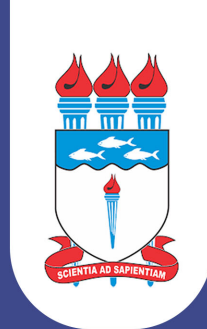


ESCRITOS DE FILOSOFIA V

Linguagem e Cognição

Marcus José Alves de Souza
Maxwell Morais de Lima Filho
(Orgs.)





Nosso Grupo de Pesquisa, cumpre-nos destacar, chega neste ano à sua primeira década de existência, tendo sido criado em 2012 por Professores vinculados ao Curso de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e estando devidamente cadastrado junto ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Seu escopo de atuação contempla as áreas de Filosofia da Linguagem, Filosofia da Mente, Ciências Cognitivas, Epistemologia, Filosofia da Ciência e Lógica, além de o título do Grupo constituir uma das linhas de pesquisa do Mestrado em Filosofia da UFAL. Atualmente, conta com os seguintes membros: Marcus José Alves de Souza, Juliele Maria Sievers e Ricardo Seara Rabenschlag, vinculados à UFAL; Maxwell Moraes de Lima Filho, da Universidade Federal do Cariri/UFCA; Marcos Silva, da Universidade Federal de Pernambuco/UFPE; e André Leclerc, da Universidade de Brasília/UnB.



ESCRITOS DE FILOSOFIA V

ESCRITOS DE FILOSOFIA V

LINGUAGEM E COGNIÇÃO

Organizadores

Marcus José Alves de Souza

Maxwell Morais de Lima Filho



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

Imagem de Capa: Pedro Lucena



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SOUZA, Marcus José Alves de; LIMA FILHO, Maxwell Moraes de (Orgs.)

Escritos de Filosofia V: Linguagem e Cognição [recurso eletrônico] / Marcus José Alves de Souza; Maxwell Moraes de Lima Filho (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

408 p.

ISBN: 978-65-5917-553-6

DOI: 10.22350/9786559175536

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Linguagem; 2. Cognição; 3. Filosofia; 4. Epistemologia; 5. Ciência; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Para Argus & Pablo

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
<i>Maxwell Moraes de Lima Filho</i>	
1	14
CORPO E PSYCHE NO CÁRMIDES (154E-158C) DE PLATÃO	
<i>José André Ribeiro</i>	
2	37
ALMA ARISTOTÉLICA E MENTE CONTEMPORÂNEA: DIVERGÊNCIAS E CONVERGÊNCIAS DE UM PROBLEMA DIFÍCIL	
<i>Marcelo D. Boeri</i>	
3	72
SOBRE ESTOICISMO, MANUAIS E EXERCÍCIOS	
<i>Marcos Balieiro</i>	
<i>Aldo Dinucci</i>	
<i>Marcus de Aquino Resende</i>	
4	83
LEIBNIZ E A INVENTIVIDADE MATEMÁTICA: UMA INTRODUÇÃO	
<i>William de Siqueira Piauí</i>	
<i>Lauro Iane de Moraes</i>	
5	125
CLASSIFICAÇÃO DOS FENÔMENOS PSÍQUICOS EM BRENTANO	
<i>Joelma Marques de Carvalho</i>	
6	140
ANIMAL-HUMANO/HUMANO-ANIMAL: CONSCIÊNCIA E CULTURA	
<i>Rogério Parentoni Martins</i>	
7	156
A CONCEPÇÃO DE DAVID ROSENTHAL A RESPEITO DO CARÁTER FENOMENAL DA EXPERIÊNCIA CONSCIENTE	
<i>Tárik de Athayde Prata</i>	

8

UMA NOTA SOBRE O TRADUTOR DA GOOGLE

João de Fernandes Teixeira

184

9

OS PROBLEMAS DO NEOMECANICISMO NA CIÊNCIA COGNITIVA ATUAL E UMA PROPOSTA TEÓRICA ALTERNATIVA

Diego Azevedo Leite

195

10

A MENTE COMO METÁFORA: UMA PROPOSTA ILUSIONISTA

Gustavo Leal Toledo

228

11

REPRESENTAÇÃO E SINGULARIDADE

Marco Aurélio Sousa Alves

252

12

UMA ONTOLOGIA ENATIVISTA: COMO CONSTRUÍMOS O MUNDO REAL

Nara M. Figueiredo

César Fernando Meurer

266

13

A TELEOSEMÂNTICA INFORMACIONAL DE DRETSKE

Sérgio Farias de Souza Filho

297

14

A INTENCIONALIDADE DA PERCEPÇÃO: UMA DISCUSSÃO ENTRE F. DRETSKE E J. R. SEARLE

João Paulo M. de Araujo

332

15

PSICOLOGIA ECOLÓGICA: DA PERCEPÇÃO À COGNIÇÃO SOCIAL

Eros Moreira de Carvalho

367

16

IRRACIONALISMO CIENTÍFICO

Ricardo Seara Rabenschlag

394

SOBRE OS ORGANIZADORES

408

APRESENTAÇÃO

*Maxwell Moraes de Lima Filho*¹

Todos esses que aí estão
Atravancando meu caminho,
Eles passarão...
Eu passarinho!

Mario Quintana

A pandemia ocasionada pela propagação do vírus da Covid-19 (SARS-CoV-2) mudou a rotina de todo o planeta e foi a responsável pelo óbito de mais de 660 mil pessoas somente no Brasil. Desde já, registramos a nossa solidariedade com todas as famílias que sofreram direta ou indiretamente com essa grave crise sanitária e humanitária. Essa situação teria sido agravada em muito se não fosse pela união de investigadores(as) das mais variadas áreas do conhecimento, inclusive daqueles(as) vinculados(as) às Universidades Públicas, responsáveis por cerca de 95% da pesquisa científica brasileira.

Cabe destacar que essas instituições não só incrementaram a produção, mas também se tornaram mais eficientes em divulgá-la para um público mais amplo por meio de redes sociais e de plataformas digitais, gerando, com isso, um rico conteúdo disponível gratuitamente para toda a sociedade. Essa herança é mais do que bem-vinda numa época na qual grupos obscurantistas têm atuado intensamente para a circulação de notícias fraudulentas.

¹ Universidade Federal do Cariri (UFCA)

Em consonância com o restante do país, o Grupo Linguagem e Cognição também se adequou às demandas trazidas por esse delicado momento, de modo que realizou as duas últimas edições do *Encontro Linguagem e Cognição* na modalidade virtual. O(A)s interessado(a)s podem conferir as apresentações integrais desses eventos em nosso canal no *YouTube*, clicando no seguinte endereço: <https://www.youtube.com/channel/UCfELAYAvllXel9IyfXDfKtA>.

Nosso Grupo de Pesquisa, cumpre-nos destacar, chega neste ano à sua primeira década de existência, tendo sido criado em 2012 por Professores vinculados ao Curso de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e estando devidamente cadastrado junto ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Seu escopo de atuação contempla as áreas de Filosofia da Linguagem, Filosofia da Mente, Ciências Cognitivas, Epistemologia, Filosofia da Ciência e Lógica, além de o título do Grupo constituir uma das linhas de pesquisa do Mestrado em Filosofia da UFAL. Atualmente, conta com os seguintes membros: Marcus José Alves de Souza, Juliele Maria Sievers e Ricardo Seara Rabenschlag, vinculados à UFAL; Maxwell Morais de Lima Filho, da Universidade Federal do Cariri/UFCA; Marcos Silva, da Universidade Federal de Pernambuco/UFPE; e André Leclerc, da Universidade de Brasília/UnB.

O Linguagem e Cognição valoriza o ambiente amistoso entre seus membros, docentes e discentes, e a qualidade da sua produção coletiva, como pode ser demonstrado pela intensa atividade nesta última década. Dentre suas produções, destacamos o nosso diálogo contínuo com 65 colaboradores(as) vinculados(as) a instituições do Chile, de Portugal, da Áustria e de todas as regiões do Brasil, os quais produziram 91 textos – entre capítulos, artigos, resenha e traduções – para os cinco volumes da

série de livros *Escritos de Filosofia: Linguagem e Cognição* e para o Dossiê *Linguagem e Cognição* (Prometheus).

O livro ora publicado, *Escritos de Filosofia V: Linguagem e Cognição*, aborda temáticas de Filosofia da Mente e de Ciências Cognitivas e contém capítulos dedicados a numerosos filósofos, tais como Platão, Aristóteles, Epicteto, Leibniz, Brentano, Rosenthal, Dretske, Searle, bem como a discussões sobre a relação entre consciência e cultura, a inteligência artificial, o neomecanicismo, a mente como metáfora, a teoria representacionalista, o enativismo, a psicologia ecológica e o irracionalismo científico. Assim como os dois volumes anteriores, este também possui acesso aberto e poderá ser obtido na íntegra pela página da Editora Fi (<https://www.editorafi.org/>). Esperamos que o público avalie criticamente a obra e nos dê um retorno que nos auxilie a incrementar a discussão acadêmica e a melhorar ainda mais a nossa produção futura.

Por fim, gostaríamos de agradecer efusivamente às universidades envolvidas na publicação (UFAL, UFCA, UFPE e UnB), às agências de fomento, aos membros do Grupo, a todos(as) os(as) colaboradores(as) pela confiança em nosso trabalho, ao artista Pedro Lucena (criador da nossa logomarca), ao Professor João Dias (pelo auxílio com os dois eventos virtuais) e a todos(as) aquele(a)s que nos prestigiam participando dos nossos eventos e lendo as nossas publicações, especialmente, nossos(as) estudantes. Com a excelente companhia de vocês, temos a certeza de que a década que se inicia será ainda mais profícua, tanto no que se refere à produção filosófica quanto no que diz respeito aos laços afetivo-acadêmicos!



CORPO E *PSYCHE* NO *CÁRMIDES* (154E-158C) DE PLATÃO

José André Ribeiro ¹

O propósito deste trabalho é mostrar como uma associação feita entre Platão e o cristianismo culmina em uma interpretação da filosofia platônica como um dualismo substancialista; a partir desse contexto, busca-se mostrar um modelo interpretativo não redutível ao substancialismo, de viés relacional, a partir de um diálogo específico, o *Cármides*. Como se sabe, essa leitura que liga cristianismo e platonismo tem uma longa tradição e legou ao filósofo o rótulo de dualista metafísico substancialista. Na modernidade, a filosofia platônica foi, por vezes, associada ao dualismo cartesiano. Nesse sentido, propõe-se uma crítica a essa influência cristã das interpretações de Platão. O intuito é expor como esse rótulo não pode ser aplicado a todos os diálogos. Para tanto, escolheu-se o tratamento feito sobre a saúde da *psyche* em um diálogo específico, o *Cármides*. No trecho indicado desse diálogo, que vai de 154e-158c, pode-se extrair uma interpretação claramente não substancialista da relação entre corpo e *psyche*. Nesse caso, pode-se ver o diálogo por um viés relacional, no sentido de pensar *psyche* e corpo como termos interdependentes, de modo a que a saúde do ser humano

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Promove pesquisa nas áreas de Filosofia Antiga, Filosofia Intercultural, Ética e Filosofia Política. Atualmente, é Professor de Filosofia do Campus de Porto Seguro do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA). E-mail: joseandre14@hotmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2909888019684406>

seja delineada a partir da relação de um com o outro. Por isso, é possível situar Platão em um panorama mais moderado de dualismo, a partir do qual a filosofia platônica esteja afastada de um paradigma teórico substancialista.

PLATÃO, CRISTIANISMO E O DUALISMO SUBSTANCIALISTA

No livro *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*, Giovanni Reale (2002, p. 137) defende a tese de que Sócrates promoveu uma revolução histórica na noção de homem, por forjar uma reviravolta no conceito de *psyche*² (2002, p. 138). A filosofia socrática teria promovido uma ruptura decisiva com a concepção homérica de *psyche*, na qual ela é definida como uma espécie de sombra inerte, totalmente destituída de qualquer função de ação e personalidade, assim como de qualquer elemento cognitivo. Seria contra essa noção de espectro que a filosofia socrática teria reinventado o conceito vinculando-o a noções de inteligência e ação moral. De forma ampla, o que parece interessar a Reale é mostrar como o conceito de *psyche* a partir de Sócrates se encontra centrado em um tipo de usufruto personificado e moral da inteligência (2002, p. 147). Diz ele que Sócrates “impôs à cultura ocidental o conceito de *psyche* como consciência intelectual e moral do homem” (2002, p. 137). Disso decorre uma espécie de perspectiva espiritualista da filosofia socrática, na qual se tenta fazer uma coincidência entre o ser humano e a sua *psyche* (2002, p. 137). Nesse sentido, o conceito de corpo acaba por

² O termo *psyche* nos diálogos de Platão é geralmente traduzido por “alma”, que tem, inegavelmente, uma conotação teológico-religiosa. Porém, o termo “mente” não abrange totalmente o sentido amplo de *psyche* e, no seu sentido mais recente, as conotações científicas pontuais estariam difusas no âmbito do termo grego. Por isso, optou-se por não traduzir o termo *psyche*, tentando-se manter sua amplitude, principalmente quando associado aos seus correlatos modernos como psíquico, psiquismo etc.

ser secundarizado, na medida em que a identidade do ser humano ganha sentido a partir da sua *psyche*, porém sem conceber essa na sua relação intrínseca com o corpo. Isso consolida, para Reale (2002, p. 151), uma visão instrumental do corpo, que passa a ser concebido como um mero instrumento da *psyche* (2002, p. 143).

Apesar de utilizar como fonte sobre a filosofia socrática também Xenofonte e Aristófanos, a argumentação de Reale³ permanece quase que completamente centrada nos diálogos de Platão, que ele utiliza como fontes históricas de estratificação dessa noção socrática de *psyche*. De certo modo, o caminho traçado por Reale (2002, p. 145) foi de mostrar que Platão aprofundou essa revolução socrática a partir de fundamentos ontológicos e metafísicos. De fato, o que interessa ao pensador italiano é mostrar um paralelo entre Sócrates, Platão e uma espécie de “analogia com a mensagem cristã” (2002, p. 163), em uma aproximação clara entre a filosofia socrático-platônica e o pensamento cristão. Em determinado momento do seu texto (2002, p. 139-142), Reale promove uma vinculação entre socratismo e cristianismo, tentando uni-los ideologicamente, através de uma interpretação meio às avessas de Jaeger.

Em certo sentido, no livro *Paidéia* (2001, p. 493-495), Jaeger tenta nos mostrar como o personagem Sócrates tornou-se um tipo de símbolo do pensamento grego, sobretudo a partir de uma conversão renascentista que o define como um protótipo simbólico cristão, uma espécie de “mártir pré-cristão”. Jaeger deixa claro que essa perspectiva

³ É interessante notar como Reale (2002, p. 152-153) apresenta a possibilidade de fazer uma reconstrução da filosofia socrática a partir das suas três principais fontes: Aristófanos, Xenofonte e Platão. Porém, ao considerar a historicidade da *Apologia* de Platão (2002, p. 153), observa-se nitidamente a preferência dele em admitir certa “credibilidade” maior a essa obra, na medida em que ela teria um “notável alcance político”, do qual só se poderia decorrer relatos verdadeiros e fidedignos. É o que se vê claramente na seguinte afirmação: “na *Apologia* Sócrates não é apresentado como máscara dramática, mas como personagem histórica” (2002, p. 153).

renascentista tinha o intuito de promover uma modernização da religião cristã e que essa fusão com a postura socrática visava a dar justamente uma forma de articulação aos conceitos duais de corpo e *psyche* (2001, p. 495). É como se Sócrates e, de certo modo, o próprio Platão, fossem precursores do modo de vida dualista e espiritualista cristão. A estratégia era, diz Jaeger (2001, p. 494), fazer com que a “religião de Jesus se fundisse com certos traços essenciais do ideal helênico do homem”, mesmo que para isso fosse imprescindível manipular semanticamente o sentido de algumas filosofias, como as de Sócrates e Platão. Jaeger em nenhum momento parece estar defendendo veementemente esse ponto de vista renascentista, como Reale tenta fazer entender. Na verdade, é o próprio Reale que se movimenta para demonstrar, a todo custo, que é inegável atribuir esse tipo de dualismo cristianizado a Platão (2002, p. 183).

Como se sabe, Giovanni Reale é um dos principais pensadores da denominada escola de Tübingen-Milão, cuja marca teórica principal é a afirmação das doutrinas não-escritas (*ágrafa dógmata*) de Platão, a partir do testemunho de Aristóteles. O panorama teórico das doutrinas não-escritas tem o intuito de delimitar um caráter de dualismo metafísico esotérico para a filosofia Platão. De modo geral, trata-se da afirmação de uma filosofia platônica plenamente doutrinal, sistemática, de tradição indireta, cujo eixo se concentra na afirmação de uma doutrina do “primeiro princípio transcendente”, que era transmitida de forma oral e restrita aos membros da Academia, muito semelhante ao modelo doutrinal da escola pitagórica.

De acordo com Trabattoni (2003, p. 63), as razões que levam o eixo de Milão das “doutrinas não-escritas” a promover uma imagem metafísica dualista da filosofia de Platão tem bases ideológicas muito mais

fortes do que fundamentos historiográficos razoáveis. Trata-se de uma articulação entre a filosofia platônica, em uma perspectiva de metafísica dualista, como uma “visão religiosa do mundo”, na qual a tradição filosófica católica possa estratificar sua verdade demonstrada, como “um sistema no qual a realidade é rigorosamente deduzida a partir de seus princípios primeiros”. Trabattoni (2003, p. 58-59) mostra que essa articulação tem um fundo teórico, cujo elo estaria em colocar a “segunda navegação” do *Fédon* como o marco inicial da metafísica no pensamento ocidental, sendo um tipo de documento da “descoberta da dimensão transcendente”. Isso, diz ele (2003, p. 58-59), estaria a serviço de uma “interpretação filosófica do cristianismo”, de base neo-escolástica, cujo centro de influência está no grupo criado por Reale na Universidade Católica de Milão. Em linhas gerais, o que Trabattoni nos mostra é que há um esforço para criar uma imagem de Platão, como uma espécie de precursor da metafísica dualista e como um “aliado natural do espiritualismo cristão” (2003, p. 54). Como ainda se observa, esse Platão plenamente dualista de Reale, consonante com certa ideologia cristã, tem em sua origem uma base nitidamente tomista, que se reflete no modelo teórico e metodológico defendido pelos seguidores das “doutrinas não-escritas”.

Apesar desse vínculo estreito com o catolicismo, esse ponto de vista também pode ser observado em outras paragens religiosas cristãs. É o que se observa, por exemplo, no recente livro *Biblical Anthropology is Holistic and Dualistic*, do teólogo calvinista John W. Cooper (2018, p. 413), no qual ele faz uma nítida defesa da visão de humanidade originária do cristianismo, que, para ele, como diz o próprio título, é simultaneamente holística e dualista. Ele argumenta contra uma tendência teológica recente de se defender uma posição que, nas palavras

dele, seria um “monismo fisicalista não redutivo” ou “monismo psicossomático”. Esse monismo teológico, diz Cooper (2018, p. 413), é na verdade uma espécie de reação a uma tendência predominante na tradição cristã de seguir a “influência de Platão”, sobretudo quanto ao dualismo corpo e *psyche*. Independente das razões teológicas do debate, cabe se observar que parece nitidamente certo, para o teólogo, que o dualismo cristão tem seu teor conceitual e ideológico retirado da filosofia de Platão.

Porém, essa perspectiva não parece estar restrita aos seguidores das “doutrinas não-escritas” ou àqueles que querem atribuir paternidade platônica às suas próprias ideias. Na verdade, ponto de vista semelhante é visto em Nietzsche, como é o caso de um trecho do *Crepúsculo dos Ídolos* (X, 2.), no qual ele declara que Platão é “tão cristão anteriormente ao cristianismo”, por estar mais afeito ao modo de pensar cristão, do que ao heleno. Como se sabe, Nietzsche tem suas próprias razões filosóficas para estreitar esse vínculo entre platonismo e cristianismo, sobretudo na sua perspectiva de tentar mostrar essas teorias como contrárias ao corpo e às sensações. Porém, essa visão mais filosófica do problema não parece ter se estacionado na filosofia de Nietzsche. Em um livro dedicado a explicar as principais configurações do dualismo, seja antigo ou moderno, William R. Uttal (2004, p. 200-201) também aponta Platão como um dos principais representantes do modelo de dualismo que forjou uma separação entre os domínios mental e físico, apesar de reconhecer que suas bases tenham um teor mais filosófico-científico, do que teológico.

É nesse panorama que se encontra o eixo da associação entre o dualismo platônico e o substancialismo cartesiano. Para Sarah Broadie (2001, p. 295), há similaridades que sustentam essa associação, apesar de

haver uma diferença crucial no tratamento que os dois autores fazem do tema: Platão pensa a *psyche* dentro de uma necessidade de definir uma instância simultaneamente intelectual e moral, enquanto Descartes está preocupado em definir a capacidade racional da mente para fundamentar um modelo científico, cujas bases remetem sobretudo à lógica e à matemática. Essa análise de Broadie (2001, p. 307) se propõe a delimitar as diferenças entre os dois autores por meio de uma comparação entre o *Fédon* e as *Meditações*. Em certos aspectos, a análise é contundente, porém cabem mais algumas considerações sobre os limites dessa associação e seu vínculo com a influência cristã das interpretações de Platão.

Como se sabe, ao longo da “Sexta meditação”, Descartes faz uma série de considerações sobre as diferenças entre mente e corpo, a partir das quais fica claro como ele os define como duas substâncias distintas, como coisas praticamente diferentes em suas essências, cada uma sendo capaz de existir por si só, apesar de possuírem a necessidade de interação quando vistas do ponto de vista humano. O que se percebe na proposta cartesiana é que a mente é concebida como puro intelecto, enquanto o corpo é delineado como um sistema mecânico. O corpo por ser substância extensa é algo divisível. A mente, por outro lado, por ser substância pensante é indivisível⁴.

Como afirma Eric Matthews (2007, p. 18), o que se observa é que Descartes estabelece a vida mental como disposta em uma realidade plenamente distinta da vida corpórea. Isso tem um sentido explícito de

⁴ Cf. como exemplo o seguinte trecho da Sexta Meditação: “E, ao investigar, noto com efeito, primeiramente, que é grande a diferença entre a mente e o corpo, pois este, por sua natureza, é sempre divisível, ao passo que a mente é completamente indivisível. Pois, quando a considero ou me considero, na medida em que sou somente coisa pensante, de modo algum posso distinguir partes em mim e me entendo como coisa totalmente una e inteira”. (AT, VII, p. 85-86).

“dupla existência”, que é uma das marcas principais do denominado dualismo substancialista cartesiano⁵. Há, de fato, um paralelismo no qual a mente, como pura razão ou intelecto, é destituída da necessidade de uma base fisiológica ou física. Por isso, é interessante notar que a interação entre mente e corpo é pensada pelo viés de uma definição de dois aspectos distintos da realidade, cabendo aqui uma interpretação simultaneamente dual e substancialista.

Diante de todo esse contexto, surge inevitavelmente a pergunta: será que os diálogos de Platão, em geral, podem ser encaixados em uma interpretação dual e substancialista tão explícita quanto nos indicam esses paradigmas que os associam ao cristianismo e ao cartesianismo?

Para De Vogel (1986, p. 161; p. 188), foi a antropologia moderna que mais expressivamente situou o cartesianismo como uma “nova forma da doutrina platônica”. Nesse sentido, ela mostra como se atribuiu um sentido antropológico semelhante a Descartes e Platão, como se ambos tivessem formulado sistemas teóricos, nos quais a imagem do homem fosse algo como “um fantasma dentro de uma máquina”. De certo modo, diz De Vogel (1986, p. 161-188), as teorias antropológicas modernas estabelecem uma contraposição entre Descartes e Platão, de um lado, e, do outro, metafísicas da imanência que buscam eliminar qualquer vestígio de transcendência em uma concepção do homem como unidade. Além disso, diz ela (1986, p. 159), os pontos fundamentais a partir dos quais se estabelece esse dualismo cartesiano em Platão se resumem aos

⁵ Essa análise aqui segue a interpretação apresentada por Eric Matthews (2007, p. 15-22), que tem o objetivo de mostrar que a visão dualista cartesiana tem uma motivação científica, definida pelas necessidades do início da modernidade, centrada na perspectiva de buscar uma melhor base para as ciências, sobretudo para a medicina. Por isso, afirma Matthews (2007, p. 20), Descartes determina a possibilidade de se pensar o corpo humano, exceto pela mente, como um sistema mecânico, no qual as intervenções médicas possam ser pensadas pelo seu caráter eminentemente físico.

seguintes: 1. metafísica dos dois mundos; 2. antítese entre alma e corpo; 3. doutrina dos dois princípios primordiais (últimos diálogos) e 4. dualismo cósmico (atribuído a ele pelos autores cristãos). Nesse aspecto, estabelece-se uma correlação entre esses pontos para se atribuir um sentido antropológico dual e substancialista à filosofia platônica. Porém, pergunta-se ela (1986, p. 188): como Platão chegou tal reputação? A resposta que ela fornece indica um caminho histórico interessante (1986, p. 189): o modo como a filosofia platônica entrou no período medieval e no renascimento italiano do século XV influenciou essas formas modernas de situar uma interpretação dualista dos diálogos de Platão.

Em uma perspectiva semelhante, Miguel Spinelli (2007, p. 191), no artigo intitulado *Platão e alguns mitos que lhe atribuímos*, explica que foi a “tradição escolástica” de interpretação da filosofia platônica que se consolidou como a principal fonte de certos mitos que inventamos sobre o filósofo. Um desses mitos mais emblemáticos seria o de que o filósofo define o “corpo como um inimigo da alma”. Como se vê, a influência cristianizada de interpretar Platão tem bases medievais e renascentistas, a partir das quais se consolidou, posteriormente, uma associação entre cartesianismo e platonismo.

Em certa medida, é interessante levar em consideração esses apontamentos de Spinelli e De Vogel, pois através deles se torna claro como certos “mitos” determinam o modo como se interpretam os diálogos, seja no seu conjunto, seja individualmente. Diante disso, parece se cristalizar uma visão da filosofia platônica como um sistema organizado de princípios, preceitos e normas, semelhante aos sistemas filosóficos medievais e modernos. Por conseguinte, para se repensar a filosofia platônica, atualmente, é preciso “desmistificar” esses aspectos, mesmo porque os diálogos, lidos em suas particularidades, não parecem montar

um sistema, nem talvez um arcabouço doutrinal coerente. De forma geral, as filosofias apresentadas nos diálogos de Platão carregam espectros teóricos diversos e que parecem estranhos a uma obra filosófica doutrinal e sistemática, tal como a cartesiana.

Na verdade, quando se volta especificamente para o debate em torno do dualismo corpo e *psyche* nos diálogos, sente-se a impressão de que o tema se desloca facilmente de uma obra para outra, às vezes tendo um teor mais explicitamente dualista, em que se defenda a bipartição da realidade psíquica em relação à corpórea, como é o caso do *Fédon*; enquanto em outros, como o *Timeu*, apresenta uma perspectiva bem mais tênue disso, ao apresentar a *psyche* em um panorama mais cosmológico. Caso se observe as devidas diferenças entre os problemas e suas configurações teóricas necessárias, especialmente analisando cada diálogo em particular, percebe-se que Platão não parece preocupado em determinar um sistema doutrinal quanto ao tema, como entendem alguns autores cristãos (ou de influência cristã, como é o caso de Reale).

