor da interpretação dominante da mente cognitiva, que é a principal questão da *revolução cognitiva*¹⁸⁷. Roy et al. (1999, p. 9; tradução nossa) entendem que a chave para a ligação entre o mental e o físico “reside precisamente nos processos que dão origem ao mental, qualquer que seja a maneira pela qual preferimos concebê-los”. Acrescentam ainda que, em virtude de compromissos metodológicos, a ciência cognitiva conta com um “mentalismo naturalizado”, que acaba não dando conta do mental tal como nos aparece, ou seja, dos fenômenos mentais propriamente ditos. Frequentemente, ela os ignora ou os separa dos dados comportamentais, independentemente, da sua predileção por uma das diversas abordagens possíveis destes dados e dos cognitivos. Entretanto, “se o mentalismo da ciência cognitiva é intrinsecamente ligado a uma solução naturalista do problema da relação entre o corpo e a mente, denunciar a inadequação de seu mentalismo é assim denunciar a inadequação de seu naturalismo” (ROY et al., 1999, p. 10; tradução nossa).

Dessa maneira, os limites encontrados nos estudos sobre a mente seriam relativos ao enfoque exclusivista da ciência cognitiva, que busca compreender a mente em um certo viés naturalista, porém, parte de uma concepção de naturalização que tende a uma postura reducionista, no sentido de um fisicalismo materialista fundamentado exclusivamente em relações de causalidade. Para a

¹⁸⁷ O movimento intelectual, fruto do processo histórico e científico do estudo da mente, e que deu início a um novo programa interdisciplinar de investigação e concepção do que consideramos como sendo mental (Ciência Cognitiva), foi muitas vezes designado como uma “revolução cognitiva”. Segundo Gardner (2003), no final da década de cinquenta e início da década de sessenta, a ruptura com os principais postulados behavioristas e as novas ideias interdisciplinares que passaram a ser difundidas a partir de então assinalaram essa revolução e motivaram o início de um novo modo de conceber e investigar a mente, cujo maior desafio ainda consiste no desenvolvimento de uma linguagem capaz de considerar e compreender os fenômenos representacionais, mesmo que ela abrigue vários “dialetos”.

ciência cognitiva, o foco central de seu naturalismo teria sido, até então, a relação entre o cérebro e a mente cognitiva, e não o *modo qualitativo como nós experienciamos*, construímos e participamos de crenças, estamos relacionados aos contextos e às circunstâncias, afetamos o mundo e somos afetados por ele. Essas propriedades fenomenais experienciadas e relatadas por indivíduos seriam integradas a propriedades neurofuncionais investigadas empiricamente, tendo em vista a matematização dos dados fenomenológicos, em um novo projeto de naturalização, denominado *neurofenomenologia*. As ações necessárias para o alcance desse objetivo foram organizadas em três estágios: (i) exame de dados fenomenológicos e determinação de invariantes descritivas; (ii) formulação matemática de um modelo dinâmico em relação aos estados cognitivos e subsequente correlação das invariantes estruturais fenomenológicas com as dinâmicas neurais; (iii) interpretação das invariantes fenomenológicas mediante algoritmos matemáticos (ROY et al., 1999).

Para a realização desse projeto, Roy et. al (1999) destacam a importância de uma caracterização rigorosa dos fenômenos tal como se poderia obter adaptando-se, sistematicamente, o pensamento husserliano, mas buscando-se uma isenção de seus argumentos anti-naturalistas.

Nesse sentido, Thompson (2004) destaca que, embora Varela (1996), com o seu programa de naturalização da fenomenologia, tenha inicialmente proposto a neurofenomenologia como uma solução metodológica para o “problema difícil” apontado por Chalmers, ele não teria chegado a abordar o “problema difícil” da consciência, enquanto problema metafísico. Da perspectiva da fenomenologia filosófica, Thompson entende que o quadro conceitual cartesiano do ‘mental’ versus o ‘físico’ é parte do problema e não da solução.

Para Thompson (2004), a consciência humana compartilharia do princípio geral dos sistemas vivos, diferenciando-se das formas rudimentares de mente por incluir o surgimento de uma vida subjetiva, a qual é formada em reciprocidade com o ser vivo. Desta maneira, o problema difícil – tal como se coloca para a neurofenomenologia – não consistiria nem mesmo numa questão metafísica, mas sim empírica; tratar-se-ia de um problema de pesquisa, e não de um mistério metafísico.

A possibilidade de se preencher ou ultrapassar a lacuna explicativa ou de se construir uma ponte entre a explicação científica da consciência e os atributos

subjetivos da experiência é também questionada por Lutz (2004), ao apresentar uma série de estudos que, de três diferentes perspectivas – a filosofia analítica da mente, a neurociência cognitiva e fenomenologia –, abordam a questão do projeto de naturalização da fenomenologia.

Da perspectiva da filosofia analítica da mente, Bayne (2004) aponta a inconsistência do quadro teórico da neurofenomenologia, o qual, de um lado, parece estar comprometido com uma posição antirreducionista que mantenha a autonomia do campo fenomenal e, de outro, também parece privilegiar os princípios causais envolvidos na atividade consciente. Para Bayne (2004), pensamentos são fenomenalmente conscientes.

Overgaard (2004), da perspectiva de um neurocientista cognitivo, indica uma contradição similar entre a reivindicação teórica da fenomenologia transcendental e o quadro explicativo da ciência natural, explorando o uso possível da fenomenologia como uma estratégia heurística descritiva, o que requereria também a incorporação de métodos na *segunda pessoa*¹⁸⁸ que incluíssem a compreensão da dimensão intersubjetiva da consciência.

Já Zahavi (2004), da perspectiva da própria fenomenologia, questiona a relevância de uma modelagem matemática da experiência e argumenta que o antinaturalismo de Edmund Husserl (1859- 1938) é baseado também em razões filosóficas transcendentais, as quais teriam sido mal encaminhadas por Roy et al. (1999), ainda que estes autores tenham buscado se isentar do antinaturalismo de Husserl – argumentando que, em decorrência da concepção de ciência natural de sua época, impossível de ser sustentada contemporaneamente, este filósofo considerou o naturalismo filosófico como uma continuidade do senso comum. A *atitude natural*, enquanto uma inabalável crença no mundo, seria transformada pela ciência em um dogma, opondo-se à *atitude fenomenológica*.

A propósito, interroga-se se seria possível a naturalização da fenomenologia, com todos os conceitos que lhe são característicos, como a intencionalidade, a

¹⁸⁸ Segundo Overgaard (2004), os métodos em segunda pessoa consistiriam numa postura de investigação capaz de incluir a perspectiva das relações intersubjetivas, ou seja, uma abordagem fenomenológica que mostre como os fenômenos cuja existência é postulada ou reconhecida têm sua raiz na experiência, privilegiando-se, sobretudo, as relações “eu-e-você”, isto é, as diversas de uma pessoa aprender sobre estados conscientes de outra, algumas das quais se assemelham à informação em primeira pessoa, e outras, em terceira pessoa.

reflexividade, os *qualia*, etc. Qual seria a melhor forma da fenomenologia contribuir para o trabalho das ciências cognitivas?

8.1. FENOMENOLOGIA: O FOCO NA EXPERIÊNCIA

Em *The Phenomenological Mind* (2012), Dan Zahavi e Shaun Gallagher buscam mostrar: como a filosofia fenomenológica poderia encaminhar questões debatidas na filosofia da mente e nas ciências cognitivas; como as análises fenomenológicas poderiam se beneficiar de um engajamento com as ciências empíricas e com a filosofia analítica; e que tipo de contribuição a fenomenologia poderia dar à filosofia contemporânea e às discussões científicas da cognição e da consciência, seja descrevendo facetas da experiência deixadas de lado nos debates correntes ou oferecendo um quadro conceitual alternativo para a interpretação dos dados científicos. Nesse sentido, os autores propõem uma metodologia pluralística, em oposição a uma estrita ortodoxia e um rigoroso método fenomenológico, pois “inferir para uma melhor explicação e argumentação indireta, que proceda por um caminho que elimine posições concorrentes, não é fenomenológico por natureza” (GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. xiv; tradução nossa).

Para Zahavi e Gallagher (2012), os problemas de como a mente funciona, o que é considerado como cognição e o problema difícil da consciência são complexos e, portanto, requerem estudos multidimensionais, de diferentes perspectivas e disciplinas, tais como a neurociência, inteligência artificial, psicologia, filosofia da mente e fenomenologia. Portanto, uma completa neurociência, se é que isso é possível, jamais poderia ser uma completa explicação sobre a cognição, assim como uma psicologia jamais virá a dizer tudo o que podemos saber sobre a natureza humana, etc. Desse modo, advoga-se em favor das ciências cognitivas, no plural, abarcando uma multiplicidade de disciplinas e não a redução da investigação a uma única perspectiva. No entanto, é muito comum encontrarmos livros introdutório-didáticos de filosofia da mente, com uma linguagem puramente filosófica, em que outras disciplinas são ignoradas, além de iniciarem suas discussões descrevendo vários posicionamentos metafísicos (dualismo, materialismo, teoria da identidade, funcionalismo, eliminativismo, etc.). Assim, para se inserir na discussão, temos que nos comprometer metafisicamente com uma das posições.

As discussões focalizadas, geralmente, interrogam que “coisa” está em estudo, se a consciência é gerada por processos cerebrais específicos ou não, etc. Mas, para a fenomenologia, essas questões são colocadas “entre parênteses” para que o foco seja no fenômeno estudado. “Preocupações com essas questões metafísicas têm degenerado em técnicas e abstratas discussões que se perdem do real assunto: a experiência” (GALLAGUER; ZAHAVI, 2012, p. 6; tradução nossa). O que deve estar em questão é o fenomenologicamente sensível das várias estruturas da experiência – o “retorno às coisas mesmas”, mas sem que se incorra em obscurantismos e distorções.

Não quer dizer que o fenomenólogo negue tais questões, mas ele as “suspende”, evitando qualquer tipo de julgamento, quer seja no sentido de afirmar que o cérebro cause a consciência ou de negar, para que seu foco seja a experiência. Um psicólogo experimental se ocuparia de explicar os mecanismos neurobiológicos envolvidos em um tipo de experiência, enquanto que o fenomenólogo interroga a experiência mesma, por meio de uma cuidadosa descrição de uma dada experiência, por exemplo, como a percepção, com o intuito de dizer “que tal experiência é como”, e como essa experiência é estruturada de modo a proporcionar uma significativa experiência no mundo, sem negar que os processos cerebrais contribuem causalmente para essa experiência, no caso, a percepção. Assim, psicólogos experimentais e fenomenólogos têm diferentes abordagens, questões e, conseqüentemente, oferecem diferentes respostas. Os primeiros, típicos cientistas cognitivos, se ocupam da abordagem na perspectiva da terceira pessoa, como um observador externo, preocupado em explicar os padrões da experiência, como processos objetivos (por exemplo, estados cerebrais ou mecanismos funcionais). Já os fenomenólogos se ocupam do significado que a experiência tem para o sujeito, o que frequentemente se diz ser uma abordagem na perspectiva da primeira pessoa. No caso da percepção, interessa-lhes saber da experiência subjetiva da significação do objeto, a qual apresenta certa estrutura que caracteriza todos os atos de consciência. (GALLAGUER; ZAHAVI, 2012)

De acordo com Gallaguer e Zahavi (2012, p. 7), essa *estrutura intencional*, em questão para a fenomenologia, é uma característica ubíqua de toda a consciência. Todas as percepções, memórias, imaginações, juízos, etc., são “sobre algo” ou “de algo”. A experiência não é um processo elementar ou isolado, pois sempre se refere ao mundo, não apenas como ambiente físico, mas mundo social e cultural. A análise

da intencionalidade leva a numerosos *insights*. Por exemplo, na análise da experiência de “eu ver o meu carro na rua”, notamos que a intencionalidade da percepção, ricamente detalhada no senso comum, não é meramente uma recepção de informação. Ela envolve interpretação em consonância ao contexto, ao passo em que é informada por experiências prévias, “pelas minhas experiências habituais”. Não se trata de uma percepção acompanhada e seguida de um pensamento, mas de uma *percepção inteligente*. A experiência não é uma simples conferência de significado, mas uma *interpretação*: quando vejo, instantaneamente, significo, sob o plano das circunstâncias e possibilidades da minha existência incorporada e situada no meio entorno.

O fenomenólogo diria que a experiência perceptiva é incorporada em contextos pragmáticos, sociais e culturais e que muito do trabalho semântico (de formação de significado perceptual) é facilitado pelos objetos, arranjos e eventos que eu encontro. [...] A minha experiência perceptiva será conseqüentemente informada pelas habilidades e competências corporais que possuo. (GALLAGUER; ZAHAVI, 2012, p. 8; tradução nossa).

O modo como percebemos depende do plano de fundo (*background*) contextual. A visão de que a percepção é representacional ou um conteúdo conceitual parece não captar a natureza situada da experiência perceptiva. A noção de representação tem uma conotação de derivação de algo. E o que acontece no caso quando “eu vejo o meu carro” é que, dado o desenho do carro, a forma do meu corpo e suas ações possíveis, e o estado do ambiente – o carro é derivado e eu o percebo como tal. (GALLAGUER; ZAHAVI, 2012, p. 8; tradução nossa).

A estrutura intencional da percepção envolve também aspectos espaciais, que podem ser explorados fenomenologicamente. Pois, a localização posicionada do meu corpo coloca limitações de forma que eu poderia ver ou não o meu carro, ou ainda ver o meu carro de outro jeito. Além disso, antecipo tacitamente o que a minha possível ação no futuro imediato me trará, podendo me desapontar, me surpreender. Logo, a estrutura intencional tem também um aspecto temporal. Ainda que eu veja várias vezes e de várias formas um objeto físico, a minha percepção nunca esgota o objeto, pois jamais o vejo integralmente de uma só vez. Essa impossibilidade de esgotar o objeto é chamada por Gallaguer e Zahavi (2012) de *incompletude perspectiva*. Sempre há algo a mais a perceber, que está implícito na experiência, ainda que seja o mais simples objeto. Os aspectos percebidos, não são partes que,

somadas, compõem um objeto, mas aspectos articulados, percebidos sinteticamente como momentos integrados. A natureza desse processo é temporal.

O fenomenólogo pode descobrir certas características “gestálticas” da percepção, como o foco em uma figura em relação ao desfocado fundo/horizonte/periferia, ou ainda um desfoco para o fundo e algo que era fundo torna-se a figura em foco. Portanto, ele relata o mundo em que a percepção é situada, como experienciamos o mundo ou como o mundo aparece para nós; não se trata de uma experiência puramente subjetiva ou destacada do mundo, mas de um “perceptor-no-mundo”, um agente incorporado com motivações e propostas. O fenomenólogo pode investigar o estado fenomenal do percipiente, isto é, as características qualitativas ou fenomenais da experiência, indissociáveis das intencionais. Assim, a intencionalidade, o caráter *Gestalt*, a perspectiva, o caráter fenomenal, o caráter temporal e a incompletude seriam características (oni)presentes da estrutura da percepção. Tal esboço não seria descrito em termos de mecanismos neurais, utilizados por psicofisiólogos e neurocientistas, pois não estaria diretamente em questão o substrato neural tido por eles como a base da experiência.

Contudo, Gallagher e Zahavi (2012, p. 9) esclarecem que o papel da fenomenologia “não é atender ao desenvolvimento da explicação naturalística da consciência, nem de buscar descobrir a gênese biológica, base neurológica, motivação psicológica ou coisa parecida”. Sem endossar necessariamente uma estratégia reducionista, a fenomenologia busca uma compreensão e descrição apropriada da estrutura experiencial da nossa vida mental incorporada, ou seja, daquilo que é intrinsecamente e em princípio caracteriza percepções, juízos, sentimentos, etc. Isto seria o que psicólogos e neurocientistas estão tentando explicar quando apelam ao neural, à informação processada ou a modelos dinâmicos, porém, contando meramente com uma abordagem de senso comum. A relevância da fenomenologia residiria na descrição da experiência perceptiva como intencional, espacial, temporal e fenomenal, a qual poderia complementar e informar continuamente o trabalho nas ciências cognitivas, indicando fecundos planos de experimentos, o que seria muito melhor do que um padrão de discussão de cunho metafísico atido ao problema mente-corpo, tal como encontrado na corrente da filosofia da mente em vigor. Diferentemente, o ponto de partida da fenomenologia não é uma teoria, pois preza por uma postura crítica e não-dogmática.

8.1.1. O Método Fenomenológico no Estudo da Consciência e a Natureza Fenomenológica da Consciência em Husserl

O ‘problema difícil’ da consciência, ou o problema da lacuna explicativa tem sido, frequentemente, tachado como o problema da distinção entre as perspectivas da primeira pessoa e da terceira pessoa. A objetividade científica valoriza a última para a abordagem de fenômenos observáveis, como os cérebros. Porém, mesmo que tenhamos um acesso direto às nossas próprias experiências, pela perspectiva da primeira pessoa, alguns filósofos e cientistas consideram esses resultados muitos subjetivos para se gerar dados científicos. Então, aparentemente não poderia haver ciência da consciência *per se se*:

(1) a consciência é intrinsecamente primeira pessoa, se (2) a ciência somente aceita dados da terceira pessoa, e se (3) qualquer tentativa de explicar algo que é primeira pessoa em termos de terceira pessoa distorce ou não consegue captar o que se tenta explicar. (GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, pp. 15-16).

Gallagher e Zahavi (2012) chamam atenção para o uso não-metódico e enganoso do termo ‘fenomenologia’ como equivalente à introspecção, para designar uma descrição na perspectiva da primeira pessoa de “como é” experienciar algo, ou uma descrição direta da consciência baseada na perspectiva da primeira pessoa. Porém, os autores destacam que deve ser considerado que um relato subjetivo da experiência é diferente de um relato da experiência subjetiva. Da mesma forma, um relato objetivo da experiência não pode ser confundido com a experiência subjetiva tomada como objeto de investigação por métodos em terceira pessoa. Tanto para a ciência como para a fenomenologia, a objetividade é importante para se evitar prejuízos ou preconceitos.

Em suas *Investigações Lógicas*, a primeira parte publicada em 1900 e a segunda em 1901, Husserl rejeita o psicologismo, tendo em vista a defesa de uma lógica pura. Nesta obra, destaca-se a defesa da irreduzibilidade da lógica e da idealidade do significado, a análise de representações pictóricas, a apresentação de uma teoria da relação parte-todo, uma sofisticada descrição da intencionalidade e um esclarecimento epistemológico da relação entre conceitos e intuições. De forma alguma Husserl utiliza-se de um método introspectivo, mas de argumentos e análises filosóficas. Posteriormente, em *Meditações Cartesianas*, de 1929, Husserl

deixa claro que suas investigações são conduzidas ao espírito de Descartes, distanciando-se deste quando trata o tema da corporificação.

A fenomenologia se interessa pelo fenômeno – ou como as coisas são experienciadas, *como elas aparecem na experiência de/para um sujeito*, como o fenômeno aparenta ser –, bem como pelas suas condições de possibilidade. A crença metafísica de que essa experiência estaria localizada “dentro da mente” leva muitos cientistas cognitivos a supor que a única forma de acessar a experiência seria voltando o “olhar para dentro” (introspecção). Essa ideia subscreve que a consciência estaria dentro da cabeça e o mundo do lado de fora. Mas como seria possível traçar uma linha limite entre os dois supostos lados? Como explicaríamos a relação entre o “interior” e o “exterior”? Não obstante, a principal questão das ciências cognitivas é sobre a relação mente-mundo, da qual emerge o problema difícil da consciência. Talvez difícil porque formulado na esteira de uma dicotomia colocada na própria questão norteadora das pesquisas em ciências cognitivas, enquanto o que se pretende de fato é uma explicação unificada.