Nesse contexto, uma coisa é fato, a *psyche* e aquilo que se poderia denominar como psiquismo é uma preocupação prevalecente nos diálogos de Platão: o termo *psyche* aparece incontáveis vezes⁶, com as roupagens mais distintas. E mesmo que ainda seja possível criar associações entre vários diálogos, não parece haver uma teoria psicológica doutrinal, sistemática e unívoca, pelo menos não como se entende nos termos modernos. Todavia, a psicologia, entendida simplesmente como uma abordagem filosófico-científica sobre a *psyche*, é certamente uma ocupação que se estampa no pensamento filosófico encontrado nos

⁶ Apesar de não ser objeto de análise em todos os diálogos, em uma breve consulta ao léxico de Platão do Brandwood (1976, p. 969-970) é possível constatar que o termo e seus correlatos aparecem em praticamente todas as obras do *corpus platonicum*.

diálogos, independente de se haver ou não preocupações de montar um sistema filosófico a esse respeito.

Em um capítulo dedicado às teorias da mente e psicologias antigas, do livro *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind*, Henrik Lagerlund and Juha Sihvola (2014, p.11) afirmam que as contribuições de Platão à psicologia são decisivas para influenciar os pontos de vista dualistas. Na sequência da exposição (2014, p.15), claramente historiográfica, observa-se uma ênfase dada ao *Fédon* como a principal fonte desse dualismo platônico, porém colocando-o sobre o mesmo espectro da *República*, do *Fedro* e do *Timeu*. A contraposição, dizem os autores (2014, p. 15), fica à disposição de certas considerações monistas vindas do *Cármides* e do *Górgias*. O que se extrai dessa exposição deles é que, do ponto de vista histórico, Platão é inegavelmente um digno representante do dualismo, tal como se consolidou ao longo da tradição filosófica, apesar de aparecer, em pelo menos dois diálogos, considerações contrárias a isso. Nesse sentido, é interessante tentar abordar a relação entre corpo e *psyche* e Platão para averiguar, de certo modo, os liames desse denominado “dualismo platônico” e se, de fato, ele deve estar associado ao dualismo cartesiano; para tanto, escolheu-se aqui o *Cármides* como ferramenta para tratar o tema nessa perspectiva.

A RELAÇÃO PSYCHE E CORPO NO CÁRMIDES

O eixo central do diálogo *Cármides* é a *sophrosyne*, que geralmente se traduz por temperança ou moderação. A estrutura do diálogo é aporética, ou seja, não se chega a uma definição final de *sophrosyne*, apesar de permear ao longo do debate uma série de reflexões e referências sobre esse e outros temas. Um dos temas paralelos que se destaca no início

do diálogo é uma analogia entre a filosofia socrática e a medicina, na qual se consolida certa visão de saúde psíquica, como uma espécie de aliada da saúde corporal.

Em geral, quando se trata do viés socrático-platônico da saúde psíquica, isto é, da psicologia, geralmente a ênfase se concentra nos diálogos não-aporéticos, classificados cronologicamente como diálogos de maturidade. A título de exemplo cabe observar o capítulo que trata da questão da psicologia platônica no *A companion to Plato*, no qual Miller Jr. (2011, p. 261-274) concentra sua atenção nos diálogos que considera os “mais importantes” para tratar o assunto (2011, p. 262): *Fédon*, *República*, *Fedro*, *Timeu* e *Leis*. Ele simplesmente ignora a importância de uma visão de saúde psíquica exposta no *Cármides*, nem ao menos citando o diálogo como uma obra que promove considerações relevantes sobre a relação entre corpo e *psyche*. De certo modo, ele procura reduzir a extensa variedade de explorações que os diálogos fazem sobre a noção de *psyche* a três eixos principais: 1. *psyche* como princípio anímico; 2. a tripartição da *psyche* e 3. *psyche* como princípio autônomo. Apesar de reconhecer que as dificuldades metodológicas de se interpretar os diálogos (2011, p. 262), quando aplicadas à noção de *psyche*, tomam proporções ainda mais complicadas, ele não parece estar aberto a pensar a importância dos diálogos aporéticos para o contexto geral da relação entre *psyche* e corpo em Platão. Contudo, contrariando esse tipo de interpretação, é possível ver o *Cármides* como uma proposta não somente interessante, mas relevante para se compreender alguns elementos de uma “psicologia platônica”. Por isso, o primeiro passo é situar o diálogo em um campo diferente de reflexão sobre a *psyche*, fora de qualquer um dos três eixos apontados por Miller Jr. Esse diálogo trata a questão da saúde da *psyche* na sua relação com o corpo de forma bem

peculiar, dentro de uma reflexão sobre a *sophrosyne*, aliando-se aos problemas que envolvem seu conceito e definição.

Para Laurence Lampert (2010, p. 155-156, n. 28), a própria raiz da palavra *sophrosyne* já indica um caminho interessante para interpretar o diálogo. O termo, cujo radical provém de *phren*, que como termo medicinal pode ser traduzido por “diafragma”, do qual também participam o verbo *phroneo* (ser sensato, pensar, considerar) e o termo *phronesis* (pensamento, compreensão, julgamento), tem uma amplitude semântica que varia desde elementos mentais, como inteligência, pensamento, sentimento etc.; até os correlatos valorativos e morais, como sensatez, prudência, julgamento, apreciação etc. Diante disso, é possível ver no uso da palavra *psyche* associada à noção de *sophrosyne*, no *Cármides*, como uma remissão a algumas nuances semânticas que aproximam esse termo dos elementos do conceito contemporâneo de mente, sobretudo na sua relação com o corpo. Apesar de ainda ser inviável traduzir, nesse caso, o termo *psyche* por mente, ainda assim as semelhanças entre os conceitos são bem significativas no trecho que se irá apresentar a seguir. Porém, alguns intérpretes, apesar de reconhecerem essa inovação do diálogo, acabam, de todo modo, recusando a Platão o mérito de ter delineado essa perspectiva mais vinculada ao sentido mental para a noção de *psyche*, como é caso de Robinson (2007, p. 44), quando afirma que:

Mas se o *Cármides* sugere uma abordagem fecunda e sofisticada do problema da alma e do corpo, parece que Sócrates (ou Platão) não viu as implicações ou, se as viu, as rejeitou em favor de uma visão alternativa, ou, talvez, de diversas visões alternativas.

Para Schmid (1998, p. 98), Robinson insiste em certa falha de Platão, apesar de reconhecer seus méritos na análise exposta no *Cármides*,

ao ponto de recusar ver o que se desenvolve nos diálogos posteriores como algo coerente com esse *insight* a respeito da saúde psíquica. Para Schmid (1998, p. 98), esse diálogo mostra como Platão entendeu o problema logo cedo e antecipou de certa maneira os problemas metafísicos e epistemológicos que irão reaparecer em diálogos posteriores, como o *Fédon*, por exemplo. Diz ele (1998, p. 98):

Sugiro esta alternativa: o *Cármides* mostra que Platão compreendeu desde cedo, mas de maneira proléptica e antecipatória, os problemas metafísicos, epistemológicos e linguísticos envolvidos na articulação desse problema filosófico; e ele não abandonou esse insight, mas devemos tentar ler os diálogos posteriores, mesmo o *Fédon*, à luz de suas descobertas aqui. Então, a metafísica e a psicologia das obras posteriores nunca serão confundidas com qualquer forma de dualismo cartesiano, e será entendido que a metafísica e psicologia da alma de Platão é pelo menos tão difícil de compreender, e talvez por razões semelhantes, quanto sua teoria das formas.

O que importa aqui, entretanto, não é pensar o papel do *Cármides* na interpretação geral dos diálogos, nem ao menos tentar interpretá-lo à luz dessa perspectiva unitária, mas mostrar como a partir de uma preocupação com a saúde psíquica surge uma relevante consideração sobre a relação *psyche* e corpo, ao ponto de se conseguir ver nisso algo que contraria uma visão de Platão como um defensor do dualismo substancialista. Sendo assim, apesar de reconhecer a importância do *Cármides* dentro do *corpus*, a proposta aqui vai mais no sentido de seguir uma indicação interpretativa feita por Michel Fattal (2013, p. 13-19)⁷, que

⁷ Cf. a observação de Boeri e Kanayama (2018, p. 6) para situar a presença dessa perspectiva de Fattal como um "dualismo relacional", sobretudo para pensar a relação entre corpo e *psyche*, de modo que se possa indicar várias nuances da noção de dualismo, que nem sempre se reduzem à perspectiva substancialista. Nesse sentido, cabe acrescentar uma observação de Davidson (2001, p. 176) sobre os quatro tipos de posições possíveis: monismo nomológico (de certo modo materialista); dualismo

permite vislumbrar o dualismo de Platão como um dualismo relacional, algo semelhante à uma “filosofia da relação”, no qual os termos *psyche* e corpo encontram-se definidos por um viés relacional, um se dá pela relação com o outro e não como substâncias independentes. Nesse sentido, é preciso notar que Fattal se propõe a aplicar essa noção de filosofia da relação para pensar como Platão se utiliza de pressupostos relacionais para problemas referentes à teoria das ideias, sobretudo naquilo que envolve os conceitos de “separação” e “participação”. Na verdade, Fattal (2013, p. 17) se utiliza do *Banquete* para mostrar como é a partir de uma “filosofia da separação” que Platão estabelece uma “filosofia da relação”, que permite resolver as lacunas impostas pela teoria das ideias. De acordo com ele, o filósofo busca na noção de relação fazer com que seja possível manter uma “unidade e coesão do real” (2013, p. 17), mesmo tendo partido de preceitos ontológicos dualistas, tais como a separação entre sensível e inteligível, corpo e *psyche*. De certo modo, o argumento dele se concentra no tratamento dos diálogos intermediários (maturidade) e seus desdobramentos nos tardios (velhice), excluindo a aplicação dessa interpretação aos ditos diálogos aporéticos (juventude). Porém, a hipótese aqui é aplicar essa perspectiva de uma “filosofia da relação” para pensar a *psyche* no trecho do *Cármides* que vai de 154e-158c.

Desde o início do diálogo, encontram-se referências ao contraste entre a beleza física e beleza psíquica, sobretudo na caracterização do personagem que dá título ao diálogo, que é um dos eixos de destaque nos jogos cênicos. Acompanhado de inúmeros admiradores, o personagem Cármides encontra Sócrates e desperta no filósofo um apreço

nomológico (formas de paralelismo, interacionismo e epifenomenalismo) e dualismo anômalo (dualismo ontológico e substancialista). É interessante notar, nesse aspecto, que se pode ver o “dualismo relacional” de Fattal como uma forma de dualismo nomológico, principalmente no *Cármides*, no qual se pode claramente pensar como um vislumbre interacionista, porém sem recorrer a um substancialismo.

enorme pela sua beleza física, ao ponto de anunciar que mal conseguiu se controlar ao ver o peito do rapaz através da camisa. Mesmo diante desse destaque ao elemento da beleza corporal, o personagem Crítias faz uma série de elogios a Sócrates do temperamento “moderado” do jovem. É nesse contexto que entra em cena a importante consideração que temos no diálogo sobre a relação entre corpo e *psyche*. É principalmente a partir de 155b que o tema da *psyche* começa a se entrelaçar com referência a certa noção de bem-estar corporal, especialmente por uma consideração de Crítias a respeito de uma “dor de cabeça” sofrida pelo jovem Cármides. É interessante notar que na descrição de Crítias se encontra uma estreita relação entre “dor de cabeça”, de natureza nitidamente médica, e certa perspectiva da filosofia socrática como similar a uma “cura” para “dor de cabeça”. É desse modo que Crítias lança uma proposta para que Sócrates fale com o jovem: “Mas por que não finges a ele que conheces um remédio para dor de cabeça (*ti kephales pharmakon*)?”. Trata-se de uma abordagem ambígua, já que Sócrates não é, de fato, um médico, porém assume possuir certo poder terapêutico⁸. Na verdade, a referência é a uma capacidade de dar solução a uma “dor de cabeça” em um sentido que oscila entre o sentido corporal e o psíquico. Essa referência à *psyche* vem claramente acompanhada da temática da *sophrosyne*, porém com o sentido médico de terapêutica, sobretudo ao mostrar o filósofo como alguém capaz de tratar e curar uma “dor de cabeça” a partir dos discursos. Como afirma Tuozzo, no *Cármides* é feita uma comparação explícita entre *sophrosyne* e saúde mental, na medida em que se torna claro nessas afirmações de Sócrates que um

⁸ Cf. a curiosa consideração de Denis Huisman (2006, p.142): “Essa seria a única ocorrência em que a filosofia teria sido oferecida como remédio contra a dor de cabeça!”.

engajamento por meio de belos discursos (*kaloi logoi*) pode conduzir da primeira à segunda (TUOZZO, 2011, p. 77). Em suma, é possível ver que Platão joga com o sentido de “dor de cabeça” como uma dor simultaneamente corporal e mental.

Em continuidade ao tema, a partir de 156d, Sócrates introduz um relato sobre um médico que o teria ensinado vários princípios e os meios de promover um encantamento que fosse capaz de tratar a dor de cabeça do jovem. Trata-se, diz ele, de um médico trácio pertencente ao reinado de Zalmoxis. Os médicos trácios eram tão bons, diz Sócrates, que eram capazes de fazer alguém se tornar imortal. Diante desse enorme elogio à capacidade da medicina trácia, Sócrates (156e) aponta que o princípio que a define é o que a faz ter tamanha capacidade: “como não deves tentar curar os olhos sem a cabeça (*osper ophthalmous aneu kephales ou dei epicheirein iasthai*), ou a cabeça sem o corpo (*oude kephalen aneu somatos*), também não deves tratar o corpo sem a *psyche* (*outos oude soma aneu psyches*)”⁹. Isto é, não se deve negligenciar o todo (*tou olou ameloien*) em qualquer tipo de terapêutica: “Se não há beleza no todo, é impossível à parte estar bem” (*ou me kalos echontos adynaton eie to meros eu echein*). Como reconhece Robinson (2007, p. 41), esse preceito “trata-se de um *insight* médico que antecede em muito as descobertas supostamente modernas no campo da psicologia”, já que estabelece um vínculo de interdependência entre saúde do corpo e saúde mental. Apesar do jogo mítico de Sócrates ao citar Zalmoxis, é evidente que esse vínculo é adotado aqui como um preceito médico decisivo, ao ponto de transformar a medicina que o segue em algo grandioso, ou até mesmo

⁹As citações do *Cármides* serão feitas a partir da tradução de W. R. M. Lamb (2005), com breves modificações e acompanhadas de parte do texto grego transliterado, da edição da *Platonis Opera* de Burnet (1968).

“divino”. Seguindo essa perspectiva, pode-se ver, em 156e-157a, uma associação clara na qual se pressupõe uma confluência do bem-estar psíquico para o bem-estar corporal: “Por esse motivo o bem e o mal, ele disse, no corpo e no homem como um todo (*kai panti to anthropoi*) originam-se da *psyche* e fluem a partir dela, como da cabeça para os olhos”. É interessante notar aqui a presença das coisas más (*ta kaka*) e das coisas boas (*ta agatha*), podendo ser aplicadas, seja ao corpo, seja à *psyche*, com um fundo de sentido simultaneamente moral e medicinal.

De certo modo, isso faz com que o corporal esteja associado não só ao elemento moral da *psyche* como também àquilo que na filosofia contemporânea seria denominado como mental, no sentido de algo que implica um elemento essencial da saúde humana. É emblemática, nesse caso, a variação semântica, por vezes até metafórica, que a noção de “dor de cabeça” ocupa no diálogo. Além disso, nota-se que a expressão “dor de cabeça” tem literalmente o sentido de cabeça pesada, ou melhor, com algo pesado na cabeça (*barynesthai ti ten kephalen*); em uma interpretação mais ampla disso pode-se perceber que a cefaleia está associada a algo que seria pensando como tendo conteúdo causal tanto corporal, quanto mental. Nesse sentido, a dor de cabeça pode ser vista como um elemento crucial para perceber como Sócrates se propõe a estabelecer uma “terapia para a mente” como meio de se tirar um “peso da cabeça”. Em 155e, Sócrates alude à possibilidade de se utilizar uma planta, no sentido de *pharmakon*, para o tratamento da dor de cabeça do jovem. Entretanto, ele mantém a oscilação entre os sentidos, corporal e psíquico, ao afirmar que a planta só poderia ser convertida em remédio através de um encantamento (*epoide de tis epi toi pharmakoi eie*). Além disso, é interessante notar como há uma alternância entre remédio para a cabeça (*to tes kephales pharmakon*), no sentido de um tratamento

voltado para algo corporal (158c), e um encantamento feito pelo discurso, como recurso para o psíquico, trazendo certa confluência entre um sentido medicinal e outro psicológico.

Em 156b, amplia-se os limiares da relação *psyche* e corpo, pois Sócrates afirma que o poder (*dynamis*) do encantamento, definido pelos bons médicos, está na relação entre a parte e o todo. O exemplo começa a ser formulado por uma referência à cura dos olhos: para tratar uma dor nos olhos, deve se tratar ao mesmo tempo a cabeça (*ama kai ten kephalen therapeuein*). Do mesmo modo (156c), seria uma tolice (*anoia*) tentar tratar a cabeça separada de todo o corpo (*olou tou somatos*), já que “não é possível (*me dynasthai*) produzir a cura somente para a cabeça”. Disso resulta que a boa medicina tem por princípio prescrever uma dieta para todo o corpo (*tou logou diatais epi pan to soma*), tentando “tratar e curar a parte junto com o todo” (*meta tou olou to meros epicheirousin therapeuein te kai iasthai*). Isso evidencia o elemento relacional entre *psyche* e corpo, porém sem recorrer a um fundamento substancialista, na medida em que a saúde de ambos é pensada pelo viés do todo, na sua relação com as partes, sendo que o todo estaria definido não somente na *psyche*, de forma isolada, mas na sua relação com o corpo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se viu, é no sentido relacional que se pode ver os termos *psyche* e corpo como interdependentes, a partir do modo como Platão estaria fundamentando uma perspectiva terapêutica no *Cármides*, em um panorama mais moderado de dualismo. Apesar de se ver, em 157a, que Sócrates, claramente, aponta para certa prevalência da *psyche* no sentido terapêutico, já que é esse o sentido filosófico buscado no diálogo

ao tratar da *sophrosyne*. Contudo, a afirmação traz outros elementos que corroboram a interpretação apresentada. A *psyche*, diz Sócrates (157b), “deve ser tratada primeiro e prioritariamente” (*ein oun eikeino kai proton kai malista therapeuein*), através de um encantamento (*ten psychen proton paraschei tei epoidei upo sou therapeuthenai*), para somente depois se aplicar o remédio para cabeça através de uma planta. Como se percebe, o que aparece aqui é uma junção de elementos que trabalham em concomitância para gerar simultaneamente saúde corporal e psíquica, em vista da *sophrosyne*, como condição para o bem-estar do ser humano como um todo. Nesse caso, define-se que o tratamento e a terapia da *psyche* (*therapeuesthai de ten psychen*) são alcançados por meio dos “encantamentos (*tas epoidas*) dos bons discursos (*tous logous tous kalous*)”. O preceito é, de fato, admitir que por meio dos bons discursos é possível “formar-se a *sophrosyne* nas *psychais*” (*en tais psychais sophrosynen engignesthai*), de modo que se torna mais “fácil garantir a saúde da cabeça e do resto do corpo também (*ten ygieian kai tei kephalei kai toi alloi somati*)”. Em suma, a perspectiva socrática tem um preceito terapêutico evidente, que se estabelece pelo pressuposto de que o bem-estar mental é também um bem-estar simultaneamente moral e corporal. Essa é a natureza real da relação entre remédio e encantamento por meio dos discursos. Isso é sutilmente estabelecido como uma prática semelhante de boa medicina e de boa psicologia.

Portanto, como se vê, não se encontra no *Cármides* qualquer referência que permita ver a relação entre *psyche* e corpo semelhante a um dualismo cartesiano de “um fantasma dentro de uma máquina”. Nem ao menos é possível ver qualquer indicação de que ambos são dois aspectos distintos da realidade, que possuam uma “dupla existência”, de forma a estar plenamente separados entre si. Por outro lado, observa-se que no

diálogo a noção de saúde da *psyche* rompe com o rótulo de dualista metafísico substancialista atribuído a Platão, contrariando as perspectivas dualistas cristãs de interpretação da filosofia platônica, como a de Reale, já que, de forma ampla, as instâncias mental e corporal são concebidas como interdependentes do ponto de vista da saúde. No *Cármides*, medicina e psicologia são atividades análogas que estão associadas a um modo de terapêutica filosófica socrática.

REFERÊNCIAS

- BOERI, Marcelo D.; KANAYAMA, Yasuhira Y. General introduction. In: BOERI, Marcelo D.; KANAYAMA, Yasuhira Y.; MITTELMANN, Jorge. (Org.). **Soul and mind in Greek thought: psychological issues in Plato and Aristotle**. New York: Springer, 2018, p. 1-18.
- BRANDWOOD, Leonard. **A Word Index to Plato**. Leeds: W. S. Maney & Son Limited, 1976.
- BROADIE, Sarah. Soul and Body in Plato and Descartes. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 101, p. 295-308, 2001.
- COOPER, John W. Biblical Anthropology is Holistic and Dualistic. In: LOOSE, J. J.; MENUGE, A. J. L.; MORELAND, J. P. **The Blackwell companion to substance dualism**. Hoboken: Wiley, 2018, p. 413-426.
- DAVIDSON, Donald. **Essays on actions and events**. Berkeley: University of California, 2001.
- DE VOGEL, C. J. **Rethinking Plato and Platonism**. Leiden: Brill, 1986.
- DESCARTES, René. **Meditações sobre a filosofia primeira**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.
- FATTAL, Michel. **Platon et Plotin: relation, logos, intuition**. Paris: L'Harmattan, 2013.
- HUISMAN, Denis. **Sócrates**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

- JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LAGERLUND, Henrik.; SIHVOLA, Juha. Ancient Theories. In: KNUUTTILA, Simo; SIHVOLA, Juha (Org.). **Sourcebook for the history of the philosophy of mind: philosophical psychology from Plato to Kant**. New York: Springer, 2014, p. 11-21.
- LAMPERT, Laurence. **How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's *Protagoras*, *Charmides*, and *Republic***. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
- LECLERC, André. **Uma introdução à filosofia da mente**. Curitiba: Appris, 2018.
- MATTHEWS, Eric. **Mente: conceitos-chave em filosofia**. Trad. Michelle Tse. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- MILLER JR, Fred D. A alma platônica. In: BENSON, Hugh H. (Org.). **Platão**. Trad. Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011, p. 261-274.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- PLATÃO. **O Banquete, Fédon, Sofista, Político**. Trad. de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores).
- PLATÃO. **Timeu**. Trad. Rodolfo Lopes. São Paulo: Annablume, 2012. p. 71-211.
- PLATO. **Charmides**. trad. W. R. M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 2005, p. 9-91 (Loeb Classical Library).
- PLATO. **Phaedo**. trad. Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 2005, p. 201-403 (Loeb Classical Library).
- PLATO. **Platonis opera**. Vol 3. Ed. John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão**. trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.
- ROBINSON, T. M. **A psicologia de Platão**. Trad. Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.

SCHMID, Walter T. **Plato's Charmides and the Socratic ideal of rationality**. Albany: State University of New York Press, 1998.

SPINELLI, Miguel. Platão e alguns mitos que lhe atribuímos. **Trans/Form/Ação**, vol. 30, n. 1, p. 191-204, 2007.

TALIAFERRO, Charles. Substance dualism: a defense. In: LOOSE, J. J.; MENUGE, A. J. L.; MORELAND, J. P. **The Blackwell companion to substance dualism**. Hoboken: Wiley, 2018, p. 43-60.

TRABATTONI, Franco. **Oralidade e escrita em Platão**. Trad. Roberto Bolzani Filho e Fernando Eduardo de Barros Rey Puente. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.

TUOZZO, Thomas M. **Plato's Charmides**: positive elenchus in a “Socratic” dialogue. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

UTTAL, William R. **Dualism**: the original sin of cognitivism. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2004.



ALMA ARISTOTÉLICA E MENTE CONTEMPORÂNEA: DIVERGÊNCIAS E CONVERGÊNCIAS DE UM PROBLEMA DIFÍCIL ¹

Marcelo D. Boeri ²

§ INTRODUÇÃO

O interesse filosófico sobre a “alma” (ψυχή) – ou seja, o que é, quais são suas propriedades, em que ela se distingue do corpo, seu papel nos processos psicológico-cognitivos, tais como percepção, imaginação ou representação, memória, pensamento, e seu papel na explicação da decisão prática – é um tema de longa data. O primeiro tratamento sistemático deste problema filosófico, centrado especialmente na alma ou mente, remonta aos antigos gregos, apesar das análises e discussões mais sofisticadas e aguçadas se encontrarem no período clássico em Platão e Aristóteles.

Em geral (às vezes, por razões de fato compreensíveis), nem Platão e nem Aristóteles são levados em conta nas discussões contemporâneas

¹ Este texto compila, desenvolve e complementa algumas ideias e argumentos apresentados anteriormente em Boeri (2009, 2010 e 2018), e em Boeri e Kanayama (2018). Também apresento aqui alguns desenvolvimentos e ideias que não se encontram em nenhum desses trabalhos. Este trabalho é um resultado parcial do Projeto Fondecyt 1150067 (Chile). **▲ Nota dos Organizadores:** Ressaltamos que o presente capítulo foi originalmente publicado em espanhol no Dossiê Linguagem e Cognição da *Prometheus* (número 33, 2020: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/issue/view/861>), organizado por Marcus José Souza, Marcos Silva e Maxwell Lima Filho. Agradecemos a Aldo Dinucci, Editor-Chefe da *Prometheus*, por autorizar a republicação, bem como a José André Ribeiro e a Danilo C. N. A. Leite pela competente tradução para o português.

² Doutor em Filosofia pela Universidade del Salvador – Buenos Aires – Argentina. Professor Titular de Filosofia da Universidad Católica de Chile – Santiago – Chile. Currículum: <https://filosofia.uc.cl/planta-ordinaria/boeri-marcelo> E-mail: mboeric@uc.cl

da filosofia da mente e, quando são considerados, são mencionados, por assim dizer, como “tentativas falhas” de exploração da mente (cujo fracasso, por vezes, atribui-se à ausência de uma ciência empírica da mente ou à fisiologia particularmente defeituosa); ou como uma referência obrigatória quando, se o que se quer fazer é uma revisão histórica, o debate se centra no que é normalmente chamado de “a história do problema mente-corpo”. Nessa história se fala em três paradigmas: o aristotélico, o cartesiano e o “científico” materialista³. Nas discussões contemporâneas das últimas seis ou sete décadas, a palavra “alma” foi cuidadosamente omitida e substituída pelo termo (supostamente mais neutro) “mente”. Com efeito, a palavra “alma”, argumenta-se, implica um potencial perigo para o tratamento filosófico e científico dessa entidade, dadas as suas implicações teológicas e presumivelmente transcendentes (no sentido deflacionário de uma entidade que poderia seguir existindo e exercendo seus poderes além da morte física). Contudo, se alguém explica que Aristóteles usualmente se refere à alma como uma entidade que garante processos tais como a respiração, a reprodução, os processos fisiológicos associados à nutrição, à percepção, ao pensamento teórico e ao cálculo racional, aos fenômenos da imaginação ou à representação, aos desejos, ao sentir dor ou prazer, medo ou ira etc., essa suspeita acaba, de certo modo, eliminada⁴. Na

³ Cf., por exemplo, Crane e Patterson (2000, p. 2-4).

⁴ Com isso não estou sugerindo que a palavra “alma” deva ser reabilitada no debate contemporâneo da discussão mente-corpo. Estou apenas indicando que vários preconceitos que habitualmente se associam a essa palavra se baseiam em crenças falsas ou ao menos infundadas. Na verdade, a palavra “mente” deriva do termo latino *mens*, que é a tradução que Cícero e outros escritores latinos antigos fazem do grego *νοῦς*, que, no modelo psicológico de Aristóteles, nada mais é do que uma “espécie de alma” (cf., por exemplo, Cícero, *Disputas Tusculanas* V 39). Toda vez que incluo um termo grego ou latino o acompanhamento de uma tradução (todas as traduções dos textos antigos citadas, literalmente me pertencem). Nota dos tradutores: seguimos sempre que possível a tradução mais próxima em português para as escolhas do autor.

perspectiva aristotélica, a alma é mais que uma entidade transcendente por sua própria natureza, ela é o *princípio* dos seres vivos⁵, aquilo que explica e garante certas funções básicas, que evidenciam o fato de que alguém se encontra diante de um ser vivo. Naturalmente, há também outros enviesamentos que levam a eliminar a consideração de problemas psicológicos antigos do horizonte científico-filosófico contemporâneo: a ciência sobre a qual se funda a discussão dos problemas psicológicos, na antiguidade, é tão primitiva (e, às vezes, está cheia de erros), que o mais razoável é deixar de lado qualquer tipo de exame que leve em conta as discussões dos filósofos antigos (e, especialmente para o propósito que importa aqui, Aristóteles) no debate dos problemas filosóficos da mente⁶.

Algumas dessas razões explicam o fato de que, na maior parte dos casos, os abundantes livros e artigos dedicados a discutir os problemas filosóficos da mente não mencionam (nem mesmo de passagem) o que os filósofos antigos normalmente propõem e argumentam nesse domínio. Há, entretanto, algumas exceções interessantes: há várias décadas Hilary Putnam começou a se interessar pelas posições aristotélicas a respeito da alma e todos os fenômenos associados a ela. Mesmo que ainda de um modo primitivo, algumas teses e argumentos aristotélicos aproximem-se ao enfoque funcionalista predominante na discussão

⁵ *De anima* (*De an.*) 402a6-7; a ideia já se encontra em Platão (*Fédon* 105c9-d4).

⁶ Vários desses preconceitos contemporâneos são, sem dúvida, justificados: Aristóteles pensava que o centro da vida psíquica é o coração, não o cérebro (cf. *De an.* 403a31; 432b31; 408b25. *Sobre as partes dos animais* [PA] 665a10-667b. Em 670a25-26 fala do coração como a "a acrópole do corpo", certamente porque é "a parte prioritária" do animal (PA 666a10; *De an.* 424a25; cf. também *Sobre a sensação e os sensíveis* [Sens.] 439a1-2 e PA 656a27-28). O cardiocentrismo de Aristóteles é discutido em detalhe por Morel (2011, p. 70-74), que mostra tanto o lugar crucial que o coração ocupa como princípio básico da vida, como seu papel em relação às funções cognitivas e da ação. Para a relevância do coração na fisiologia de Aristóteles, cf. a sofisticada explicação de Corcilius & Gregoric (2013, p. 58-60).

especializada da filosofia da mente⁷. Algumas intuições de Putnam parecem coincidir com a tese de Aristóteles, segundo a qual tudo se define por sua função (ἔργον) e cada coisa é o que verdadeiramente é quando é capaz de levar a cabo sua própria função⁸. Por conseguinte, se o que o funcionalismo defende é certo, então a dor e o prazer podem ser realizados por diferentes tipos de “estados físicos”, em diferentes tipos de coisas, isto é, podem ser “multiplamente realizados”. Apesar do que argumentaram alguns funcionalistas sobre o fato de que o funcionalismo não redundaria nem em dualismo, nem em materialismo, o funcionalismo culminou em uma teoria especialmente atrativa aos que pretendem dar uma explicação materialista dos estados mentais. Na verdade, algumas variantes da posição materialista defendem que qualquer estado, capaz de desempenhar os papéis antes descritos, deve ser um estado físico. Se alguém quisesse incorporar as teorias psicológicas aristotélicas a essa discussão, como fizeram vários aristotelistas contemporâneos prestigiados e alguns filósofos da mente contemporâneos⁹, teria que se perguntar se há alguma possibilidade de

⁷ Cf. Putnam (1997), p. xiv; Putnam (1997a, p. 302).

⁸ Cf. *Meteorologica* 390a10-13; *Sobre o movimento dos animais* 703a34-b2; PA 641a2-3; 654b4, 657a6 *et passim*. Para uma defesa da leitura funcionalista da psicologia aristotélica cf. Nussbaum & Putnam (1995). Nussbaum já tinha defendido essa interpretação em sua obra de 1985. No texto que escreveu junto com Putnam, ela parece retratar-se em parte do que disse antes, posto que agora parece negar que as condições materiais ou físicas possam fornecer condições suficientes para os estados psíquicos (cf. NUSSBAUM & PUTNAM, 1995, p. 33). Esse artigo conjunto foi escrito em reação às objeções de Burnyeat (1995), que nega que Aristóteles precise de “bases categóricas suficientes” para a existência das disposições psíquicas, uma negação que teria a índole “racionalista”. Desse modo, a explicação da existência de uma atividade psíquica não dependeria da estrutura material do organismo – pelo menos não exclusivamente; a explicação é de natureza racionalista e depende de um recurso à mera disposição ou poder para a atividade mental que o organismo possui (cf. BURNYEAT, 1995, p. 21-22). Isso, todavia, não significa que as disposições ou poderes psíquicos não requerem certas condições de tipo físico (por exemplo, como diz Aristóteles, para que haja visão deve haver algum material transparente, além de um órgão sensorial em boas condições). Não obstante, tais materiais somente fornecem condições *necessárias*, não suficientes da visão.

⁹ Nussbaum & Putnam (1995). Cf. também o trabalho pioneiro de Sorabji (1979), que argumenta que o funcionalismo psicológico (i.e., a teoria que estabelece que os estados mentais são estados funcionais

que dentro de seu modelo psicológico Aristóteles poderia ter aceitado a tese da “múltipla realizabilidade do mental”¹⁰.

Donald Davidson afirmou – não sem algum exagero – que a posição psicológica aristotélica era uma tentativa saudável de abandonar o dualismo substancialista de Platão e que, para Aristóteles, os estados mentais estão corporizados, de modo que o mental e o físico são somente dois modos de descrever o *mesmo fenômeno*¹¹. Apesar de Aristóteles não chegar tão longe, de fato, ele aponta com uma ênfase especial que paixões ou emoções (πάθη), tais como cólera, calma, medo, compaixão etc. se dão acompanhadas por um corpo, pois junto com elas o corpo é, de certo modo, afetado (*De an.* 403a16-19). Quer dizer que, por mais que um estado afetivo ou emocional tenha sua origem em algum estado mental (ou atitude proposicional) – como *crer* ou *ter a expectativa* de que o que se aproxima é mau ou doloroso para alguém, ou seja medo (*Retórica* 1382b29-1383a8) –, trata-se de um estado que não é nem completamente físico, nem completamente “mental”, além do fato de que

dos organismos) tem um precedente relevante na filosofia da mente de Aristóteles. Uma posição similar pode-se ver também em Nussbaum (1985, Essay 1). Se o que Sorabji e Nussbaum sugerem é correto, Aristóteles, como os funcionalistas contemporâneos, Aristóteles, como os funcionalistas contemporâneos, evitou apoiar o materialismo reducionista (que no exemplo aristotélico discutido em *De an.* I corresponde às posições psicológicas dos atomistas) e o dualismo (que na discussão dialética do mesmo livro do *De an.* corresponde à Platão). Modrak, ao contrário, defende uma posição que, ao meu juízo, é muito mais matizada e que, provavelmente, faz mais justiça ao texto de Aristóteles: a psicologia aristotélica não pode se assimilar, assim, ao funcionalismo psicológico contemporâneo, porque Aristóteles não está disposto a dar descrições funcionais dos estados anímicos *que não façam qualquer tipo de referência à fisiologia* (cf. MODRAK, 1987, p. 6; p. 38-43).

¹⁰ Para ser breve e não repetir demais, remeto a Boeri (2009), em que argumentei que, apesar de se possa detectar em Aristóteles “traços funcionalistas”, no sentido contemporâneo, não há razões para crer que ele estivesse de acordo com a tese de que a identidade de um estado mental se determina por suas relações causais com estímulos sensórios, outros estados mentais ou à conduta, caracterização geral a partir da qual se admite, pelo menos segundo alguns funcionalistas, que os estados mentais são “multiplamente realizáveis”, ou seja, que podem ocorrer em diferentes sistemas (inclusive nos sistemas artificiais) sempre e quando tais sistemas realizem de uma maneira apropriada as funções apropriadas (cf. FODOR, 2008, p. 91).

¹¹ Davidson (2005, p. 290).

para existir pressupõe uma espécie de correlação entre o físico e o psicológico.

O propósito deste ensaio não é oferecer uma explicação detalhada do modelo aristotélico da “psicologia filosófica”, mas mostrar alguns pontos de encontro e desencontro entre a teoria da alma de Aristóteles e algumas discussões filosóficas contemporâneas sobre a mente¹². Na próxima seção (§ 2) discutem-se alguns aspectos importantes do modelo psicológico de Aristóteles. No desenrolar da apresentação, destacar-se-ão alguns pontos de acordo e desacordo entre a posição psicológica aristotélica e alguns enfoques da filosofia da mente contemporânea. Para explicitar o argumento de Aristóteles, mostrarei o valor de seus princípios metafísicos básicos (matéria-forma, potência-ato) aplicados a seu modelo psicológico. Então (§ 3), tentarei mostrar por que o modelo psicológico de Aristóteles pode ser lido por perspectivas tão diferentes. Por fim, irei fornecer algumas breves conclusões.

§ 2. UM PASSEIO TURÍSTICO PELA PSICOLOGIA DE ARISTÓTELES

Aristóteles é o primeiro filósofo antigo que apresenta uma discussão sistemática de uma teoria psicológico-filosófica. Isso, é claro, não significa que ele tenha “inventado” o problema sem ter em conta as reflexões (algumas bastante sofisticadas) que já se encontravam em seus predecessores (particularmente Platão). Ao contrário, há evidência textual suficiente para mostrar que alguns dos êxitos mais importantes de Aristóteles, nessa área, derivam ou foram inspirados por uma discussão minuciosa com seus predecessores, debate no qual se observam

¹² Por razões de espaço irei omitir uma discussão detalhada das três capacidades cognitivas básicas segundo Aristóteles: (i) sensação/percepção, (ii) imaginação/representação e (iii) pensamento; contudo, às vezes farei referência ao passar por elas.

importantes divergências, mas também algumas convergências. De fato, apesar de Aristóteles ser muito crítico do materialismo psicológico dos pré-socráticos (Aristóteles, em geral, trata de Demócrito e Empédocles), ele encontra algumas explicações razoáveis nesses filósofos. Os passeios turísticos têm vantagens e desvantagens: uma vantagem relevante é que em pouco tempo é possível ver uma quantidade significativa de coisas. Uma desvantagem, por outro lado, é o fato de que, apesar de se poder ver muito, somente se pode fazê-lo de uma maneira bem superficial. Mesmo que o que apresentarei na continuação possa parecer relativamente superficial para um especialista em Aristóteles, confio que não será tão simplista para deixar cair no trivial as teses e os argumentos aristotélicos. Nesta seção, irei articular minha discussão nos seguintes passos: (2.1) primeiro tratarei da questão relativa à natureza da alma; (2.2) depois, discutirei a utilidade (ou inutilidade) que certos rótulos (como “atributismo”, “dualismo”, “materialismo” etc.) têm para compreender a psicologia aristotélica.

2.1 O QUE É UMA ALMA ARISTOTÉLICA?

Como é habitual em Aristóteles, o ponto de partida da investigação é saber em que consiste o objeto de estudo. A respeito da alma, então, há de se começar por (1) averiguar a qual gênero de coisa pertence, isto é, “o que é” (*De an.* 402a23-24: ἐν τίνι τῶν γενῶν καὶ τί ἐστὶ): se é um “isto” (τόδε τι) ou, mais precisamente, uma “substância” (οὐσία), uma qualidade, uma quantidade ou alguma outra entre as demais determinações categoriais, diz Aristóteles (*De an.* 402a23-25). Além disso, (2) também é preciso examinar se a alma se encontra entre o que “está em potência” ou, ao invés, é uma certa “atualidade” ou “atividade”

(ἐντελέχειά τις). A análise rapidamente mostra que ela não pode ser se não uma substância ou *certo tipo* de substância, ou seja, uma substância no sentido de “forma” (porque substância pode se entender em três sentidos: como matéria, como forma e como composto de matéria e forma, quer dizer, como o indivíduo). As razões de Aristóteles para pensar que a alma deve ser uma forma (ou seja, uma entidade imaterial com poderes ativos) é porque a matéria (que no composto é o corpo) é essencialmente passiva e inerte. Um cavalo, um ser humano ou uma planta não são um mero conjunto de carne, ossos, sangue, pelos, caules ou raízes, mas a alma é esse conjunto de coisas dispostas formalmente de certa maneira e a entidade que as dispõe dessa maneira determinada que, considerada na perspectiva metafísica, é a forma no composto que é “este cavalo”, “esta pessoa” ou “esta planta”¹³. Segundo Aristóteles, as coisas materiais requerem algo que as *unifique* (τὸ συνέχον; *De an.* 410b12) e, no caso dos seres vivos, esse “algo unificante” é a alma. Porém, por que a alma se unifica com o corpo e esse com a alma? Porque quando a alma abandona o corpo, argumenta Aristóteles, este se dispersa e apodrece (*De an.* 411b7-9; cf. também *PA* 641a17-19). O materialista poderia argumentar que não é possível que a alma “saia de ou abandone” o corpo: a menos que Aristóteles esteja falando de maneira metafórica, esses tipos de categorias espaciais não podem se aplicar à alma, já que ela não é um corpo. Mais ainda, como pode uma entidade incorpórea estar em um corpo? Aristóteles não tem a menor dúvida de que a alma

¹³ A ideia de Aristóteles é que todo o existente (tanto se tratando de um objeto natural quanto de um artificial) é produzido por algo “atualmente existente” (*i. e.*, já existente) a partir do qual algo está “em potência” (ὅτι ἐνεργείᾳ ὄντος γίγνεται ἐκ τοῦ δυνάμει τοιούτου). Não há rosto, mão ou carne sem que haja alma nele; é somente no sentido homônimo ou equívoco (ὁμωνύμως) que algo poderá se chamar “rosto”, “mão” ou “carne” se já não há alma nele (Aristóteles, *Sobre a geração dos animais* [GA] 734b19-31).

(uma forma) está no corpo e muito provavelmente replicaria ao materialista que a alma não está no corpo da mesma maneira em que um corpo está em outro corpo, mas como uma forma está na matéria¹⁴.

O argumento de Aristóteles que conduz à sua primeira definição de alma procede assim: (i) entre os corpos naturais, alguns tem vida e outros não; (ii) por “vida” deve se entender a auto nutrição de um ser vivo, isto é, o crescimento e o decrescimento¹⁵. De onde se infere (iii) que todo corpo natural que participa da vida será uma substância, entendida no sentido do composto (*De an.* 412a15-16)¹⁶. Mas (iv) a alma não pode ser um corpo, porque o corpo não se encontra entre o que se diz de um sujeito, se não que é um sujeito (ou “substrato”: ὑποκείμενον). Dito de outro modo, o corpo não se encontra no domínio do que se diz de um sujeito porque, visto o problema da perspectiva da teoria das categorias, não é um atributo ou predicado, mas sim um sujeito. Com efeito, alguém pode dizer que o corpo é branco (qualidade), que mede 1.70m (quantidade), que é maior ou menor que outro corpo (relação), que está sentado (posição), que está queimado (paixão), que queima (ação) etc. A forma é um predicado, já que é o que se diz ou se predica de um sujeito (cf. *Física* 190a31-b5). Trata-se de uma tese que Aristóteles já anuncia em alguns

¹⁴ Esse tipo de objeção materialista pode parecer fora de lugar, porém Alexandre de Afrodísia foi sensível à objeção fiscalista (cf. *De anima* 13, 10; também Aristóteles, *Física* 210a14-24, em que se explica os significados de “estar em”).

¹⁵ Aqui aparece pela primeira vez no *De an.* a espécie mais básica ou primitiva da alma: a alma nutritiva ou vegetativa, na qual *De an.* (415a23-14; 416a18, 434a21-25) e outros tratados (*Ética Nicomaqueia* [EN] 1097b34, em que se fala de “vida nutritiva e de crescimento”, GA 736a34, b8; 757b15 et passim) chamam θρεπτική ψυχή o τὸ θρεπτικόν (“o nutritivo” no sentido de “faculdade nutritiva”; *De an.* 413b4-6; 414a30-32; 415a17; cf. também *Ética Eudemia* 1219b20; GA 735a16; 744b32-33; *Sens.* 436b16; 443b20). A capacidade ou potência nutritiva é “primeira” ou “prioritária” no sentido de que é aquela que, no sentido básico ou prioritário, garante a primeira ou a forma mais básica de vida, que é a condição das demais: a nutrição e a reprodução do ser vivo (*De an.* 416b21-22; 416b 25).

¹⁶ Quer dizer, o ser vivo que se nutre a si mesmo e se reproduz (uma planta, um cavalo ou um ser humano) é um indivíduo corpóreo, ou seja, uma “substância” no sentido de um composto de matéria e forma.

primeiros tratados (*Categorias* 1a25-b3), porém que se repete em alguns textos maduros como em *Metafísica* VII¹⁷ (de fato, esse tipo de passagem torna razoável a leitura atributista da psicologia aristotélica)¹⁸. Sendo assim, conclui Aristóteles, se segue que (**D**¹) “é necessário, portanto, que a alma seja uma substância no sentido da forma (ὡς εἶδος) de um corpo natural que em potência tem vida” (*De an.* 412a19-21).

Aristóteles completa essa definição da seguinte maneira: **D**² (ii) “a alma é a atualidade (ou atividade) primeira (ἐντελέχεια ἡ πρώτη) de um corpo natural que em potência tem vida” (412a27-28); **D**³ “se efetivamente há que mencionar algo comum a toda alma, [essa] será a atualidade primeira de um corpo natural *orgânico/instrumental*” (ὀργανικόν; 412b4-6)¹⁹. **D**¹, como **D**² e **D**³, tem várias dificuldades que foram cuidadosamente analisadas pelos intérpretes desde a antiguidade até nossos dias²⁰. Dizer que a alma é uma “substância no sentido de forma” significa que é uma entidade imaterial. A alma deve ser de um *corpo natural* que “em potência” tem vida, porque não é qualquer tipo de corpo que é capaz de abrigar vida (ou seja, deve ser um corpo que seja

¹⁷ Cf. *Metafísica* 1029a1-7 e, especialmente, 1049a27-36.

¹⁸ O outro argumento poderoso a favor da interpretação atributista se relaciona com a caracterização da alma como “atualidade primeira” (ver, a seguir, a segunda definição da alma – **D**²), i. e., como a *capacidade* de exercer uma atividade: a capacidade de exercer uma atividade é anterior ao seu exercício (*De an.* 412a21-b1). Ao descrever a alma como um conjunto de capacidades ou faculdades (δυνάμεις), que se referem a funções vitais, Aristóteles elimina a possibilidade de que a alma possa se identificar com o corpo e, logo, com um sujeito. A capacidade de se alimentar é diferente de estar se alimentando, a de sentir dor, prazer ou medo, diferente de estar sentindo de maneira efetiva essas afecções. Também Putnam (1997b, p. 279) se pronuncia a favor de uma leitura atributista quando escreve: “as Aristotle saw, psychological predicates describe our form, not our matter”. Essa é também a estratégia de Barnes (1979, p. 34 ss).

¹⁹ O significado preciso de ὀργανικόν foi objeto de um intenso debate; Bos argumenta que em Aristóteles ὀργανικόν *nunca* significa “orgânico”, mas somente “instrumental” (BOS, 2000, p. 25; 2002, p. 278-279; 2003, p. 11-12; 84-90). Uma leitura menos radical e mais matizada pode se ver em Polansky (2007, p. 160-161) e Mittelmann (2013, p. 548-551).

²⁰ Algumas dessas dificuldades são discutidas por Filópono, *Comentário ao De anima de Aristóteles*, 215, 1-216, 26, ed. Hayduck; Bodéüs (1993, p. 44-49), Charlton (1995) e, mais recente, por Polansky (2007, p. 154-159) e Zucca (2015, p. 94-101).

capaz de empregar poderes anímicos como alimentar-se, ter sensação ou pensar, funções que correspondem aos três tipos ou espécies de alma distinguidas por Aristóteles: nutritiva, sensitivo-perceptiva sensorial-perceptiva senso-perceptiva e racional). A alma humana – que é a forma deste corpo determinado que chamamos “corpo humano” – determina formalmente, de certa maneira, a matéria que conforma um ser humano; a alma do boi à matéria que conforma ao que chamamos “boi”, a de uma rosa à matéria que constitui ao que chamamos “rosa” etc. Contudo, não se trata somente de uma determinação formal de certo tipo de matéria: dado que Aristóteles distingue tipos de alma em uma espécie de *scala naturae* (*De an.* II 2-3, *et passim*), cada alma tem certas propriedades específicas que introduzem determinações também específicas: quem tem alma racional, também tem alma sensitiva e vegetativa; o inverso, ao contrário, não é certo (*De an.* 413a20-b1).

Todavia, é precisamente aqui que começa o desacordo: se o ser animado – i. e. o ζῷον no sentido de “ser vivo” – é um composto de matéria e forma, sendo a alma a forma e o corpo sua matéria, não está completamente claro em qual sentido deve-se entender a identificação da alma com a forma, nem em que sentido pode-se entender que o corpo é matéria, porque para Aristóteles um corpo, no sentido estrito, é o que funciona como tal, ou seja, trata-se de um corpo animado que cumpre as funções que o identificam como tal e que, portanto, *já está formalmente determinado como um corpo que pode desempenhar funções vitais específicas*²¹. Por conseguinte, as definições aristotélicas de alma parecem redundantes, porque seria tanto quanto dizer que a alma é a forma

²¹ Por isso, um cadáver não é um corpo no sentido estrito; por uma espécie de “economia semântica” pode-se dizer que um cadáver segue sendo um corpo, mas no sentido estrito não o é, porque não funciona como tal (cf. *Sobre a geração e a corrupção* 321b28-33. O olho de um morto segue se chamando “olho”; GA 735a5-9). Sobre esse importante detalhe, cf. a discussão de Williams (2008, p. 222).

de algo que já tem forma – toda vez que um corpo é corpo se e somente se funciona como tal, porque já está “informado” como o corpo que é e está dotado das capacidades que lhe permitem cumprir determinadas funções orgânicas –, com o que o modelo hilemórfico, aplicado à explicação do ser vivo como um composto de matéria e forma, se torna pelo menos complicado.

De acordo com **D**², a alma é uma “atualidade primeira”. Em *De an.* 412a22-26, Aristóteles esclarece que “atualidade” (ἐντελέχεια) pode se entender de duas maneiras: (a) como potência (a expressão aristotélica é muito mais lacônica: “como o conhecimento”) e (b) como ato (como “o teorizar”, i. e., o exercício do conhecimento). A alma também pode se entender como uma capacidade porque é a faculdade de exercer uma atividade (uma coisa é o sentido da vista, outra a visão no sentido de “estar vendo”; *De an.* 426a14-15). Quer dizer, a potência (ou capacidade) é anterior à atividade, já que a capacidade de exercer uma atividade é anterior ao seu exercício (*De an.* 412a21-b1 e *EN* 1103a26-31, em que aparece o argumento mais claramente e tomando como exemplo a posse de capacidades perceptivas e seu exercício)²². Que esse deve ser o significado de “atualidade primeira” está claro pela analogia com o sonho e a vigília²³. Contudo, também o é a partir de outra passagem na qual

²² Claro que, visto o problema na perspectiva ontológica, as atividades e ações (αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις) são *conceitualmente* (κατὰ τὸν λόγον) anteriores às faculdades ou capacidades (*De an.* 415a18-20).

²³ “É evidente” (φανερόν), diz Aristóteles, que a alma é uma atualidade como o conhecimento (ἐπιστήμη), ou seja, como uma capacidade. Porém, como explicar esta evidência? Argumentando que se deve pressupor a existência da alma, desde que alguém esteja dormindo ou desperto. O exemplo do sonho e da vigília serve para mostrar a relação potência-ato: quando o animal está desperto todas as suas funções vitais “estão em ato”. Com o animal dormindo, ao contrário, é comparável à atualidade no sentido do conhecimento (i. e., possuir o conhecimento e não o estar utilizando; *De an.* 412a25-26), já que há funções vitais (como as perceptivas e as intelectuais) que se encontram mitigadas ou “desativadas”. Dado que o animal que está dormindo segue vivo (i. e., está “animado” e, logo, tem alma, na medida em que esta segue animando o animal, mesmo que nesse momento algumas funções não estejam operando), a alma deve ser uma atualidade como o conhecimento que, apesar de não se estar

Aristóteles explica os significados de potência-capacidade (*De an.* 417a22-29): (i) se poderia chamar a algo “conhecedor” como se se dissesse que “um homem é conhecedor”, porque “homem” se encontra entre os que conhecem ou têm conhecimento, ou (ii) como quando dizemos que já é conhecedor aquele que tem a gramática, mas não a exerce. Cada um deles possui uma potencialidade, mas não do mesmo modo: o primeiro porque seu gênero e matéria é de tal índole, o outro porque, quando quer, é capaz de efetuar uma atividade teórica, se nada externo o impede. Esse argumento confirma que o que Aristóteles entende por atualidade *primeira* é uma capacidade no sentido de uma “propriedade disposicional”²⁴.

Na definição **D³** a alma é uma atualidade ou atividade primeira de um corpo natural *orgânico* ou “orgânico instrumental” (o corpo é um meio ou instrumento da alma, pois é aquilo através ou mediante o qual se “desdobram” os poderes psicológicos). A alma é uma substância no sentido que corresponde à explicação ou definição de uma coisa (além de tudo, é uma “forma”) e enquanto é o que é para um corpo natural orgânico. Se não for assim, poderia se dizer que um machado (ou seja, um artefato de acordo com o mapa ontológico aristotélico) é um corpo

exercendo-o, pode-se exercê-lo. A essa altura já se deveria ter resolvido o problema: é uma “atualidade” porque a alma segue exercendo suas funções ativas, e é “primeira” porque as capacidades são anteriores às atividades. A interpretação dessas passagens é muito controversa; para um tratamento mais detalhado das dificuldades (desde a antiguidade até nossos dias), cf. Filópono, *Comentário ao De anima de Aristóteles*, 216, 1-26; p. 217, 9-15, ed. Hayduck; Granger (1996, p. 20-28); Shields (2016, p. 170-171); Miller, Jr. (2018, p. xxvi-xxxi).

²⁴ Ver Granger (1996, p. 21). Não deixa de ser surpreendente, todavia, que Aristóteles pense em uma “atualidade” em termo de capacidade ou potencialidade, o que pareceria uma contradição nos termos. Uma maneira de resolver esse problema seria sugerir que, além do fato de que a alma deve se entender como uma capacidade que pode ser atualizada ou ativada, está pensando no que em outras passagens chama “a alma primeira ou prioritária” (*De an.* 405b4-5; 416b20-25), ou seja, a alma nutritiva, que é a forma básica de vida que segue “atuando” enquanto o animal dorme. Essa sugestão, que não posso desenvolver aqui, pode ser útil para explicar o exemplo do sonho e da vigília: enquanto o animal dorme há capacidades psíquicas que estão mitigadas (cf. nota anterior), porém o animal segue estando vivo.

natural e que sua essência é sua alma (*De an.* 412b11-17). Esse exemplo mostra que Aristóteles visualizou, ao menos *ex hypothesi*, o problema da possibilidade de haver uma alma em um artefato, e sua resposta é, claramente, que *não* é possível (esse pode se entender como um argumento aristotélico contra a “múltipla realizabilidade do mental”, que é um aspecto relevante do funcionalismo). A forma de machado é somente a estrutura conceitual que determina o que é esse objeto como tal, mas não é uma “alma” no sentido da substância formal que garante funções vitais como nutrir-se, sentir ou pensar. Se a forma de machado fosse “alma”, o machado já não seria um artefato, mas sim um corpo natural que potencialmente poderia abrigar alguma forma de vida (*De an.* 412b15-17). Apenas há alma nos entes naturais, os mesmos que Aristóteles distingue com toda precisão na *Física* 192b8-14 como diferentes dos artificiais.