A fenomenologia coloca em “suspensão” esse tipo de preconceito. “Em sua visão, a realidade do objeto não está localizada entre suas aparências, como se a aparência, de alguma forma ou de outra, escondesse o real objeto” Gallagher e Zahavi (2012, p. 24).

No entanto, na medida em que um objeto aparece para nós por um caminho ou outro, pode ter diferentes significados para nós. Portanto, a investigação de suas estruturas e modos “de aparecer” tem uma crucial importância filosófica. Para a compreensão da experiência subjetiva, não bastaria meramente focar no objeto do conhecimento, mas buscar descrever e analisar em detalhes a dimensão experiencial, a dimensão da contribuição cognitiva do sujeito cognoscente. A atitude filosófica, crítica e anti-dogmática, é muito diferente da *atitude natural* (como denomina Husserl) como praticada pelas ciências positivistas, ancoradas em um realismo.

Opondo-se ao idealismo e ao realismo, à distinção entre sujeito e objeto, interior e exterior, homem e mundo, a fenomenologia propõe o “retorno às coisas mesmas” no campo da existência, mediante uma visão *relacional* da natureza da consciência e de seu lugar no mundo.

Para Husserl (1996a), o domínio da fenomenologia poderia tratar de um objeto de investigação eidética – isto é, das essências –, uma abordagem que não

fosse simplesmente descritiva, mas também axiomática, incluindo uma contrapartida matemática à teoria descritiva das puras vivências. Distanciando-se da teoria de Descartes, Husserl indicou a necessidade de uma psicologia como uma investigação empírica das puras vivências encarnadas, cujas teorias fossem fundadas em consonância a descrições fenomenológicas dessas vivências puras, de tal forma que este conteúdo – com valor epistemológico diferente do conhecimento da ciência psicológica, obtido no âmbito de uma atitude natural – fizesse ressaltar o espontâneo e inquestionável modo de engajamento do ser no mundo.

Contrastando a fenomenologia à ciência galileana da natureza, Husserl sustentava que toda ciência rigorosa da consciência deveria rejeitar o naturalismo, ou seja, um empirismo ingênuo, uma simples objetivação psicofísica da realidade, em que tudo estaria submetido a “leis rígidas” (HUSSERL, 1955). A atitude natural como adotada pelas ciências, desconsidera os aspectos subjetivos da experiência, dentre os quais a intencionalidade¹⁸⁹ da consciência, que liga o homem ao mundo e cuja essência só poderia ser analisada pela suspensão das interferências predicativas do mundo, metodologicamente denominada *redução eidética*.

O propósito de Husserl não seria explicar o conhecimento como uma ocorrência factual na natureza vista objetivamente pelas ciências, em um sentido psicológico ou psicofísico, mas esclarecer seus elementos constitutivos e suas leis.

Para Husserl (1955), uma ciência da consciência implicaria o estudo da significação e da objetividade da consciência como tal, ao passo que a fenomenologia se preocuparia com a consciência pura. Ela o faria adotando a atitude fenomenológica, segundo a qual a verdade surgiria a partir da intuição das essências (*Wesenschau*), daquilo que não é contingente, e no retorno ao mundo vivido (*Lebenswelt*), cujo ato concreto é a intersubjetividade que liga o homem ao mundo, mediante a intencionalidade.

À noção de Brentano de que é consciente tudo o que seja objeto da percepção interna e todo ato mental ou experiência intencional, Husserl (2001) acrescenta a noção de que aquilo que é consciente pertence ao “fluxo da consciência” de alguém. A consciência seria o que é partilhado pelas ocorrências experienciais e unificado ao pertencer a uma pessoa (ego): “[...] perceptos,

¹⁸⁹ O conceito de intencionalidade foi retomado dos escolásticos por Franz Brentano (1838-1917), que foi professor de Husserl.

representações imaginativas e pictóricas, atos de pensamento conceitual, conjecturas e dúvidas, regozijos e pesares, esperanças e temores, desejos e atos da vontade” (HUSSERL, 2001, p. 82). Todavia, Husserl indica que, para uma compreensão epistemológica da consciência, não devemos utilizar as noções de “atividade ininterrupta da percepção”, por levar a uma regressão infinita, e de “percepção interna”, por implicar certa ambiguidade. Para tanto, Husserl (2001) recomenda assumir essa noção de modo estrito, em relação à noção de que algo é consciente se pertence ao “fluxo de consciência” de alguém, ou seja, algo é consciente se for um objeto de uma “percepção adequada”, em que se atribui ao objeto tão somente o que é apreendido naquela mesma percepção. Nesse sentido, Husserl pretende distinguir os *qualia* (por exemplo, uma cor) da sua interpretação recebida na experiência. Seria consciente aquilo que resiste à dúvida cartesiana.

Mas, o *cogito* não se torna uma primeira verdade, seguida de outras numa cadeia de razões; “ele é o único campo da verdade fenomenológica, em que todas as pretensões de sentido são confrontadas com as presenças que constituem o fenômeno do mundo” (RICOEUR, 2009, p. 8).

Em *Ideias II*, obra publicada postumamente, Husserl (1982) compreende o envolvimento do Corpo (*Leib*) na experiência, como algo que aparece categoricamente distinto e permite diferentes formas de intencionalidade, ou seja, a constituição de objetos diferentes dele mesmo. A experiência dos vários objetos espaço-temporais pressuporia a experiência do próprio corpo. O corpo seria um “meio” ou “órgão” de percepção. Mesmo tendo em vista a redução fenomenológica, seria preciso uma atenção aos contornos de nossa experiência como experienciada. Sempre que a nossa experiência perceptual apresente objetos espaço-temporais, uma descrição cuidadosa de nossa experiência deveria envolver uma referência ao corpo (CERBONE, 2012, p. 152). Ao experimentarmos um objeto, o perceberíamos apenas perspectiva e parcialmente devido à orientação da percepção a partir de nosso corpo – o “ponto-zero da orientação” (HUSSERL, 1996b), e de sua posição no espaço em que experienciamos.

E a maneira como experimentamos as coisas não pode ser propriamente entendida separadamente de uma sensação – um tipo de “prefiguração” ou “pré-delineamento” – de como, *potencialmente*, essas coisas poderiam ser dadas a nós de modo *mais* determinado do que são atualmente, caso lhes direcionássemos a atenção adequada (SIEWERT, 2012, p. 86; grifos do autor).

Às aparências efetivas, aquilo que seria “autêntica ou genuinamente dado”, que não aparece para nós de modo algum, seriam vinculadas aparências potenciais “prefiguradas”, ou seja, seu horizonte. Na relação entre experiência espacial efetiva atual e a experiência potencial que a *satisfaria*, confirmando-a ou não, poder-se-ia identificar um objeto ao qual a experiência se refere ou se direciona. A relação entre a experiência perceptiva e seu horizonte é provida de intencionalidade, ou seja, de direcionamento a um objeto. Assim, “a experiência atual só é experiência de um objeto na medida em que ‘aponta’ para além daquilo que é nela autenticamente dado, para a experiência meramente potencial que a corroboraria” (SIEWERT, 2012, p. 87). Quando alguém diz que atualmente percebe um certo objeto, significa dizer que esse objeto experimentado é assumido como satisfazendo uma regra intrínseca ao seu ato, como o sentido (*Sinn*) desse ato, determinando que se trata de uma experiência desse objeto e não de outro. “O objeto intencional oferece algo como condições de satisfação que podem se aplicar ao objeto intencionado se a alegação inerente ao ato é verdadeira” (CROWEL, 2012, p. 26; grifo do autor)¹⁹⁰. As condições de satisfação dizem respeito às implicações normativas colocadas por um horizonte cointencionado.

A intencionalidade significa que a consciência se encontra, primordialmente, fora de si, sob diversas maneiras, entre as quais a objetividade lógica seria uma modalidade de segundo grau, enquanto que a percepção seria mais fundamental. O primado da percepção entre os atos intencionais significa o modelo da presença e, ao mesmo tempo, a estrutura de horizonte de perceptibilidade da consciência. Antes de um juízo se referir a algum conteúdo perceptivo, é preenchido por ele. Assim, a ciência se edifica sob as bases da presença e da existência, quer dizer, do mundo vivido perceptivamente.

A existência das coisas não pode ser garantida fora do alcance da experiência, porém, a experiência jamais chegaria a esgotar os objetos espaciais efetivos. A estrutura de horizonte “não cessará de revelar o quanto o viver ultrapassa o julgar” (RICOEUR, 2009, p. 12), pois não há ser senão ser-no-mundo e não há mundo percebido que não seja, ao mesmo tempo, estranho e repleto de horizonte.

¹⁹⁰ Nesse ponto, a proposta de Sellars aproxima-se da de Husserl, tanto no que se refere à crítica ao psicologismo, que pressupõe uma “entidade” psíquica como algo *dado*, como ao peso atribuído à experiência perceptiva para a validação do conhecimento.

Os limites da variabilidade da experiência situada no espaço podem ser apreendidos, por uma redução *eidética* também praticada por ciências, como a geometria, mediante a análise conceitual de condições necessárias e suficientes. Porém, podemos formar juízos sobre a nossa própria experiência. Por essa razão, Husserl propõe a *redução fenomenológica – epoché* –, que consistiria em suspender os juízos comprometidos com a experiência espacial, para retornar à essência da própria experiência.

A consciência, essencialmente intencional, seria o resíduo dessa redução metodológica (não por um observador), que põe em suspensão os juízos sobre o mundo natural. Logo, a experiência perceptiva não seria dada do mesmo modo como são os juízos dos objetos espaço-temporais. Ela seria, intuitivamente, dada, permitindo a formação de juízos reflexivos sobre ela mesma pelo direcionamento da atenção, expressando-se assim como a maior possibilidade de “evidência adequada”. Tratar-se-ia de uma consciência de algo, antes de postular um objeto da consciência (como no caso da imaginação); de algo tal como é, apenas, apresentado, olhado desatentamente, mas não capturado sob a forma de um juízo.

Dessa maneira, a unidade de um dado fluxo de consciência seria a unidade das experiências de/para um sujeito. Sem que seja necessária qualquer concepção do próprio eu corporificado, ou ego-corpo, a experiência consciente seria o “ser fenomenológico do ego”, exprimível, sobretudo, pelo uso do pronome da primeira pessoa do singular, o qual resistiria a uma reformulação em termos distintos e gerais (SIEWERT, 2012, p. 89), nos moldes do projeto de naturalização da consciência, das ciências cognitivas contemporâneas.

Husserl (2001) acaba compreendendo que a redução fenomenológica, se plena, seria uma *redução transcendental*, que, além de suspender os referidos juízos, neutralizaria qualquer afirmação de que ‘experiências particulares estão ocorrendo’, chegando a um resíduo fenomenológico apropriado – a consciência pura (ego puro) – e, conseqüentemente, uma consciência do ego transcendental. A redução transcendental permitiria o estudo fenomenológico da constituição intencional das coisas, as condições que tornam possível o sentido das coisas do mundo como *existentes*, além do seu dar-se como algo (consciência pura). Contudo, a condição essencial é que, em todo caso, seria a consciência, então vista como o ‘fenômeno originário’, ou a fonte da atividade mental de alguém – um sujeito/ego agente consciente da unidade da consciência e de si mesmo como unificador

(SIEWERT, 2012). É importante sublinhar que a consciência não significa “a unidade individual de um “fluxo vivido”, mas cada *cogitatio* distinta voltada para um *cogitatum* distinto” (RICOEUR, 2009, p. 11). A mesma entidade pode ser experimentada de diversas formas, por diferentes atos, constituindo diferentes sentidos. A constituição é considerada como transcendental porque é a condição de possibilidade do sentido.

A estrutura mais fundamental e universal da consciência pura seria a temporalidade, segundo a qual os processos mentais poderiam ser combinados a outros num fluxo contínuo, conferindo à experiência atual sua profundidade temporal. Cada sentido surgiria num horizonte temporal de “protensões (prefigurações não temáticas de experiências subsequentes) e retensões (aspectos do “recém-experimentados” que não são tematicamente recordados, mas mantidos no presente como “recém-ocorridos)” (CROWEL, 2012, p. 34). A análise da temporalidade indicaria um “fluxo absoluto”, autoconstitutivo e pré-intencional, que consistiria uma base última da fenomenologia genética, isto é, da forma de como as coisas se apresentam à consciência em virtude das atividades intencionais da consciência, constituindo-a.

Relacionada a essa base, estaria a dimensão da sensibilidade, com “dados hiléticos”, enquanto percepções sintetizadas passivamente. Esses dados seriam elementos da constituição intencional, antecedentes (pré-predicativos) à síntese ativa/explicita (pensamento conceitual ou juízo).

Toda a infraestrutura hilética da consciência se dá como imediatamente localizada. O momento intencional como tal não é localizado: “os vividos intencionais não formam uma camada do (*am*) corpo”. Assim, para o tato, não é o tocar, como apreensão da forma, que reside nos dedos, mas a sensação tátil. A intencionalidade, que é o próprio sentido da consciência, só é localizada indiretamente por sua *hulè*. [...] Em que sentido tem o corpo a propriedade de sentir? Em que sentido a sensibilidade pertence ao corpo? Portanto, o que se acha em questão é a possibilidade da psicofísica e as psicofisiologia, e não a localização de uma experiência existencial irreduzível. [...] Compreender um corpo animado é apreender uma coisa impregnada por uma nova camada de propriedades extrafísicas que dela fazem parte uma unidade *physich-aesthesiologische* – unidade em concreta em face da qual o físico e o estético são apenas abstrações. Temos perfeitamente, com o corpo animado ou com a alma corporalmente localizada, uma “realidade”, pois é alguma coisa que conserva suas propriedades idênticas quando se modificam as circunstâncias externas. [...] O corpo é a coisa que “tem” sensações localizadas e por elas é o portador da *Psyché*. (RICOEUR, 2009, pp. 123-125)

O psíquico é marcado por uma ambiguidade “subjetividade/objetividade”, ao passo em que o psíquico tem um corpo e, ao mesmo tempo, é o seu corpo que tem sensações. Todavia o corpo, enquanto coisa, está entre outras coisas, entre outros corpos, entre os outros. Será a intersubjetividade, o conhecimento do outro, que propiciará ao psíquico sair do solipsismo. A experiência solipsista do psíquico é transferida (*übertragt ist*) a todos os corpos análogos. Localizo em mim a vivência do tato e dos afetos e, por analogia, tais experiências nos outros devem ter suas sedes em seus respectivos corpos (endopatia). Por exemplo, quando a mão do outro me toca, sinto o toque presente, cujo sentido apreço para mim como ausente em mim e infiro: porque habita no outro. “Trata-se de uma correlação empírica elaborada no nível da consciência teórica, portanto no mesmo nível da “coisa física” que estrutura o percebido” (RICOEUR, 2009, p. 127). Aos poucos, forma-se uma arte de sinais, uma imensa gramática das expressões. Essa *quase* localização do psíquico permite que o homem encontre-se incorporado, com sua subjetividade, ao ambiente espacial também dos outros (*co-pertencimento*).

Ao se saber como coisa também física, a consciência pode tomá-la como matematizável. Dessa forma, o físico desliga-se do psíquico, ao passo em que este só existe a partir do físico (ser-no-mundo), precipitando a naturalização do homem. A física forneceria, portanto, a base matemática absoluta da realidade.

Os objetos são considerados como significados pelos atos conscientes de alguém; eles se apresentam *na* consciência, na perspectiva da primeira pessoa (*para si*). A consciência seria a consciência de alguém *em curso* no mundo intersubjetivo, que implicaria uma *consciência de si* no mundo, face ao outro, mediante um corpo próprio. Cada posicionamento, ou ato intencional no mundo tornar-se uma base para atos futuros, de modo que o ego autoconstitui-se enquanto um substrato de habitualidades. Não obstante, o conceito de consciência em Husserl não exigiria que se tivesse a necessidade de pressupor um ‘princípio egológico próprio’, um lugar central, como um *teatro cartesiano*. O ego teria fornecido o sentido originário de uma base psicofísica, a endopatia (a capacidade de perceber-se afetando e afetado) permitiu a noção do outro e, junto, a perspectiva do corpo como um objeto entre outros, que poderia ser explicado matematicamente. Todavia, nessa forma de explicação “estática”, a relação intencional permaneceria velada.

A partir da distinção entre *noesis* – atos pelos quais a consciência de determinada maneira a certo objeto – e *noema* – conteúdo ou significado desses

objetos visados –, Husserl (1955, p. 65) propõe a investigação do psíquico “no complexo psicofísico da natureza em que se dá, determiná-lo de um modo objetivamente válido e descobrir as leis segundo as quais se forma, transforma e desaparece”. Portanto, “no nível empírico, as noesis são atos psicológicos e individuais para conhecer um significado independente deles. No nível transcendental, as noesis são os atos do sujeito constituinte que cria os noemas enquanto puras idealidades ou significações” (HUSSERL, 1996a, p. 8).

Alternadamente, seriam possíveis análises noemáticas, da face objetiva do vivido (o percebido como tal, o imaginado como tal, etc.), e análises noéticas, “das modalidades atencionais do ‘Eu’ do *cogito*, para a temporalidade do fluxo subjetivo das silhuetas das coisas, etc.” (RICOEUR, 2009, p. 13).

Contudo, note-se que a *epoché* não constitui um método que envolve a introspecção, mas a reflexão, pela qual uma experiência pode se tornar um objeto de uma percepção interna. Nesse sentido, a consciência não poderia ser meramente investigada como se fosse um setor do mundo físico ou negada porque se trataria de um fórum interno, mas requereria a inclusão de seu caráter transcendente. O problema é que “a consciência perceptiva é confundida com as formas exatas da consciência científica, e o indeterminado não entra na definição do espírito” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 56).

[...] a fenomenologia não parte daquilo que há de mais mudo na operação da consciência, mas de sua relação às coisas pelos significados, tais como elaborados por uma cultura oral. O ato primeiro da consciência é querer dizer, designar (*meinen*); distinguir a significação entre outros signos, dissociá-la do eu, da imagem, elucidar as diversas maneiras dentre as quais uma significação vazia vem a ser preenchida por uma presença intuitiva (seja esta qual for), é isto que é descrever fenomenologicamente a significação. Este ato vazio de significar outra coisa não é senão a intencionalidade. [...] Como a intencionalidade visa o sentido – que determina a presença, bem como a presença também preenche o sentido – é que a fenomenologia como tal é possível. [...] Toda fenomenologia se faz no plano de uma intuição do *eidos*; *ela não se detém no vivido individual incomunicável, mas atinge no vivido a sua articulação interna inteligível, sua estrutura universal*. (RICOEUR, 2009, pp. 9-10; grifo nosso).

Na *constituição* (e não construção) do sentido, o objeto de um juízo coincidiria com o objeto apresentado, intuitivamente, pela percepção. O sentido de um juízo consistiria na articulação do conteúdo perceptivo prévio. A experiência em questão seria a do conteúdo de dois atos de consciência, cuja relação pertence ao sentido,

como sua função. A estrutura normativa da intencionalidade definiria a consciência, por leis (quase) inferenciais. Não haveria, portanto, uma relação objetiva causal entre atos e/ou objetos, em uma via de mão única, como defende o naturalismo.