2.2 A PSICOLOGIA ARISTOTÉLICA É UMA TEORIA “DUALISTA”, “ATRIBUTISTA” OU “MATERIALISTA”?

Apesar de Aristóteles esclarecer com certa frequência que a alma *não está misturada* ao corpo (*De an.* 407b1-5; 429a24-25; cf. *De sensu* 440b1-25, onde fica claro que, em sua opinião, uma mistura se dá apenas entre corpos) e não é um corpo; afirma que está localizada em um corpo e que existe ou se dá *através do corpo*. Esse último explica por que o corpo é um “instrumento” – ὄργανον – da alma (415b18-19), e pode ajudar a compreender a intenção de Aristóteles de se distanciar do dualismo substancialista de Platão (ou seja, a tese de que a alma pode seguir existindo separada do corpo; *Fédon* 78c-79b). Porém, (i) se a alma aristotélica é uma entidade imaterial e se (ii) alguém pode entender por dualismo a tese de que há dois tipos de substância diferentes (uma física – que é o

objeto da ciência natural – e outra mental presumivelmente não física – que é o “material” do que se compõem nossos estados de consciência),²⁵ em que sentido pode se dizer que Aristóteles *não* é um dualista? Os estudiosos de Aristóteles frequentemente argumentam que o rótulo “dualismo” não pode se aplicar apropriadamente à Aristóteles (especialmente quando “dualismo” significa “dualismo substancial”), já que ele nega que a alma (a alma “numérica” ou “individual”, não a “específica”, *De an.* 415b7) pode continuar existindo independentemente do corpo.

Os aristotelistas tendem a rejeitar a opinião de que Aristóteles respalde uma visão dualista, posto que, tanto no *De an.* como em outras obras psicológicas, ele considera que o ser vivo é um *todo unificado*.²⁶ Com efeito, se as capacidades psicológicas são vistas como funções de um todo psicofísico unificado, o psicológico não pode se opor ao físico e, logo, não há dualismo. Entretanto, na medida em que Aristóteles distingue (como Platão) a alma do corpo como duas coisas ontologicamente diferentes (essa é uma caracterização habitual do “dualismo” na filosofia contemporânea da mente), parece-me que, todavia, pode-se dizer que ele também endossa *certo tipo de dualismo*²⁷. Quando Aristóteles define a alma como “a atualidade primeira de um corpo natural orgânico” enfatiza o fato de que deve se descartar a pergunta sobre se o corpo e a alma são uma só coisa (*De an.* 412b5-9)²⁸. Como também deve se descartar

²⁵ Kim (1998, p. 3-4, p. 211-212), Watson (1999, p. 244), Beakley & Ludlow (2006, p. 3).

²⁶ Um composto de matéria e forma; cf. Morel, 2006, p. 122-124, e 2007, cap. III. 3; Charles, 2008.

²⁷ Para essa caracterização habitual de dualismo cf. *supra* n. 23. De uma maneira mais cautelosa Shields sugere que Aristóteles adota um modo não cartesiano de dualismo substancial (que habitualmente se denomina “dualismo superveniente” no domínio da filosofia contemporânea da mente): a substância imaterial da alma “sobrevém” à substância material do corpo (SHIELDS, 1988, p. 106). Esse enfoque foi seriamente questionado (cf. BOLTON, 2005, p. 216).

²⁸ Uma advertência de Aristóteles contra o risco de “reificar” a alma ao sugerir questões inapropriadas a respeito de sua unidade com o corpo (como o faz de forma perspicaz Mittelmann, 2013, p. 546).

a possibilidade de que a cera e a figura que a ela se imprime sejam uma única coisa. Ou seja, o que deve se fazer é distinguir a matéria de cada coisa daquilo do qual é matéria. Além disso, o texto claramente assinala que a alma não é um corpo porque esse é um substrato, tanto que a alma pode se entender como “algo do corpo”, i. e., um atributo (*De an.* 412a15-19; essa passagem parece respaldar de novo a leitura atributista da psicologia aristotélica). Porém, a rejeição de uma leitura dualista da psicologia aristotélica se radica especialmente no fato de que o hilemorfismo pressupõe que não há forma sem matéria nem matéria sem forma; se isso é assim, o ser vivo (ζῷον) é uma *unidade psicofísica* que somente pode se distinguir em seus componentes de modo conceitual.

Aristóteles se esforça bastante para se afastar do dualismo substancialista de Platão; de modo explícito e, provavelmente, pensando na tese platônica, ele sugere (*De an.* 414a19-20) que a alma não pode existir separada do corpo e que, mesmo que isso não signifique necessariamente que a alma não persista depois da morte da pessoa²⁹, ele reforça o fato de que a alma não pode existir independente do corpo (*De an.* 413a3-5, afinal a alma é uma forma e as formas só existem em um composto). Aristóteles não tem dúvida de que as partes nutritiva e perceptiva da alma não podem seguir existindo após a morte, mesmo se se suspeita (talvez como um entrave ao seu platonismo implícito, que viola a premissa hilemórfica, segundo a qual uma forma não pode existir se não em um composto) que ao menos a alma racional pode existir sem o corpo. Mais ainda, se a alma se identifica com a forma e o corpo

²⁹ A alma racional em sua *função* “agente intelectual”, que se dá “separada” (do corpo ou, melhor ainda, do intelecto paciente) é, diz Aristóteles, “imortal e eterna” (*De an.* 430a22-23: ἀθάνατον καὶ αἰδίον). Não há consenso entre os comentadores a respeito do significado de “separado” (χωρισθείς). Omito aqui a discussão desse complicado problema; para uma explicação pormenorizada, cf. Gerson (2005, p. 152-162) e Boeri (2010, p. LI, n. 53 e p. CXII-CXXIII).

com a matéria (*De an.* 412a17-19; 412b6-8; 414a14-19), e se deve haver uma certa relação de dependência entre a forma e a matéria, não pode haver uma forma separada (no sentido de uma “separação real”, que para Aristóteles é claramente espacial: τόπω; *De an.* 413b15) de sua matéria correspondente³⁰.

Também é possível sugerir que a psicologia aristotélica é um certo tipo de “substancialismo”; claro que Aristóteles afirma que se trata de uma substância “no sentido da forma” (εἶδος), mas dizer que a alma é uma forma não está isento de dificuldades. Bernard Williams defende que o hilemorfismo aristotélico subjacente à sua psicologia é somente uma forma “educada” (*polite*) de materialismo (WILLIAMS, 2008, p. 224-225).³¹ Williams (2008, p. 219) e Kenny encontram a origem dessa dificuldade em uma ambiguidade na noção de forma: se se diz que a alma é uma substância (da qual se pode pensar que é uma “coisa”) e depois se diz que a alma é, na verdade, uma propriedade, há uma ambiguidade crucial nessa noção de forma. Quando Kenny se refere a essa ambiguidade da forma aristotélica e distingue entre uma noção *abstrata* de forma e uma noção entendida no sentido de um *agente* motor ou eficiente, parece que o ponto de vista aristotélico se torna obscuro³². A definição de alma sugere que ela não é uma coisa, senão uma propriedade de uma coisa, do que parece se seguir que Aristóteles endossaria um enfoque atributista. O problema de Williams e Kenny é que algo não pode ser *de uma só vez* um x abstrato (a forma substancial que é a alma

³⁰ Sobre o problema se alma está ou não localizada em distintas partes do corpo, cf. Movia (1991, p. 288-289). Esse, é claro, não é um problema para o materialismo contemporâneo, mas se o foi para Aristóteles que, ainda argumentando a favor da imaterialidade da alma, alerta sobre os problemas que advêm para se explicar como essa entidade imaterial *está em* um corpo e tem poderes causais sobre ele.

³¹ Jaworsky (2016, p. 213-217) apresentou um conjunto de argumentos vigorosos contra essa suspeita de Williams. Seria interessante discuti-los; omito fazer tal debate diante da brevidade do texto.

³² Cf. Kenny (1994, p. 149).

aristotélica, tal como se define em **D**¹) e um x concreto, que pode, ao contrário, ser um agente. Contudo, isso não é um problema para Aristóteles, já que, de uma parte, nem toda substância aristotélica é uma “coisa” (se por “coisa” se entende um objeto perceptível do mundo empírico). A forma substancial em um ser humano é aquela pela qual uma pessoa é uma pessoa, ou aquela que faz de uma pessoa uma pessoa (εἶδος aqui deve significar “essência”). Em cada um desses casos o “faz de” é o “fazer” da causalidade formal, como quando dizemos que certa forma é a que “faz de” um pedaço de madeira uma mesa. Além disso, nem toda causalidade eficiente aristotélica está associada a objetos corpóreos: a deliberação de uma pessoa ou suas escolhas também são exemplos úteis do que a tradição denominou de “causa eficiente” (cf. *Física* 194b30; *Metafísica* 1025b22-24; *EN* 1139a31-32). Porém, tanto a deliberação quanto as escolhas são itens mentais e, portanto, entidades abstratas no mapa ontológico aristotélico.

Tanto Williams quanto Kenny assumem que nada pode ser, ao mesmo tempo, abstrato e concreto (o que parece ser uma suposição muito razoável), mas esse não é o modo como Aristóteles entende o que ele chama de οὐσία e que nós usualmente traduzimos por “substância”. Uma substância aristotélica pode ser algo concreto (um “composto”: σύνθετον) e algo abstrato (uma substância no sentido da forma é uma entidade imaterial e por isso é algo abstrato), apesar de Aristóteles não afirmar que ambos são *ao mesmo tempo*, mas sim que são modos pelos quais se diz “substância”. Williams e Kenny parecem supor que a ambiguidade na noção de forma é fatal para o hilemorfismo, mas Aristóteles poderia replicar que as “almas aristotélicas” não são “substâncias” no sentido composto, mas sim na forma.

E o que acontece com os materialistas psicológicos com os quais discute Aristóteles? Diferentemente da explicação que davam os pré-socráticos sobre a atividade biológica entendida como presença *aleatória* de uma matéria essencialmente estranha (ou seja, a alma) dentro da constituição física do corpo do animal, Aristóteles insiste que deve haver um *paralelismo estrutural* necessário entre alma e corpo. Qualquer atividade de um ser vivo (um animal – racional ou irracional –, uma planta) se explicará, em um sentido, em termos da matéria que compõe o corpo mesmo e, em outro sentido, em termos da alma. Porém, é a mesma atividade a que se explica em ambos os casos; por exemplo, sem o órgão apropriado em boas condições não é possível ver, mas o ver em si mesmo, acredita Aristóteles, não pode ser exatamente o mesmo que o órgão da vista.

Mesmo que os atomistas sejam o modelo aristotélico de materialismo psicológico, (*De an.* 403b31-404a1), ele também se refere a Empédocles como um filósofo representativo desse enfoque filosófico. A tese que, segundo Aristóteles, torna similar a posição de Empédocles à de Platão (olha a quem ele aproxima o materialismo!) é a de que “o semelhante é conhecido pelo semelhante” (*De an.* 410a30-b2). O argumento mais evidente contra esse ponto de vista é o que defende que nos corpos dos animais aquilo que é terra (ou seja, as partes duras, que, segundo a química aristotélica, têm uma maior concentração de terra) não percebe nada, nem sequer coisas semelhantes, apesar de que, seguindo o princípio de que “o semelhante é conhecido pelo semelhante”, deveria fazê-lo. Essa objeção parece um pouco presunçosa, mas serve para neutralizar a suspeita de que um objeto corpóreo *por si mesmo* seja capaz de desenvolver atividades psicológicas (como conhecer ou perceber).

Apesar dessa atribuição de Aristóteles à Platão, da tese que o semelhante é conhecido pelo semelhante, ter uma base textual bastante precisa nos textos platônicos (cf. *Timeu* 45c2-d3), é de todo modo surpreendente que, em sua objeção a essa tese, atribua a Platão a ideia de que o objeto corpóreo é capaz de conhecer ou perceber, já que conhecer e perceber são atividades psicológicas por excelência *também* na psicologia platônica. Em todo caso, o que Aristóteles parece querer apontar, por um lado, é que essas atividades psicológicas não podem estar ancoradas no corpóreo; mas seu interesse principal é enfatizar que os elementos (fogo, ar, água e terra) – que são como a matéria – requerem um princípio unificador que os mantenha juntos e que os determine de certa maneira (*De an.* 410b12). Isso, tendo como fundo a metafísica aristotélica, é a relação entre a matéria (que é inerte) e a forma (que é capaz de “por em movimento” a matéria).

A objeção aristotélica fundamental ao fisicalismo pré-socrático e, de certo modo, à “metafísica naturalizada” de seu tempo, é que a alma o é de “um certo tipo de corpo”³³; o que acredito é que foi sua intenção superar o materialismo redutivo dos pré-socráticos e o imaterialismo extremo de Platão, Aristóteles postula uma espécie de “codependência” entre alma e corpo (que, por conseguinte, deriva da dependência recíproca entre matéria e forma), mas em tal codependência a alma não pode ser um princípio vital de *qualquer* tipo de corpo, somente daquele no qual pode ter lugar o desenvolvimento de funções psíquicas bem definidas (cf. o exemplo do machado em *De an.* 412b10-17). Se esse argumento é razoável, há ao menos um motivo para pensar que a psicologia de Aristóteles pode se entender como um capítulo de sua física e,

³³ A “metafísica naturalizada” se entende como a teoria que afirma que tal metafísica se refere a um domínio dentro do empírico, não a um domínio que vai além dele (cf. ESFELD, 2018, p. 143-144).

portanto, também de sua biologia. Os seres vivos aristotélicos são entidades físicas, mas Aristóteles os explica recorrendo a noções metafísicas fundamentais, segundo as quais qualquer indivíduo perceptível é um composto de matéria e forma.

Um problema chave para Aristóteles é como dar conta do movimento, tanto no sentido físico como psicológico. Aqui a aplicação de sua teoria hilemórfica proporciona a ajuda necessária: no quadro do hilemorfismo aplicado à psicologia, a alma é a forma e o corpo a matéria do ser vivo. Além disso, a alma deve ser uma forma porque é “uma espécie de princípio dos seres vivos” (*De an.* 402a6-7) e, se é um princípio, sua natureza deve ser diferente daquilo do qual é princípio. As entidades corpóreas têm um caráter passivo; portanto, sempre requerem um princípio ativo (a forma) que ativa, organiza ou dispõe os ingredientes materiais de uma maneira apropriada para constituir certo tipo de coisa. Tanto no domínio artificial como no natural (dos seres vivos), o que unifica é uma forma, mas no caso dos seres vivos tal forma é equivalente à alma, como princípio “vivificante” da matéria.

A ideia de fundo, então, é que não há corpo sem alma, nem alma sem corpo; então, é o próprio Aristóteles que afirma que “a alma não é/existe sem um corpo nem é certo tipo de corpo” (*De an.* 414a19-20). Acredito que a relevância dessa sutil observação não pode ser exagerada; de fato, ela é descritiva da maneira como a psicologia aristotélica se afasta da psicologia platônica (“a alma não existe sem um corpo”), porém, ao mesmo tempo, conserva um pressuposto fundamental do platonismo (“a alma não é um corpo”). A inovação de Aristóteles consiste em sublinhar que as operações psicológicas não podem ocorrer independentes de um corpo. Esse tipo de enfoque poderia ser entendido como a “teoria psicológica do termo médio”, sendo que os extremos

desse termo médio seriam um “materialismo grosseiro”, de um lado (vinculado em certa medida a uma metafísica naturalizada representada pelos atomistas), e, do outro (associado à metafísica naturalizada), por um “imaterialismo puro” (Platão). As objeções que põem em dúvida que a forma seja ativa e matéria passiva parte de um conjunto de premissas materialistas que Aristóteles rejeita, mas o problema mais interessante é, em minha opinião, o motivo pelo qual ele nega que a matéria por si mesma possa ter poderes ativos. Uma explicação razoável aqui, acredito, é que essa reação ao hilozoísmo tão característico dos filósofos pré-socráticos. Esses filósofos, defende Aristóteles, supõem que *tudo é corpo*, mas não proporcionam uma razão para explicar por que a matéria está em movimento (como de fato parece estar), e implicitamente declaram que a matéria é um objeto em movimento. O milésio Tales parece ter suposto que a alma é algo capaz de mover, “se, na verdade, defendeu que a pedra imantada tem alma porque move o ferro” (*De an.* 405a19-21). Logo após, Aristóteles conjectura que, depois dos que afirmam que a alma estava misturada ao próprio universo, por essa razão “Tales pensou que tudo estava cheio de deuses” (411a7-8).

Esse famoso *dictum*, atribuído à Tales (tanto por Aristóteles quanto por Platão, *Leis* 899b), constitui a versão mais evidente do hilozoísmo pré-socrático, a tese de que a matéria está animada. O exemplo do imã (em 405a19) sugere que inclusive as coisas aparentemente inertes parecem ter vida. A tese de que “tudo está cheio de deuses” é uma certa forma do que na atualidade usualmente se entende por “pansiquismo”, ou seja, a afirmação que atribui alguma forma de consciência à matéria. Aristóteles fornece várias razões contra esse ponto de vista; uma delas é que a alma que está no ar ou no fogo não produz um ser vivo, enquanto que o produz quando esses elementos estão misturados.

Para concluir essa seção, discutirei brevemente o que entendo como “o método dialético em ação”, argumentarei que, quando Aristóteles discute com os materialistas psicológicos (que o precedem ou os de sua época), trata, de um lado, com teorias que têm princípios falsos, porém razoáveis, e do outro, com princípios falsos e grosseiros. Os pontos de vista de Empédocles e Platão são bons exemplos do que chamei de “teorias falsas e grosseiras”: defender que “o semelhante é conhecido pelo semelhante” não é somente falso (pelo que já expliquei), mas também, na medida em que confere poderes cognitivos aos elementos *por si mesmos* (ou seja, a um pedaço de matéria por si mesma), constitui uma posição grosseira. Porém, na opinião de Aristóteles, o melhor exemplo de uma tese que é ao mesmo tempo falsa e grosseira é um daquelas que, como Xenócrates, defende que a alma é um número que se move por si mesmo. Ao chegar a esse ponto, Aristóteles pensa que já demonstrou que alma não pode ser movida, e se não é movida em geral, é evidente que também não pode ser semovente (cf. *De an.* 408b30-409a10; na passagem 408b32 em que qualifica a tese de que a alma é um número como “a mais absurda, ou irracional”: ἀλογώτατον).

Por outro lado, Aristóteles também apresenta teses que, segundo minha distinção inicial, apesar de falsas, contêm alguns ingredientes razoáveis. De fato, quando observa que, aqueles que fizeram uma suposição razoável (405a5), segundo a qual o que põe em movimento sua própria natureza está entre as coisas primárias, encontra uma razão para compreender por que alguns declararam que a alma é fogo. A tese é falsa porque, em sua opinião, um objeto corpóreo é inerte por natureza e, portanto, não pode se identificar com a alma, que em sua própria natureza é algo ativo, cujas capacidades biológicas e intencionais não podem se reduzir a um corpo (além do fato que, se alma fosse um corpo,

haveria dois corpos no mesmo lugar, o que para Aristóteles é um absurdo; *De an.* 409b2-e). Contudo, essa posição também é de alguma maneira razoável, na medida em que o fogo é o mais sutil e *incorpóreo* dos elementos (405a6-7). Assim, mesmo que a tese seja falsa, proporciona um ingrediente decisivo para a doutrina aristotélica da alma: a incorporeidade.

§ 3. POR QUE É POSSÍVEL LER A PSICOLOGIA ARISTOTÉLICA POR TANTAS PERSPECTIVAS?

A literatura especializada das últimas décadas sobre a psicologia aristotélica mostra que Aristóteles voltou a ser levado em conta na discussão contemporânea do problema mente-corpo e, em geral, sobre a natureza dos estados mentais. A partir dos anos 70, o funcionalismo psicológico se impôs como teoria da mente dominante. Entretanto, uma parte importante do êxito desse enfoque se deve à crença de que o funcionalismo é compatível com a investigação empírica da mente e que ele não requer – ao menos não necessariamente – uma *redução materialista* da mente ao cérebro. De acordo com os mentores do funcionalismo, os processos mentais internos são estados funcionais do organismo, cujo órgão não é necessariamente o cérebro. Se assim o é, a dor ou a crença não são estados físico-químicos do cérebro ou do sistema nervoso, mas sim *estados funcionais do organismo tomado em sua totalidade*. Desse modo, os fenômenos mentais podem se entender como estados funcionais do organismo e não é possível conhecê-los estudando os processos parciais nos quais estão implicados, como os processos cerebrais.

Já expliquei acima, brevemente, em qual sentido Putnam viu seu funcionalismo antecipado em Aristóteles. O funcionalismo pressupõe que uma mesma função pode ser desempenhada por sistemas muito

diferentes, na medida em que a natureza de seus componentes não é essencial para o correto desempenho de sua função. As crenças e os desejos são *estados físicos de sistemas físicos* que podem ser feitos de diferentes tipos de materiais. Alguma coisa é uma crença ou um desejo *em virtude do que se faz e não em virtude dos materiais a partir dos quais seu sistema é composto*. Não é analisando o sistema, mas sua função que compreenderemos o processo. Qualquer sistema pode ter mente, desde que seja capaz de realizar a função adequada³⁴.

Apesar de tanto as leituras materialistas³⁵ quanto as espiritualistas³⁶ reivindicarem que sua interpretação da psicologia aristotélica é correta, os desacordos reinantes parecem surgir da falta de precisão dos textos psicológicos de Aristóteles ao tratar do “anímico-mental” ou, melhor ainda, do caráter *exploratório* de seus escritos. Sem dúvida, Aristóteles tem numerosas certezas (que, de fato, argumenta cuidadosamente) a respeito do anímico ou do mental: (i) a alma não é um corpo, mas (ii) não “existe” nem é através do corpo. (iii) A alma é o princípio dos seres vivos, já que garante determinadas funções vitais dos mesmos. (iv) Se a alma é uma forma, há dúvidas razoáveis parar supor que a alma “numérica” (ou seja, individual) não pode persistir após a morte (cf. *De an.* II 4). (v) A capacidade de se alimentar ou perceber é diferente de estar alimentando-se ou experimentar uma percepção

³⁴ “Dois sistemas são funcionalmente isomórficos se há *uma correspondência entre os estados de um e os estados do outro que conserve as relações funcionais*” (PUTNAM, 1997a, p. 291; o destaque em itálico é de Putnam). Ou seja, dois sistemas podem ter constituições muito diferentes e ser isomórficos *do ponto de vista funcional* (cf. p. 292-293). Do ponto de vista da realização da função, a realização físico-química do sistema é completamente acidental para o funcionalismo (p. 293).

³⁵ Atributismo, funcionalismo, emergentismo, materialismo não reduutivo (sobre o qual, cf. SORABJI, 1979, p. 49, n. 22; ver também *infra* n. 35).

³⁶ Burnyeat (1995; 1995a). Sobre o contraste espiritualismo-materialismo, cf. a discussão de Zucca (2015, p. 143-151).

(visual, por exemplo). Contudo, se o sistema corpóreo-fisiológico não se encontra em boas condições, não é possível ativar essas capacidades³⁷.

Por outro lado, não parece ter sido um problema genuinamente aristotélico se a alma é uma propriedade que “emerge” do corpo ou se um determinado tipo de atividade cerebral poderia ser identificado com um estado psicológico determinado (além do fato de que, como vimos, erroneamente Aristóteles pensava que o centro da vida mental do animal era o coração, não o cérebro). Entretanto, também teve interesse em evitar (contra Platão) os problemas inerentes ao dualismo substancialista e (contra os atomistas) os inerentes ao materialismo reduutivo. Como o funcionalismo contemporâneo, Aristóteles evita tanto o dualismo quanto o materialismo; como já assinalai, ao descrever a alma em termos de capacidades das funções vitais, evita a identificação da alma com o corpo (ou com certo tipo de “corpo sutil”, como faziam os atomistas). Uma alma aristotélica não é aquela que *tem* capacidades ou faculdades, mas a que *é* tais capacidades e faculdades³⁸.

Alguém poderia argumentar razoavelmente que a teoria aristotélica da percepção e das emoções acaba sendo digna de crédito para vários filósofos, epistemólogos e psicólogos cognitivos atualmente,

³⁷ A leitura emergentista de Aristóteles às vezes pode ser interessante. Segundo os emergentistas, os estados mentais não são idênticos aos estados físicos do cérebro, nem podem reduzir-se a eles, porém *também não são independentes dos mesmos*. Diferente do materialismo reduutivo, o emergentismo afirma que em relação à estrutura e à função de certos sistemas físicos complexos originam-se propriedades que são únicas e que não se encontram nas partes menores da matéria. Tais propriedades dos sistemas mais complexos não são redutíveis às dos elementos constitutivos, ainda mais quando não podem existir sem eles (cf. KIM, 1998, p. 226-229). Shields é um dos aristotelistas contemporâneos que defendeu uma interpretação “emergentista-superveniência” da psicologia aristotélica (cf. SHIELDS, 1988), segundo a qual a alma é uma coisa que “sobrevêm” ao corpo. Aristóteles teria defendido certo tipo de “dualismo substancialista”, que Shields prefere chamar “dualismo superveniente”, uma interpretação que parece ter abandonado em sua recente tradução comentada do *De an.* (SHIELDS, 2016), na qual, até onde pude ver, não argumenta mais a favor de entender a psicologia aristotélica como um dualismo superveniente.

³⁸ Essa perspicaz observação é de Sorabji (1979, p. 43, n. 2).

porque há pelo menos uma possibilidade de interpretar tais teorias pela chave funcionalista. Uma dor ou um prazer não seria nada mais que aquilo que é causado por um dano ou um benefício no corpo, respectivamente, o que leva à crença de que quando algo está mal em um corpo surge o desejo de abandonar esse estado, ou a de que quando algo está bem em um corpo surge o desejo de permanecer nesse estado. Dado que o funcionalismo limita o mental a sua “funcionalidade”, sustenta, de um lado, que cada “entidade mental” é um exemplo da propriedade que especifica sua mentalidade em termos funcionais; por outro, que o é da propriedade que especifica sua natureza material. De onde parece se seguir que as propriedades mentais e materiais não são idênticas e que, portanto, pode se conservar a imaterialidade do mental, porém “dando-se” através do corpo (um enfoque inteiramente aristotélico)³⁹.

Um enfoque que tentava mostrar os limites do materialismo reduutivo, em relação aos estados mentais, foi aquele que, em meados dos anos 70 e começo dos 80, trouxe Davidson, além do funcionalismo, com sua tese do “monismo anômalo”⁴⁰, com o qual ajudou a localizar o mental em um plano diferente do físico, opondo-se, assim, às posições materialistas radicais que defendem que os eventos mentais eram *unicamente* processos cerebrais. Davidson defende, apesar do monismo anômalo parecer com o materialismo em sua afirmação de que *todos* os eventos são físicos, a rejeição da tese, essencial ao materialismo, de que os

³⁹ Cf. Granger (1996, p. 34). O funcionalismo não é (ao menos não necessariamente) materialista no sentido reduutivo, na medida em que permite que possa se conservar a imaterialidade dos estados mentais. Contudo, exige que todo estado mental seja exemplificado em algum tipo de sistema material: para qualquer variedade do funcionalismo, o “organismo” será uma coisa material, e, apesar de todos seus estados serem estados materiais, alguns desses estados materiais também serão estados mentais, porque serão capazes de satisfazer certas funções próprias do mental.