A fenomenologia não se restringiria a um mundo subjetivo. O objeto *intencional*, com evidência adequada, é trazido pela reflexão (e não introspecção) ao espaço das razões, sendo genuinamente imanente ao ato/significado e, portanto, pertencente ao campo da fenomenologia. Porém, o objeto *intencionado* (puro e simples), seria transcendente ao ato e à fenomenologia. Husserl introduz o conceito de imanência evidente (*Evidenz*) para caracterizar o sentido em que a fundação (*Fundierung*) e o preenchimento (*Erfüllung*) estão relacionados, isto é, o sentido em que o objeto de um juízo “é apresentado “em pessoa”, intuitivamente, pela percepção, e experimento essa coincidência (*Deckungs-synthesis*) da matéria dos dois atos” (CROWEL, 2012, p. 27). Todavia, a percepção combina momentos intuitivamente dados (preenchidos) e vacuamente intencionados (signitivos). Um objeto dado “em pessoa” é sempre visto parcialmente, o seu restante é cointencionado de modo oculto á visão, portanto, com certa vacuidade.

Ao contrário, o objeto em sentido transcendente seria dado (não autodado), mas inadequadamente, pois não contaria com o ato de preenchimento, em que algo aparece, intuitivamente, como evidente; não haveria uma correspondência entre atos categoriais (juízos) e seus conteúdos perceptivos fundantes. Porém, o objeto transcendente (“as coisas físicas”) seria denotado das nossas experiências de atenção, ao passo em que os seus modos de doação poderiam ser estudados pela fenomenologia noemática.

Contudo, seria possível compreender a experiência subjetiva transformando-a em um objeto examinável. A tarefa da fenomenologia seria “delinear as interconexões essenciais de preenchimentos entre os atos, refletindo a interação da presença e da ausência na experiência intencional como um todo” (CROWEL, 2012, p. 28).

O sujeito e o objeto não são vistos de maneira polarizada pela fenomenologia, pois interessa-lhe a relação, a estrutura correlacional e, relativamente, “invariante” da intencionalidade. A investigação fenomenológica depende da experiência que se pretende estudar, porém, é guiada por etapas metodológicas básicas:

(1) A *epoché* ou suspensão da atitude natural.

(2) A *redução fenomenológica*, com atenção à correlação entre o objeto da experiência e a experiência em si mesma.

(3) A *variação eidética*, quais aspectos são essenciais ou invariantes nessa correlação.

(4) *Corroboração intersubjetiva*, o que está relacionado com a replicação e o grau em que a estrutura descoberta são universais ou, pelo menos, compartilhável. (GALLAGUER; ZAHAVI; 2012, p. 31)

Todavia, o método fenomenológico de Husserl foi apresentado precisamente como uma alternativa não-naturalística. A fenomenologia deveria ser, para Husserl, uma investigação transcendental. A consciência seria a condição *sine qua non*, *a priori*, para fazer ciência; seria a fundação epistemológica para a própria prática científica.

O projeto de naturalização da fenomenologia já apresenta em si mesmo um problema conceitual, fundamental. O que, frequentemente, se entende por natureza está associado à ideia de um mundo “físico” que só pode ser “lido” pela matemática. O único caminho, portanto, seria aquele da objetividade das ciências naturais. A discussão sobre a naturalização da fenomenologia, ou da experiência, é uma discussão de cunho metafísico, em que há opções opostas – consciência e natureza, subjetivismo e objetivismo –, que coloca-nos em uma situação condicional (*se, então*), na qual temos de fazer uma escolha.

Zahavi (2004) chama a atenção para a necessidade de adequação da perspectiva explicativa das ciências naturais, e por isso mesmo destaca que a razão da oposição de Husserl ao naturalismo não é de motivação exclusivamente científica, como em sua rejeição à tentativa de formalizar matematicamente as estruturas da experiência, mas sim de caráter filosófico, uma vez que a definição husserliana da subjetividade transcendental segue na contramão dos objetivismos positivistas. Husserl critica o psicologismo lógico, a ideia de que a lógica poderia ser fundamentada na psicologia; uma vez que a lógica consiste em leis do pensamento, supôs-se que derivaria de fatos psicológicos, o que resultaria um relativismo (CROWEL, 2012, p. 25). Não obstante, a consciência seria compreendida, por Husserl, no “fluxo das vivências” intencionais como a descrição da estrutura experiencial dos fenômenos, e não como uma ocorrência objetivada por conceitos ou metáforas.

“O problema em questão não pode apenas ser redigido em termos de uma distinção entre a subjetividade empírica e a subjetividade transcendental, mas também em termos da oposição entre ciência positiva e filosofia (transcendental)”

(ZAHAVI, 2004, p. 337). A diferença entre a fenomenologia e a neurobiologia não se reduz aos objetos das suas investigações, mas, fundamentalmente, se reporta às suas orientações teóricas.

A partir de um quadro conceitual mais apropriado a um diálogo interdisciplinar, a fenomenologia poderia oferecer ferramentas metodológicas informadas filosoficamente, que podem reabrir dimensões significativas da experiência, frequentemente esquecidas. Mais especificamente, poderia ajudar a definir questões empíricas pertinentes e contribuir para o desenho do comportamento e experimentos de imagem cerebral, bem como enquadrar interpretações de dados empíricos em caminhos que são cientificamente rigorosos, sem ser reducionista (GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 241).

Nesse sentido, Zahavi (2004) aponta a filosofia de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) como mais apropriada à discussão das ciências cognitivas, pois não se concebe nela a relação entre a fenomenologia transcendental e a ciência positiva como uma questão de como aplicar *insights* fenomenológicos já estabelecidos a questões empíricas. Ao contrário, Merleau-Ponty teria reconhecido que a própria fenomenologia pode ser alterada e modificada através do diálogo com as disciplinas empíricas, mediante o desenvolvimento de um caminho adequado, de mútuas e dialéticas contribuições, sem que se exclua a dimensão do *explanandum*.

Já na introdução da sua obra *A Estrutura do Comportamento* (1942), Merleau-Ponty interroga se não haveria nenhum fundamento no naturalismo da ciência, que, uma vez entendido e devidamente transposto, não pudesse encontrar um lugar na filosofia transcendental.

8.2. A CONSCIÊNCIA FENOMÊNICA NA PERSPECTIVA MERLEAU-PONTYANA

O método fenomenológico husserliano suspende inicialmente a atitude natural, que toma o mundo como realidade material física; volta-se ao modo pelo qual os objetos aparecem na consciência, descobre-se um sujeito psicofísico em curso no mundo intersubjetivo e a consciência toma ciência de si no mundo; por fim, se a redução atingir uma plenitude, a consciência, sabe-se como fenômeno originário, como consciência pura, e o próprio corpo, além dos outros corpos, pode ser conhecido de forma neutra às experiências subjetivas, física e matematicamente.

A atitude natural suspendida no início não é superada, mas supera a si mesma, descobrindo-se enquanto uma base matemática absoluta da realidade.

Assim, a concepção husserliana de intencionalidade marcaria a consciência como constituinte, como consciência pura de um sujeito transcendental, conduzindo a fenomenologia a um patamar distanciado de sua incondicional ancoragem – o mundo vivido por um “eu” incorporado, ainda que sempre volte seu olhar ao mundo. Husserl teria concebido a experiência perceptual como envolvendo uma rede de condicionais, de caráter “motivado” (por exemplo, se eu me virar à esquerda, verei o canto da mesa, etc.). Assim, lados ocultos surgiriam sempre que eu me movesse para observá-los. Porém,

[...] conceber o caráter “motivado” da percepção como envolvendo, não importa o quão implicitamente, tais condicionais significa conceber a percepção como envolvendo, não importa o quão implicitamente aqui também, algo que tem a forma de juízos. [...] Concepção enfaticamente rejeitada por Merleau-Ponty. (CERBONE, 2012, p. 154)

A consciência fenomênica funda-se a si mesma. Ao interrogar-se, ela encontra-se em um estado nascente e desdobra-se indefinidamente numa tentativa “frustrada” (não fracassada) – apenas porque sempre “visante” e inacabada – de apreender o sentido do mundo, estando incondicionalmente engajada nele. E seria justamente o nosso engajamento efetivo no mundo aquilo que se pretende “compreender e conduzir ao conceito e que *polariza* todas as nossas fixações conceituais” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 11; grifo nosso). Essa afirmação tem dois sentidos indissociáveis. Por estarmos incondicionalmente no mundo, não podemos observar as coisas mundanas, a fim de explicá-las, “como se estivéssemos de fora” e, por sermos-no-mundo já pertencemos a um universo simbólico que permeia nossas percepções. A ciência, enquanto um sistema sígnico, percebe sob as influências de um pressuposto teórico da distinção, não apenas porque convencionou-se assim, mas porque, a atividade reflexiva de ordenação virtual do mundo intenta favorecer o modo interativo pelo qual nos situamos no mundo.

Todavia, o mundo inacabado da vida não cabe em uma teoria que se pretenda acabada, sem que se torne apenas facetas parcelares da vida, que distintas e opostas umas às outras, esvaziam-se de sentido. A fenomenologia de Husserl esteve ciente dessa consequência. Porém, a consciência constituinte de um sujeito transcendental, coloca-se, de certo modo, à parte da *tecitura* inegociável do

mundo, quando reflete sobre ele nos termos das ciências naturais. À experiência sensível pré-objetiva é jogado um véu tecido por leis da razão, que oculta e silencia a própria experiência.

Nesse sentido, a consciência constituinte traria prejuízos, na medida em que expressa um pensamento naturante, transcendental, em detrimento de um pensamento naturado, fenomenológico, que envolveria uma diversidade de experiências, que não exigem, para existir, um *cógitio* distinto, absoluto e autônomo em relação ao corpo e ao mundo. De fato, a atitude natural não seria superada, mas também nem se autossuperaria, na medida em que o *cógitio* nada teria a dizer, não meramente *sem* o mundo, mas sem que esteja *imbricado* nele, pelo menos, nada com sentido. A propósito, é o *sentido*, que ficou à margem de boa parte das tentativas de solução do 'problema difícil' da consciência, que interessa às ciências cognitivas contemporâneas.

As condições de possibilidade da significação apresentam alto grau de relações, em que fatores físicos, biológicos, ambientais, sociais e culturais encontram-se imbricados. Portanto, não podem ser suficientemente explicadas mediante perspectivas internalistas, intelectualistas ou noções subjetivistas, que pressupõem a consciência humana como fundamento da linguagem, do conhecimento e do mundo; ou por perspectivas externalistas, empiristas ou noções objetivistas, que compreendem tais fatores somente a partir do mundo físico/material, ainda que inclua fatores microscópicos internos ao corpo; nem mesmo por perspectivas linguísticas que compreendem as coisas apenas como signos linguísticos; ou ainda por perspectivas sociológicas, segundo as quais percebemos o mundo a partir de nossas referências fundadas no convívio. Tais perspectivas já são perspectivas de um observador, que tenta explicar algo tomado como objeto, a partir de um *conjunto* de fenômenos que observa.

No entanto, a fenomenologia não pode tomar em exame a consciência como objeto, iludindo-se com a possibilidade de arrancá-la do mundo. Caso o fizesse, deixaria de ser fenomenologia e deixaria de ser um exame sobre a consciência. Ao contrário, poderá mostrar o modo originário pelo qual a consciência está imbricada no mundo e o mundo lhe aparece. Esse exame é sobre como nós experienciamos o mundo, como estamos imersos em nossas situações e projetos cotidianos, relacionados com outros, engajados em ações e práticas que definem a nossas vidas. Não se nega o como essas experiências são para cada pessoa, mas seu

interesse é saber como são para qualquer pessoa. O seu foco está na estrutura da fenomenalidade, cujos nexos não são explicados como causais, mas como dinamicamente relacionais, ao passo em que a estrutura da intencionalidade é empregada pela cognição e ação de um sujeito em situação no mundo.

As experiências intencionais são descritas pela fenomenologia, de modo geral, como atos mentais (percepção, recordação, imaginação, empatia, etc.) concatenados a outros atos intencionais numa estrutura fluida e pré-intencional da temporalidade, em que a duração subjetiva dos atos intencionais está relacionada a sensações pré-cognitivas, em virtude das situações em que ocorrem para um ser-no-mundo, o que só é possível por ser incorporado.

Porém, a compreensão da consciência como sendo *de alguma coisa* num sentido mais ou menos determinado, como visando algo (existente ou não), não abarcaria inúmeros tipos de experiências quotidianas que não são direcionadas para um objeto nesse sentido, pois, “essas experiências incluem sensações corporais de dor, estados de espírito como ansiedade não direcionada, depressão e exaltação, e atividade hábil absorta na vida quotidiana” (THOMPSON, 2007, p. 41). Tais experiências não seriam direcionadas a um objeto transcendente, que requer ser pensado como oposto a um sujeito distinto. Elas dispensam sua relatividade a objetos intencionais. Nesses casos, a relação sujeito-objeto parece não se apresentar de uma forma clássica e clara. Ora, esse tipo de experiência então não seria intencional, consciente?

Embora sejam experiências não direcionadas a um objeto – *não-conceituais* – envolvem afetividade e, portanto, interferem no modo como percebemos as coisas, não se tratando de ‘*qualia* autocontidos’, sem traços intersubjetivos. No caso de atividades inteligentes absortas, como conduzir, dançar, escrever, etc., nos envolvemos em atividades fluidas, que, se interrompidas, podem se tornar objeto de reflexão. Além disso, o que faz com que alguém realize tais atividades? Não há uma reflexão conceitual envolvida nessa ‘escolha’? Se não há motivações, realizamos essas atividades mecanicamente tal como se fôssemos autômatos? A dança, por exemplo, pode ser realizada com destreza, mas esse acontecimento implica, no mínimo, a relação de três fatores gerais: o esquema corporal (que se desdobra em mais três fatores relacionados: corpo, foco e fundo desfocado), a teleologia da situação e o hábito *da dança*. Ora, estes últimos já implicam o que significa dançar. Se, quando estamos dançando com certa destreza, a nossa atenção não está mais,

em um primeiro plano, nesses fatores é porque os desafios já foram renovados, mas isso, mantendo por base esses fatores.

A marginalização dos conteúdos não-conceituais da experiência, porém descritivos, remonta à arbitrariedade da concepção de percepção que se deve à ausência de uma noção suficiente da *consciência atual*. Com essa carência, a consciência é compreendida como oposta à natureza e distinta da percepção.

Na falta de uma noção suficiente da consciência atual, fomos levados a construir a percepção de um modo arbitrário, sem poder considerar seus caracteres descritivos. [...] Na realidade é justamente essa distinção entre estrutura e conteúdos, entre a origem psicológica e a origem transcendental, que está em questão. [Nessa distinção] O *a priori* não é o inato ou primitivo e, se todo conhecimento começa com a experiência, ele manifesta nesta última leis e uma necessidade que não vêm da experiência. Mas a própria psicologia aprendeu a definir o inato não como o que está presente desde o nascimento, mas como o que o sujeito tira de sua própria bagagem e projeta no exterior. [...] A verdade é que a psicologia nunca leva até as últimas consequências a explicação da experiência, porque considera evidente as noções segundo as quais a atitude natural envolve todo um saber sedimentado e que se tornou obscuro. [...] Mas como ela toma o termo Natureza no mesmo sentido das ciências da natureza, não está em condições de perceber essa Natureza primordial, esse campo sensível pré-objetivo no qual aparece o comportamento do outro, que é anterior, a seu ver, tanto à percepção do outro quanto à Natureza das ciências e que a reflexão transcendental descobrirá. (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 259)

A Natureza da qual Merleau-Ponty fala não é, obviamente, a natureza à qual se referem as ciências naturais. A psicologia, sob influências positivistas, não poderia explorar o primordial da experiência, o *p/lexos* (oni)presente da sensibilidade não-objetivada, pois o seu modo de examinar já é, desde o início, orientado teoricamente à distinção. O mesmo problema ocorreria no âmbito das ciências cognitivas, sob influências neopositivistas.

De acordo com Simanke (2011), o conceito de natureza seria um ponto cego no programa de naturalização da fenomenologia, que busca “fundamentar o projeto de uma abordagem naturalista da consciência numa releitura da fenomenologia husserliana, ela mesma de inspiração naturalista”, além de que essa proposta já parece estar comprometida com uma abordagem reducionista comum nas ciências naturais. Roy et. al. (1999) indicam a ampliação do conceito de natureza a fim de incluir a ‘fenomenalização da objetividade física’. Porém, Simanke (2011) compreende que essa visão atesta a insuficiência desse programa e aponta à

necessidade de se interrogar criticamente o sentido dessa objetividade, cujas dificuldades requerem a superação da antinomia entre sujeito e natureza.

O enfoque privilegiado das ciências cognitivas tem sido, frequentemente, o cérebro. E tudo se faz para explicar como poderia uma estrutura neuronal ser a “causa” do comportamento. O cérebro passa a ser *responsabilizado* a sediar acontecimentos causais ou experiências subjetivas que orientariam o comportamento, sem que se mostre de fato responsável. Não obstante,

muitos dos usos do termo ‘auto-consciência’ parecem implicar uma ‘ciência’ (*awareness*) de nós mesmos como entidades puramente psicológicas. A relação da auto-consciência com a ‘ciência’ (*awareness*) corpórea permanece largamente inexplorada. (BERMÚDEZ et. al., 1995, p. xi)

Se entendemos que o funcionamento cerebral é a soma dos eventos neuronais que se produzem em regiões do córtex, podemos presumir que esse conjunto pode ser uma das condições de existência da experiência perceptiva. Mas nada diz sobre o objeto percebido. As coisas que podem ser percebidas, já estão pressupostas pela atitude natural das ciências, como se fossem dotadas de significados originais e estes fossem “captados” pela consciência perceptiva. Quando o que está em questão é a experiência perceptiva, não podemos responsabilizar a estrutura neuronal por todo o espetáculo da percepção, um espetáculo sem “palco”, sem localização determinada.

Segundo Merleau-Ponty (2006a, p. 318), a percepção se organizaria por “leis de equilíbrio que não são nem as de um sistema físico, nem as do corpo considerado como tal. O substrato somático é o ponto de passagem, o ponto de apoio de uma dialética”.

Em sua obra *Fenomenologia da Percepção*, publicada originalmente em 1945, Merleau-Ponty apresenta o sentido em que compreende a dialética. “A dialética não é uma relação entre pensamentos contraditórios e inseparáveis: é a tensão de uma existência em direção a uma outra existência que a nega e sem a qual, todavia, ela não se sustenta” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 232).

Na fenomenologia de Merleau-Ponty, a *reflexão* filosófica regressa justamente às suas próprias bases, o mundo corporal sensível, irrefletido e indiviso; o mundo que antecede as formulações reflexivo-conceituais da filosofia e da ciência, em cujo cerne encontra-se a dicotomia sujeito-objeto, expresso sob a forma da ‘lacuna

explicativa' nas ciências cognitivas contemporâneas. Contudo, precisamos cuidar para não confundirmos os resultados de qualquer reflexão com a ontologia; no caso da fenomenologia merleau-pontyana essa confusão será, coerentemente, inevitável.

Para Merleau-Ponty (2006b, p. 14), o *cogito* deve descobrir o indivíduo em situação – o corpo-sujeito –, uma vez que a “situação é o meio de expressão da liberdade que se inventa a si mesma através de uma história, e lhe capta o sentido nascente”. A reflexão, mediante a redução fenomenológica, pode reconhecer o *irrefletido* e, nele, o seu próprio fundamento, não no sentido de algo dado e imutável, mas da gênese de significação do mundo – uma *estrutura* fundada e, ao mesmo tempo, fundante. O ponto de partida da reflexão merleau-pontyana não é a *ideia* de significado, mas a noção de estrutura.

Merleau-Ponty (2006a) adverte que a fenomenologia não poderá explicitar um ser prévio, mas mostrar a sua fundação que não cessa de ser incoativa. A consciência pura (um *Para si* puro) contraria a concepção de ser-no-mundo, pois não passaria de um olhar que tudo desvenda, sem obstáculos, implicações ou ambiguidades. Mas, também, uma consciência como coisa (*em si*), localizada entre outras coisas, não tem horizonte e não poderia transcendê-las. A consciência humana requereria ser compreendida, como *relação*, sem que se negligencie o mundo que é *sempre-já-aí* e que envolve o agir, o mover o corpo e o perceber, habitualmente dados pela ciência como evidências de senso comum, sem análise. Para Merleau-Ponty (1999, p. xii), é do *sempre-já-aí* que

surge a paradoxal estrutura de uma existência consciente, de uma existência que se faz coisa encimando coisa. Se para mim um projeto e uma interpretação do real são possíveis, é porque estou irremediavelmente ligado com o real num sentido radical.

Essa ligação se deve ao corpo; e à natureza dialética da corporeidade, entre o corpo-instrumento (meu instrumento de realização) e o corpo-facticidade (lançado à relação com os outros), se deve a consciência como uma inerência e um projeto.

A consciência incorporada e situada não pode ser um puro 'Para-si' que conhece ou não as coisas 'Em-si'. Se assim o fosse, não seria possível conhecer de diversas formas e nem mesmo perceber qualquer ambiguidade no 'Em-si'. A consciência no mundo forja um ponto de vista, uma vez que está incondicionalmente engajada ao que percebe e colabora com essa percepção, o que explicaria o

aspecto essencial de inacabamento do conhecimento sensível. Embora o que eu percebo é percebido em absoluto, nunca percebo tudo de uma só vez. E o fato de dar-me conta disso, me impulsiona a buscar o sentido pleno numa percepção posterior, continuamente, desenhando sempre novos horizontes de possibilidades. A facticidade do corpo próprio possibilita a situação no mundo e um projeto, pelo qual ela (facticidade) é retomada e interpretada, renovando o próprio projeto. Da própria natureza do contato consciência-coisa emerge a ambiguidade e a temporalidade. (MERLEAU-PONTY, 2006a; 2006b).

É porque o corpo próprio não pode ser por mim negado ou tomado como um objeto distanciado, porque sempre é minha possibilidade real de afeto às coisas e de ser afetado por elas, que sei assim que é o meu corpo e que eu jamais me confundo com as coisas. É justamente essa diferença – entre o meu corpo próprio e as coisas – que me permite a descrição. Ressaltemos que essa diferença não significa um dualismo, pois, não há consciência perceptiva sem mundo, nem especificamente uma consciência perceptiva que “contenha” representações do mundo. O que há é a consciência perceptiva *no* mundo, sendo o corpo o ponto dessa imbricação.

Mas não é fácil evidenciar essa facticidade bruta do próprio corpo, uma vez que ‘sempre-já-aí’, desde que existimos no mundo, nos encontramos num projeto significativo. O olhar do homem já é um olhar permeado de signos. Mesmo uma dor, já é tomada no cerne desse projeto que retoma o passado e me lança no futuro. Não é à toa que as pessoas se comportam de diferentes formas quando sentem dor. Há quem diga gostar de sentir dor. Mas o fato de que a dor para mim seja diferente da dor para o outro não quer dizer que eu nada possa saber de sua dor ou o outro da minha.

Se não quisermos insistir na ficção de uma observação distanciado do mundo, e assumimos essa perspectiva do ser-no-mundo, a vida da consciência é compreendida como inerente ao próprio fenômeno da percepção. Essa visão se opõe à reflexão científica, à compreensão do tempo pela física e ao que se pensa ser a liberdade, isto principalmente porque o homem não é nem coisa nem consciência pura. Os acontecimentos não são vistos, simplesmente, como exteriores, ligados por relações de causalidade. O movimento das coisas não é, meramente, “medido” por uma consciência, da qual resulta a noção de tempo.

Todavia, as antinomias clássicas do mecanicismo e do dinamismo não deixam chances para a compreensão da consciência, senão como um “lugar”

privilegiado ou uma coisa entre outras, localizada no espaço-tempo. A concepção do corpo também não se safaria dessas antinomias do pensamento causal. Sem a alternativa que foi concedida à consciência, o corpo passa a ser visto, atomicamente, como *partes extra partes*.

Em Merleu-Ponty (2006a), a noção de “forma” emprestada da teoria da *Gestalt*, que pode ser aplicada ao domínio orgânico e inorgânico, faz-se fundamental à superação dessas antinomias. Para a compreensão de organismos dotados de um sistema nervoso central (SNC) essa noção é ainda mais importante, pois deixa espaço para funções transversais, que não têm uma ocorrência localizada¹⁹¹, como se supôs que seria o caso da memória, atenção, imaginação, sensibilidade e percepção. As propriedades dos processos globais (por exemplo, o andar) que ocorrem em sistemas físicos, sobretudo neurais, não são a soma das propriedades de certas partes, às quais se costuma responsabilizar pelo processo global em causa (andar). O fato é que as propriedades globais não acompanham *ipsis litteris* as modificações das propriedades das partes e vice-versa, o que desfavoreceria as teorias da identidade. Certa sincronicidade entre elas é necessária para que se atinja o limiar de excitabilidade, e o processo global, como uma ação inteligente, ocorra.

Em organismos biológicos dotados de sistema nervoso central, propriedades de primeira ordem, enquanto um acontecimento físico, dependem de condições antecedentes para se desenrolarem. Já as de segunda ordem, dependem, antes, do sentido ou um panorama da situação *para si*, e se desenrolam segundo intenções. Ambas, em relações dialéticas, seriam transparentes para a inteligência, ao passo em que o comportamento do organismo não poderia se situar em nenhuma dessas ordens.

Não resolveria pensarmos a consciência como um receptáculo de informações do meio, ou como um projetor de nossas intenções, ou ainda classificar o comportamento como “consciente”, dando ao entender um ser oculto por trás dele.

¹⁹¹ “O estudo do ‘setor central’ do comportamento confirmava esta ambiguidade da natureza corporal: de um lado parecia que a rigor nenhuma função podia ser localizada, já que cada região desempenha um papel apenas no quadro de uma atividade global, e que diversos movimentos que ela comanda correspondem mais a vários modos de funcionamento qualitativamente distintos do que a vários dispositivos localmente diferenciados; de outro, era claro também que certas partes da substância nervosa são indispensáveis para a recepção de certos estímulos, para a execução de certos movimentos, designadas para determinadas regiões receptoras ou a um conjunto muscular e que, mesmo quando não é depositária de nenhum poder especial desse gênero, a substância nervosa é em cada lugar insubstituível” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 320).

O comportamento de um organismo não visa ao ser puro ou ao mundo verdadeiro, mas ao *ser-para-o-animal*, enquanto um certo meio característico da espécie.

Merleau-Ponty (2006a, pp. 196-197) esclarece que o comportamento

não se desenrola no tempo e no espaço objetivos, como uma série de acontecimentos físicos, cada momento aí não ocupa um e apenas um ponto do tempo, mas, no momento decisivo do aprendizado, um “agora” sai da série dos “agora”, adquire um valor particular, resume os tateios que o procederam, assim como articula e antecipa o futuro do comportamento, transforma a situação singular da experiência numa situação típica e a reação efetiva numa aptidão. A partir desse momento, o comportamento se separa da ordem do em-si e se torna a projeção fora do organismo de uma *possibilidade* que lhe é interior. O mundo, enquanto comporta seres vivos, deixa de ser uma matéria cheia de partes justapostas e ganha uma concavidade no lugar em que os comportamentos aparecem.

Essa concavidade trata-se de um mundo de coexistências, em que as os *cógitos tácitos* se tocam e os signos passam a ser compartilhados.

O sentido, como uma ordem atribuída, pelo qual interrogam as ciências cognitivas na ciência das insuficiências do representacionismo, é compreendido por Merleau-Ponty no nível da conduta simbólica, mais especificamente, no nível humano intersubjetivo da troca de palavras com o outro, no qual o comportamento bruto é *reformado*, não no sentido de ser substituído nem mesmo superado, mas de ganhar uma nova forma, um novo sentido. Nesse processo de afetividade linguística, a palavra do outro é um *puro fenômeno de expressão*, portanto, sempre alheio a mim. É porque me espanto com o outro que “pauso”, em reflexão, o meu comportamento habitual e reconfiguro-o à situação, do contrário, o resultado seria um conflito. “Não existe comportamento que ateste uma pura consciência por trás dele, e o outro nunca me é dado como o equivalente para mim mesmo, que penso” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 199). Mas também não é uma incógnita absoluta, fruto de um solipsismo. Ainda que nada me diga, seus gestos expressivos permitem-me perceber um sentido.

Ora, se não há consciência pura, não há um mundo como espetáculo assistido de uma perspectiva privada. O que há é uma consciência de perceber o mundo, por múltiplos caminhos. O sentido comum da variedade das “representações do mundo” formadas superaria a alternativa do em-si e do para-si. O comportamento não é pensado no sentido em que o tomamos como objeto, mas como formado de relações.

O fato da estrutura do comportamento não se dar nem como coisa nem como consciência à experiência perceptiva, mas como *forma*, de natureza ambígua, implica justamente na sua opacidade à inteligência.

Merleau-Ponty (2006a) entende que a atitude de idealizar e distinguir os níveis ontológicos físico, vital e psíquico impossibilitaria pensá-los como justapostos, quanto mais em sua relação.

Contudo, estabelecendo a idealidade da forma física, a do organismo e a do “psíquico”, e *justamente porque o fazíamos*, não podíamos simplesmente justapor essas três ordens, e cada uma delas, não sendo uma nova substância, deveria ser concebida como uma retomada e uma nova “estruturação” da precedente. Donde o duplo aspecto da análise que, ao mesmo tempo, liberava o superior do inferior e o “fundava” nele. [...] Considerávamos inicialmente a consciência como uma região do ser e como um tipo particular de comportamento. Analisando-a, nós a encontramos em toda parte como lugar das ideias, e em toda parte ligada como integração da existência. Qual é pois a relação entre a consciência como meio universal e a consciência enraizada nas dialéticas subordinadas? (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 286; grifos do autor)

Opondo-se à causalidade nos moldes de uma atitude natural, que pressupõe uma finalidade à causa e mecanismos causando efeitos uns *sobre* os outros, Merleau-Ponty compreende a “relação mente-corpo” como uma dualidade dialética de *níveis* de comportamentos dotados de significados. Três ordens estariam imbricadas no comportamento: a ordem vital, do homem biológico; a ordem física, da materialidade do homem; e a ordem simbólica, da capacidade cultural humana. É porque as três encontram-se justapostas, formando uma só estrutura do comportamento humano, que nem a ordem vital poderia ser reduzida à ordem física e nem a ordem simbólica à ordem vital.

Auxiliados pela noção de estrutura ou de forma, percebemos assim que o mecanismo e o finalismo deviam ser, ambos, rejeitados, e que o “físico”, o “vital” e o “psíquico” não representavam três potências de ser, mas três dialéticas. A natureza física no homem não se subordina a um princípio vital, o organismo não conspira para realizar uma ideia, o psiquismo não é “no” corpo um princípio motor, mas o que chamamos de natureza já é consciência de natureza, o que chamamos de vida já é consciência de vida, o que chamamos de psiquismo ainda é um objeto diante da consciência. (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 286).

O comportamento humano é então tomado em sua unidade e no seu sentido humano, como um conjunto significativo ou uma estrutura; a matéria, a vida e o

espírito tratam-se muito mais de três planos de significado ou três formas de unidade, quais sejam: formas sincréticas, formas amovíveis e formas simbólicas. As primeiras expressariam um repertório inato limitado de situações vitais básicas que tendem a se repetir instintivamente, sem alterações comportamentais. Nas formas amovíveis, haveria certa maleabilidade para a assimilação de novos sinais, para além do que lhe é inato, implicando em alterações comportamentais. Já nas formas simbólicas, não apenas novos sinais são assimilados, como modificados na expressividade, transformando situações. Os estímulos da primeira são determinados *a priori* e, os da segunda, *a priori* e pelo meio, enquanto que os estímulos das formas simbólicas tornam-se virtuais, relativamente autônomos e, portanto, polissêmicos. Embora as condições *a priori* e o meio participem de seu comportamento, não o determinam. O comportamento humano pode então ser compreendido em termos de uma conduta 'motivada'. As coisas passam a ser percebidas sob essa camada simbólica, e as ações, enquanto expressividade de intenções repletas de significado, passam a visar a transformação das coisas. Assim,

[...] é necessário classificar os comportamentos não mais, como muitas vezes o fizemos, em comportamentos elementares e complexos, mas conforme a sua estrutura esteja mergulhada no conteúdo, ou que, ao contrário, emergja dele para tornar-se, no limite, o tema próprio da atividade. (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 162).

Note-se que, na perspectiva da fenomenologia da existência, uma ordem não sucede a outra, linearmente, numa relação causal. O comportamento humano depende do arranjo das três formas, imbricadas.

Isso não impede, acrescentaremos agora, que "viver" (*leben*) seja uma operação primordial a partir da qual se torna possível "viver" (*erleben*) tal ou tal mundo, e que devamos nos alimentar e respirar antes de perceber e de ter acesso à vida de relação, ser para as cores e para as luzes pela visão, para os sons pela audição, para o corpo do outro pela sexualidade, antes de ter acesso à vida das relações humanas (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 221).

Não obstante, para o homem, o significado antecede signos sensíveis. O rosto do outro não é para mim um composto de "dados da visão", mas um centro de expressão humana, 'quase imaterial' (MERLEAU-PONTY, 2006a). A subjetividade é encontrada na percepção.

Evidentemente que a definição reflexiva de um objeto percebido depende da aprendizagem linguística. Essa forma de perceber requer que as estruturas da significação estejam de algum modo prefiguradas/disponíveis na consciência de quem percebe. Não é em qualquer fase do desenvolvimento humano que se encontra esse nível de percepção. No entanto, essa “prefiguração” não depende apenas da idade da pessoa, mas das condições ambientais, sociais, culturais, econômicas, etc., nas quais vive e se desenvolve, que podem promover o seu desenvolvimento de modo saudável ou patológico, quer dizer, quando uma experiência percebida como adversa é integrada em uma experiência nova ou quando a experiência atual repete o resultado de experiências precedentes, tornando esse regresso mais provável no futuro.

Não obstante, a linguagem e os conceitos apreendidos desempenham um importante papel na percepção humana, conforme o tempo e as condições de desenvolvimento do indivíduo. “A ordem humana da consciência não aparece como uma terceira ordem justaposta às duas outras, mas como sua condição de possibilidade e seu fundamento” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 312). Assim, conceitos (ou juízos perceptivos) influenciariam a fenomenologia constitutiva da nossa experiência perceptiva. Afinal, já nos encontramos num mundo cultural.

Carrunthers (2000) reconhece a importância dos conteúdos não-conceituais, enquanto propriedades que dão origem à fenomenalidade da experiência, mas acrescenta que as nossas experiências são muitas vezes imbuídas de conceitos, que em muito contribuem para o conteúdo fenomenal dessas experiências. A aquisição conceitual poderia transformar a fenomenologia da sua própria experiência, assim como ocorre na figura pato-coelho: ao se implantar o conceito de pato, a tendência é ver a figura *como* um pato; ao se implantar o conceito de coelho, a tendência é vê-la *como* um coelho. Segundo Carrunthers e Veillet (2011, p. 40; tradução nossa) essa compreensão indica que “[...] a contribuição dos conceitos para a fenomenologia da experiência não pode ser causal, mas deve ser, portanto, constitutiva”. Tal afirmação é fortalecida pelo argumento do efeito não explicado pelas alterações nos padrões de atenção evidente, como no caso de que cartões vermelhos, de tons diferentes, que, se não comparados entre si, são tidos apenas como vermelhos; entretanto, se comprados, a diferença de tonalidade aparece.

Se alguém é questionado sobre quão semelhantes dois tons de cor são, sendo que ambas caem em um mesmo conceito relevante de cor (vermelho, por exemplo), então: pode-se esperar que a resposta seja uma confluência de dois fatores: (i) ambas são as mesmas na medida em que ambas são vermelhas; (ii) elas são diferentes dependendo de quão distantes estão ao longo do espectro de cores. Mas agora, se (pós-treino) se olha para esses mesmos dois tons, um dos quais é escarlate e o outro um vermelhão, ninguém irá julgá-los como categoricamente distintos, porque cada um cai sob um conceito distinto. Quando questionado sobre como as cores são semelhantes, portanto, pode-se expressar maior dissimilaridade do que anteriormente. Mas o que é realmente expresso é a *crença* de que os tons diferem em tipo (porque pertencem a categorias diferentes). Coerente com isso, a fenomenologia da própria experiência das sombras pode ser alterada. E, mesmo se os sujeitos fossem convidados a comentar explicitamente sobre a sua fenomenologia [...], e expressassem maior dissimilaridade seguinte ao conceito-aquisição, isto poderia ser julgado como um caso de “a contaminação cruzada” de julgamentos de primeira ordem de diferença para os de uma ordem superior. Os argumentos de mudança fenomenal viriam então a ser inconclusivos. Eles não nos permitem determinar se os conceitos contribuem para a fenomenologia da experiência que é constitutiva e não meramente causal. (CARRUNTERS; VEILLET, 2011, p. 41; tradução nossa)

Contudo, Carrunthers (2000) oferece mais um argumento, composto de duas premissas: (i) a experiência fenomenalmente consciente é co-extensiva, pelo menos, com a transmissão global da informação perceptual e imagética no cérebro, com base em amplas evidências de que isso é assim (BAARS, 2002; DEHAENE; NACCACHE, 2001; DEHAENE et al., 2003); (ii) as representações conceituais são globalmente transmitidas de forma dependente das representações não-conceituais que desencadeiam a sua atividade.

Já Kosslyn (1994) afirma que não há razão para se pensar que os conceitos atuam na percepção inconsciente, em interação com as representações não conceituais de entrada no sistema visual, antes mesmo de quaisquer representações se tornarem conscientes, o que indicaria que a contribuição de conceitos para a fenomenologia poderia ser meramente causal, mesmo sob uma não-simultaneidade na própria experiência fenomenal.

Uma vez que se tenha apreendido o significado de algo (não um mero nome), com toda a experiência que isso envolve, como por exemplo, o significado de uma maçã, não tem mais como, em condições normais/saudáveis (da estrutura do comportamento), voltar atrás e suprimir o que se sabe, o que se experimentou, de forma que na ocorrência de uma próxima experiência perceptiva “de uma maçã”, essa experiência pudesse ser convertida em outro tipo de experiência que não a “de maçã”. Obviamente, é possível corrigir um nome apreendido de forma errada ou

ressignificar uma experiência, no sentido de formar uma nova unidade significativa, mas não de apagar o que já foi sedimentado pela experiência, o eu torna-se acessível pelo “trânsito” da nossa atenção até esse “ponto zero” que sou eu em relação ao meu próprio corpo. Todavia, a atenção também não depende de uma vontade interior, de uma consciência pura e absoluta, mas da estrutura do comportamento.