⁴⁰ A tese de que não há correlações estritamente “legais” entre os fenômenos “mentais” e os “físicos”, no qual se estabelece o domínio do mental, devido a sua essencial falta de normatividade, não pode ser um objeto sério de investigação científica. Cf. Davidson (2004, p. 121).

fenômenos mentais somente podem ter explicações *puramente* físicas⁴¹. Seu “monismo anômalo” é um “monismo” porque defende que os eventos psicológicos são eventos físicos; e é “anômalo” porque insiste que os eventos não se submetem a leis estritas, quando os descreve em termos psicológicos⁴². Mesmo que essa posição de Davidson possa ser classificada como “fiscalista” (“*todos os eventos são físicos*”), seu esforço de qualificar sua posição e diferenciá-la de qualquer forma de materialismo grosseiro pode ser entendido como uma interessante tentativa de mostrar a irreducibilidade dos itens mentais aos físicos, contradizendo desse modo a tese da identidade mente-corpo do materialismo radical⁴³.

Não há dúvida de que os compromissos metafísicos da psicologia aristotélica afastam o modelo psicológico de Aristóteles das discussões contemporâneas da filosofia da mente. Há muitas passagens em seus escritos psicológicos nas quais seu compromisso metafísico com a análise da vida é evidente, mas a passagem seguinte pode ser particularmente relevante:

A laringe é o órgão da respiração, e a parte [do corpo] que existe em vista disso⁴⁴ é o pulmão. Logo os [animais] terrestres tem maior calor nessa parte que nas demais. O lugar que primeiro necessita da respiração é o que está

⁴¹ Davidson (1980, p. 214). Desde o momento em que Davidson admite que há interações causais nas quais intervêm eventos mentais, também se deve admitir que tais eventos mentais podem funcionar como fatores causais, posto que são idênticos a certos eventos físicos. Isso, entretanto, não implica que as propriedades mentais sejam redutíveis a propriedades físicas.

⁴² Davidson (1980a, p. 230-231).

⁴³ Tanto o monismo anômalo de Davidson quanto o funcionalismo de Putnam podem ser entendidos como exemplos do “materialismo não redutivo”. Ao menos algumas formas de emergentismo e de funcionalismo têm, portanto, razões para assimilar algumas teses psicológicas de Aristóteles às suas próprias explicações. Com efeito, apesar de Aristóteles distinguir com clareza os itens físicos dos anímicos, defende com especial interesse a tese de que não é possível que os estados anímicos se deem independente do corpo ou de certos estados corpóreos.

⁴⁴ Quer dizer, da respiração. Sobre a relevância da laringe como *condição necessária* da respiração e, portanto, da voz, cf. Aristóteles, *Investigação sobre os animais* (*Historia animalium* [HA]) 535a29-30. Os peixes são áfonos porque carecem de laringe e de pulmões (HA 535b14-15).

em torno do coração; portanto, é necessário que o ar penetre dentro [do corpo] quando é inspirado, de maneira que a “voz” (φωνή) é o impacto do ar inspirado contra a denominada “traqueia” *por causa* da alma [presente] nessas partes (*De an.* 420b24-30).

Aristóteles quer esclarecer (i) quais são as condições físicas que permitem certos processos fisiológicos e anímicos (ou seja, vitais) como a respiração. Sem laringe, não há respiração, e os pulmões são a parte do corpo que permite que o animal respire. (ii) O lugar que fundamentalmente necessita da respiração é o que “está em torno do coração”, Aristóteles afirma isso porque, erroneamente, pensava que o coração é o centro da vida anímica do animal (apesar de que há um sentido no qual se deveria ser caridoso com ele, já que não crê que o coração seja o centro da vida mental, mas sim “anímica”, e anímica deve significar vital em amplo sentido: vida nutritiva, perceptiva e mental no sentido de “intelectual”). Se o coração deixa de bater, o animal morre e, obviamente, também cessam todas as funções vitais ancoradas em cada uma das “partes” da alma. (iii) Quando o ar é inspirado entra dentro do corpo, de onde parecer se inferir que (iv) a “voz” (φωνή; i. e., um som articulado e significativo), *vista de uma perspectiva puramente fisiológica*, não é mais que o impacto ou choque do ar inspirado contra a traqueia. Porém esse impacto ou choque é produzido para ou *por causa* da alma “dispersa” nessas partes. Ou seja, sem a respectiva função anímica (nesse caso deve se tratar da função anímica correspondente a alma nutritiva ou vegetativa, porque a respiração é parte dos processos vitais vegetativos), não pode se produzir esse impacto e, portanto, também não a voz.

Para concluir: creio que pelas razões que forneci o hilemorfismo é a chave para entender o projeto aristotélico de uma psicologia filosófica. Porém, por isso mesmo, o modelo psicológico aristotélico, apesar do

fato de se basear em uma fisiologia errônea ou deficiente, parte de uma premissa que a maior parte das teorias contemporâneas da mente rejeitam: um objeto natural é, como qualquer outro objeto do mundo perceptível (o “único mundo” diria um filósofo contemporâneo para quem o materialismo é um ponto de partida básico) uma espécie de combinação de duas classes de “coisas” ontologicamente diferentes: matéria e forma.

Como indiquei no começo, é possível dar numerosas razões para explicar a ausência dos filósofos antigos no debate contemporâneo sobre a mente; apesar do que já mencionei antes (relacionado com uma fisiologia deficiente e errônea), deve-se mencionar o fato de que nós temos uma concepção mais “mecânica” da vida, por assim dizer, que aquela de Aristóteles (suas concepções de matéria e corpo são muito diferentes das que temos após Newton). Em suma, o projeto psicológico aristotélico já não é digno de crédito porque sua física é não crível⁴⁵. Os enfoques da mente dos antigos são errados porque o que eles defendem não tem nada a ver com o que a ciência empírica contemporânea da mente diz e, portanto, devem ser descartados.

Contudo, dado que ainda não temos um conhecimento claro e certo do que é a mente, algumas reflexões de Aristóteles podem ser atrativas para mostrar distintos procedimentos exploratórios da alma/mente, assim como as limitações que qualquer “teoria reduativa” tem⁴⁶. É certo que o hilemorfismo é uma doutrina que foi descartada a partir do surgimento da ciência física, cuja confiança mais sólida se

⁴⁵ Burnyeat (1995, p. 19).

⁴⁶ Parece que Aristóteles entendeu isso com clareza ao propor que o que antes se tinha chamado de “teoria psicológica do termo médio” (para a qual me permito remeter a Boeri, 2018, p. 154-155; p. 161-165).

encontra ancorada na “causa eficiente” e rejeita as formas aristotélicas e a tese de que a matéria tem um caráter passivo. Porém, Aristóteles poderia alegar que essa não é uma boa razão para rejeitar seu modelo físico-metafísico, pois, como mostrei acima, uma entidade anímica (como a deliberação ou a eleição) e, portanto, imaterial (no mapa ontológico aristotélico) se classifica perfeitamente como “causa eficiente”. De qualquer modo, se o que tentei mostrar é ao menos razoável, parece que ainda há razões para ler a psicologia aristotélica a partir de uma perspectiva filosófica vital, não de um modo “arqueológico”.

REFERÊNCIAS

- BARNES, J. Aristotle's concept of mind. In: J. BARNES, M. SCHOFIELD & R. SORABJI (Eds.). **Articles on Aristotle (psychology and aesthetics)**. London: Duckworth, 1979, p. 34-41.
- BEAKLEY, B. & LUDLOW, P. (Eds.). **The philosophy of mind**. Classical problems/contemporary issues. 2nd ed. Cambridge, MA: MIT Press, 2006.
- BODÉÛS, R. **Aristote. De l'âme**. Traduction et presentation par Richard Bodéüs. Paris: Flammarion, 1993.
- BOERI, M. D. μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἢ ψυχὴ (Aristóteles, *De anima* B 2. 414 a 19-20). A propósito del alcance de las interpretaciones funcionalistas de la psicología aristotélica y del carácter causal del alma. **Elenchos** (Rivista di studi sul pensiero antico), Anno XXX, Fascicolo 1, p. 53-97, 2009.
- BOERI, M. D. **Aristóteles. Acerca del alma** (Traducción, introducción, notas y apéndice). Buenos Aires: Editorial Colihue, 2010.
- BOERI, M. D. Plato and Aristotle on what is common to soul and body: some remarks on a complicated issue. In: Marcelo D. BOERI, Yasuhira Y. KANAYAMA & Jorge MITTELMANN (Eds.). **Soul and mind in greek thought**. Psychological issues in Plato and Aristotle. Cham: Springer, 2018, p. 153-176.

- BOERI, M.D. & KANAYAMA, Y. General introduction. In: Marcelo D. BOERI, Yasuhira Y. KANAYAMA & Jorge MITTELMANN (Eds.). **Soul and Mind in Greek Thought**. Psychological issues in Plato and Aristotle, 2018, p. 1-15.
- BOLTON, R. Perception naturalized in Aristotle's *De anima*. In: R. SALLES (Ed.). **Metaphysics, soul, and ethics in ancient thought**. Themes from the work of Richard Sorabji. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 209-244.
- BOS, A. Why the soul needs and instrumental body according to Aristotle (*Anim. I*, 3, 470B13-26). **Hermes**, vol. 128, nº 1, p. 20-31, 2000.
- BOS, A. "Aristotelian" and "Platonic" dualism in hellenistic and early christian philosophy and in gnosticism. **Vigiliae Christianae**, 56, p. 273-291, 2002.
- BOS, A. **The soul and its instrumental body**. A reinterpretation of Aristotle's philosophy of living nature. Leiden: Brill, 2003.
- BURNYEAT, M. F. Is an Aristotelian philosophy of mind still credible? In: NUSSBAUM, M. C. & RORTY, A. O. (Eds.). **Essays on Aristotle's De Anima**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 15-26.
- BURNYEAT, M. F. How much happens when Aristotle sees read and hears middle C? Remarks on *De anima* 2.7-8. In: NUSSBAUM, M. C. & RORTY, A. O. (Eds.). **Essays on Aristotle's De Anima**, 1995a, p. 421-434.
- CHARLES, D. Aristotle's psychological theory. In: J. J. CLEARY & G. M. GURTLE, S. J. (Eds.). **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, vol. 24, nº 1, p. 1-29, 2008.
- CHARLTON, W. Aristotle's definition of soul. In: T. IRWIN (Ed.). **Aristotle**. Metaphysics, epistemology, natural philosophy. New York & London, 1995, p. 244-260.
- CORCILUS, K. & GREGORIC, P. Aristotle's model of animal motion. **Phronesis**, 58, p. 52-97, 2013.
- CRANE, T. & PATTERSON, S. (Eds.). **History of the mind-body problem**. New York: Routledge, 2000.
- DAVIDSON, D. Mental events. In: D. DAVIDSON. **Essays on actions and events**. Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 207-227.

- DAVIDSON, D. Psychology as philosophy. In: D. DAVIDSON. **Essays on actions and events**. Oxford: Clarendon Press, 1980a, p. 229-244.
- DAVIDSON, D. Could there be a science of rationality? In: D. DAVIDSON. **Problems of rationality**. Oxford: Clarendon Press, 2004, p. 117-134.
- DAVIDSON, D. Aristotle's action. In: D. DAVIDSON. **Truth, language, and history**. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 277-294.
- ESFELD, M. Metaphysics of science as naturalized metaphysics. In: A. BARBEROUSSE, D. BONNAY & M. COZIC (Eds.). **The philosophy of science**. A companion. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 142-170.
- FILÓPONO. In: M. HAYDUCK (Ed.). **Aristotelis De anima libros commentaria**. Berlin: Academiae Litterarum Regiae Borussicae (cito pelo número de página e linha desta edição), 1897.
- FODOR, J. **The language of thought revisited**. Oxford: Clarendon Press, 2008.
- GERSON, L. **Aristotle and other Platonists**. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- GRANGER, H. **Aristotle's idea of the soul**. Dordrecht-Boston-London: Kluwer, 1996.
- JAWORSKI, W. **Structure and the metaphysics of mind**: how hylomorphism solves the mind-body problem. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- KENNY, A. **Aquinas on mind**. London and New York: Routledge, 1994.
- KIM, J. **Philosophy of mind**. Boulder-Colorado/ Oxford: Westview Press, Inc, 1998.
- MILLER, Jr., F. **Aristotle, on the soul and other psychological works**. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- MITTELMAN, J. Neoplatonic sailors and peripatetic ships: Aristotle, Alexander, and Philoponus. **Journal of the History of Philosophy**, vol. 51, nº 4, p. 545-566, 2013.
- MODRAK, D. **Aristotle**. The power of perception. Chicago and London: University of Chicago Press, 1987.
- MOREL, P.-M. "Common to Soul and Body" in the Parva Naturalia (Aristotle, Sens. 1 436b1-12). In: KING, R.A.H. (Ed.). **Common to body and soul**. Philosophical

approaches to explaining living behaviour in greco-roman antiquity. Walter de Gruyter, 2006, p. 121-139.

MOREL, P.-M. **De la matière à l'action**. Aristote et le problème du vivant. Paris: Vrin, 2007.

MOREL, P.-M. Cardiocentrisme et antiplatonisme chez Aristote et Alexandre d'Aphrodise. In: T. BÉNATOUÏL, E. MAFFI & F. TRABATTONI (Eds.). **Plato, Aristotle, or both?** Dialogues between platonism and aristotelianism in antiquity. Hildesheim-Zürich-New York Georg Olms Verlag, 2011, p. 63-84.

MOVIA, G. **Aristotele. L' anima**. Traduzione, introd. e commento de G. Movia. Napoli: Loffredo Editore, 1991.

NUSSBAUM, M. C. **Aristotle's De Motu Animalium**. Text with translation, commentary and interpretative essays. Princeton (reed. de 1978 com correções), 1985.

NUSSBAUM, M. C. & PUTNAM, H. Changing Aristotle's mind. In: M. C. NUSSBAUM & A. O. RORTY (Eds.). **Essays on Aristotle's De Anima**, 1995, p. 27-56.

POLANSKY, R. **Aristotle's De anima**. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2007.

PUTNAM, H. Introduction: philosophy of language and the rest of philosophy. In: H.

PUTNAM. **Mind, language and reality**. Philosophical papers. Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1997 (1st ed. 1975), p. 7-17.

PUTNAM, H. Philosophy and our mental life. In: H. PUTNAM. **Mind, language and reality**. Philosophical papers, 1997a, p. 291-303.

PUTNAM, H. Language and reality. In: H. PUTNAM. **Mind, language and reality**. Philosophical papers, 1997b, p. 272-290.

SHIELDS, C. Soul and body in Aristotle. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 6, p. 103-137, 1988.

SHIELDS, C. **Aristotle, De anima**. Translation with an introduction and commentary. Oxford: Oxford University Press, 2016.

- SORABJI, R. Body and soul in Aristotle. In: J. BARNES, M. SCHOFIELD & R. SORABJI (Eds.). **Articles on Aristotle (psychology and aesthetics)**. London, 1979, p. 42-64 (1a ed. 1974).
- WATSON, R. A. Dualism. In: R. AUDI (Ed.). **The Cambridge dictionary of philosophy**. 2nd. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 244-245.
- WILLIAMS, B. Hylomorphism. In: Bernard WILLIAMS. **The essence of the past**. Essays in the history of philosophy (ed. by Myles BURNYEAT). Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008, p. 218-227.
- ZUCCA, D. **L'anima del vivente**. Vita, cognizione e azione nella psicologica aristotelica. Brescia: Morcelliana, 2015.



SOBRE ESTOICISMO, MANUAIS E EXERCÍCIOS

Marcos Balieiro ¹

Aldo Dinucci ²

Marcus de Aquino Resende ³

Em *Coragem sob Fogo*, discurso proferido no Great Hall do King's College em 1993, James Bond Stockdale faz a seguinte afirmação acerca da atitude mental que havia adotado durante seu período como prisioneiro de guerra:

[...] nós, que estamos aqui subjugados pelas armas, somos os especialistas, senhores do nosso destino, ignore os ecos da culpa induzida dos decretos governamentais vazios, jogue no lixo o manual de treinamento e escreva o seu próprio manual.

¹ Graduado, Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Pesquisador do Grupo Hume, do Viva Vox e do Grupo de Estudos em Filosofia e Literatura (GeFeLit), tendo desenvolvido trabalhos dedicados, principalmente, à filosofia britânica do século XVIII, com destaque para temas como a relação entre Filosofia e vida comum em David Hume, as teorias morais da Filosofia das Luzes britânicas, a imagem da mulher na Filosofia e as relações entre Filosofia e Literatura. E-mail: marcos.balieiro@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8006129296323348>

² Bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Mestre e Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e Pesquisador Honorário da Universidade de Kent (UK). Leciona na Universidade Federal de Sergipe (UFS) desde 2003, é Editor-Responsável do periódico científico *Prometheus Journal of Philosophy*, realizou Pós-Doutorados na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), na Universidade de Kent (Inglaterra) e na Universidade de Brasília (UnB) e é Coordenador do Grupo de Trabalho Epicteto da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (<http://anpof.org/portal/index.php/en/gt-epicteto>). E-mail: aldodinucci@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7527207958979360>

³ Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), Mestre e Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), Membro do Viva Vox e Pesquisador Assistente da The British Academy (através da Universidade de Kent, Inglaterra). E-mail: mresende@msn.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8150705320853786>

A consideração de que se deveria escrever seu próprio manual parece curiosa, especialmente quando nos lembramos de que ele havia memorizado o *Encheirídion de Epicteto* à maneira como pilotos memorizam manuais de instruções de seus caças. O discurso de Stockdale, como se sabe, tem o subtítulo “Testando as Doutrinas de Epicteto em um Laboratório Comportamental Humano”, de modo que seria de se esperar que o orador empreendesse algo como a defesa de um conjunto de preceitos que constassem do livro em que um aluno do antigo estoico sistematizou seus preceitos, para que pudessem ser levados à mão.

Entretanto, o texto de Stockdale parece apontar para uma constatação que contraria o caminho assumido por muitos simpatizantes contemporâneos do estoicismo: não existe um manual estoico pronto e acabado. Identificamos hoje dezenas de produções literárias e centenas de organizações nas mídias sociais que tratam o estoicismo, especificamente o seu aspecto ético, como uma espécie de manual para ensinar seus seguidores a lidar com os problemas da vida, com inúmeras citações de, principalmente, Epicteto, Sêneca e Marco Aurélio. Nada se vê sobre Zenão, fundador do estoicismo, ou Crisipo, possivelmente o maior organizador da doutrina filosófica estoica. Essas citações são feitas isoladamente, fora de contexto, sem o aprofundamento de toda complexidade filosófica que os textos exigem. É um movimento muito parecido com a postura de inúmeros grupos religiosos ligados ao cristianismo, católicos ou evangélicos, que tratam o texto bíblico como se tivesse sido escrito pelo próprio Deus, o interpretam literalmente e nele encontram respostas para todos os assuntos.

No caso de Stockdale, embora ele pensasse, antes de ter seu avião abatido e ser capturado pelo inimigo, que conhecia profundamente a filosofia estoica, especialmente Epicteto, logo descobriu que o fato de ter

decorado o *Manual de Epicteto* não necessariamente o preparou para evitar a primeira onda de domínio das emoções assim que desceu de paraquedas sobre uma pequena vila norte-vietnamita. Neste exato momento, ele não foi capaz de controlar o intestino, foi possuído por pânico, tremor descontrolado, ansiedade e sentimento de claustrofobia. E isso aconteceu por um motivo muito simples: a filosofia de Epicteto, no aspecto da ética, reflete muito da experiência pessoal de um escravo que passou por muito sofrimento e um dia encontrou a liberdade do jugo físico e psicológico. Mas essa experiência não pode ser simplesmente transportada para a vida de outrem. Cada um tem que escrever o seu próprio manual de sobrevivência. O próprio Epicteto evitou escrever algo: o seu *Manual* foi escrito por seu aluno Arriano. Certamente, Epicteto evitou escrever, assim como Sócrates, porque entendia que a filosofia é sempre uma reflexão inacabada, o que foi pensado hoje não é necessariamente o que deve ser reproduzido amanhã. É, como o pensou Platão alhures, palavra viva na alma.

Sêneca se refere diversas vezes ao exercício da prática da meditação filosófica em suas obras, como na *Carta a Lucílio* XCIV e em *Dos Benefícios* VIII, 1.⁴ Trata-se do exercício do exame diário de consciência que os estoicos adotaram dos pitagóricos e que deveria ser feito a cada noite antes de dormir, ocasião para refletir sobre os erros cometidos ao longo do dia e progredir pelo reconhecimento e superação das próprias falhas. Epicteto discorre também sobre esse tema nas *Diatribes* em diversas ocasiões (I,1,25; I,27,6 ss.; II,1,29; III,10,1). O imperador romano Marco Aurélio Antonino compara esse exercício cotidiano de meditação sobre os princípios da filosofia com os instrumentos da medicina,

⁴ Cícero se refere igualmente a essa prática no *De Natura Deorum* L.I.30 e no *De Finibus* L.II.7.

afirmando que “os médicos, que sempre têm à mão os instrumentos de sua arte, devem ser imitados” (III.13; cf. IV.3).

O próprio termo *encheiridion*, transliteração do termo que dá título em grego ao célebre *Manual de Epicteto*, deve ser visto como o exercício de seu verdadeiro autor, Lúcio Flávio Arriano de Nicomédia, de sintetizar para si o que considerou de mais importante no pensamento epictetiano, como o próprio Flávio declara em carta a Lúcio Gélio que nos chegou através de Simplício⁵. *Encheiridion* pode significar tanto manual (que se traz à mão) quanto o *pugio* romano, adaga que os pretorianos traziam sob a túnica em Roma para a defesa pessoal⁶.

O leitor pode empreender, se quiser, esta prática. Após ter lido as obras dos grandes filósofos, estoicos, epicuristas, platônicos, o que for, você deve digeri-las em sua mente, relendo as partes que mais atraem sua atenção e tentando parafraseá-las, isto é, buscando traduzi-las em suas próprias palavras. As passagens devem ser selecionadas ao sabor dos dias, de acordo com os acontecimentos ao longo da jornada. Não se trata de escrever um tratado abstrato de filosofia, nem de tentar explicar filosofia para uma outra pessoa ou escrever um texto visando a publicação, mas estabelecer um diálogo interior consigo mesmo pelo qual você se torne capaz de avaliar constantemente suas crenças e se harmonizar com o mundo.

Esse exercício tornado hábito de escrever para si e digerir os preceitos filosóficos a ponto de se apropriar deles visa constituir tanto um filósofo na mente, alguém que leu outros filósofos e tornou seu o pensamento deles, quanto na ação, alguém que age de acordo com esses

⁵ Simplício, Comentário ao Manual de Epicteto, 1.05-1.35.

⁶ Armas eram proibidas em Roma. Apenas os pretorianos, que compunham a guarda de proteção ao imperador, tinham permissão para portar um *pugio* sob a túnica que vestiam.

preceitos. A Filosofia, desde Sócrates e através daqueles que, como Epicteto, o seguiram, torna-se a busca da sabedoria pela razão – sabedoria que nos possibilita bem viver ou viver de modo pleno e feliz.

Para Sócrates, a Filosofia tem como tarefa construir moralmente o humano através do bem pensar e da ação que concorde com esse bem pensar. Epicteto segue essa concepção de Filosofia, deixando isso claro em várias passagens do *Encheiridion*. Em XLIX observa que o que há de louvável no estudo da Filosofia não é o mero ato de interpretar e compreender um texto filosófico, mas o de pôr em prática esse conhecimento adquirido. Em LI nos conclama a praticar nossos conhecimentos e efetuar a correção de nós mesmos. Em LII salienta que o objetivo da Filosofia é a formação de um homem integralmente forte e não de um homem que fale bem, mas que não aja em conformidade com suas palavras. Assim, em XLVI afirma que não nos é adequado alardear nossos conhecimentos filosóficos, mas sim agir em conformidade com eles:

Jamais declares ser filósofo nem fales frequentemente com os que ignoram a Filosofia sobre os princípios teóricos, mas faz as coisas que decorrem dos princípios teóricos. Da mesma forma, no banquete, não digas como é preciso comer, mas come como é preciso. Pois lembra como Sócrates evitava de tal modo exibir-se que os que buscavam os filósofos iam ter com ele, e ele os levava aos filósofos, e assim tolerava ser desdenhado. E se ocorrer entre homens comuns uma discussão sobre princípios teóricos, guarda silêncio na maior parte do tempo. Pois é grande o perigo de vomitares o que ainda não digeriste. E quando alguém te disser que nada sabes, e não te ofenderes, sabe, nesse momento, que começaste a obra (Epicteto, Manual XLVI. Tradução: Aldo Dinucci).

Tal compromisso com a ação, que tem o estudo da teoria como condição necessária, além de enfatizar a necessidade de que o filósofo aja

de modo coerente com seu próprio pensamento, também o adverte quanto aos perigos da autoexibição. É o compromisso dos estoicos com a profissão socrática de ignorância, que visa tornar o filósofo sempre ciente de que qualquer conhecimento que atingir terá sempre um caráter humano e precário, o que garante a ele abertura para o aprendizado e para autocrítica, que não teriam lugar em alguém que se considerasse sábio. Sêneca sintetiza muito bem tanto tal profissão de ignorância quanto o exercício diário de autoexame e autoaprimoramento:

Não sou sábio e, para que tua malevolência se aplaque, não o serei. Deste modo, exige de mim não que eu seja igual aos melhores, mas melhor que os maus: isto para mim é o suficiente, que a cada dia eu remova algum de meus vícios e repreenda meus erros⁷ (Sêneca, *Da vida feliz*, XVII, 3. Tradução: Aldo Dinucci).

James Bond Stockdale, filósofo e piloto de caças da marinha norte-americana, testou seu estoicismo em uma situação bastante premente, na qual não bastava estar a par deste ou daquele conceito. Decorar um texto certamente não o teria preparado para enfrentar os horrores que ele descreve em seu discurso. Não à toa, ele faz questão de lembrar que Epicteto considerava que seu aluno ideal deveria ser capaz de “falar sobre coisas que o farão forte se seu filho morrer, se seu irmão morrer, ou se ele mesmo tiver de morrer ou ser torturado”. O estoicismo, segundo essa concepção, não seria um conjunto de doutrinas que permitiriam vencer uma discussão de intelectuais empedernidos, mas consistiria, antes de qualquer outra coisa, em um conjunto de preceitos que teriam

⁷ *non sum sapiens et, ut maliuolentiam tuam pascam, nec ero. Exige itaque a me, non ut optimis par sim, sed ut malis melior: hoc mihi satis est, cotidie aliquid ex uitiiis meis demere et errores meos obiurgare.*

por objetivo a orientação da conduta, por meio de *práticas* que permitiram temperar o caráter.