Não estaria mais em questão uma realidade material *ou* psíquica, ou seu pertencimento ao mundo exterior nem à vida interior. O que requer ser questionado é o realismo em geral. Não se poderia falar do corpo e da vida em geral, mas “do corpo animal e da vida animal, do corpo humano e da vida humana, e o corpo no sujeito normal, contanto que não os separemos dos ciclos espaço-temporais de conduta que traz em si, não é distinto do psiquismo” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 281). A consciência de algo é, antes, a consciência de alguém, situado no mundo, por suas formas de viver e de conviver em diferentes situações.

Wheeler e Clark (1999) entendem que grande parte da ação inteligente poderia ser fundamentada em interações complexas, envolvendo fatores neuronais, corporais e ambientais, de modo que nenhum aspecto isolado da estrutura cérebro-corpo-ambiente deveria ter um papel explanatório privilegiado na abordagem científica. Todavia, como uma grande maioria dos pesquisadores em ciências cognitivas, compreendam essa estrutura como um sistema causal, cujas causas do comportamento seriam “espalhadas” (*causal spread*), diversas e complexas.

Para pensarmos essa relação como estrutura, precisamos rejeitar a ideia de um conjunto de *elementos* relacionados *causalmente*, que remonta à distinção tradicional entre alma e corpo, à qual se expressa contemporaneamente sob outros títulos, tais como: psíquico-físico, sujeito-objeto, consciência-natureza, homem-mundo etc. A distinção e, conseqüentemente, o polarismo, já pressupostos nessa ideia, marcaram e marcam uma grande parte das tentativas de enfrentar o problema difícil da consciência, em ciências cognitivas e a filosofia da mente.

Para Merleau-Ponty, a rejeição da causalidade é decorrente da estratégia metodológica da redução fenomenológica, mas acaba tornando-se um resultado de sua ontologia, em *O Visível e o Invisível* (1959-1961), onde o entrelaçamento incondicional ou *quiasma* sensciente-sensível supera qualquer possibilidade de uma existência distinta (BARBARAS, 2001). Não significa que Merleau-Ponty rejeite a

reflexão, mas que esta, nos moldes de uma consciência pura, não exprimiria mais do que as suas próprias verdades.

A esse respeito, Barbaras (1997, p. 14) salienta que:

A finalidade da reflexão, no sentido em que Merleau-Ponty a entende, tem de inverter o movimento natural pelo qual a experiência reflexiva se esquece enquanto convivência com o mundo para se captar como tese reflexiva, ou seja, interrogar o fenômeno da razão em vez de o considerar como algo resolvido, e de o hipostasiar sob a forma de um universo de essências.

Para o retorno ao irrefletido, ao campo das sensações, requer-se uma atitude fenomenológica, cujos resultados *descritivos* não sejam forçados a se enquadrar em alguma teoria prévia *explicativa*, sob o critério de sua divisão. Tal critério, que acompanha muitas das propostas de redução do mental ao físico, não deixaria alternativa à consciência senão, no máximo, a de um epifenômeno, esvaziado de sentido, uma vez que a fisiologia e a biologia deveriam ser suficientes para *explicar* a consciência, em termos de relações causais. E se não optarmos por um tipo de redução que pressuponha a causalidade, parece-nos, à primeira vista, que a única alternativa seria *tornar* a consciência um *algo* à parte, que escapa à explicação naturalista.

O problema que permeia as discussões polarizadas não é tão complicado, como será trabalhoso enfrentá-lo. Será necessária uma verdadeira disponibilidade a um diálogo interdisciplinar, sem dogmatismos. O problema da relação mente-corpo se expressa nas ciências sob a forma de explicações causais. Porém, a causalidade já é, por si só, a condição de coisas distintas.

Vale resgatar a crítica de Hume à possibilidade de uma consciência constituinte pura e um mundo verdadeiro de coisas, tal como abordamos no início do presente trabalho. Hume (2004, 2009) já indicara que nossos raciocínios sobre questões de fato parecem se fundar na relação de *causa e efeito*, mas que esta não seria nada além da uma suposta conexão – realizada pela mente percipiente – entre um fato presente e o fato que dele se infere, quando percebe certos objetos particulares como, constantemente, conjugados uns aos outros. A mente humana seria capaz de inferir após a experiência que os objetos têm uma existência continuada e, portanto, certa coerência. Esse processo não diz respeito a propriedades ou qualidades particulares de objetos “físicos”. Para estudar como

esse processo ocorre, seria necessária uma ‘geografia do mental’ para ordenar, distinguir e classificar a apresentação desordenada das operações mentais, sempre que tomadas como objetos de pesquisa e reflexão. Hume (2009) adiantou que essa investigação deveria voltar-se ao modo como esses objetos aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e seus prazeres. No que diz respeito às causas das operações mentais, Hume já alertara que a filosofia deveria se abster de especulações¹⁹², contentando-se com um exame de caráter mais pragmático. É comumente sabido que, se não fosse essa contribuição, não haveria ‘revolução copernicana’ na teoria do conhecimento promovida por Kant, a partir da qual, realimentamos o valor de uma postura crítica e não-dogmática, que viria a motivar a fundação da fenomenologia.

A obscuridade em que se encontra o *status* atual da consciência parece estar relacionada à clássica antítese entre percepção exterior e percepção interior e ao privilégio concedido a esta pela psicologia. Mais especificamente, o problema consiste em se pensar o acesso à interioridade, supostamente “privada”, pela introspecção.

A análise e a definição objetivas da percepção, da inteligência, da emoção, como estruturas de conduta, permitem a sua apreensão de uma perspectiva externa. A introspecção seria um procedimento de conhecimento homogêneo a partir da observação de fora, pois, a própria experiência vivida, quando comunicada, se enquadraria nos moldes da linguagem, que “desempenha o papel de um adestramento geral, adquirido de uma vez por todas, e que não difere essencialmente dos adestramentos de circunstância empregados pelo método objetivo” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 284). A experiência vivida, traduzida em linguagem, no uso comum dos signos pela fala, acaba afirmando coisas bem diferentes de certas qualidades internas. Não obstante, o conteúdo do que é dito não é esgotado pela fala. Posso muito bem dizer que amo alguém, expressando raiva, ou dizer que odeio alguém, demonstrando-lhe carinho. Em grande medida, o sentido habita o dito em silêncio.

¹⁹² Vale sublinhar parte da mesma citação que já apresentamos no início deste trabalho: “Para oferecê-la como representada, teriam de apresentar tanto um objeto como uma imagem. Para fazê-la aparecer como original, teriam de transmitir uma falsidade, a qual teria de estar nas relações e na situação” (HUME, 2009, pp. 224-225).

O objeto visado pela introspecção e pela observação exterior, uma estrutura ou um significado, é alcançado por ambas, por matérias diferentes. A introspecção não poderia ser negada e nem transformada em um acesso privilegiado. “Ela é uma das perspectivas possíveis sobre a estrutura e o sentido imanente da conduta que são a única ‘realidade’ psíquica” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 285). Dito de outro modo, posso conhecer, por diferentes perspectivas, objetos intersubjetivos, que me aparecem na existência atual por aspectos sucessivos não coexistentes, e posso conhecer, de um modo totalmente diferente, um único objeto, sempre pela mesma perspectiva, porque não tenho “trânsito” em relação à ele, a saber, o meu próprio corpo. Esta perspectiva vivida, completamente *exprimida* em mim, pode ser transformada em significado *exprimível*. Todavia, uma ideia não se dispõe por perfis como os corpos.

A relação do corpo próprio com o mundo é, primeiramente, irrefletida, existe antes da intelecção. Todo o saber a respeito do mundo, só é possível e se inicia pela percepção, que atribui significado ao mundo experienciado – as coisas tornam-se algo para si – e, da mesma forma, a todo e qualquer conhecimento refletido.

Sem elas [as coisas], não teríamos um mundo, quer dizer, um conjunto de coisas que emergem do informe propondo-se ao nosso corpo como “para tocar”, “para pegar”, “para transpor”, nunca teríamos consciência de nos ajustarmos às coisas e de alcançá-las ali onde elas estão, para além de nós, teríamos apenas consciência de pensar rigorosamente os objetos imanes de nossas intenções, não seríamos no mundo, nós mesmos implicados no espetáculo e por assim dizer misturados às coisas, teríamos apenas a representação de um universo. Portanto, é verdade que não existem obstáculos em si, mas o eu que os qualifica como tais não é um sujeito acósmico, ele se precede a si mesmo junto às coisas para dar-lhes figura de coisas. Existe um sentido autóctone do mundo, que se constitui no comércio de nossa existência encarnada com ele, e que forma o solo de toda *Sinngebung* [sentido dado] decisória. (MERLEAU-PONTY, 1999, pp. 590-591).

Essa *intencionalidade operante*, irrefletida, do próprio corpo que visa situar-se no mundo, expressa a abertura do indivíduo à intersubjetividade, em cujo solo se estabelecem as relações linguísticas e conceituais, tecendo a *fé perceptiva* e a verdade intersubjetiva¹⁹³.

¹⁹³ “Ao mesmo tempo é verdade que o mundo é *o que vemos* e que, contudo, precisamos aprender a vê-lo” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 16).

No entanto, a zona *vivida* de perspectivas individuais é diferente da zona *cognoscitiva* dos significados intersubjetivos. O problema mente-corpo se transforma no “[...] problema das relações entre a consciência como fluxo de acontecimentos individuais, de estruturas concretas e resistentes, e a consciência como tecido de significados ideais” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 332). Quanto maior o meu desconhecimento de uma coisa, maior o seu ‘impacto’ em minha estrutura, quanto maior a minha familiaridade com ela, menos distinta de mim essa coisa é. Não se trata de um dualismo, ou meramente de algo exterior que se torna interior, mas de uma presença cada vez mais ‘próxima’. Por exemplo, quando alguém começa a usar óculos, sente-o como um estorvo pendurado em seu rosto, mas, com o tempo, se flagra procurando-o quando o encontra em seu próprio rosto. Ora, não é assim a aprendizagem?

A ambiguidade encontrada no conhecimento perceptivo não é da mesma maneira encontrada no nível do pensamento reflexivo, dos significados. No primeiro, temos o embrião do que se *torna* o problema significado como “lacuna explicativa”.

O fato de o espectador e eu mesmo estarmos ambos ligados ao nosso corpo resume-se ao seguinte: que aquilo que me pode ser dado no modo da atualidade, como uma perspectiva concreta, é dado a ele apenas no modo da virtualidade, como um significado, e inversamente. Meu ser psicofísico total (isto é, a experiência que tenho de mim-mesmo, a que os outros têm de mim e os conhecimentos científicos que eles aplicam e que eu aplico ao conhecimento de mim mesmo) é em suma um *entrelaçamento de significados* tal que, quando alguns deles são percebidos e passam à atualidade, os outros são apenas virtualmente visados. (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 335; grifos nossos)

Mas não há nenhuma novidade nisso em relação à observação objetiva valorizada pela ciência, pois, sempre que vejo um objeto, o vejo de uma perspectiva, com a qual não conto para observar “dentro” de mim.

A diferença da perspectiva da terceira pessoa e da primeira pessoa é uma diferença do momento em que se encontra o foco de minha atenção, que transita do mais distante em relação à posição de meu corpo ao meu “ponto zero”, aonde só há a coincidência; o contato comigo mesmo é pré-reflexivo, antecede a subjetivação. É por isso que a minha percepção intencional que, voltada ao mundo, visa um horizonte, quando voltada a mim, encontra ainda mais ‘lacunas’ e, portanto, mais horizonte, um ‘mar’ de possibilidades, ao qual meu comportamento é direcionado. O homem é um projeto e centro de expressividade, de ações significativas.

Em última análise, se meu corpo pode ser uma “forma” e se pode haver diante dele figuras privilegiadas sobre fundos indiferentes, é enquanto ele está polarizado por suas tarefas, enquanto *existe em direção* a elas, enquanto se escolhe sobre si para atingir sua meta, e o “esquema corporal” é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo. No que concerne à espacialidade, [...] o corpo próprio é o terceiro termo, sempre subentendido, da estrutura figura e fundo, e toda figura se perfila sobre o duplo horizonte do espaço exterior e do espaço corporal. (MERLEAU-PONTY, 1999, pp. 146-147)

Contudo, a diferença da perspectiva da primeira e da terceira pessoa não implica qualquer relação de causalidade.

A consciência seria um fluxo vivido (contingente) de eventos individuais e o ato de direcionar-se ou, metaforicamente, “esticar-se” às coisas para “tateá-las” com os sentidos. A intencionalidade não é apenas relativa à significação, mas, antes, é operante, voltada às possibilidades de ação no mundo. Como não posso ser tomado por coisa por mim mesmo, como nesse caso não há um “distender-se” da consciência, é natural que a minha consciência não conheça atualmente a ela mesma da forma como conhece atualmente as coisas. E mesmo a virtualidade dos significados – significado ideal – seria imprópria para apreendermos os nossos estados vividos – “significado” imanente, ou estrutura efetiva, pois, “primeiro existo, depois penso”. Não conseguimos imediatamente converter em significado exprimível tudo o que sentimos; bem como, há acontecimentos em nós, essenciais à vida, que ocorrem no anonimato, sem que nem nos demos conta de sua ocorrência. Mais uma vez, não se trata de um dualismo, mas da dualidade estrutura-significado.

Para Merleau-Ponty, a consciência é encarnada e perceptiva, jamais encarnada *ou* perceptiva. O corpo porta em si um duplo aspecto: é compreendido como “[...] o tocante-tocado, o vidente-visto, lugar de uma espécie de reflexão e, através disso, capaz de relacionar-se a outra coisa que não sua própria massa, de fechar o seu círculo sobre o visível, sobre o sensível exterior” (Merleau-Ponty, 2006a, p. 337).

A experiência reflexiva se dá na convivência com o outro no mundo. A consciência que, ao mesmo tempo em que é *para si*, é também sempre sobre algo, mas não sem ambiguidade; é o *cogito* em situação intersubjetiva, só possível em virtude do corpo. “É o que o experimentador e o experimentado têm em comum – a *carne* – que permite ao primeiro apreender o segundo como outro que não si

próprio” (GILBERT; LENNON, 2009, p. 53; grifos dos autores). Por exemplo, a percepção que tenho da dor do outro, nunca será equivalente à percepção que ele mesmo tem de sua própria dor. A estrutura de experiência que tenho me permite procurá-la analogamente no outro, não em partes, mas na percepção da forma, do sentido. Segundo Merleau-Ponty, muito raramente, as minhas experiências poderiam se assemelhar às experiências do outro, caso nossos sentimentos constituam uma só “forma”, num ponto em nossas vidas se entrecruzem. Podemos ter uma impressão de como isso acontece quando estamos envolvidos com alguém, em uma situação, e o entorno ‘parece-nos desaparecer’ de nosso campo perceptivo. O nosso olhar volta-se tão atentamente para a ‘figura’ da situação, que o entorno se torna um fundo extremamente opaco. Em um sentido ainda mais radical, pela proximidade dos corpos num encontro de intencionalidades, a sexualidade seria uma *forma/estrutura* de unidade corporal.

As relações humanas não seriam possíveis se apenas percebêssemos *no* outro os seus movimentos, mas os *seus* gestos, carregados de intencionalidade. Há uma diferença significativa entre a contração do músculo Zigomático Maior da face que estende os lábios puxando seus cantos em direção ao processo condilar da mandíbula, e o sorriso de alguém em uma dada situação. O homem precisa se esforçar para ver o movimento, e não o gesto. Há, portanto, uma incongruência entre o que as ciências tendem a compreender como natureza e a natureza da consciência fenomenal.

Além da consciência incorporada, a consciência encarnada é o próprio projeto do mundo ao qual ela está voltada dialética, contínua e incessantemente. A consciência seria teleológica, não no sentido de *ser* predeterminada, mas de ser predisposta a instituir-se no mundo intersubjetivo, havendo uma presciência daquilo que buscamos. Para Merleau-Ponty (2006a, p. 258; grifos do autor), “a percepção é um momento da dialética viva de um sujeito concreto, participa de sua estrutura total e, correlativamente, tem como objeto primitivo não o *sólido não organizado*, mas as ações de outros sujeitos humanos”, sob o desafio da convivência.

O exprimível é expresso em absoluto, mas a duração da expressão está sempre ameaçada pela contingência das situações, pela surpresa que o outro é para mim. É nesse sentido que Merleau-Ponty diz que a morte faz sentido, pois é coerente com uma vida toda.

Esse *telos* da vida humana, desconhecido por nós embora eficaz, não é *algo* ou um *acontecimento* pré-determinado, mas o próprio acontecimento da vida no qual a consciência está ‘mergulhada’, de diferentes modos. A profundidade desse ‘mergulho’, não linear, depende da *temporalidade* das experiências vividas.

Não se pode concluir que o significado supere a natureza, mas que a natureza se supera, sem se superar. A noção de estrutura não permite a dissociação da dimensão simbólica e existencial. De modo geral, a inteligência e, especificamente, a significação só são possíveis porque somos um arranjo contingente de afetividade, *aberto* à afetividade; esta não subordinada a leis causais, mas equilibrada, em diferentes pontos, por ‘leis’ dialéticas¹⁹⁴.

A consciência não pode ser concebida como uma duração contínua ou um centro de juízos, pois, nos dois casos essa atividade pura seria sem estrutura, sem natureza. Mas a sua temporalidade também não pode ser da mesma forma que é convencionada pela física, já que assim também não haveria *quiasma* e, portanto, estrutura. O tempo da consciência não pode ser concebido a partir da sucessão de sentidos, como se uns seguissem ou causassem outros. “O comportamento superior conserva na profundidade presente de sua existência as dialéticas subordinadas, desde a do sistema físico e de suas condições topográficas até a do organismo e de seu ‘meio’” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 321).

O tempo da consciência é o tempo do acontecimento presente e situacional, apoiado pela retenção *passiva* de traços das experiências vividas no passado – atualmente opacos – e por um futuro protendido, cuja opacidade recebe, atualmente, tons de um horizonte incerto.

Na filosofia merleau-pontyana, a *teoria da carne*, do corpo, das coisas como implicadas nele, não deixa espaço para pensarmos uma consciência que “desceria” num corpo-objeto aos moldes cartesianos.

Não é um sobrevoo do corpo e do mundo por uma consciência (que faz dele espetáculos perceptivos), é o meu corpo como interposto entre o que está diante de mim e o que está atrás de mim, o meu corpo levantado diante das coisas levantadas, em circuito com o mundo – *Einfühlung* (empatia) com o mundo, com as coisas, com os animais, com os outros corpos (como tendo também um “lado” perceptivo), compreensível por essa teoria da carne – Pois a carne é *Urpräsentierbarkeit* (o que pode ser originariamente apresentado) do que

¹⁹⁴ O próprio estudo do reflexo já teria apontado para os limites da causalidade, uma vez que mostrou que a condição de possibilidade do reflexo é a reciprocidade entre a função e o substrato.

Nichturpräsentierten (o que não é apresentado) como tal, visibilidade do invisível – a estesiologia, o estudo desse milagre que é um órgão dos sentidos: ele é a figuração no visível da invisível “tomada de consciência” (Merleau-Ponty, 2006b, p. 338).

O sujeito *institui-se* ‘abertamente’ no mundo, com os outros, sendo significado, ao mesmo tempo em que atua intersubjetivamente na instituição do mundo, significando-o. Não podemos pensar uma consciência enquanto meramente representativa, mas como primitiva, cuja operação mais originária e imediata é a percepção. “A percepção, considerada como um acontecimento embrionário, é a realização da forma, é o sentido estrutural das vivências do homem no mundo” (FALABRETTI, 2010, p. 525).

Tal copertencimento, por sua vez, é realizado na camada da Natureza: “aquilo com o que nós formamos *corpo*, com o que mantemos uma relação recíproca ou de co-pertença” (Merleau-Ponty, 2006b, p. 14).

Existe natureza por toda parte onde há uma vida que tem um sentido mas onde, porém, não existe pensamento; daí o parentesco com o vegetal: é natureza o que tem um sentido, sem que esse sentido tenha sido estabelecido pelo pensamento. É a autoprodução de um sentido. A Natureza é diferente, portanto, de uma simples coisa; ela tem um interior, determina-se de dentro; daí a oposição de “natural” e “acidental”. E não obstante a Natureza é diferente do homem; não é instituída por ele, opõe-se ao costume, ao discurso (Merleau-Ponty, 2006b, p. 4).

Embora a Natureza, nesse sentido amplo, seja diferente do homem, porque o engloba, o antecede e é a condição teleológica de toda a sua existência físico-vital-espiritual, o homem é fruto de um desenrolar – que lhe é *imanente* – dessa Natureza, enquanto aspectos dela afloram na estrutura de seu próprio corpo senciente, que aflora numa capacidade cognoscível e que, por sua vez, modifica a Natureza, a começar pela sua própria.

Uma vez que estamos falando da consciência humana, o corpo não é considerado causa da mente. O homem pode tomar o seu corpo como objeto de reflexão e isso, por si só, já seria uma modificação na estrutura de seu comportamento, ainda que jamais possa tomá-lo na mesma perspectiva dos outros corpos. A razão dessa impossibilidade, ou seja, da estrutura indistinta do comportamento, é justamente que os significados afetam o corpo, e, pelas ações, o mundo, porque, no homem, estão imbricados à estrutura de conduta.

Tomando a herança clássica como ponto de partida, Merleau-Ponty se encaminha, por um lado, à noção de estrutura do comportamento, que lhe permite formular a ideia de uma dialética das ordens de realidade — física, vital e humana —, e pensar na fundação de uma história; e, de outro, a uma fenomenologia da percepção, que desvenda o corpo próprio como corpo percipiente ou cognoscente, sexuado, falante e reflexivo, dotado de interioridade ou espírito encarnado. Se tal é o ponto de partida, não surpreende que o percurso de Merleau-Ponty, como vemos em seus últimos trabalhos no *Collège de France*, o conduza a uma análise das concepções de natureza em Descartes, Kant, Schelling e na ciência contemporânea, assim como a novos estudos sobre o corpo humano, afirmando, então, que a encarnação se enraíza numa camada originária, a natureza, entendida não como res extensa (Descartes), nem como multiplicidade dos objetos dos sentidos (Kant), nem como exterioridade abstrata (Hegel e filosofias dialéticas), nem, enfim, como modelo matemático e laboratorial (ciências), mas como “definição do ser”, “presença originária comum”, entrelaço e quiasma dos corpos e da expressão simbólica (sexualidade e linguagem), de sorte que a relação entre natureza e cultura é concebida numa perspectiva diversa daquela proposta em *La structure du comportement*, ou seja, em lugar de uma passagem da natureza à cultura, agora Merleau-Ponty concebe a fundação da cultura na natureza. (CHAUÍ, 2009, pp. 12-13)

A experiência pré-objetiva do corpo coexiste com o outro e com as coisas, no mesmo horizonte espaço-temporal. O homem, engajado no mundo, percebe em perspectiva apenas perfis do mundo e das coisas. A tradicional distinção mente-corpo é integrada na hecceidade do conhecimento por perfis, já que nenhum objeto aparece para alguém em sua totalidade e, portanto, o sentido é preenchido de horizonte, numa relação dialética vivida, portanto, está sempre ‘ameaçado’ e ‘esperançoso’ pelo momento seguinte. O outro é um centro de expressão, assim como eu. Nossas intenções se entrecruzam em situações sígnicas compartilhadas, e são *expressas* em palavras, gestos e ações, que sempre guardam no horizonte espaço-temporal um mistério, uma opacidade. O dito sempre pode ser reeditado. É uma questão de tempo. Nem o outro nem eu mesmo somos, portanto, consciências puras e/ou privadas. É porque, por introspecção, não percebo a mim mesmo como percebo os perfis dos outros e das coisas, que sei de meu corpo próprio, dessa perspectiva absoluta de horizonte, cuja prefiguração dura até um novo impacto com o outro. A arbitrariedade da percepção seria assim resolvida pela ambiguidade própria da percepção e, conjuntamente, o ‘problema difícil’ da consciência, ou o problema da lacuna explicativa, frequentemente, tachado como o problema da distinção entre as perspectivas da primeira pessoa e da terceira pessoa.

A novidade que traz a intersubjetividade não deixaria alternativas à representação e à percepção pura. O problema da representação seria sua eterna

incompletude e insuficiência. E a percepção pura se encerraria continuamente em falhas inevitáveis.

A significação não poderia ser atribuída à consciência nem os signos fixados aos objetos. Para falar da consciência humana é preciso considerar o *tecido* natureza-consciência. No homem, a percepção é intencional. A consciência fenomênica é o corpo-sujeito, é, ao mesmo tempo, significada e significante. A consciência perceptiva se instancia em meu corpo, envolvendo fatores anatômicos, fisiológicos, bioquímicos, mas não se reduz a eles. Meu corpo não se reduz a eles, enquanto é uma abertura.

No próprio instante em que vivo no mundo, em que me dedico a meus projetos, a minhas ocupações, a meus amigos, a minhas recordações, posso fechar os olhos, estirar-me, escutar meu sangue que pulsa em meus ouvidos, fundir-me a um prazer ou a uma dor, encerrar-me nesta vida anônima que submete a minha vida pessoal. Mas, justamente porque pode fechar-se ao mundo, meu corpo é também aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação. O movimento da existência em direção ao outro, em direção ao futuro, em direção ao mundo pode recomeçar, assim como um rio degela. (MERLEAU-PONTY, 1999. pp. 228-229)

Meu corpo é tecido ao mundo sem se confundir ao mundo, graças à ambiguidade da percepção, à ambiguidade figura-fundo, segunda a qual posso me tomar como uma ‘figura-perspectiva’ diferente das outras. Como uma onda que se difere das outras para um surfista experiente, mas nenhuma deixa de ser também água, e a soma de todas jamais esgotaria o mar em sua completude inapreensível. “Se o corpo pode simbolizar a existência, é porque a realiza e porque é sua atualidade. Ele secunda seu duplo movimento de sístole e diástole” (MERLEAU-PONTY, 1999. p. 227).

Em Merleau-Ponty não apenas o sujeito é transcendental, mas o outro, as coisas, o mundo e seu “eu” para si mesmo. O que se compreende por transcendência é:

o movimento pelo qual a existência, por sua conta, retoma e transforma uma situação de fato. Justamente por ser transcendência, a existência nunca ultrapassa nada definitivamente, pois então a tensão [dialética] que a define desapareceria. Ela nunca abandona a si mesma. Aquilo que ela é nunca lhe permanece exterior e acidental, já que ela o retoma em si. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 234).

A consciência fenomênica, enquanto uma abertura intencional, não é um receptáculo, determinado pelas coisas, pelos outros e pelo mundo. O corpo não uma “massa amorfa” que suporta qualquer moldura – há limites fisiológicos, vitais. A consciência fenomênica também não funda o mundo e o outro, eles se encontram “sempre-já-aí” e colocam minhas significações em dúvida. Ao indagar a sexualidade, na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty esclarece essa condição de existência que é a nossa realização corporal.

Tudo aquilo que somos, nós o somos sobre a base de uma situação de fato que fazemos nossa, e que transformamos sem cessar por uma espécie de *regulagem* que nunca é uma liberdade incondicionada. [...] Nosso corpo é um *eu natural*, uma corrente de existência dada, de forma que nunca saberemos se as forças que nos dirigem são as suas ou as nossas – ou antes elas nunca são inteiramente nem suas nem nossas. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 236; grifos do autor).

Percebemos o que percebemos num solo compartilhado. Partilhamos significativamente (virtualmente) de situações, o que só é possível ao homem enquanto ‘animal-simbólico’. “Homem e mundo não são exterioridades um ao outro, mas relativos transcendentemente, na totalidade de uma coexistência dinâmica que ‘transforma a natureza em mundo’” (REZENDE, 1990, p. 13). A consciência perceptiva é uma consciência existencial; se assim não fosse, seria praticamente impossível pensar processos de transformação na vida orgânica e psíquica.

Contudo, a fisiologia e a biologia não esgotam o que é a consciência humana. As ciências empíricas não são suficientes para explicá-la. Se a mesma relação dialética – ser-no-mundo e ser-ao-mundo – que rege a estrutura do comportamento humano fundada no corpo caracterizasse a relação entre a fenomenologia transcendental e a ciência positiva, possivelmente contaríamos com um caminho adequado de investigação da consciência fenomênica, sem o risco de excluirmos, epistemologicamente, a dimensão ontológica do *explanandum*.

Conforme considera Merleau-Ponty, em seus últimos escritos, faz-se necessário um retorno ontológico mais radical, aquém da distinção entre consciência e objeto; um retorno à noção de carne ou Ser bruto ou selvagem, anterior à reflexão. A consciência perceptiva encarnada não atua como um “observador estrangeiro”, nem como “consciência testemunha”. A consciência engajada no mundo é capaz de simbolizar, de ensejar a polissemia própria do mundo fenomênico.

Haveria, portanto, um fundamento no naturalismo da ciência, que, uma vez entendido e devidamente transposto, poderia encontrar um lugar na filosofia transcendental. Não há apenas um sentido, mas muitas possibilidades de sentido no inesgotável sentido da existência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando os aspectos da fenomenologia merleau-pontyana abordados, é imprescindível que retornemos em análise às principais questões que desafiam o programa das ciências cognitivas contemporâneas – sob a forma do “problema difícil” –, organizadas sob a forma de problemas que expressam a relação dialética entre a fenomenologia e as ciências empíricas e, portanto, favoreçam um diálogo interdisciplinar fecundo.

O “problema difícil” da consciência, expresso sob a forma de uma lacuna explicativa entre a perspectiva da terceira pessoa, que geraria dados objetivos de pesquisa, e a perspectiva da primeira pessoa, que encerraria dados subjetivos e privados, remonta ao tradicional problema da relação mente-corpo.

Ao longo da abordagem histórica do problema, desdobrada no presente trabalho, pudemos notar como o projeto do naturalismo psicológico acabou acentuando-o em discussões polaristas, que, em sua grande maioria, prima pelo “polo” de uma explicação fisicalista, assentada em um realismo ingênuo.

A superação dessa polaridade das discussões requer a inclusão justamente daquilo sem o que, não apenas o corpo e a mente permanecem opostos, como também o homem e o mundo, a saber: a experiência.

Com esse intuito, interrogamos as condições de possibilidade do projeto de naturalização da fenomenologia, e de seu encaminhamento pela via husserliana, ao passo em que a definição da subjetividade transcendental proposta por Husserl contrapõe-se aos objetivismos positivistas, acirrando ainda mais a oposição entre ciência positiva e filosofia (transcendental).

De acordo com Zahavi (2004), a filosofia de merleau-pontyana pareceu-nos mais apropriada à discussão com as ciências cognitivas, já que Merleau-Ponty teria indicado caminhos através dos quais um fundamento no naturalismo da ciência poderia encontrar um lugar na filosofia transcendental, desde que bem entendido e devidamente transposto.

Com base nos aspectos que abordamos da filosofia merleau-pontyana e tendo em vista uma relação dialética entre a fenomenologia e as ciências empíricas, as questões que desafiam o programa das ciências cognitivas contemporâneas, levantadas ao longo do presente trabalho, podem ser reestruturadas nos três seguintes problemas: (a) o problema da distinção entre a consciência e o mundo das

coisas “físicas”; (b) o problema das perspectivas da primeira pessoa e da terceira pessoa; e (c) o problema explicação-descrição, que subjaz o problema da relação entre reflexão e da percepção.

A partir da concepção merleau-pontyana acerca da natureza da inteligência consciente, compreendemos que o problema da naturalização da consciência requer ser revisado nos pontos em que desdobramos as questões relativas ao problema apresentado como de difícil solução.

A concepção merleau-pontyana de consciência, pensada a partir da noção de estrutura ou forma, coloca os dualismos ‘mente-mundo’, ‘mente-corpo’ ou, de modo mais reduzido, ‘mente-cérebro’, no âmbito dos postulados realistas, resultantes de posturas *extremistas* que, independente do polo em que se encontram (consciência-mundo/“físico”), estão assentadas, em última instância, tanto na crença de uma consciência pura capaz de conhecer a realidade do mundo verdadeiro.

A crença em uma consciência pura, ‘interior’, indissociável da crença em um mundo físico verdadeiro, ‘exterior’, só nos deixa as alternativas da mente como um mistério porque alheia ao mundo físico e de um mundo físico de coisas em relações causais. Dentre essas aparentes opções, a ciência já fez sua escolha. Não obstante, busca explicar a consciência pelo funcionamento cerebral, ao passo em que o cérebro é compreendido como um substrato físico submetido à causalidade. E, com o objetivo de explicar naturalisticamente a consciência, a pergunta que assume o centro das discussões em ciências cognitivas tende a ser: como ‘poderia’ o cérebro causar a consciência?

A atitude de idealizar e distinguir os níveis ontológicos físico, vital e psíquico gera uma circularidade em torno da distinção, que é promovida pela explicação causal, assentada na ilusão de uma neutralidade do sujeito quando pensa “ler” a natureza, negligenciando o ser-no-mundo.

A ausência de uma noção suficiente da consciência atual geraria essa arbitrariedade da concepção de percepção, em que o sujeito é *pensado* como que à parte do mundo, enquanto na verdade a condição do pensamento tem como sua natureza primordial o campo sensível pré-objetivo, o corpo.

A consciência subjetiva se funda no corpo perceptivo, mas não se reduz à percepção. Uma vez vivida, a história sedimentada no corpo (incorporada) não pode ser apagada, mas reescrita, ou melhor, ressignificada, sempre com base nessa

sedimentação de acontecimentos passados, da qual nos valem para nos impulsionarmos a ações atuais inclinadas ao futuro.

Imerso no mundo, por meio de situações vividas, percebo meu corpo de uma perspectiva única e exclusiva. Dou-me conta de mim, de minha diferença, *na/em* relação *com/aos* outros, *com/às* coisas. Qual seria o espaço-tempo desse acontecimento? Ele não pode ter sua localização no cérebro, no mundo ou em algum lugar misterioso. Nenhuma dessas instâncias isoladas é suficiente para esse acontecimento. Trata-se de um acontecimento intersubjetivo, uma situação na qual fatores físicos, biológicos, psíquicos e sociais encontram-se imbricados numa experiência vivida na perspectiva da primeira pessoa.

O esquema corporal constitui a natureza *alterna* da percepção e, ao mesmo tempo, é constituído por ela. A situação em que percebo o outro, enquanto figura de meu foco e, portanto, eu em desfoco, é alternada para a situação em que o outro torna-se desfocado e eu me flagro sem poder focar a mim mesmo da forma com que foco os outros e as coisas. Descubro que entre estas, do modo como as percebo, o meu próprio corpo jamais estará. Tal diferença percebida consiste na primordial noção que tenho de mim mesmo, uma consciência primordial desse ponto de vista literal, que é o corpo-sujeito.

Fora da alternativa perceptiva do 'em-si' e 'para-si', o homem deixa de ser-no-mundo, na ilusão da neutralidade de uma consciência pura em relação ao mundo e às coisas (dentre as quais encontrar-se-ia o outro), ou de uma coisa entre outras, sem intencionalidade, negando-se não a consciência, mas a vida.

Não podemos perder de vista que a consciência que está em questão é a consciência humana.

O comportamento humano não é meramente regido por uma consciência pura dotada de uma vontade soberana que tudo pode em relação à natureza. Mas também não é um comportamento autômato regido por mecanismos e suas dinâmicas, desprovido de significado. O comportamento humano é estruturado pela unidade das formas sincréticas, amovíveis e simbólicas, coexistentes em relações dialéticas.

No homem, já se encontram imbricadas a percepção e a reflexão. Qualquer tentativa de apreender objetivamente algo 'em si' não passará de uma ilusão, pois é impossível desencarnar a camada histórica do simbólico sedimentada em sua

estrutura de comportamento. O simbólico forma como que uma ‘epiderme’ de contato com o mundo. No homem, esse contato já é significativo.

Assim, a tentativa científica de explicar a mente pelo funcionamento do cérebro, tomado como coisa física – ‘em si’ – é uma ilusão, ao passo em que o cientista não excede à espécie humana, no sentido de ser uma pura consciência – ‘para si’. De “um lado” o que é observado é permeado de subjetividade, de “outro lado”, a reflexão é embebida, na estrutura corporal, de sensações, emoções e outros acontecimentos anônimos. Não há “força de vontade” a tal ponto de uma atividade reflexiva ocorrer de modo incondicional em relação ao próprio corpo. A tentativa de negá-lo ou silenciá-lo, num modo de vida altamente reflexivo, certamente resulta no seu grito patológico; para que isso ocorra, é uma questão de tempo. Nessa perspectiva, a distinção entre o físico e o psíquico já se encontra pressuposta e, assim, o único resultado possível é a acentuação de um polarismo e não a pretendida teoria integrada. Ora, as relações causais se dão entre coisas físicas distintas. As alternativas epistemológicas vão de um polo a outro: ou se enfatiza o físico, praticamente pulverizando o mental, tido como fruto de uma psicologia popular; ou se assume que o problema da consciência, ao ser colocado por ela mesma, é um problema insolúvel.

Evidentemente, o cientista não é completamente neutro à forte convicção popular de que o comportamento é orientado por crenças, desejos, etc. Essa crença permeia a prática científica. Ao passo em que a investigação circunscrita ao cérebro depara-se com limitações em explicar a consciência subjetiva, – expressas sob a forma de uma lacuna entre dados objetivos da experiência, ou perspectiva da terceira pessoa, e os dados subjetivos da experiência, ou perspectiva da primeira pessoa – a fenomenologia é convidada à discussão, sob a condição de sua naturalização. Mas, antes de tudo, é preciso interrogar o próprio conceito de natureza em questão e as bases paradigmáticas nas quais se funda, bem como as motivações de tal projeto.

Tanto a postulação de uma consciência pura como a compreensão da percepção como um produto de um processo causal mecânico, assentado em um realismo ingênuo, seriam inadequados à descrição da consciência fenomênica. Da relação dicotômica mente-mundo, emerge o problema difícil da consciência, ao passo em que o desafio é o de uma explicação unificada. Nesse sentido, o

desenvolvimento do projeto de naturalização da fenomenologia estaria aprisionado pelo problema que orienta suas pesquisas.