Não por acaso, Stockdale faz questão de lembrar que os poucos que aderiram à busca estoica por disciplina foram, em seu tempo, “os melhores”, os dotados de maior fibra moral. Isso só teria sido possível porque, no esforço de atingirem um estado de indiferença a tudo, exceto ao bem e ao mal, seria necessária uma atitude de “total responsabilidade por cada uma de suas próprias emoções”. Esse é um aspecto importante porque nos permite refletir sobre o lugar que manuais podem vir a ter no que diz respeito ao estoicismo. Epicteto, por exemplo, não escreveu seu próprio manual. Os preceitos que encontramos no *Encheirídion* são uma espécie de síntese das aulas transcritas por um discípulo, Arriano. Desse modo, podemos inferir que Epicteto estaria, a exemplo de Sócrates, mais preocupado em ensinar uma filosofia que fosse diretamente informada pela vida prática, ainda que não se opusesse à ideia de que seus preceitos circulassem por meio de transcrições.

Isso é algo que fica evidente quando prestamos atenção ao fato de várias passagens do manual de Epicteto consistirem em exercícios, os quais dizem respeito a considerações que é preciso ter sempre diante de si. Exemplos incluem passagens como “Que estejam diante dos teus olhos, a cada dia, a morte, o exílio e todas as coisas que se afiguram terríveis, sobretudo a morte. Assim, jamais ponderarás coisas abjetas, nem aspirarás a coisa alguma excessivamente” (EPICTETO, *Manual*, 21), ou “Quanto a cada uma das coisas que sucedem contigo, lembra, voltando a atenção para ti mesmo, de buscar alguma capacidade que sirva para cada uma delas” (EPICTETO, *Manual*, 10).

Não pretendemos, aqui, analisar o conteúdo dessas doutrinas, mas deixar claro que o filósofo pretende oferecer preceitos que ganharão

sentido, principalmente, quando forem remetidos à prática daquele que pretender levá-los a sério.

Outro manual de teor bastante peculiar é aquele que Marco Aurélio Antonino escreveu para si mesmo. Para a maioria dos comentadores modernos⁸, Marco escreveu, entre 170 e 180 EC, um caderno de anotações parafraseando citações de outros autores e refletindo a partir dessas passagens sobre situações de seu próprio dia a dia, sem intenção de publicá-las. Ainda que essa obra circule, atualmente, com o título mais pomposo de *Meditações* (que o leitor não espere grandes semelhanças com certa obra moderna de caráter quase que exclusivamente especulativo), o nome original do texto poderia ser mais propriamente traduzido por algo como “notas para uso próprio”. O início do texto deixa bastante claro, por seu tom inequivocamente pessoal, que não se trata de mera retórica, ou de estratégia de *marketing*:

De meu avô, Vero, aprendi a apreciar as boas maneiras, e a refrear toda ira. Da fama e do caráter obtidos por meu pai, aprendi a modéstia e o comportamento viril. De minha mãe, aprendi a ser religioso e liberal, e a me precaver não apenas contra a prática de qualquer mal, mas também contra quaisquer más intenções que adentrassem meus pensamentos, e a me contentar com uma dieta frugal muito diferente da moleza e do luxo tão comuns entre os ricos. [...] (MARCO AURÉLIO, 1, 1-3).

Percebe-se, de saída, que Marco Aurélio considera suas “meditações” como um conjunto de preceitos que foram desenvolvidos não apenas a partir da reflexão filosófica fria, de gabinete, mas por meio de uma experiência do mundo. Isso não porque se trata de sermos moldados pela experiência (certamente não é o caso), mas porque é em face

⁸ Por exemplo, Brunt, P. A., 1974. ‘Marcus Aurelius in his *Meditations*,’ *Journal of Roman Studies*, 64(1): 1–20.

delas que o caráter deverá ser temperado; a prática nos confronta com aquilo a que devemos aprender a resistir. Em boa parte do texto, o imperador trata de registrar observações que, ao olhar desavisado, pareceriam apenas bons conselhos, mas se revelam, em última análise, exercícios que têm por propósito preparar a alma para que ela se torne capaz de lidar com adversidades de todos os tipos. Um bom exemplo é o seguinte:

Diga a si próprio a cada manhã: hoje pode ser que eu tenha que lidar com um intrumetido, com um ingrato, um insolente, um ardiloso, um invejoso ou um egoísta. Essas más qualidades se apoderaram deles por conta de sua ignorância de quais coisas são verdadeiramente boas ou más. Porém, eu compreendi inteiramente a natureza do bem, como sendo apenas o que é belo e honroso, e a do mal, que é sempre deformado e vergonhoso (MARCO AURÉLIO, 2.1).

Logo em seguida, o filósofo considera que não pode ser ferido pelos tipos maldosos a que se referiu, porque não permitirá que o envolvam em nada que seja desonroso ou deformado. Ainda, como bom adepto do cosmopolitismo estoico, tratará de não se enfurecer contra seus semelhantes, que, por piores que sejam, foram formados pela natureza de maneira tal que os seres humanos todos se apoiem mutuamente. De qualquer modo, novamente o que nos interessa, aqui, não é uma análise detalhada desta ou daquela tese: desejamos chamar a atenção para o fato de que Marco Aurélio apresenta esses preceitos como algo que é preciso ter *sempre* em mente, que se deve *repetir a cada manhã*, de modo a evitar que caracteres alheios possam nos afetar negativamente.

A ideia de que a filosofia deve compreender uma série de exercícios práticos encontrou eco, também, em recepções modernas do estoicismo. Anthony Ashley Cooper, Terceiro Conde de Shaftesbury, nos

oferece um bom exemplo em seus *Askhmata*. Chamam a atenção, nesse sentido, referências a estoicos antigos, como a menção óbvia a Marco Aurélio em passagens como “Lembra-te sempre: ‘Não te deixes perturbar, não cedas’, ‘Não te percas na conversação’” (SHAFTESBURY, 2016, p. 25); ou as referências a Arriano e a Epicteto no trecho “Tu, de tua parte, lembra-te disto: ‘regozijar-se é racional porque temos razão para nos regozijarmos juntos’ ... Não tenhas condolência e complacência se não ‘quando vires alguém chorando’” (SHAFTESBURY, 2016, p. 175).

Mais uma vez, vemos um pensador que orienta suas pretensões teóricas pela necessidade de fazer com que estejam sempre diante de si os preceitos que, ainda que surjam da reflexão, nunca deixam de remeter à vida. De fato, é impossível esquecer, ao longo da leitura dos *Askhmata*, que se trata de preceitos que exigem prática reiterada. Isso é particularmente evidente em passagens como “Lembra-te [...] como, num mesmo instante, uma mudança de postura é seguida por absoluta mudança de espírito” (SHAFTESBURY, 2016, p. 25-6) ou “[...] abandona aquele outro jeito, aberto, franco, indecente, profuso. Mas, então, debes também abandonar os objetos, os desígnios, fins etc. correspondentes e tornar-te um novo homem” (SHAFTESBURY, 2016, p. 26). Trata-se, aqui, de modificar, por meio de exercício constante, a própria maneira como o filósofo se porta no mundo.

Vivemos em um tempo em que a filosofia se profissionalizou como atividade de professores sisudos. Com isso, é comum que seja vista como um conjunto de reflexões demasiadamente abstratas e distantes da vida comum. Pensadores como Epicteto, Marco Aurélio e Shaftesbury nos lembram que, ao menos em certas concepções, a atividade filosófica sempre esteve relacionada a um problema bastante concreto, a saber, o de encontrar preceitos que conduzam a uma vida boa e feliz. Seria

possível objetar, é verdade, que há algo de inconsistente em defender que esse tipo de filosofia depende de uma reflexão atenta e constante sobre a prática comum e, ao mesmo tempo, lembrar manuais que foram resultado de outras reflexões, sobre práticas de momentos excessivamente distantes. Essa objeção, porém, perde de vista o ponto principal: mais do que recuperar preceitos deste ou daquele autor, o que tentamos mostrar, aqui, foi que, ao fim e ao cabo, talvez a filosofia dependa, mais do que de qualquer outra coisa, de uma *atitude*. Isso é algo que as obras mencionadas aqui certamente ilustram de maneira bastante adequada.

REFERÊNCIAS

- BRUNT, P. A. Marcus Aurelius in his *Meditations*. **Journal of Roman Studies**, v. 64, p. 1-20, 1974.
- DINUCCI, A. L. Apresentação e tradução do proêmio do comentário de Simplicio ao *Encheiridion de Epicteto*. **Prometeus**, ano 7, n. 15, p. 165-74, 2014.
- EPICETETO. **O Manual de Epicteto**. Tradução de Aldo Dinucci. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2007.
- EPICETETO. **O Manual de Epicteto**: Edição Bilingue. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.
- MARCO AURÉLIO. **Meditations**. Translated by Francis Hutcheson and James Moor. Indianapolis: Liberty Fund, 2008.
- SHAFTESBURY. **Exercícios (Askhmata)**. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: UNESP, 2016.

4



LEIBNIZ E A INVENTIVIDADE MATEMÁTICA: UMA INTRODUÇÃO

William de Siqueira Piauí

Lauro lane de Moraes ¹

A forma fascina quando já não se tem a força de compreender a força no seu interior. Isto é, a força de criar.

Derrida, **Força e significação**.

...pensar é emitir singularidades, é lançar os dados. [...] Pensar não é inato nem adquirido.

Deleuze, **Foucault**.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Certamente, não há dúvidas quanto ao fato que o filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) foi um dos maiores matemáticos de todos os tempos, especialmente depois que ficou mais que provado a originalidade, com relação à de Newton, de sua invenção ou descoberta do cálculo diferencial e integral e que, supondo que pudéssemos fazer tal separação, sua produção maior, e estamos falando de uma grandíssima produção, se deu não em filosofia, mas na área de matemática e ciências. Daí que, assim como as coletâneas dos seus textos, muitos são

¹ Respectivamente: PIAUÍ, W. S., Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo e atualmente Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (E-mail: piauiusp@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8193518557063867>); MORAIS, L. I. Licenciado em Filosofia, licenciando em História, Mestre e Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (E-mail lauromorais@msn.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8765375741502011>).

os artigos e livros que tratam de sua matemática seja de um ponto de vista geral seja de um ponto de vista mais particular e inclusive à minúcia de determinados assuntos e mesmo da manipulação de caracteres determinados ou inventividade quando a questão a ser enfrentada diz respeito às matemáticas². A partir dessas obras e abordagens variadas, mesmo depois da numerosa invenção de máquinas de calcular e dos computadores e mesmo da proliferação de novos setores inteiros da matemática, é certo afirmar que vivemos, em termos de conhecimento científico ao menos, em um mundo leibniziano, um mundo de matematização e virtualização intensas e crescentes.

Seja como for, é justamente com relação ao que chamaremos de sua teoria do conhecimento ou epistemologia e filosofia da linguagem aplicadas à matemática que a inventividade ou capacidade de criar em matemática é assumida muito conscientemente por Leibniz, e aqui já é possível problematizar a desvinculação entre criar-inventar e descobrir-acessar; isto é, tendo em vista que ele era assumidamente um inatista defensor da associação razão-fé ao ponto de se afirmar um platônico e um agostiniano no que diz respeito ao que faz a realidade de verdades eternas como as que ele acreditava encontrar na prática da

² Muitos são os trabalhos que, nesse sentido, têm sido publicados; dentre muitos outros, os trabalhos de Marc Parmentier, Javier Echeverría, Mary Sol de Mora Charles e, mais recentemente, de Oscar M. Esquisabel têm sido um grande auxílio para nós; atualmente a coletânea mais acessível para alunos brasileiros certamente é a da Editorial Comares sob coordenação da Sociedade Espanhola Leibniz, por exemplo, os volumes referentes às obras científicas de Leibniz, como os dois volumes (7A e 7B) contendo vários de seus “Escritos matemáticos”; os autores responsáveis pelas traduções e notas são, em geral, estudiosos da ciência leibniziana que escrevem em espanhol; grande parte dos trabalhos aqui mencionados foram pensados a partir das traduções de Marc Parmentier presentes em **La naissance du calcul différentiel** (Paris, J. Vrin, 1995) e **La caractéristique géométrique** (Paris, J. Vrin, 1995); também estamos finalizando nosso livro introdutório **Leibniz e a linguagem (II): línguas artificiais, lógica e matemática**, onde pretendemos oferecer uma coleção de textos traduzidos com aparato de notas e introduções sobre grande parte dos temas que trataremos aqui, vale lembrar que parte deles já está tratada no **Leibniz e a linguagem (I): línguas naturais, etimologia e história** (Kotter: Curitiba, 2019).

matemática, como falar em descoberta e inventividade ou real criação e não em reminiscência do que nos é inato quando nos deparamos com o que é inegável e eternamente verdadeiro?³ Tocaremos tal questão explicitando sua opinião segundo a qual a criação e a demonstração em matemática, para as quais a escrita e a fixação de determinados caracteres são fundamentais, valem-se de certa lógica geral que poderia ficar registrada mesmo em silogismos e prossilogismos, mas também em regras de progressão particulares ou em funções, o que indicaria certa matemática universal ou boa característica (LEIBNIZ, 1984 [N.E., livro X, cap. X], p. 397 e 331). E, não esquecendo que nem sempre está em nosso poder resolver ou dizer que é impossível de ser resolvida determinada questão, estarmos atentos a preparações e aberturas novas deixando, inclusive, certas questões para quando elas futuramente chegarem. Ou seja, o inatismo e platonismo de Leibniz em matemática não se dissociam da possibilidade de aumento infinito do conhecimento⁴ e é justamente por isso que a capacidade inventiva deve ser considerada mais importante que a de demonstração (LEIBNIZ, 1984 [N.E., livro X,

³ Para a resposta de tal questão a partir da noção de “relação (*le rapport*) entre os objetos das ideias a qual faz com que uma esteja compreendida ou não [compreendida] na outra” cf. LEIBNIZ, 1984 [Novos ensaios], p. 319-20 [IV, V]; quanto a ser um platônico e agostiniano ou um realista, dentre muitas outras, p. 228 [III, III] e p. 363 [IV, XI] e **Ensaio de teodiceia** §§184 e 189. Daqui em diante mencionaremos os **Novos ensaios** apenas com N.E.

⁴ Quanto à possibilidade de alcançarmos conhecimentos intuitivos, Leibniz afirmava que mesmo as “almas dos bem aventurados”, seres de maior inteligência que nós, “por mais livres que estejam desses corpos grosseiros, e os próprios gênios”, anjos etc., “por mais elevados que sejam” “devem encontrar dificuldades no seu caminho, pois sem isso não teriam o prazer de fazer descobertas (*des découvertes*), que é um dos maiores que existe. É necessário reconhecer que haverá sempre uma infinidade de verdades que lhes são ocultas”, cf. LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, XVII], p. 144 e p. 143-51 do nosso artigo “Leibniz e Descartes: labirintos e análise”, in **Cadernos espinosanos**. (USP), n. 9, 2002, p. 123. Dado que há sempre uma infinidade de verdades que estão ocultas a nós e a todas as criaturas inteligentes, Leibniz não parece poder ser vinculado àquele tipo de fechamento sistêmico que ameaçou os projetos de refundação das matemáticas no início do século passado graças a Gödel; graças ao que temos de tomar cuidado com a associação de seu projeto de avaliar toda a geometria a Hilbert (cf. p. 106 do nosso artigo “uma introdução ao **De analysis situs** de Leibniz”).

cap. X], p. 294-6). Com tal explicitação esperamos oferecer, a nível de introdução evidentemente, algumas considerações sobre o que significava conhecer, pensar e criar matemática para aquele que foi sem sombra de dúvida um dos maiores linguista, epistemólogo e matemático de todos os tempos.

PARTE I – CARTESIANOS E ARISTOTÉLICOS DO PASSADO: *NODUM QUARERE SCIRPO*

Muito já se disse, infelizmente nem sempre com o devido tratamento dos documentos, sobre a forte dissociação entre fé e razão na modernidade, o fim da teologia, o abandono da escolástica e da patrística, a derrocada da metafísica etc. e, em resposta a elas, sobre a forte vinculação entre a filosofia e os grandes e mais variados avanços científicos que a modernidade ao menos prometia. Em plena virada do século XVII para o XVIII, depois do **Discurso do método** (1637), **Meditações metafísicas** (1641) e **Princípios da filosofia** (1644) de René Descartes (1596-1650), bem longe, portanto, do **De revolutionibus (Sobre as revoluções das esferas celestes** – 1543) de um Nicolau Copérnico (1473-1543) e ainda mais das circunavegações que marcam o começo do período, veremos o filósofo inglês John Locke (1632-1704) publicar seu **Ensaio sobre o entendimento humano**⁵ (1689) – uma espécie de “fisiologia do entendimento humano”, novo tema fundamental da filosofia que surge com a problemática cartesiana do “eu”, do “penso, logo existo”, da “*res cogitans*”, da substância que pensa e que desembocará na **Crítica da razão pura** (1781) de Immanuel Kant (1724-1804) – com uma forte recusa da escolástica e da patrística especialmente a partir de uma

⁵ Doravante apenas **Ensaio**.

crítica geral à lógica-metafísica aristotélica⁶, associada a uma suposta necessidade geral e moderna principalmente de novos métodos, mas ainda com um capítulo de título “Da fé e da razão, e de suas distintas províncias” e a afirmação de muitas e equivocadas limitações do conhecimento humano.

Parece que teremos de esperar pelo total remanejamento dos conceitos de espaço e tempo e mesmo da problemática do eu do criticismo kantiano para fustigar em seus cantos mais obscuros a “dogmática especulativa” que a partir da associação entre razão e fé deu vida, dentre outros, ao conceito de tempo da eternidade sempre presente ou tempo da total simultaneidade, daí, inclusive, de *Deus expectator de super* ou *Intelligentia supramundana*, expedientes fundamentais para a solução dos problemas da bondade e justiça de Deus, da liberdade do homem e da origem do mal; remanejamento, portanto, que parece ser um dos resultados filosóficos mais importantes quando a questão é a recusa da patrística da escolástica e de algumas filosofias modernas que seguiram compartilhando com elas muitos fundamentos. Será mesmo?

Para o que estamos investigando aqui uma marca da presença, infelizmente prejudicial para o avanço ou adequado reconhecimento da

⁶ Cf., por exemplo, sua crítica ao problema escolástico dos universais e do princípio de individuação (LOCKE, 2012 [Ensaio, [II, XXVII, §3 e III, §9], p. 345 e 445).

⁷ Para todo esse início ler nossa introdução aos **Ensaio de teodiceia** de Leibniz e nossos artigos: “Santo Agostinho e Isaac Newton: tempo, espaço e criação” (in **Theoria - revista eletrônica de filosofia**, n. 2, 2009, p. 26) e “Primeira crítica: a teologia desencontrada” (in **Ágora filosófica**, ano 9, n. 2, 2009, p. 149). Vale lembrar que o modo como Tomás de Aquino menciona a ultrapassagem da física aristotélica no comentário que fez ao **De interpretatione** – referente à analogia da torre (“Primeira crítica: a teologia desencontrada”, p. 158) –, já parecia exigir uma geometria não empírica, uma espécie de análise da situação, daí que a consideração kantiana das intuições a partir das quais deviam estar baseadas as matemáticas atingia tanto aquela metafísica quanto esse novo tipo de cálculo que Leibniz estava tentando criar e que Poincaré soube muito apropriadamente considerar mesmo em resposta a Kant, cf. nosso artigo “Leibniz e a metafísica da nova geometria: espaço como relação” (in **Cadernos UFS de filosofia**, ano 7, fasc. XIII, v. 9, 2011, p. 77).

ciência, de temas ligados ao par razão-fé é justamente o que fica explícito no seguinte embate entre os personagens Filaeto e Teófilo com relação às limitações do nosso conhecimento:

FILAETO – [...] as afecções mecânicas dos corpos não têm nenhuma ligação com as ideias das cores, dos sons, dos odores e dos gostos, de prazer e de dor; que sua conexão não depende senão do arbítrio e da livre vontade de Deus (*du bon plaisir et de la volonté arbitraire de Dieu*). [...] é perder tempo engajar-se numa tal pesquisa, temendo que esta convicção prejudique o progresso da ciência. [...] TEÓFILO – [...] Esta falta de coragem prejudica muito, e pessoas inteligentes e consideráveis impediram os progressos da medicina pela falsa persuasão de que é perder tempo entregar-se a tais pesquisas. Quando virdes **os filósofos aristotélicos do tempo passado** falarem dos meteoros, como do arco-íris, por exemplo, acreditarei que, na convicção deles, nem sequer se devia explicar distintamente este fenômeno; e as empresas de Maurolyco e, depois, de Marco Antônio de Dominis, lhes pareciam ser como um voo de Ícaro. Todavia, a sequência dos fatos mostrou o contrário (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, III, §§28-29], p. 313, grifo nosso).

Evidentemente, perdura aqui certo comportamento escolástico – o mesmo dos “filósofos aristotélicos do tempo passado” – com relação ao que o empirista Locke, representado pelo personagem Filaeto, pensava do conhecimento que podemos alcançar com relação às ideias dos sentidos (cores, sons, odores, gostos, prazer, dor etc.)⁸, tais ideias ou afecções nos atingiriam em uma causalidade devida apenas ao bel prazer ou capricho e vontade livre ou arbitrária de Deus, o “agente infinitamente sábio” (LOCKE, 2012 [Ensaio, IV, III, §28], p. 613), ou seja, de modo ocasional ou totalmente por acaso, o que levaria à recusa da

⁸ Estudo que em parte permitiria uma Estética como Ciência ou Lógica do Sensível ao modo de um Baumgarten, cf. nosso artigo “Da verdade estética: Baumgarten, Leibniz e Descartes” (in **Ágora filosófica**, ano 6, n.2, 2006, p. 171).

possibilidade de tornar seu estudo científico. A resposta do inatista Leibniz, representado pelo personagem Teófilo, explicita uma atitude muito mais otimista com relação ao que podemos ou poderemos conhecer, na verdade, inclusive, com relação ao que já conhecemos tendo em vista a menção a Francesco Maurolico (1494-1575) e Marco Antônio de Dominis (1560-1624) que, na virada do XVI para o XVII, escreveram tratados sobre o arco-íris, relacionados à questão geral da natureza da luz e por isso à parte das questões associadas aos sentidos (as cores, por exemplo); e claro que Leibniz podia ter mencionado os trabalhos sobre ótica e, por isso, sobre a luz, o arco-íris, os prismas, as cores etc. do famoso contrarrreio e contemporâneo de Locke, Isaac Newton (1643-1727)⁹; a estratégia, que veremos se repetir uma infinidade de vezes, nos **Novos ensaios**, será mostrar o desconhecimento com relação à história, mesmo a mais recente e mais próxima, da ciência e inclusive as possíveis consequências para a medicina, tendo em vista que Locke tinha formação em medicina, era inglês e havia dito que usaria o método histórico em seu **Ensaio**¹⁰. De todo modo, dados os muitos avanços alcançados na ciência da ótica e da astronomia ou botânica e medicina e que cercavam Locke, trata-se de afirmar mais uma suposta limitação do conhecimento em que podemos notar novas entradas para grande parte daqueles temas supostamente abandonados e que fazem o fundamento de sua filosofia e outras que eram dela muito próximas, filosofias que suspeitavam muito dos avanços científicos.

⁹ Inclusive por mencionar M. A. de Dominis e, dentre muitos outros, também as obras de Descartes, vale a pena dar uma lida na Apresentação (p. 17-27) de André Koch Torres Assis à tradução brasileira da **Ótica** de Newton, prestando atenção inclusive no papel que passará a desempenhar a lei correta da refração (NEWTON, I. **Ótica**. Trad. André Koch Torres Assis. São Paulo: EDUSP, 1996).

¹⁰ Cf. LOCKE, 2012 [**Ensaio**, I, I, §2] p. 22.

Todavia, uma coisa é certa, estamos longe do tipo de enfrentamento que Leibniz terá, dentre muitos outros “cientistas” modernos, com Descartes; ou seja, o que dizer das críticas que fará ao pseudo cientista Locke se o francês, que também ficou reconhecido por ter feito muito em ótica e mesmo em astronomia, que estabeleceu aquilo que seria a base da revolução da primeira – a lei da refração –, não pode ser desculpado, primeiro, pela pouca utilidade geral de suas descobertas e, segundo, por não poder provar adequadamente as leis que havia encontrado neste ramo em particular, ou como dizia o próprio Leibniz:

A única coisa de útil que ele [Descartes] acreditou fornecer foram lunetas para ver mais próximo, feitas seguindo a linha hiperbólica com as quais prometia nos fazer ver na lua animais ou partes tão pequenas quanto às dos animais¹¹. [...] depois se demonstrou que a utilidade da linha hiperbólica não é tão grande quanto ele acreditava. [...] Sua *Dióptrica* tem passagens admiráveis mas ela tem outras insustentáveis, por exemplo, ele encontrou bem a proporção dos senos, mas foi tateando, pois as razões que ele ofereceu para provar **as leis da refração** nada valem. (LEIBNIZ, 2020 [“Carta a Mola-nus sobre Moral, Deus e a Alma (1679?)”], p. 171 e 180, grifo nosso).

Crítica dura, evidentemente, mas que se mantém dentro dos limites do que pôde, pode ou poderá ser conhecido cientificamente; entretanto, o que dizer de quem, ao modo dos “filósofos aristotélicos do tempo passado”, em uma atitude certamente prejudicial ao progresso da ciência inclusive já em curso, progresso associado a muitas das descobertas na área da ótica (teorias da luz, das cores, para a fabricação de

¹¹ Uma das obras que acompanhava o **Discurso do método**, além dos **Meteoros** e **Geometria**, era a **Dióptrica**; trata-se de assunto que aparece em duas de suas 10 partes, em suas partes 9 e 10 Descartes oferecia uma descrição das lunetas e a metodologia para a elaboração de lentes. Cf. também LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, XVI], p. 386 e o artigo de José Portugal dos Santos Ramos “Demonstração do movimento da luz no ensaio de óptica de Descartes” (in **Scientiæ studia**, v. 8, n. 3, p. 421-50, 2010).

lentes, prismas etc.) e mesmo da astronomia (lei da gravitação universal, teoria dos meteoros, dos cometas, das marés, fabricação de lentes para telescópios, microscópios etc.), ou ainda muito pior, afirmando mesmo que é perder tempo investir em tais investigações, faz tudo voltar para a irracionalidade de uma causalidade dependente apenas do bel prazer ou vontade livre de Deus? Assim, será mesmo que aquela derrocada, dissociação, fim e o abandono se confirmam de forma geral? Claro que não! É preciso ter muito cuidado, portanto, com o que pensamos sobre a modernidade especialmente quando as particularidades documentadas apontam para algo muito diferente e que exige estudo muito mais minucioso¹².

De qualquer modo, a opinião geral de Leibniz terá por base sempre preferir o que seria mais natural e apostar na descoberta de “razões inteligíveis” mesmo que no futuro; assim, a resposta definitiva que dará ao posicionamento de Filaleto/Locke será:

TEÓFILO – É que vós [Filaleto] supondes ainda que as qualidades sensíveis, ou melhor, as ideias que temos delas, não dependem das figuras e movimentos **naturalmente** (*naturellement*), mas somente do arbítrio de Deus (*du bon plaisir de Dieu*), que nos dá tais ideias. Pareceis ter esquecido o que objetei mais de uma vez contra essa opinião, para vos fazer pensar que estas ideias sensitivas dependem dos detalhes das figuras e movimentos e as exprimem com exatidão, embora não possamos distinguir nelas estes detalhes na confusão de uma multidão [ou agregação diversa] muito grande e pequenez das ações mecânicas que atingem nossos sentidos. Entretanto, se tivéssemos chegado à constituição interna de alguns corpos [com o uso de microscópios mais potentes, por exemplo], veríamos também quando deveriam ter essas qualidades, que seriam elas mesmas reduzidas às suas

¹² Seria também a partir desse tipo de questionamento que trataríamos das críticas de Berkeley e mesmo de Kant à matemática nascente.