Conforme discutimos, a estrutura experiencial não designaria uma descrição na perspectiva da primeira pessoa – de “como é” experienciar algo –, ou uma descrição direta da consciência baseada na perspectiva da primeira pessoa. O relato da experiência (inter)subjetiva fornecido pela fenomenologia não é um relato subjetivo da experiência. A consciência não é puramente uma perspectiva privada em primeira pessoa. Mas, também não tem uma expressão definitiva a ser ‘capturada’ pela terceira pessoa, o que indica a necessidade de reformulações na crença em uma consciência pura/neutra por parte da ciência. Sublinhamos que um relato objetivo da experiência não pode ser confundido com a experiência subjetiva tomada como objeto de investigação por métodos em terceira pessoa.

A indistinção mente/mundo encontra seu elo justamente na abertura do corpo-sujeito, “e a tarefa da fenomenologia é recuperar e preservar esse sentido, sem falsificá-lo, introduzindo clandestinamente hipóteses explicativas ou uma concepção de coisas formadas no nível de expressão de segunda ordem” (CERBONE, 2012, p. 161). Seu papel é descrever os caminhos pelos quais objetos aparecem à consciência perceptiva humana, de uma *forma* ou de outra, tendo diferentes significados para nós. Para tanto, a fenomenologia se atém à dimensão experiencial, isto é, às estruturas e aos modos de aparecer dos objetos, em uma atitude filosófica, crítica e anti-dogmática.

Contudo, ainda que a fenomenologia merleau-pontyna promova o diálogo com as disciplinas empíricas, entendemos que só poderá contribuir ao desenvolvimento da *explicação* naturalística da consciência, a partir de uma revisão do próprio conceito de *natureza* em uso pelas ciências cognitivas. A atitude natural, associada à ideia de um mundo “físico” verdadeiro que só pode ser “lido” por uma consciência pura, cujos traços são lógico-matemáticos, coloca-se como um obstáculo, ao passo em que já se escolheu por uma postura metafísica. O cientista, valendo-se da atitude natural em direção ao conhecimento realístico do mundo, nega, reflexivamente, a sua própria natureza ontológica. Quando voltado à consolidação de teorias, se vale da reflexão e tende a esquecer-se do irrefletido primordial; e, quando voltado à observação do mundo “externo”, busca isentar-se de sua subjetividade encarnada. Ele pensa observar a dimensão experiencial, encarnada, como se ele mesmo não estivesse encarnado no mundo, pelo seu

próprio corpo, pela sua própria consciência perceptiva. Assim, quando, da perspectiva da terceira pessoa, ele analisa a experiência incorporada do outro, o risco de tomá-la como coisa, desprovida de subjetividade, ou de entender a consciência como algo hermético e misterioso, torna-se muito alto.

A perspectiva explicativa das ciências naturais carece de uma adequação, cujos caminhos são indicados pelo próprio fenômeno da consciência perceptiva.

Conforme discutimos, a estrutura experiencial não designaria uma descrição na perspectiva da primeira pessoa – de *como é* experienciar algo –, ou uma descrição direta da consciência baseada na perspectiva da primeira pessoa. O relato da experiência (inter)subjetiva fornecido pela fenomenologia não é um relato subjetivo da experiência. A consciência não é puramente uma perspectiva privada em primeira pessoa. Mas, também não tem uma expressão definitiva a ser ‘capturada’ pela terceira pessoa, o que indica a necessidade de reformulações na crença em uma consciência pura/neutra por parte da ciência. Sublinhamos que um relato objetivo da experiência não pode ser confundido com a experiência subjetiva tomada como objeto de investigação por métodos em terceira pessoa.

Sem endossar teorias metafísicas polaristas ou se comprometer, aprioristicamente, com qualquer forma de reducionismo, a fenomenologia merleau-pontyana apresenta caminhos que podem auxiliar as investigações empíricas das ciências cognitivas na superação dessa unilateralidade à que a compreensão da consciência acaba sendo encaminhada.

Uma vez esclarecido ontologicamente o problema epistemológico da lacuna explicativa, os métodos de introspecção e de observação, ou a perspectiva da primeira pessoa e a perspectiva da terceira pessoa, não mais significariam uma dicotomia, mas alternativas de orientar o nosso direcionamento ao objeto em estudo, então, comum à fenomenologia e à neurobiologia, ainda que diferenças teórico-metodológicas sejam resguardadas entre elas.

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, F. The informational turn in philosophy. **Minds and Machines**. n. 13, pp. 471-501, 2003.

ADLER, D. (Org.). **Introdução às Ciências Cognitivas**. Trad. Maria Suzana Amoretti. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 1998.

AGRE, P.E. **Computation and Human Experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

ALMOG, J. **What Am I?** Descartes and the Mind-Body Problem. Oxford: Oxford University Press, 2002.

AMARAL, F. Causação Mental: onde estivemos e onde estamos. **Psic.: Teor. e Pesq.** [online]. v. 17, n. 3, pp. 235-244, 2001.

ANGIONI, L. Necessidade, Teleologia e Hilemorfismo em Aristóteles. **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, p. 33-57, jan.-jun. 2006.

APPIAH, K. A. **Introdução à Filosofia Contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

ARAÚJO, A. Qualia e Umwelt. In: **Revista de Filosofia Aurora** (Filosofia da Mente), v. 22, n. 30, p. 41- 68, 2010.

ARAÚJO, I. L. A Natureza do Conhecimento após a Virada Linguístico-Pragmática. **Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 16 n. 18, pp. 103-137, jan./jun. 2004.

_____. Por uma concepção semântico-pragmática da linguagem. **Revista Virtual de Estudos da Linguagem – ReVEL** [www.revel.inf.br], v. 5, n. 8, mar., 2007.

ARMSTRONG, D. M. **A Materialist Theory of Mind**. New York: Humanities Press, 1968.

AUDI, R. **Epistemology**: a contemporary introduction to the theory of knowledge. New York: Routledge Taylor & Francis, 2011.

BAARS, B. J. **A Cognitive Theory of Consciousness**. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988.

_____. The conscious access hypothesis. **Trends in Cognitive Science**, n. 6, pp. 47-52, 2002.

BACON, F. **Novum organum**. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 9. Ed. São Paulo: Hicitec, 1999.

BARBARAS, R. **Merleau-Ponty**. Paris: Ellipses, 1997.

BARBARAS, R. **De l'être du phénomène**. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.

BAYNE, T. Closing the gap? some questions for neurophenomenology. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 3, n. 4, 349-364, 2004.

BENNETT, M. R.; HACKER, P. M. S. **Philosophical Foundations of Neuroscience**. Oxford: Blackwell, 2003.

BERGSON, Henri. **A Evolução Criadora**. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

BICALHO, M. R. O Século XX: a neurociência. In: TEIXEIRA, João de Fernandes. **Mente, Cérebro e Cognição**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BICKHARD, M.H.; TERVEEN, L. **Foundational Issues in Artificial Intelligence and Cognitive Science**: impasse and solutions. Amsterdam: Elsevier, 1995.

BIRO, J. Hume's new science of the mind. In **The Cambridge Companion to Hume**. Ed. David Fate Norton. Cambridge: University Press, 1994.

_____. "A Point of View on Points of View". **Philosophical Psychology**. v.19. n.1, 2006.

BLOCK, N.; FODOR, J. A. What psychological states are not. **Philosophical Review**, v.81, pp. 159-181, 1972.

BLOCK, N. Troubles with Functionalism. In: BLOCK, N. (Org.). **Readings in the Philosophy of Psychology**. Vol. 1. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

_____. On a Confusion about a Function of Consciousness. **Behav. Brain Sci.**, v. 18, pp. 227-287, 1995.

BORNHEIM, G. **Sartre**: metafísica e existencialismo. São Paulo: Perspectiva, 1971.

BRAHAMI, Frédéric. A Ciência da Natureza Humana: Consciência, razão, afeto na Idade Clássica. In: PRADEAU, Jean-François. **História da Filosofia**. Petrópolis, Vozes; Rio de Janeiro: PUCRio, 2011.

BRANDOM, R. Guia de Estudos. In: SELLARS, Wilfrid. **Empirismo e Filosofia da Mente**. Trad. Sofia I. A. Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Epistemologia)

_____. (Ed.). **In the space of reasons**: selected essays of Wilfrid Sellars. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

BRENTANO, Franz. **Psychologie du point de vue Empirique**. Tradução: Maurice de Gandillac. Paris: Aubier, 1944.

BRUNER, J. **Atos de Significação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

CADILHA, S. M. A. F. A Teoria da Acção de Donald Davidson e o Problema da Causação Mental. *In: Perspectives on Rationality*. MIGUENS, Sofia; MAURO, Carlos (Eds.). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006. pp. 137-164

CAIXETA, Gisele Carvalho Araújo. Concepções de linguagem, gênero textual e Parâmetros Curriculares Nacionais. **Revista Alpha**, n. 6, pp. 9-17, 2005.

CALVIN, W. H. The Brain as a Darwin Machine. **Nature**, n. 330, pp. 33-34, 1987.

_____. Islands in the mind: dynamic subdivisions of association cortex and the emergence of a Darwin Machine. **Seminars in the Neurosciences**. n.3, v. 5, pp. 423-433, 1991.

CARNAP, R. Psychology in Physical Language. *In: AYER, A. J. Logical positivism*. Glencoe, IL: Free Press, 1959. pp. 165-198

_____. **The logical structure of the world & pseudoproblems in philosophy**. Translated by Rolf A. George. Berkeley: University of California Press, 1969.

CARRUTHERS, P. **Phenomenal Consciousness**. Cambridge University Press, 2000.

CERBONE, D. **Fenomenologia**. Trad. Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CHALMERS, A. F. **O que é ciência, afinal?** São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 1993.

CHALMERS, D. J. Why Fodor and Pylyshyn were Wrong: The Simplest Refutation. In Proceedings of the **Twelveth Annual Meeting of the Cognitive Science Society**. pp. 340-347. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1990.

_____. The puzzle of conscious experience. **Scientific American**. v. 273, n. 6, pp. 80-86, 1995.

_____. **The conscious mind**: in search of a fundamental theory. Oxford: Oxford University Press, 1996.

CHAUÍ, M. Merleau-Ponty: da constituição à instituição. **Doispontos**, Curitiba, São Carlos, v. 9, n. 1, pp.155-180, abr., 2012.

CHIEL, H.J.; BEER, R.D. The brain has a body: adaptive behavior emerges from interactions of nervous system, body and environment. **Trends in Neurociences**, v. 20, n. 12, pp. 553-557, 1997.

CHISHOLM, R. M. Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional. In: **Phenomenology and Existentialism**. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969. pp. 1-24

CHOMSKY, N. **Syntactic Structures**. S'Gravenhage: Mouton and Co., 1957.

_____. **Aspects of the Theory of Syntax**. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1965.

_____. **Linguagem e Mente**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CHURCHLAND, P. M. **Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes**. *The Journal of Philosophy*, v. 78, n. 2, pp. 67-90, 1981.

_____. Reduction, Qualia and the Direct Introspection os Brain States. *The Journal of Philosophy*, n. 82, pp. 8-28, 1985.

_____. **Matéria e Consciência**: uma introdução contemporânea à Filosofia da Mente. São Paulo: Unesp, 2004.

CHURCHLAND, P. S; CHURCHLAND, P. M. **Neurophilosophy**: Towards a Unified Understanding of the Mind-Brain. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.

CHURCHLAND, P. S. Can neurobiology teach us anything about consciousness? Presidential Address to the American Philosophical Association, Pacific Division. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**. Lancaster, PA: Lancaster Press, v. 4, n. 67, pp. 23-40, 1994.

CLANCEY, W.J. **Situated Cognition**: on human knowledge and computer representation. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

CLARK, A. **The Cerebral Symphony**: Seashore Reflections on the Structure of Consciousness. New York: Bantam, 1989.

_____. **The Ascent of Mind**: Ice Climates and the Evolution of Intelligence. New York: Bantam, 1990.

_____. **Being There**: putting brain, body, and world together again. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.

_____. Pressing the flesh: a tension in the study of the embodied, embedded mind? **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 76, n. 1, pp. 37-59, 2008.

CRICK, F.; KOCH, C. Towards a Neurobiological Theory of Consciousness. **Seminars in theNeurosciences**, n. 2, pp. 263-275, 1990.

CROWEL, S. A Fenomenologia Husserliana. *In*: DREYFUS, H.; WRANTALL, M. A. **Fenomenologia e Existencialismo**. Trad. Cecília C. Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, pp. 23-41, 2012.

DARTIGUES, A. **O que é Fenomenologia?** Trad. De Maria José J. G. de Almeida. 10. Ed. São Paulo: Centauro, 2008.

DAVIDSON, D. **Essays on Actions and Events**. Oxford: Clarendon Press, 1980.

_____. (1970) Mental Events. In: _____. **Essays on Actions and Events**. Oxford: Clarendon Press, 1980.

DEHAENE, S.; NACCACHE, L. Towards a cognitive neuroscience of consciousness: basic evidence and a workspace framework. **Cognition**, n. 79, pp. 1-37, 2001.

DEHAENE, S.; SERGENT, C.; CHANGEUX, J. A neuronal network model linking subjective reports and objective physiological data during conscious perception. **Proceedings of the National Academy of Science**, n. 100, pp. 8520-8525, 2003.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DENNETT, D. **Braimstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology**. Cambridge, Mass.: MIT/Bradford Books, 1978.

_____. Quining Qualia. In: MARCEL, A. J.; BISIACH, E. (Eds.). **Consciousness in Contemporary Science**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

_____. **The Intentional Stance**. Cambridge/Mass: Bradford Books, 1990.

_____. **Consciousness Explained**. New York: Little, Brown and Company, 1991.

_____. **Brainchildren: essays on designing minds**. Cambridge: MIT Press, 1998.

_____. Re-Introducing The Concept of Mind. **Electronic Journal of Analytic Philosophy**, v. 7, 2002.

DEPRAZ, N.; VARELA, F.; VERMERSCH, P. A Redução à prova da experiência. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 58, n. 1, pp. 75-86, 2006.

DESCARTES, R. **Discurso sobre o Método**. Trad. Alan N. Ditchfield. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. As Paixões da Alma. In: GUINSBURG, R.; CUNHA, N. (Orgs.). **Descartes: Obras Escolhidas**. Trad. J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. **Meditações Metafísicas**. Trad. Maria E. A. P. Galvão. 3. Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. (Clássicos WMF)

DREYFUS, Hubert L.; WRANTHALL, Mark A. (orgs). **Fenomenologia e Existencialismo**. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

ELMAN, J.; BATES, E.; JOHNSON, M.; KARMILOFF-SMITH, A.; PARISI, A.; PLUNKETT, K. **Rethinking innateness: a connectionist perspective on development.** Cambridge: M.A.: MIT, 1996.

FALABRETTI, E. A Presença do Outro: intersubjetividade no pensamento de Descartes e de Merleau-Ponty. **Revista de Filosofia Aurora** (Fenomenologia), v. 22, n. 31, pp. 515-541, 2010.

FEIGL, Herbert. A Visão “Ortodoxa” de Teorias: comentários para defesa assim como para crítica. **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 2, n. 2, pp. 265-77, 2004.

FLANAGAN, O. **Consciousness Reconsidered.** Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

FODOR, J. A. **The Language of Thought.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.

_____. Special Sciences, or The Disunity of Science as a Working Hypothesis. **Synthese**, v. 28, pp. 97-115, 1974.

_____. **The Modularity of Mind.** Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1983.

_____. **Psychosemantics: the Problem of Meaning in the Philosophy of Mind** MIT Press, 1987.

_____. **A Theory of Content and Other Essays.** Cambridge: MIT Press, 1990.

_____. **The mind doesn't work that way: the scope and limits of computational psychology.** Cambridge: The MIT Press, 2001.

FODOR, J. A.; PYLYSHYN, W. Z. How Direct is Visual Perception: Some Reflections on Gibson's “Ecological Approach”. **Cognition**, v. 9, pp. 139-196, 1981.

_____. Connectionism and Cognitive Architecture: A critical analysis. **Cognition**, v. 28, pp. 3-71, 1988.

FREEMAN, W. J. **How brains make up their minds.** New York: Columbia University Press, 2001.

GALLAGHER, S.; ZAHAVI, D. **The Phenomenological Mind.** 2. Ed. London & New York: Routledge, 2012.

GARDNER, H. **A Nova Ciência da Mente: uma história da Revolução Cognitiva.** Trad. Cláudia Malbergier Caon. 3. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

GIBSON, J. J. New Reasons for Realism. **Synthese**, v. 17, pp. 162-172, 1967.

_____. **The Ecological Approach to Visual Perception.** New York: Psychology Press, 1986.

GILBERT, P; LENNON, K. **O Mundo, a Carne e o Sujeito**: temas europeus na filosofia da mente e do corpo. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

GUTTING, G. (Ed.). **Continental Approaches to Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

HAHN, H.; NEURATH, O.; CARNAP, R. **A Concepção Científica do Mundo** – Círculo de Viena. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Campinas: Unicamp, 10, 1986.

HALL, C. S.; LINDZEY, G. **Teoria da Personalidade**. São Paulo: EPU, 1973.

HAMEROFF, S. et al. "Nanoneurology and the Cytoskeleton: Quantum Signaling and Protein Conformational Dynamics as Cognitive Substructure". *In: Pribram*, pp. 317-376, 1993.

HAMEROFF, S. Quantum coherence in microtubules: A neural basis for emergent consciousness. **Journal of consciousness studies**, n. 1, pp. 91-118, 1994.

HASELAGER, W.F. G. O mal estar do representacionismo: sete dores de cabeça da Ciência Cognitiva. *In: Ferreira, A; GONZALEZ, M.E.Q.; COELHO, J. G. (Eds.). Encontros com as Ciências Cognitivas. Vol. 4. São Paulo: Coleção Estudos Cognitivos, 2004a. pp. 105-120.*

_____. Auto-organização e comportamento comum: opções e problemas. *In: GONZALES, M.E.Q; D'OTTAVIANO, I.M.L; SOUZA, G.M. (orgs). Auto-organização: estudos interdisciplinares. v. 38. Campinas, Brasil: Coleção CLE, 2004b. pp. 213-235.*

HAUGELAND, J. Representational genera. *In: RAMSEY, W.M., STICH, S.P.; RUMELHART, D.E. (Ed.) Philosophy and connectionist theory. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1991. p. 61- 90.*

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, v. I e II.

HEIL, J. **Filosofia da Mente**: uma introdução contemporânea. Trad. Rui Pacheco. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HEMPEL, C. G. The Logical Analysis of Psychology. *In: JEFFREY, R. (Org.). Carl G. Hempel: selected philosophical essays. Trad. W. Sellars. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. pp. 165-180*

HENDRIK-JANSEN, H. **Catching Ourselves in the Act**: situated activity, interactive emergence, evolution, and human thought. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

HENRICH, D. O que é metafísica? – o que é modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas. **Cadernos de Filosofia Alemã**, n. 14, pp. 83-117, jun.-dez. 2009.

HORST, S. Computational theory of mind. *In*: Wilson, R.; Keil, F. (Eds.). **The MIT Encyclopedia of Cognitive Sciences**. Cambridge: MIT Press, 1998.

HUME, D. **Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral**. Trad. José O. A. Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

_____. **Tratado da Natureza Humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. 2. Ed. Trad. Débora Danowski. São Paulo: Unesp, 2009.

HUSSERL, E. **La philosophie comme science rigoureuse**. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1955.

_____. **Investigações Lógicas**: sexta investigação (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento). Trad. Z. Loparic e A. C. Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 1996a. (coleção os Pensadores)

_____. **Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures**. Livre second: recherches phénoménologiques pour la constitution. Paris: PUF, 1996b.