[causas ou] **razões inteligíveis** (*raison intelligibles*) [...]. Todavia, **acontece muitas vezes aos homens** de procurarem *nodum in scirpo*¹³ e de **fabricarem dificuldades lá onde elas não existem, exigindo o que não se pode exigir e queixando-se depois de da sua impotência e dos limites da sua luz.** (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, VI], p. 324-5, grifo nosso).

É principalmente um pessimismo fundado em supostas impotências e limites do conhecimento e um indevido aumento de dificuldades associados a uma série longa também de desconhecimentos particulares que guiam muitas das considerações feitas por Locke no **Ensaio**, daí que sejam elas que fazem a base também de sua falta de otimismo com relação ao alcance do conhecimento científico; o que fica patente, dentre muitas outras, na seguinte fala do personagem Filaleto:

FILALETO – Entretanto, é verdade que a extrema distância de quase todas as partes do mundo que estão expostas à nossa vista as priva do nosso conhecimento [...]. Estamos encerrados num pequeno canto do espaço, isto é, no sistema do nosso sol, e todavia não sabemos sequer o que acontece nos outros planetas que circulam em torno dele, assim como nosso globo. Esses conhecimentos nos escapam devido à grandeza e à distância; porém, outros corpos nos estão escondidos em razão de sua pequenez; pois da sua contextura poderíamos inferir os usos e as operações daqueles que são visíveis [...]. **Assim, por mais que o empenho humano possa fazer avançar a filosofia experimental quanto às coisas físicas, estou tentado a crer que não poderemos jamais chegar, nestes assuntos, a um conhecimento científico.** (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, III, §§24-6], p. 312, grifo nosso).

Talvez Locke tivesse alguma razão quanto ao que de fato e precisamente se conhecia até aquele momento, mas como não ver no estudo da

¹³ Registrado por Plauto, o provérbio latino “*nodum quarere scirpo*” já havia aparecido no cap. XXIII do livro II dos N.E. e pode ser traduzido, como o faz Baraúna, por “procurar” no sentido de querer encontrar “um nó em uma espiga de junco”; provérbio correspondente aos nossos: “querer encontrar chifre na cabeça de cavalo” ou “querer encontrar pelo em ovo”.

ótica avanços que permitiam mesmo ao seu contemporâneo e contemporâneo Newton criar telescópios muito mais potentes que as lunetas de um Galileu ou de um Descartes e, por isso mesmo, com relação ao que está à extrema distância, ou seja, à macrofísica, a astronomia, por exemplo? Ou, como não ver também, a partir da criação de microscópios cada vez mais potentes, com relação a muitas pesquisas revolucionárias na área de botânica e mesmo de medicina, a realização teórica e efetiva de revoluções no de extrema pequenez, ou seja, na microfísica?¹⁴ A resposta do otimista Leibniz virá não só de um reconhecimento, explicitado em vários textos, do avanço geral que as descobertas na área de ótica, que tornavam a fabricação de lentes muito mais precisa e voltada para novos usos e de consequências ainda impensáveis (daí sua manifesta utilidade), mas também das ferramentas matemáticas que garantiam um progresso seguro e cada vez mais intenso, como quando respondeu: “parece-me que faremos alguns progressos consideráveis com o tempo” “desde que a *análise infinitesimal* nos deu o meio de aliar a geometria à física e a *dinâmica* nos forneceu as leis da natureza” (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, III], p. 312).

Assim, e voltando ao que dizíamos, muitos filósofos modernos exigiam demais do tipo de conhecimento que podemos ter dos sentidos, do conhecimento sensitivo, e é certo que faltava à maioria deles as ferramentas ou a compreensão de como elas, em geral ferramentas matemáticas, de fato podiam funcionar, qual seu alcance, como poderiam ser criadas ou ampliadas e, principalmente, quais seriam seus fundamentos; é justamente o que envolve a resposta que Leibniz está em condições de dar não só a Locke e ao cartesiano D.T. ou apenas

¹⁴ Como fundamento de ambas as perguntas cf. LOCKE, 2012 [Ensaio, IV, III, §24], p. 609.

Tschirnhaus(1651-1708)¹⁵, por exemplo, mas à grande parte daqueles modernos de comportamento semelhante ao dos aristotélicos do tempo passado, ou seja, ele está em condições de oferecer com respeito aos mais recentes avanços das matemáticas detalhes de como elas podem funcionar, qual seu alcance, como podem ser criadas ou ampliadas, e quais seriam os fundamentos daquilo que permitiria passar, dentre outros, da geometria à física, para o que ele menciona, como vimos e também dentre outras, a sua criação da *análise infinitesimal* ou cálculo dos infinitesimais ou diferencial (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, III e XVII], p. 312 e 400), e o que permitiria passar a algum conhecimento rigoroso e certo que diga respeito aos corpos cuja estrutura interna é impossível de conhecer¹⁶, para o que ele mencionará a sua criação de uma *arte combinatória* (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, III e XVII], p. 309 e 379), baseada em uma nova perspectiva segundo a qual também o provável, combinatória ou rigorosamente estabelecido, e talvez de mais utilidade ao menos que as ciências demonstrativas de então, deve ser elevado à condição de conhecimento seguro (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, III e XVI], p. 298-9 e 379); em grande parte dos casos, tratava-se de avanços recentíssimos e quanto aos quais a maioria dos filósofos modernos estava em situação semelhante à dos cartesianos e dos lockeanos ou dos aristotélicos do tempo passado.

Dito assim, talvez possamos ao menos compreender melhor a situação geral onde deveríamos colocar parte de tais questões olhando um pouco mais fundo para o embate, fictício evidentemente, entre Locke e

¹⁵ Também a sigla D.T. se referia ao cartesiano alemão Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (ou Tschirnhausen); cf. nosso artigo "Matemática e metafísica em Leibniz: o cálculo diferencial e integral e o processo psíquico-metafísico da percepção"; in **Theoria – revista eletrônica de filosofia**, n. 5, 2010, p. 1.

¹⁶ Cf. o que vem após a p. 435 do nosso artigo "Leibniz e a Biologia: notas introdutórias"; in **Revista Helius**, n. 2, v. III, 2020, p. 424.

Leibniz, ou mais propriamente entre Filaeto e Teófilo, às vezes fazendo o comparativo com Descartes e outros, quanto ao que eles achavam de certos conhecimentos científicos.

PARTE II – SOBRE O QUE ESTÁ OU NÃO EM NOSSO PODER RESOLVER: *LES GASCONNADES*

Dito assim, por volta de 1704, está finalizada a obra daquele que deu origem ao conceito e movimento que Kant lembra ao mencionar os monadistas, isto é, os **Novos ensaios sobre o entendimento pelo autor do sistema da harmonia preestabelecida**¹⁷, obra escrita em resposta ao **Ensaio sobre o entendimento humano** do inglês Locke pelo inatista, e mais platônico, o também alemão, G. W. Leibniz, obra que contém capítulos homônimos – inclusive o “A fé e a razão, bem como seus limites distintos”. Sabemos, inclusive já fizemos lembrar, das duras críticas que Leibniz sempre fez a Descartes e seus seguidores, mas a ninguém ele reuniu em um só livro críticas tão sistemáticas, duras e extensas quanto ao Locke dos **Ensaio**s, exceção talvez ao **Dicionário** de Bayle considerado nos **Ensaio**s de teodiceia. Desde pelo menos 1679 o gênio da matemática e da filosofia Descartes e seus seguidores são criticados, dentre outros motivos, do seguinte modo:

[...] eu reconheci por experiência que aqueles que são inteiramente cartesianos praticamente não são apropriados para a invenção (*ne sont guerres propres à inventer*)¹⁸, eles só seguem o ofício de interpretes ou comentadores de seu mestre, como os filósofos escolásticos faziam com Aristóteles; e quanto a tão belas descobertas (*belles découvertes*) que foram feitas depois

¹⁷ No capítulo IV, a partir do §13, do mesmo livro IV dos **N.E.**, Leibniz faz um resumo de sua filosofia da substância e harmonia preestabelecida.

¹⁸ E eis aqui, pois, o tema geral do presente artigo.

de Descartes, não há sequer uma que eu saiba que tenha sido feita por um verdadeiro cartesiano. Eu conheço um pouco tais senhores e os desafio a me dar o nome de um de seus fundamentos. **Este é um sinal ou que Descartes não conhecia o verdadeiro método** (*la vraye Methode*) **ou então que ele não o deixou para eles**. O próprio Descartes tinha o espírito bastante limitado. De todos os homens, ele excedia nas especulações [...]. Todas as suas meditações são ou abstratas demais, como sua metafísica e sua geometria, ou imaginárias demais, como seus princípios da filosofia natural. [...] É verdade que Descartes era um grande gênio (*un grand genie*) e que as ciências lhe devem muito, mas não da maneira que o comum (*le peuple*) dos cartesianos creem. (LEIBNIZ, 2020 [“Carta a Molanus sobre Moral, Deus e a Alma (1679?)”], p. 170-1, grifo nosso).

Novamente, agora também os cartesianos comparáveis aos filósofos aristotélicos do tempo passado, os escolásticos? Apesar, portanto, de ter escrito uma pequena obra explicitamente sobre o assunto, como já o lembramos, o seu famoso **Discurso do método**, Descartes talvez não conhecesse, é o que Leibniz afirmará em muitas outras ocasiões, o verdadeiro método especialmente quando a questão é inventar ou descobrir, não era capaz nem de imaginar aquela matemática universal que somente ao final dos **Novos ensaios** Filaeto vai assumindo que compreendeu (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, XVII], p. 397)¹⁹; de todo modo não o teria deixado para os cartesianos que, também por isso, se tornaram inaptos para a invenção, ou seja, não seriam capazes de compreender em que se funda a inventividade ou real capacidade de descobrir e, mais importante para nós, não poderiam ser chamados a arbitrar quanto a muitas

¹⁹ O que justifica as muitas incursões do livro IV, “Sobre o conhecimento”, dos N.E. pela lógica silogística, pela geometria, pela aritmética e pela álgebra mista de especiosa e comum, incluindo o questionar seus verdadeiros fundamentos e necessária metafísica; cf. principalmente os capítulos XVI, XVII, XXIX do livro II, capítulo III do livro III, e praticamente todos os do livro IV, mas principalmente seus capítulos I, II, VII, XI, XII, XVI, XVII e XXI.

das invenções e descobertas da época e com as quais o próprio filósofo de Hanover teria contribuído fundamentalmente. De todo modo, se essas críticas duras são feitas primeiramente a um dos maiores gênios da modernidade e somente depois a seus seguidores quando o assunto também é matemática, o que dizer da que será dirigida a um filósofo inglês com formação em medicina que à medida que o livro IV²⁰ dos **Novos ensaios** vai avançando revela cada vez mais desconhecer quase que totalmente as reais questões de método, as mais importantes invenções e debates científicos de sua época e, pior ainda, seja da mais recente seja da mais antiga matemática, justamente ele que pretendia se valer do método histórico em seu **Ensaio**²¹? Matemática a partir da qual, todavia, o inglês não cansa de extrair exemplos que vão se revelando cada vez mais canhestros, vale lembrar. Somente assim podemos compreender quão agressivo e preciso é, dentre muitos outros, o seguinte debate entre aqueles personagens:

FILALETEO – [...] ao final o [A] **nosso conhecimento não consegue jamais abarcar tudo aquilo que podemos desejar conhecer no tocante às ideias que possuímos**. Por exemplo, [B] **jamais seremos talvez capazes de encontrar um círculo igual a um quadrado, e saber com certeza se tal coisa existe**. [TEOFILO – [...] [B'] Arquimedes já demonstrou que ele existe: é aquele cujo lado é a média proporcional entre o semidiâmetro e a semicircunferência. Ele até determinou uma reta igual à circunferência do círculo por meio de uma reta tangente da espiral, como outras pela tangente de uma quadratriz, maneira de quadratura que

²⁰ No início do livro III, Leibniz faz o mesmo quanto ao desconhecimento de Locke com relação às discussões feitas por linguistas ou que de algum modo se relacionavam com linguagem ou línguas, basta ver a quantidade de autores e livros citados ali; cf. p. 41-76 do nosso livro **Leibniz e a linguagem (I): línguas naturais, etimologia e história**.

²¹ Cf. nota 10.

agradou muito a Clavius; sem falar de um fio aplicado à circunferência, e depois estendido, ou da circunferência, que roda para descrever o cicloide, e se transforma em reta. [...] Por conseguinte, **trata-se antes de encontrar a proporção entre o quadrado e o círculo**. Todavia, [B''] uma vez que **esta proporção não pode ser expressa em números racionais finitos, foi necessário** para empregar exclusivamente números racionais, **exprimir esta mesma proporção por uma série infinita desses números**, que assinalai de uma forma bastante simples. [...] **quando aquilo que devemos examinar é variável ao infinito e sobe de grau em grau**²², não conseguimos dominá-los conforme que-remos, sendo muito trabalhoso fazer tudo o que é necessário para [1] tentar metodicamente (*par méthode*) chegar ao caminho abreviado ou [2] [chegar] **à regra de progressão** (*la règle de progression*), que isenta a necessidade de ir mais além. E, já que [em muitos casos] a utilidade não compensa o trabalho, [3] deixamos o êxito desta tarefa à posteridade, que poderá desfrutar dela quando este trabalho ou prolixidade forem diminuídos por [preparações ou] progressos e aberturas novas (*par des preparations et ouvertures nouvelles*), que o tempo poderá trazer consigo. (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, III, §1], p. 302-3, grifo nosso).

Novamente aquela atitude geral filaletto/lockeana [A] de apostar na limitação do nosso conhecimento. De qualquer modo, apesar do **Ensaio**

²² É o que a análise de uma grande variedade de curvas transcendentais, isto é, não mecânicas, exigia, para o que Leibniz havia problematizado, dentre outros, nos seguintes termos: "Porém existem quadraturas particulares de certas porções, onde a coisa poderá ser tão complexa que não estará sempre *in potestate* até aqui resolver"; "a fim de abrir o caminho das quantidades transcendentais, já que alguns problemas [geométricos] nem são planos, nem sólidos nem supersólidos ou de algum grau definido, mas transcendem qualquer equação algébrica [mais comum]"; "em cujo caso podem encontrar-se inumeráveis linhas que satisfaçam a proposta, o que foi o motivo porque muitos [como Descartes e alguns cartesianos], considerando o problema não suficientemente resolvido, pensaram que não estava *in potestate* resolvê-lo", cf. p. 143-51 do nosso artigo "Leibniz e Descartes: labirintos e análise", in **Cadernos espinosanos**. (USP), n. 9, 2002, p. 161-64.

se valer muitas vezes de exemplos supostamente tirados da matemática, e em geral muito mal compreendidos, como o [B] da quadratura do círculo, ao menos três vezes mencionado no livro IV, nos capítulos II, III e XVII; se valer especialmente de uma certa geometria figurativa (empírica)²³ e uma certa aritmética de unidades (empírica) e de afirmar que vai se utilizar de método histórico: Em primeiro lugar [B'], a resposta de Leibniz evidencia que Locke não está em condições de compreender os velhos livros de geometria como o **Sobre as espirais** de Arquimedes, lembrando-o inclusive como o primeiro matemático a escrever demonstrativamente em Física em seu **Sobre o equilíbrio**, mas também os de Diofanto, Proclo, Pappus, Apolônio e mesmo Euclides (Op. cit. [N.E., IV, II], p. 297), mesmo os velhos livros de aritmética, portanto; também por isso revela, assim como com relação à ótica, não conhecer uma infinidade de obras que estão sendo publicadas na época como a de Ismael Bouilliau também sobre a espiral, a de Gregório de Saint-Vincent (Op. cit. [N.E., IV, XVII], p. 399) sobre a quadratura do círculo e outras que pretendem ser edições críticas especialmente dos **Elementos**, como a de Christoforos Clavius, e no capítulo I do mesmo livro IV Leibniz já havia mencionado também Johannus Scheubelius e Christianus Herlinus, aos quais voltaremos mais à frente, chamando atenção para o fato que não são as figuras que constituem o essencial das demonstrações presentes naqueles livros, o que também vale aqui, mas o uso de uma certa lógica, que aponta para uma matemática universal que pode ficar registrada inclusive em silogismos e prossilogismos²⁴, o que justificará as muitas

²³ O que fica evidente, dentre outras, na noção de número a partir apenas da noção de unidade e de demonstração geométrica a partir da apresentação da figura ou intuição perceptiva de Locke, cf. **Ensaio**, dentre outros, livro II, cap. XVI e livro IV cap. II.

²⁴ Um bom exemplo do uso de silogismos e prossilogismos também está registrado no apêndice "Resumo da controvérsia, reduzido a argumentos em forma" dos **Ensaio de teodiceia** (São Paulo:

voltas e exame profundo da lógica aristotélica e a menção de muitas obras escritas proximamente, como lembrança de, dentre muitos outros, Antoine Arnauld, de Pierre de la Ramée e mesmo Lorenzo Valla. Para o que o comentário geral era: “a lógica é tão suscetível de demonstrações como a geometria, podendo-se afirmar que a lógica dos geômetras, ou a maneira de argumentar que Euclides explicou e estabeleceu ao falar das proposições, constitui uma extensão ou promoção particular da lógica geral” (Op. cit. [N.E., IV, II], p. 297)²⁵. Devemos nos valer de uma ampla gama de métodos, o que constituiria uma lógica geral muito mais ampla, o que mantém a advertência que é preciso tomar muito mais cuidado do que os modernos em geral tiveram ao criticar a lógica aristotélica, trata-se de examiná-la e manter aquilo que nela é universalmente firme e mesmo o que pode ser usado em casos particulares²⁶.

Estação Liberdade, 2013, p. 419-32). Já chamamos atenção para a prova da validade universal do cálculo se utilizar de algo semelhante à segunda figura do silogismo, mas que chega a proposições recíprocas e por isso pode fazer tanto o caminho sintético como o caminho analítico de demonstração: “a saber: $\int pdy = \frac{1}{2}x^2$ (A é C?). Por meio de $pdy = xdx$, mostra que: $\int pdy = \int xdx$ (A é B). Por meio de $\frac{1}{2}x^2 = xdx$, mostra que $\frac{1}{2}x^2 = \int xdx$ (C é B). E por meio de $pdy = \frac{1}{2}x^2$, conclui que: $\int pdy = \frac{1}{2}x^2$ (Logo, A é C)”. “Se prestarmos atenção na demonstração, Leibniz não só encontrou e explicitou o termo médio $\int xdx$ (podemos dizer que o Teorema fundamental do cálculo estava em germe aqui), mas, além disso, deixou claro quais proposições intermediárias são necessárias para compreender os passos da demonstração. Feito isso, uma parte da possibilidade do cálculo, que implicava a sua validade universal, estava para ele provada; faltava responder à pergunta filosófica da realidade ou existência do referente dx, dy, dz (por exemplo, como o infinitésimo se relacionava com o triângulo característico e qual o estatuto ontológico de ambos, cf. nosso artigo “Leibniz e Descartes: labirinto e análise”, p. 146).” Cf. p. 542 do nosso artigo “Querela da realidade dos objetos lógico-matemáticos: uma introdução à filosofia moderna” (in **Kalagatos – revista de filosofia**, Ceará, v. 11, n. 21, 2014, p. 524). As mesmas considerações sobre a realidade ou existência do referente atingiriam a expressão ou carácter $\sqrt{-1}$, “anfíbio entre o ser e o não” (cf. nosso artigo “Leibniz e Descartes: labirintos e análise”, p. 149), mas também de muita utilidade especialmente quando se trata dos problemas referentes a encontrar raízes de graus superiores a 2.

²⁵ Falta apenas ultrapassar aquilo que Euclides já havia deixado mais que evidente, ou seja, o raciocínio geométrico (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, I, §9 e XVII, §13] p. 286 e 399) e alcançar um cálculo geométrico, como uma análise da situação, por exemplo, análise capaz inclusive de servir de instrumento de avaliação de toda a geometria antiga; uma espécie de semiótica da matemática no sentido de Newton da Costa, cf. p. 71 de **Introdução aos fundamentos da matemática** (São Paulo: HUCITEC, 2008).

²⁶ Gostaríamos inclusive de adiantar, sem no entanto o justificar devidamente aqui, que a compreensão da lógica por parte de Leibniz parece ser muito distinta da de Kant e mesmo parte do que veio depois,

Em segundo lugar [B"], a resposta de Leibniz evidencia que Locke também não está em condições de compreender os problemas mais recentes da aritmética, como os deixados por Diofanto e enfrentados por Cipião du Fer, Luís de Ferrera e mesmo Descartes ou Newton, problemas em que os números não coincidem com unidades, como os rompidos, os surdos e os transcendentais (Op. cit. [N.E., II, XVI e IV, II], p. 107 e 398); que dirá se tais problemas envolvessem alguma ideia de infinito, como somas de frações que vão ao infinito ou algo que varie ao infinito e suba de grau em grau como as transcendentais, e mesmo raízes de números negativos, consideradas quantidades impossíveis pela maioria dos matemáticos modernos²⁷; também por isso Locke revela não conhecer ou não ser capaz de compreender muitas das obras que estão sendo publicadas na época inclusive a partir de uma álgebra posterior a Viète, e que, quando não são apenas novas edições, pretendem ser retomadas do que é possível salvar dos antigos ou soluções totalmente novas de problemas antigos e mesmo de problemas novos que exigem [3] preparações e aberturas novas, chamando atenção para o fato que não são as unidades que constituem o essencial dos objetos da aritmética, e que as demonstrações em aritmética se valem de certa lógica que também poderia ficar registrada inclusive em silogismos e prossilogismos mas de preferência em [2] regras de progressão (*la règle de progression*) particulares,

ou seja, a possibilidade de separação da forma do conteúdo ou matéria em nome de uma disciplina já realizável apenas em termos de pensamento, que é o que vai guiar praticamente toda produção em lógica depois de Kant, parece estar em franca oposição à possibilidade infinita de descobertas associada a novos conteúdos e matérias ou mesmo disciplina novas.

²⁷ Cf. a parte 2, "Equações Cúbicas, Irredutibilidade e as Raízes Imaginárias", do nosso artigo "Uma introdução histórico-filosófica aos números complexos"; in **Theoria - revista eletrônica de filosofia**, n. 7, v. VII, 2015, p. 172. Nos **N.E.** IV, I, §9 e IV, III, §18, p. 288 e 309 Leibniz lembra ter projetado um mesmo tipo de regramento que permitiria entender a construção das tabelas do seu **De arte combinatória**; como exemplo, podemos mencionar a tabela IV do problema 4 que é construída segundo uma regra que hoje chamaríamos de fatoração cf. LEIBNIZ, 1962 [GM V], p. 61.

cálculos legítimos ou mesmo funções²⁸ quanto ao que Descartes, neste caso um gênio, seguindo a via de Viète, isto é, a da álgebra especiosa ou mesmo mista (Op. cit. [N.E., IV, VII e XVII], p. 331-399), já havia reduzido muitas das linhas ou figuras geométricas mais importantes e por isso mesmo ficaria conhecido como o pai da geometria analítica. Assim, Leibniz seguirá mencionando vários outros autores seja por serem importantes matemáticos²⁹, contemporâneos ou antigos, seja por serem responsáveis por edições importantes, se valham de silogismos ou prosilogismos, de álgebra especiosa ou mista etc. etc. etc., com relação a textos fundamentais de toda a história da matemática.

De todo modo, para além do desconhecimento evidente da história da matemática e por isso sua incapacidade de compreender que há problemas com relação ao conhecimento que de fato podemos alcançar e inclusive que já possuímos a solução em alguns casos, ao menos duas coisas são fundamentais aqui: primeira, Locke se revela comprometido seja com uma geometria empírica (Op. cit. [N.E., IV, XII], p. 367), que depende demais da figura/imaginação/memória, que faria até lembrar os egípcios e babilônios; seja com uma aritmética empírica (Op. cit. [N.E., II, XVI], p. 107), que também depende demais da unidade/imaginação/memória, e podemos dizer que Kant será apenas mais um a cometer o mesmo erro, o qual tivesse sido seguido pelos matemáticos, para dizer pouco, jamais teríamos aquele outro tipo de cálculo ou análise da situação, as geometrias não euclidianas ou o campo dos números

²⁸ Novamente, cf. o que vem após a p. 430 do nosso artigo “Leibniz e a Biologia: notas introdutórias”; in **Revista Helius**, n. 2, v. III, 2020, p. 424.

²⁹ Justamente o que ele diz ser parte do necessário quando se está escrevendo sobre algum problema matemático, cf. p. 5 do nosso artigo “Matemática e metafísica em Leibniz: o cálculo diferencial e integral e o processo psíquico-metafísico da percepção”; in **Theoria – revista eletrônica de filosofia**, n. 5, 2010, p. 1.

imaginários³⁰; de qualquer modo, é principalmente por isso que o autor do **Ensaio** será incapaz de considerar solucionada uma série longa de problemas que ele pensa ainda serem e deverem seguir sendo limitadores do conhecimento.

Voltando ao nosso problema, a questão se existiria ou não um círculo igual ao quadrado ou da quadratura do círculo, fantasma de muitos filósofos ou supostos matemáticos da época, deve ser redimensionada e se transformar na se existiria uma proporção entre o quadrado e o círculo, questão há muito resolvida e que encontrou novas formas a partir da matemática mais recente, moderna, com a qual Leibniz contribuiu ao menos de dois modos: primeiro, quando afirma ter encontrado “de uma forma bastante simples” em sua “quadratura aritmética” aquela proporção particular que “não pode ser expressa em números racionais finitos” e exige “para empregar exclusivamente números racionais” ser expressa “por uma série infinita desses números”, lembrança de um texto publicado por volta de 1674³¹; segundo, quando afirma a facilidade com que a curva mecânica do círculo e uma infinidade de outras, incluindo as transcendentais, podem ser resolvidas a partir do seu novo cálculo diferencial; o que, não só mais uma vez revela o desconhecimento do que acontecia na ciência de sua época, mas também que não poderia chamar Locke para ser o árbitro de sua inventividade na

³⁰ Cf. nosso capítulo de livro “Uma introdução ao *Analysi situs* de Leibniz” (in **Ciência e conhecimento II**, MENNA, S. H. e BALIEIRO, M. R. (org.). Curitiba: CRV, 2019, p. 103) e nosso artigo “Uma introdução histórico-filosófica aos números complexos”; in **Theoria - revista eletrônica de filosofia**, n. 7, v. VII, 2015, p. 172.

³¹ Uma referência ao seu texto **Quadrature arithmétique**, no qual, para uma circunferência de diâmetro 1, portanto de raio 0,5, a quadratura pode ser expressa a partir de $\frac{\pi}{4} = \frac{1}{1} - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \frac{1}{9} - \frac{1}{11} \dots$ (note-se que tal soma-subtração vai ao infinito). Cf. “Cuadratura aritmética”; in LEIBNIZ, G. W. **Escritos matemáticos** (v. 7A). Trad. M. S. de Mora Charles. Espanha: Comares, 2014, p. 93-105. Para o que vem logo em seguida, de fato as questões associadas à quadratura do círculo se resumiriam ao estudo por derivada ou integração da função $f(x) = \mp\sqrt{r-x^2}$.

descoberta, por outros métodos [1] ou a partir de novas preparações e aberturas [3], de tal proporção. Mas não é principalmente de epistemologia das matemáticas³² que tratam as filosofias modernas, como a **Crítica da razão pura**, o **Ensaio sobre o entendimento humano** e várias outras?