_____. **Logical Investigations**. Trad. J. Findlay. London: Routledge, 2001.

HUTCHINS, E. **Cognition in the Wild**. Cambridge, MA: MIT-Press, 1995.

IMBERT, M. Neurociências e Ciências Cognitivas. *In*: ADLER, Daniel (Org.). **Introdução às Ciências Cognitivas**. Trad. Maria Suzana Amoretti. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 1998.

JACKENDOFF, R. **Semantics and cognition**. Cambridge, MA: MIT Press, 1983.

_____. **Consciousness and the Computational Mind**. Cambridge, MA: MIT Press, 1987.

_____. The Architecture of the Linguistic-spatial Interface. *In*: Bloom et al. (eds.). **Language and Space**. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996. pp. 1-30

JACKSON, H. **Selected Writings**. Londres: Hodder & Stoughton, 1932.

JACKSON, F. Epiphenomenal Qualia. *In*: **Philosophical Quartely**. v. 32, pp. 127-136, 1982.

_____. What Mary didn't know. *In*: **Journal of Philosophy**, v.83, n.5, pp.291-295, 1986.

JUNOD, H. A. **The life of a South African tribe I**. London: Palgrave Macmillan, 1927.

KANDEL, Eric. **Em Busca da Memória**: o nascimento de uma nova ciência da mente. Tradução de Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. *In: Textos Selecionados*. Volume II (Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1993.

_____. Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. *In: Werke in sechs Banden*. Band V: Darmstadt, 1998.

_____. Crítica da Razão Pura. 5. Ed. Tradução de M. P. dos Santos; A. F. Morujão. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KELSO, J. A. S. **Dynamic Patterns**: the self-organization of brain and behavior. Cambridge, MA: MIT-Press, 1995.

KEIJZER, F.A. **Representation and Behavior**. Cambridge, MA: MITPress, 2001.

KIM, J. Multiple Realization and Metaphysics of Reduction. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 52, n. 1, pp. 1-26, 1992.

_____. "The myth of nonreductive materialism". *In: _____*. **Supervenience and Mind**: selected philosophical essays. Cambridge: University Press, 1993.

_____. **Mind in a Physical World**: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation. Cambridge: MIT Press, 1998.

_____. Fisicismo. *In: WILSON, R. A.; KEIL, Frank C. (orgs.)*. The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences. The MIT Press, Cambridge, Londres, 1999. pp. 645-47.

_____. Physicalism. *In: WILSON, R. A. (Org)*. **The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences**. Massachusetts: MIT Press, pp. 645-6, 2001. Disponível em: <http://criticanarede.com/men_fisicalismo.html>, 2006. Acesso em: 04, jul., 2014.

_____. **Physicalism, or something near enough**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

KOSSLYN, S. **Image and Brain**. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.

KRIPKE, SAUL. **Naming and Necessity**. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

KUHN, T. S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. 3. Ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

KULENKAMPPFF, Jens. A Chave da Crítica do Gosto. **Studia Kantiana**, v.3, n. 1, pp.7-28, nov., 2001.

LAKOFF, G. Whatever Happened to Deep Structure?. **The Behavioral and Brain Sciences**. Cambridge University Press, v.3, n. 1, pp. 22-23, 1980.

LAKOFF, G; JOHNSON, M. **Philosophy in the Flesh**: The embodied mind and its challenge to Western thought. New York: Basic Books, 1999.

LASHLEY, K. **Brain Mechanisms and Intelligence**. Chicago: University of Chicago Press, 1929.

_____. In Search of the Engram. *In: Symposia of the Society for Experimental Biology*, n. 4, pp. 452-482, 1950.

LECLERC, A. Do externismo ao contextualismo. In: SILVA FILHO, W. da. (Org.). **Mente, mundo, linguagem**. São Paulo: Alameda, 2010.

LEES, Robert. B. "Review of Noam Chomsky" Syntactic Structures. **Language**, n.33, pp. 375-408, 1957.

LEIBNIZ, G. W. **Logicalpapers**. Tradução G. H. R. Parkinson . Oxford: Clarendon Press, 1966.

LEVINE, J. Materialism and Qualia: the explanatory gap. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 64, pp. 354-361, 1983.

_____. **Purple Haze**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 (1958).

LEWIS, D. Mad Pain and Martian Pain. *In: _____*. **Philosophical Papers**, v. 1, Oxford: OUP, 1983. pp. 130-132

LEWIS, D. What Experiences Teaches. *In: LYCAN, W.* **Mind and Cognition**, Oxford: Blackwell, 1990. pp. 499-519

LOCKE, John. **Ensaio sobre o Entendimento Humano**. Trad., apres. e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

LOPARIC, Zeljko. Acerca da Sintaxe e da Semântica dos Juízos Estéticos. **Studia kantiana**, v. 5, n. 1, pp. 49-90. 2001

LUTZ, A.; THOMPSON, E. Neurophenomenology: integrating subjective experience and brain dynamics in the neuroscience of consciousness. **Journal of Consciousness Studies**, v. 10, pp. 31-52, 2003.

LUTZ, A. Introduction – The Explanatory Gap: to close or to bridge? **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 3, n. 4, pp. 325-330, 2004.

MALDONATO, Mauro. **Dicionário das Ciências da Mente**: psicologia, psiquiatria, psicanálise, neurociências. Trad. Roberta Barni e Maria Lucia do Carmo. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2014.

MARCONDES, D. **Textos básicos de linguagem**: de Platão a Foucault. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MASLIN, K. T. **Introdução à Filosofia da Mente**. 2. Ed. Porto Alegre: Artmed, 2009. (Debates Contemporâneos)

MATTHEWS, E. **Mente**: conceitos-chave em filosofia. Porto Alegre: Artmed, 2007.

McDOWELL, J. The content of perceptual experience. *In*: McDOWELL, J. **Mind, Value and Reality**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. pp. 341-358.

McGINN, Colin. **The problem of consciousness**. Oxford: Blackwell, 1991.

_____. Can we solve the Mind-Body Problem. **Mind**, n. 98, p. 349-366, 1989. Reeditado em BLOCK; FLANAGAN; GÜZELDERE (eds.). **The nature of consciousness; Problems in Philosophy**: the limits of enquiry. Oxford: Blackwell, 1993.

_____. **The mysterious flame**: conscious minds in a material world. New York: Basic Books, 1999.

_____. **O Carácter da Mente**: uma introdução à filosofia da mente. Tradução de Fernanda O'Brian, a partir da segunda edição inglesa revista e atualizada. Lisboa: Gradiva, 2011.

MCKENNA, A.; MOREAU, P.F. **Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle**. Lyon: ENS-LSH, 2010.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. 2. ed. Trad. Moura, C. A. R., Trad. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **L'institution**. La passivité. Notes de cours ao Collège de France 1954-1955. Paris: Berlin, 2003.

_____. **A Estrutura do Comportamento**: precedido de uma filosofia da ambiguidade de Waelhens. Trad. de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. **A Natureza**. Trad. Cabral, A. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. **O Visível e o Invisível**. Trad. José A. Gianotti e Armando M. d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

- MIGUENS, S. A crítica de McDowell à Concepção Dennettiana da Percepção: será que ver é julgar? **Rev. Filos. Aurora**, Curitiba, v. 22, n. 30, pp. 195-214, jan./jun., 2010.
- MINSKY, M. L. **The Society of Mind**. London: William Heinemann Ltd, 1987.
- MISIAK, H. **Raíces Filosóficas de la Psicología**. Buenos Aires: Troquek, 1964.
- MORIN, E. Ciência e consciência da complexidade. *In*: MORIN, E.; LE MOIGNE, J-L. **A inteligência da complexidade**. Tradução de Nurimar Maria Falci. Coleção Nova Consciência. São Paulo: Peirópolis, 2000.
- MORIN, E. **Ciência com Consciência**. Tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. 6. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- MOSER, P; MULDER, D.; TROUT, J. D. **A Teoria do Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- MARR, D. **Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information**. São Francisco: W. H. Freeman, 1982.
- MARX, M. H.; HILLIX, W. A. **Sistema e Teorias em Psicologia**. São Paulo: Cultrix, 2008.
- MASLIN, K. T. **Introdução à Filosofia da Mente**. 2. Ed. Porto Alegre: Artmed, 2009. (Debates Contemporâneos)
- MOHANTY, J. N. Intencionalidade. *In*: DREYFUS, Hubert L.; WRANTHALL, Mark A. (orgs). **Fenomenologia e Existencialismo**. Trad. Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- MOORE, G. E. The Nature of Judgment. [1899]. reimpr. *In*: REGAN, T. (Ed.). **G. E. Moore – The Early Essays**. Philadelphia: Temple University, 1986.
- MOSER, P; MULDER, D.; TROUT, J. D. **A Teoria do Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- NAGEL, T. Brain Bisection and the unity of consciousness. **Synthese**, v. 22, pp. 396-413, 1971.
- _____. What is it like to be a bat? **The Philosophical Review**, v. 82, n. 4, p. 435-450, 1974.
- _____. The Psychophysical Nexus. *In* P. Boghossian and C. Peacocke (Eds.). **New Essays on the A Priori**. Oxford: Oxford University Press, pp. 434-72, 2000.
- NAGEL, E.; NEWMAN, J. R. **Gödel's Proof**. New York, USA: New York University Press, 1958.

NEF, F. **A linguagem: uma abordagem filosófica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

NEISSER, U. **Cognitive Psychology**. Classic Edition. New York and London: Psychology Press, Taylor & Francis Group, 2014.

NEMIRROW, L. Resenha de NAGEL, T. Mortal Questions, **Philosophical Review**, 1980. pp 475-476

_____. Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance. *In*: LYCAN, W. **Mind and Cognition**, Oxford: Blackwell, 1990. pp. 490-499.

OVERGAARD, M. On The Naturalizing of Phenomenology. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 3, n. 4, pp. 365-379, 2004.

OWEN, D. **Hume's reason**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

PLACE, U. T. Is consciousness a brain process? [1956] *In*: GRAHAM, G.; VALENTINE, E. R. (Ed.). **Identifying the Mind: Selected Papers of U. T. Place**. New York: Oxford University Press, 2004. pp. 45-52.

PENROSE, R. **O grande, o pequeno e a mente humana**. São Paulo: Unesp, 1998.

_____. **Shadows of the mind**. Oxford, Oxford University Press, 1994.

PEREZ, D. O. O Significado de Natureza Humana em Kant. **Kant e-Prints**. Campinas, Série 2, v. 5, n. 1, p. 75-87, jan.-jun., 2010.

_____. A Antropologia Pragmática como parte da Razão Prática em Sentido Kantiano. **Manuscrito – Rev. Int. Fil.**, Campinas, v. 32, n. 2, pp. 357-397, jul.-dez. 2009.

PIRES, A. S. T. **Evolução das Ideias da Física**. 2. Ed. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2011.

PORT, R.F.; VAN GELDER.T. **Mind as Motion: explorations in the dynamics of cognition**. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

PUTNAM, H. Minds and machines. *In*: HOOK, S. (ed.). **Dimensions of mind**. New York: New York University Press, 1960.

_____. The Nature of Mental States. *Em* W.H. Capitan & D.D. Merrill (Orgs.). **Art, Mind, and Religion**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967.

_____. Psychological predicates. *In*: CAPITAN, W. H.; MERRILL, D. D. (Eds.). **Art, Mind, and Religion**. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1967. pp. 37-48.

_____. **Reason, truth and history**. Cambridge: C.U.P., 1981.

PYLYSHYN, Z. W. When is Attribution of beliefs justified? **Behavioral and Brain Sciences**, n. 1, v. 4, pp. 592-593, 1978.

QUEIROZ, J. Novos Modelos de Cognição Incorporada, Situada e Contextualizada em Ciências Cognitivas. **Revista Eletrônica Informação e Cognição**, v. 2, n. 1, pp. 37-43, 2000.

QUINE, W. O. **Palavra e Objeto**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

QUINE, W. O. **Ontological Relativity and Other Essays**. New York: Columbia University Press, 1969.

REGO, P. C. Reflexão e Fundamento: Sobre a Relação entre Gosto e Conhecimento na Estética de Kant. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 112, Dez/2005, p. 214-228.

RICOEUR, P. **Na Escola da Fenomenologia**. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

ROHDEN, V. Magnanimitas: um problema de relação entre ética e estética. **Studia Kantiana**. v. 3, n. 1, pp. 7-28, 2001.

RORTY, R. Mind-body Identity, Privacy and Categories. **The Review of Methaphysics**, v. 19, n. 1, pp. 24-54, 1965.

_____. **Consequences of Pragmatism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

_____. Filosofia como ciência, como metáfora e como política. *In: Ensaios sobre Heidegger e Outros*. Trad. Eugênia Antunes. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

_____. **A Filosofia e o Espelho da Natureza**. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____. **Introdução**. *In: SELLARS, Wilfrid. Empirismo e Filosofia da Mente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Epistemologia). pp. 13-22.

ROY, J. M.; PETITOT, J.; PACHOUD, B.; VARELA, F. (Eds.) (1999). Comblér le déficit: introduction à la naturalisation de la phénoménologie. *In: ROY, J. M.; PETITOT, J.; PACHOUD, B.; VARELA, F. (Eds.). Naturaliser la Phénoménologie: essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitive*. Paris: Cnrs Editions. pp. 1-100

RUSSELL, Bertrand. **My Philosophical Development**. Londres: Allen and Unwin, 1959.

RYLE, G. **The Concept of Mind**. Nova York: Barnes & Noble Books, 1949.

SARTRE, J-P. **O Ser e o Nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. 22. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral**. 26 Ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

SCRIBANO, E. René Descartes. In: PRADEAU, J-F. (Org). **História da Filosofia**. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011.

SEARLE, J. R. **A Redescoberta da Mente**. Tradução Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. Minds, Brains, and Programs. **Behavioral and Brain Sciences**, v. 3, pp. 417-457, 1980.

_____. **A Redescoberta da Mente**. Tradução Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1997a.

_____. **The Mystery of Consciousness**. London: Granta Books, 1997b.

_____. **Mind, Language e Society: Philosophy in the Real World**. London: Weidenfeld&Nicolson, 1999.

_____. **Rationality in Action**. Cambridge: MIT Press, 2001.

_____. **Intencionalidade**. Trad. Júlio Fischer e Tomás Rosa Bueno. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. Como estudar cientificamente a consciência. Tradução de Miguel Madeira e Mafalda Eiró Gomes. **Cadernos de Filosofia**. Lisboa: Edições Colibri e Instituto de Filosofia da Linguagem da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, n. 11, pp.7-33, 2002b.

SELLARS, W. **Empirismo e Filosofia da Mente**. Trad. Sofia I. A. Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Epistemologia).

SHOEMAKER, S. Functionalism and Qualia. **Synthes**, v.27, pp. 291-315, 1975.

_____. The Inverted Spectrum. **Journal of Philosophy**, v. 79, pp. 357-381, 1982.

SIEWERT, C. Consciência. In: DREYFUS, H.; WRANTALL, M. A. **Fenomenologia e Existencialismo**. Trad. Cecília C. Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, pp. 83-93, 2012.

SIMANKE, R. T. Um Ponto Cego no Programa de Naturalização da Fenomenologia: o conceito de natureza. **Psicol. pesq.** [online], v. 5, n. 2, pp. 108-116, 2011.

SKARDA, C. A., FREEMAN W. J. How brains make caos in order to make sense of the word. **BehavioralandBrainSciences**, n. 10, pp. 161-195, 1987.

SKINNER, B. F. Two Types of Conditioned Reflex: a repley to Konorski and Miller. In: SKINNER, B. F. **Cummulative Record: a selection of papers**. 2 Ed. New York: Appleton-Century-Crofts, 1961. pp. 272-286

SMART, J. J. C. Sensations and Brain Processes. **Philosophical Review**, n. 68, pp. 141-156, 1959.

SMITH, B. Computation. *In: The MIT Encyclopedia of Cognitive Sciences*. Wilson, R.; Keil, F. (Eds.). Cambridge: MIT Press, 1998.

SOUZA, L. E. R. O Conceito de Mente e Faculdade em Kant. **Revista Reflexões**, Fortaleza-CE, ano 2, n. 3, jul.-dez., 2013.

STEMPNIAK, R. A. A Ciência e a Tecnologia do Vácuo: resumo histórico e algumas aplicações. **Sociedade Brasileira do Vácuo**. FACAP/CDT - Faculdade de Ciências Aplicadas de São José dos Campos, SP: 2002. Disponível em: <<http://www.sbvacu.org.br/noticias/o-que-e-vacuio.pdf>> Acesso em: 05 mai. 2015.

TAYLOR, Charles. **Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

TEIXEIRA, J. F. A Teoria da Consciência de David Chalmers. **Psicol. USP**, São Paulo, v. 8, n. 2, pp. 109-128, 1997.

_____. **Mentes e Máquinas**: uma introdução à ciência cognitiva. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

_____. **Mente, Cérebro e Cognição**. 3. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. Mente e Comportamento. *In: Revista de Filosofia Aurora* (Filosofia da Mente), v. 22, n. 30, pp. 27-40, 2010.

THELEN, E.; SMITH, L.B. **A Dynamic Systems Approach to the Development of Cognition and Action**. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.

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

_____. **A Mente na Vida**: Biologia, Fenomenologia e Ciências da Mente. Lisboa: Instituto Piaget, 2013.

TURVEY, M.; SHAW, R.; REED, E.; MACE, W. Ecological laws of perceiving and acting: In reply to Fodor and Pylyshyn. **Cognition**, n. 9, pp. 237-304, 1981.

TYE, F.J.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. **The embodied mind: cognitive science and human experience**. Cambridge, MA: The MIT Press, 1991.

TYE, M. **Ten problems of consciousness**. Cambridge: MIT Press, 1995.

TYLOR, Edward B. **Primitive Culture**: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and culture.V. II. London: John Murray, 1871.

UEXKÜLL, J. **Dos animais e dos homens**. Lisboa: Livros do Brasil. (Original publicado em 1934).

ULLMAN, S. Against Direct Perception. **The Behavioral and Brain Sciences**, v. 3, pp. 373-416. 1980

VALLE, B. A Filosofia da Psicologia em Ludwig Wittgenstein: sobre o “plano de tratamento dos conceitos psicológicos”. **Revista AdVerbum**. n. 2, v. 1, jan.-jun., 2007. pp. 102-111.

VARELA, F. J. Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem. **Journal of Consciousness Studies**, v. 3, pp. 330–350, 1996.

VARELA, F.J.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. **The Embodied Mind**: cognitive science and human experience. Cambridge, MA: MIT-Press, 1991.

VEILLET, B.; CARRUTHERS, P. The case against cognitive phenomenology. *In*: T. Bayne; M. Montague (Eds.), **Cognitive phenomenology**. Oxford University Press, 2011.

VELARDE-MAYOL, V. Introdução. *In*: VELARDE-MAYOL, Victor. **On Brentano**. Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning, Inc., 2000.

WAELEHENS, A. Uma Filosofia da Ambiguidade. *In*: MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Estrutura do Comportamento**: precedido de uma filosofia da ambiguidade de Waelhens. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

WHEELER, M.; CLARK, A. Genic Representation: reconciling content and causal complexity. **British Journal for the Philosophy of Science**, v. 50, n. 1, pp.103-35, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tratado Lógico-Filosófico; Investigações Filosóficas**. 2 Ed. Trad. e Prefácio de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

ZAHAVI, D. Phenomenology and The Project of Naturalization. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 3, n. 4, 331-347, 2004.