Portanto, outra coisa que fica evidente no tipo de resposta que Leibniz dá à problematização lockeana do conhecimento, mencionada aqui por nós também no uso da expressão “preparações e aberturas novas”, se refere ao que faz o fundo da afirmação “deixamos o êxito desta tarefa à posteridade, que poderá desfrutar dela quando este trabalho ou prolixidade forem diminuídos por preparações e aberturas novas, que o tempo poderá trazer consigo”; justamente um modo de também tomar cuidado com o excesso de confiança quanto a supostas soluções que teriam sido encontradas com relação a, dentre outras, outros tipos de quadratura, ou como dizia o próprio Leibniz:

Porém existem quadraturas particulares de certas porções, onde a coisa poderá ser tão complexa que não estará *in potestate* até aqui desenvolvê-la³³. Acontece também que a indução nos apresente verdades nos números e nas figuras, para os quais ainda não se descobriu a razão geral. Pois falta muito para termos chegado à perfeição da análise na geometria e nos números, como muitos imaginaram, fiando-se das fanfarronadas (*les gasconnades*) de alguns homens, de resto excelente, mas exageradamente prontos ou ambiciosos (Op. cit. [N.E., IV, II], p. 107p. 295).

³² E mesmo semiótica da matemática naquele sentido de Newton da Costa vide nota 25.

³³ O que obrigou Leibniz a se valer de uma equação auxiliar para resolver certas curvas transcendentis: “ $0=a+bx+cy+exy+fx^2+gy^2$ ”, supondo x como abscissa e y como ordenada; cf. p. 9 do nosso artigo “Matemática e metafísica em Leibniz: o cálculo diferencial e integral e o processo psíquico-metafísico da percepção”; in **Theoria – revista eletrônica de filosofia**, n. 5, 2010, p. 1.

Ou seja, para Leibniz muitos dos problemas matemáticos, e a quadratura de curvas em geral se torna paradigmática, devem esperar por preparações novas e aberturas futuras para sua solução, também como os problemas relacionados à solução de equações de grau superior a 4 devem esperar por uma arte mais geral capaz de ultrapassar as dificuldades da álgebra de sua época (Op. cit. [N.E., IV, XVII], p. 399) e somente os fanfarrões acreditam rápido e fácil demais, mas indevidamente, claro, que estão em condições de dizer que já está em seu poder (*in potestate*) e mesmo que não estará no poder de ninguém conhecer a partir de seus métodos a solução deles. Foi justamente o caso de Descartes que, a partir de seus métodos, afirmou a suposta impossibilidade de solução de curvas não mecânicas e a suposta possibilidade de resolver equações acima do quarto grau. Assim, é esse o pano de fundo das críticas de Leibniz não mais ao nada matemático Locke, mas ao gênio Descartes e seus seguidores, como a seguinte:

[§6] Falta mencionar algo das outras ciências que Descartes tentou [...] comecei pela geometria, pois acredita-se que esse é o forte do senhor Descartes. É preciso lhe fazer justiça, ele era hábil geômetra, mas não a ponto de apagar os outros, ele dissimula ter lido Viète³⁴, contudo Viète disse muito, e aquilo que Descartes acrescentou é em primeiro lugar uma investigação mais distinta das linhas curvas sólidas ou que ultrapassam [ou transcendem] o sólido, por intermédio das equações acomodadas aos lugares; e em segundo lugar o método das tangentes pelas duas raízes iguais. Contudo, ele fala da geometria com uma soberba insuportável (*une hauteur insupportable*). **Ele diz vaidosamente (*hardiment*) que todos os problemas podem ser resolvidos por seu método.** Contudo, ele foi forçado a reconhecer em [alguns] encontros, **primeiro, que os problemas da aritmética de**

³⁴ Cf. também LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, XVII] p. 399.

Diofanto³⁵ não estavam em seu poder [resolver] e, segundo, que o inverso das tangentes também o ultrapassava. Contudo, essas inversas das tangentes são a parte mais sublime e a mais útil da geometria. Creio que poucos dos cartesianos entenderão o que quero dizer, pois há poucos geômetras excelentes entre eles; eles se contentam em resolver alguns pequenos problemas pelos cálculos de seu mestre, e **dois ou três grandes geômetras de nosso tempo** que são contados vulgarmente entre eles, **reconhecem muito bem as coisas que acabo de dizer** para serem considerados cartesianos (LEIBNIZ, 2020 [“Carta a Molanus sobre Moral, Deus e a Alma (1679?)”], p. 176-7, grifo nosso).

Novamente, o texto termina dizendo que os cartesianos, comparáveis aos filósofos aristotélicos do tempo passado, sequer seriam capazes de compreender do que ali se trata, exceto talvez Tschirnhaus ou Claude Hardy (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, VII], p. 329), o que os teria impedido, além de tudo, de avançar na parte mais sublime, mais útil e, evidentemente, mais recente da geometria, como as inversas das tangentes. A precisão na enunciação técnica dos pontos que estão sendo criticados revela que não se trata mais de uma conversa com alguém que não sabe nada de matemática, teremos ocasião de voltarmos a algumas das questões matemáticas mencionadas aqui, por enquanto só nos interessa tratar mais detidamente da questão do conhecimento e fixar a menção, muitas vezes repetida, às limitações do método cartesiano o que Leibniz certamente acreditava também poder dizer ainda mais do de Locke; de qualquer modo, também fica evidente que se Leibniz tinha alguma nova abertura ou mesmo solução para parte dos problemas ali mencionados apenas dois ou três geômetras contados como cartesianos, aos quais ele inclusive respondia, seriam capazes de compreendê-las.

³⁵ Cf. nota anterior.

**PARTE III – SOBRE O MÉTODO, O CONHECIMENTO, A VERDADE E AS IDEIAS:
QUELQUE CHOSE DE VIDE ET DE SOURD DANS LA PENSÉE**

Quanto à questão geral do fundamento do conhecimento e do método, que é o que nos interessa a partir de agora, ela também faz a base do tema geral que precede a resposta de Teófilo a Filaleto na citação que já fizemos, ou seja, e em parte novamente:

FILALETETO – O nosso conhecimento não vai além das nossas ideias, nem além da percepção da concordância ou discordância das mesmas. O nosso conhecimento não pode ser sempre intuitivo [...]. O nosso conhecimento tampouco pode ser sempre demonstrativo [...]. Finalmente, o nosso conhecimento sensitivo diz respeito à existência das coisas que atingem atualmente os nossos sentidos. [...] ao final o nosso conhecimento não consegue jamais abarcar tudo aquilo que podemos desejar conhecer no tocante às ideias que possuímos. Por exemplo, jamais seremos talvez capazes de encontrar um círculo igual a um quadrado, e saber com certeza se *tal coisa existe*. TEOFILO – [Existem ideias confusas, nas quais não podemos lograr um conhecimento completo, como o são as ideias de algumas qualidades sensíveis. Entretanto, quando elas são distintas, podemos esperar tudo.] (Op. cit. [N.E., IV, III, §§1-5], p. 302).

Suposta aquela limitação geral, muitas vezes equivocada, como vimos, especialmente com relação aos conhecimentos sensitivo e demonstrativo, trata-se, portanto, da questão geral do conhecimento, sua hierarquização – para Locke intuitivo, demonstrativo e sensitivo –, verdade e realidade correspondentes a cada tipo, tendo como base certa hierarquização das ideias que a eles devem corresponder; assim, trata-se de assunto que começa a se configurar já no capítulo XXIX, sobre “Das ideias claras e distintas, das obscuras e confusas”, do livro II do **Ensaio**,

para o qual Teófilo reorienta as bases de sua argumentação ao mencionar aqui novamente as ideias confusas e distintas. Ali Leibniz lembrava que: “Em um pequeno discurso sobre as ideias, verdadeiras ou falsas, claras ou obscuras, distintas ou confusas, discurso inserido nas atas de Leipzig em 1684, dei uma definição das ideias claras, comum às ideias simples e às compostas, e que corresponde ao que dizemos aqui” (Op. cit. [N.E., II, XXIX], p. 192). Certamente trata-se de lembrar o **Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis**³⁶ que começa justamente retomando o fundamento dos quatro preceitos estabelecidos por Descartes, contra o “grande número de preceitos de que” supostamente se compunha “a Lógica” (DESCARTES, 2010, p. 75), na segunda parte do **Discurso do método**, isto é, retomando o problema da hierarquização das ideias, que podiam ser ou obscuras, ou claras/confusas ou claras/distintas, concluindo que se estamos certos de estar diante de um conhecimento que envolva apenas ideias claras e distintas também podemos estar certos de sua verdade ou certeza; quanto ao que Leibniz faz voltar a incerteza ao afirmar: “quando elas” as ideias “são distintas, podemos esperar tudo”, ou seja, é necessário estabelecer uma análise que vá mais longe, dado que:

[...] é principalmente **a falta do conhecimento que temos dessas ideias distintas, escondidas nas confusas**, que nos paralisa, e, mesmo quando tudo está distintamente exposto aos nossos sentidos ou ao nosso espírito, a multidão das coisas que cumpre considera nos confunde. [...] É também a multidão das considerações que faz com que na ciência dos próprios números existam dificuldades muito grandes [...]. É isto que faz também com que

³⁶ **Meditações**, no sentido de reflexões ou considerações, **sobre o conhecimento, a verdade e as ideias**; doravante apenas **Meditationes** ou **MCVI**. Com muitas alterações nos valeremos da tradução presente na coleção organizada por Ezequiel de Olaso: **Escritos filosóficos**. Espanha: Mínimo Tránsito, 2003 (p. 314-22).

a álgebra seja ainda tão imperfeita, embora nada exista mais conhecido que as ideias que ela utiliza, visto que elas não significam outra coisa senão números em geral [...]. (Op. cit. [N.E., IV, XVII], p. 398).

Trata-se de recusar também a divisão lockeana a partir de uma reflexão que as atinja igualmente e que não diga apenas respeito aos nomes, ou como o próprio Leibniz lá afirmava: “Acabo de explicar esse fenômeno”, a dificuldade em dizer o que é uma ideia confusa ou obscura que para Locke poderia ser melhor resolvida com a diferenciação em ideias simples, compostas e de substância, “sem considerar os nomes” e sem deixar de atentar para “o defeito da análise da noção” (Op. cit. [N.E., II, XXIX], p. 195), defeito relacionado com o da sua decomposição.

Se não nos enganamos quanto a ser ao **Meditationes** que Leibniz se refere; se melhor explicadas ou hierarquizadas as ideias, o que Locke certamente compartilharia com Descartes é o seguinte axioma: *quicquid clare et distincte de re aliqua percipio, id est verum seu de ea enuntiabile*³⁷. E Filaleto/Locke associaria as ideias perfeitamente concebidas ou de fato portadoras de clareza e distinção às figuras ou unidades imaginadas ainda que muitas vezes apenas recordadas, como supostamente pensariam os matemáticos (Op. cit. [N.E., IV, III e II, XVI], p. 313 e 107); para ambos, então, parte da resposta seria a mesma. Para Leibniz, desde 1684, portanto, é preciso levar mais longe a análise (*in Analyse longiore*) das noções que permitem compreender os problemas associados ao fundamento do conhecimento, da verdade e das ideias; temos de ir até a caracterização do conhecimento claro/distinto/inadequado, claro/distinto/adequado/simbólico-cego e, agora sim, claro/distinto/adequado/intuitivo; sendo este último uma resposta antecipada ao

³⁷ “Tudo o que percebo clara e distintamente de alguma coisa é verdadeiro ou dela enunciável”.

correspondente ao primeiro, como já o mostramos, na hierarquia dos conhecimentos considerados por Locke. Seja como for, com isso já estamos em condições de responder filosoficamente a um dos grandes erros de Descartes e dos cartesianos, isto é, se nos mantemos apenas nas ideias claras e distintas ainda podemos esperar de tudo: elas não são garantia de que não estaríamos diante de uma noção clara e distinta, porém inadequada. O que poderíamos dizer com relação ao que Descartes pensava alcançar, a partir de seus métodos, quando se tratava de solucionar equações de grau superior a 4. Contudo, o exemplo que Leibniz dá no **Meditationes** é o do movimento mais veloz, noção que encerra contradição, portanto, clara/distinta/inadequada; e da prova-demonstração cartesiana da existência de Deus³⁸, noção que poderia encerrar contradição, portanto, clara/distinta e talvez inadequada, dado que a prova não chega a estabelecer sua possibilidade, não chega à realidade das definições envolvidas, o que passa a ser mais um dos critérios do conhecimento claro/distinto/adequado/intuitivo. Conclusões que surgem depois de esclarecido que:

De tudo o que resulta já manifesto que não percebemos as ideias daquelas coisas que também conhecemos distintamente, a não ser na medida em que empregamos um pensamento intuitivo. E sucede sem dúvida que em geral cremos infundadamente possuir no espírito as ideias das coisas, ao supor infundadamente que já temos explicado alguns dos termos que utilizamos. **E não é verdade ou pelo menos é ambíguo o que alguns dizem, a saber: que não podemos falar de algo, entendendo o que dizemos, se não possuímos a respectiva ideia.** Pois qualquer que seja o modo como entendamos cada uma destas palavras em particular ou recordemos tê-las entendido antes, muitas vezes sucede que se nos oculta a contradição que talvez (*forte*) encerra a

³⁸ Leibniz voltará, muitas vezes, a essa questão em termos muito semelhantes ao do **Meditationes**, cf., por exemplo, **N.E.** IV, X.

noção composta (*notio composita*), dado que frequentemente nos contentamos com esse pensamento cego [*cogitatione caeca*] e **não prosseguimos suficientemente a decomposição das noções** [*resolutionem notionum*] (LEIBNIZ, 2003 [MCVI], p. 316, grifo nosso).

Assim, o conhecimento “da noção primitiva distinta” só se dá de fato “enquanto é intuitivo”, um conhecimento raríssimo também para Locke³⁹ e que teria de preceder toda a álgebra se queremos dizer de fato o que está e o que não está em nosso poder resolver, mas teríamos de esperar por uma análise e álgebra muito diferentes da que se tinha na época (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, II e XVI], p. 295 e 399). Tal conhecimento só se dá quando temos da noção envolvida uma definição real⁴⁰ ou, o que é o mesmo, podemos demonstrar que se trata de noção possível; daí que por meio de análise ou decomposição possamos dizer que a ideia de tal noção existe, é, ou que é verdade que, enquanto ideia, exista, seja real. Assim, justamente com relação à análise das noções que permitiriam caracterizar melhor o conhecimento, a verdade e as ideias, estabelecidos já critérios mais precisos para e que vão além da clareza e distinção inclusive quando se trata das matemáticas. E Leibniz também havia afirmado que:

Assim, ao pensar no quilógono⁴¹ ou no polígono de mil lados iguais nem sempre reparo **na natureza do lado**, nem **na da igualdade**, nem **na de milhar** (ou seja, no cubo de dez) senão que **emprego em meu espírito essas palavras** (cujo **sentido se apresenta à mente pelo menos de um modo obscuro e imperfeito**) **em lugar das ideias que tenho delas, pois recordo possuir seu**

³⁹ Para Leibniz somente Deus possui conhecimentos apenas intuitivos (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, XVI], p. 400).

⁴⁰ A reconstituição do papel das definições reais deve ser considerada uma crítica geral ao nominalismo de tipo hobbesiano e lockeano. Cf. também **Discurso de metafísica** §§24 e 25 e N.E. livro III, III e IV, V.

⁴¹ Problema que também reaparece no mesmo livro II, XXIX (p. 197), dos N.E.

significado, ainda que no momento julgue que não é necessário explicá-lo. **É costume chamar a este tipo de pensamento de cego ou também simbólico: se utiliza não só em álgebra, mas também em aritmética e em quase tudo.** Sem dúvida quando **a noção é muito composta** não podemos pensar de forma simultânea todas as noções que a compõem. **Sem embargo quando isto é factível, ou ao menos, enquanto é factível, o chamo conhecimento intuitivo. O conhecimento da noção primitiva distinta só se dá enquanto é intuitivo, do mesmo modo que o pensamento das coisas compostas é em geral apenas simbólico [ou cego].** [...] frequentemente nos contentamos com esse pensamento cego [ou simbólico] [*cogitatione caeca*] e **não prosseguimos suficientemente a decomposição das noções** [*resolutionem notionum*]. (LEIBNIZ, 2003 [MCVI], p. 316).

O exemplo do quilógono é prova de que mesmo sem ter a ideia respectiva entendemos o que dizemos, há sentido ainda que obscura (*obscure*) e imperfeitamente (*imperfecte*); ou seja, com isso problematizava a opinião que Locke também compartilhava com Descartes e os cartesianos segundo a qual não podemos falar de algo se não possuímos a respectiva ideia, o que exige esclarecimentos. De fato, também no capítulo XXIX, §9 o tal “pensamento cego” será substituído pelo “algo de vazio ou surdo no pensamento” (*quelque chose de vide et de sourd dans la pensée*), que leva à conclusão “o pensamento incerto é ou vazio e sem ideia, ou oscilante entre mais de uma”. Trata-se de incerteza associada ao vazio de intelecção, de ideia ou noção correspondente, e justamente aqui o posicionamento apressado ou com indevida satisfação pode nos levar a muitos equívocos. Segundo Leibniz, trata-se de um tipo de conhecimento que, ao contrário do que pensavam muitos modernos, é usado em quase tudo e mesmo em Aritmética e Álgebra, e diríamos também em Geometria, isto é, naquelas disciplinas que se valem de noções no geral, como a de número na álgebra, mas também de noções

compostas, como a soma de frações variáveis que vai ao infinito ou como a do quilógono ou a de quilíade (*chiliaedron*), um sólido ou corpo de mil lados, quanto à qual, entretanto, é fácil concluir que: “um polígono regular de mil lados é conhecido tão **distintamente** como o número milenário”, ou a milhar, já que quanto a ele, o que nem sempre é possível, “se pode descobrir e demonstrar toda sorte de verdades” (LEIBNIZ, 1984 [N.E.II, XXIX], p. 197). E a crítica geral vem no desenvolvimento do mesmo capítulo XXIX:

TEÓFILO. Este exemplo mostra que se confunde aqui a ideia com a imagem. Se alguém me propõe um polígono regular, a vista e a imaginação não podem fazer-me compreender o milenário que nele se encontra; só tenho uma ideia **confusa** tanto da figura como do seu número, até quando eu **distinga** o número contando [como quando chego a 10^3]. Ao encontrá-lo, eu conheço muito bem a natureza e as propriedades do polígono proposto, enquanto são as do quilógono, e por conseguinte tenho esta ideia, porém não posso ter a imagem de um quilógono [...]. Todavia **os conhecimentos das figuras, como os dos números, não dependem da imaginação**, embora esta seja de utilidade no caso; um matemático pode conhecer exatamente a natureza de um eneágono e de um decágono [ou dos sólidos de nove e de dez lados], por sua vez de traçá-los e de examiná-los, embora não possa discerni-los à vista (LEIBNIZ, 1984 [N.E., II, XXIX], p. 198).

Com efeito, se só tenho uma ideia confusa, na qual não fiz avançar a decomposição, ela pode esconder uma contradição! Todavia, as noções nem sempre são passíveis de decomposição em ideias primitivas semelhantes a unidades, como as que dizem respeito ao que “não pode ser expresso em números racionais finitos”, ou ser expresso “por uma série infinita desses números”, isto é, existem as que envolvem alguma ideia de infinito, como somas de frações que vão ao infinito ou algo que varie ao infinito e suba de grau em grau, e mesmo raízes de números

negativos (anfíbio entre o ser e o não ser); para as quais é preciso encontrar a regra de progressão ou função⁴² e estar certos ao menos da validade do raciocínio. De qualquer modo, e também sem nos anteciparmos, a partir do **Meditationes** de 1684 e dos **N.E.** de mais ou menos 1704, já podemos falar novamente e agora de dois modos diferentes daquela lógica geral que deve fazer a base do conhecimento certo ou demonstrativo, agora especialmente o geométrico, em oposição ao que conteria ideias enganosas:

Por outro lado não devemos desdenhar como critério da verdade dos enunciados as regras [*regulae*] da **lógica comum** [*communis Logicae*], que também empregam os geômetras, isto é, **que nada seja admitido naturalmente a não ser que seja provado mediante uma experiência acurada ou uma demonstração firme** [*ut scilicet nihil admittatur pro certo, nisi accurata experientia vel firma demonstratione probatum*]. Demonstração firme, de fato, é a que observa o **que prescreve a forma lógica**, não como se sempre fossem ordenados os silogismos ao modo das escolas (como aqueles que Christianus Herlinus e Conradus Dasypodius formularam nos [seus] seis primeiros livros de Euclides), mas ao menos como uma argumentação que conclua pela força da forma [*sed ita saltem ut argumentatio concludat vi formae*]; **argumentações as quais concebidas** [*conceptae*] **na devida forma** [*in forma debita*] **podem ser ditas, além disso, como exemplo** [*exemplum*] **de algum cálculo legítimo** [*calculus aliquem legitimus*]. E, assim, nem se deve negligenciar alguma premissa necessária, e todas as premissas devem estar já de antemão ou demonstradas ou ao menos equivalerem a hipóteses assumidas, em cujo caso a conclusão também seja hipotética. Aqueles que observam isso diligentemente, facilmente poderão preservar-se [*cavebunt*] das ideias enganosas [*ideis deceptivibus*] (LEIBNIZ, 1960 [GP – **MCVI**], p. 426)⁴³.

⁴² Novamente, cf. o que vem após a p. 435 do nosso artigo “Leibniz e a Biologia: notas introdutórias”; in **Revista Helius**, n. 2, v. III, 2020, p. 424.

⁴³ Cf. também LEIBNIZ, 2003 [**MCVI**], p. 316.

Ou seja, mesmo que envolvam o infinito, aquelas regras de progressão sempre muito difíceis de serem encontradas, inclusive as necessárias para encontrar uma infinidade de transcendentais ou resolver as equações com grau superior a 4, são novos exemplos de cálculos legítimos e podemos ao menos estar certos da validade dos raciocínios envolvidos desde que tenham atendido a certo rigor que deve estar registrado inclusive a partir da escrita; portanto, a defesa de tal lógica geral assumirá, agora mais especificamente a partir da história da geometria e também de seus historiadores, a seguinte nova forma nos

Novos ensaios:

TEOFILO – [...] tendo posto por escrito [*par écrit*] uma longa demonstração, quais são por exemplo, as de Apolônio, e tendo percorrido todas as suas partes, como se examinasse uma cadeia anel por anel, as pessoas podem certificar-se dos seus raciocínios: a isto servem ainda as provas, e o sucesso final justifica tudo. [...] Tudo isto nos faz compreender bem que os homens podem apresentar demonstrações rigorosas no papel, **e apresentam, de fato, uma infinidade**. Contudo, **sem se recordar de ter usado de rigor perfeito** [*parfaite rigueur*], **não se pode ter esta certeza no espírito**. Ora este rigor [perfeito] consiste num **regulamento** [*règlement*] cuja observância em cada parte constitui uma garantia com respeito ao todo; como no exame da corrente por anéis, onde, inspecionando cada uma para verificar se está firme, e, tomando medidas com a mão para não saltar nenhum, podemos ter garantia de que a corrente é boa. Através desse meio temos toda a certeza de que as coisas humanas são suscetíveis (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, I], p. 289).

Ao que Leibniz conclui, voltando à questão das figuras, da redução a silogismos e prossilogismos e relembrando alguns dos geômetras editores da obra de Euclides, dizendo:

A força da demonstração independe da figura traçada, que só existe para facilitar a inteligência do que se quer dizer e fixar a atenção. São as proposições universais, ou seja, as definições, os axiomas, e os teoremas já demonstrados que perfazem o raciocínio, e o sustentaria em caso de faltar a figura. Eis por que um sábio geômetra, como [Johannus] Scheubelius, deus as figuras de Euclides sem as suas letras que as possam ligar com a demonstração que se lhes junta; e um outro, [Christianus] Herlinus, reduziu as próprias demonstrações a silogismos e prossilogismos (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, I], p. 289)

A estrutura referente ao uso das definições, os axiomas e teoremas, as proposições universais, é o que se depreende da maior parte dos antigos livros de geometria e mesmo os contemporâneos de Locke. Seja como for, agora definitivamente de volta ao livro IV, aqueles preconceitos referentes ao como procedem os matemáticos também ficam evidentes no seguinte embate entre Filaeto e Teófilo:

FILAETO – Acredito que as figuras [ou as ideias de quantidade em geral] constituem um grande remédio para a incerteza das palavras [...] Se na aritmética não designássemos os diferentes números por sinais com cujo significado preciso seja conhecido, e que permaneçam em vista, seria quase impossível efetuar os grandes cálculos. [...] De resto não é fácil prever que métodos podem ser sugeridos pela álgebra ou por algum outro meio desta natureza, para evitar as demais dificuldades. [...] É o mau uso das palavras que mais contribuiu para impedir de encontrar a concordância ou discordância das ideias; **e os matemáticos que formam os seus pensamentos independentemente dos nomes e se habituariam a apresentar ao espírito as próprias ideias ao invés dos sons, com isto mesmo evitaram grande parte das dificuldades.** [...] TEOFILO – [...] nem sempre podemos socorrer-nos das figuras, como na geometria; entretanto **a álgebra demonstra que podemos fazer grandes descobertas sem recorrer às próprias ideias das coisas** (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, III], p. 309 e 314).

Tendo em vista os esclarecimentos quanto ao uso de figuras em geometria, resta, pois, voltar a falar do conhecimento referente à clareza e distinção quando se trata da Álgebra, mas aqui é necessário abandonar novamente o pseudo matemático Locke e fazer um outro apanhado dos matemáticos que teriam contribuído inclusive para uma arte mais geral que deveria fazer a sua base. Se vamos mais para a frente no mesmo livro IV dos **Novos ensaios**, Leibniz fala das limitações dessa disciplina nos seguintes termos:

Esta dificuldade [referente ao que Descartes pensava ter encontrado com relação às equações acima de 4 graus] nos revela que **mesmo as ideias mais claras e mais distintas não nos dão sempre tudo o que se exige e tudo o que se pode deduzir**. Isto ao mesmo tempo mostra que falta ainda muito para que a álgebra seja a arte de inventar [como parecem ter pensado Descartes e seus seguidores], visto que ela mesma tem necessidade de uma arte mais geral; pode-se até afirmar que a “**especiosa**” em geral, isto é, a arte dos caracteres, constitui um recurso maravilhoso, pois **desencarrega a imaginação**. Não se duvidará, ao ver a aritmética de Diofanto e os livros geométricos de Apolônio e de Pappus, de que os antigos tenham visto algo dessas coisas. Viéte estendeu mais este método, exprimindo não somente o que é exigido, mas ainda os números dados, mediante caracteres gerais, fazendo com o cálculo o que Euclides já fazia através do raciocínio, sendo que Descartes ampliou a aplicação deste cálculo à geometria, marcando as linhas [ou figuras] pelas equações. [...] (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, XVII], p. 399).

Além de todos os exemplos extraídos ou pensados a partir da lógica silogística e mesmo após ter problematizado mas só depois “demonstrado” que “um mais um é dois” (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, VII], p. 330) é na verdade a definição de dois ou, o que envolve o mesmo tipo de raciocínio, que dois mais dois é a definição de quatro (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, VII], p. 334); é justamente com o objetivo de fazer compreender a

Filaeto/Locke o que faz a base dessa ciência criada por Viète e também por Descartes que Leibniz fornece também uma outra maneira de compreender aquela lógica geral ou matemática universal e mesmo uma boa característica, a partir de um exemplo que se vale de uma arte não tão geral, uma especiosa mista de caracteres e números. É com esse objetivo, portanto, que, com excessivo detalhe, ele fará o cálculo, sem ter de contar os dedos da mão ou a partir da noção de unidade, referente à solução do problema geral “encontrar dois números cuja soma”, ou a , “perfaça um número dado”, ou x , “e cuja diferença”, ou b , “perfaça também um número determinado”, ou v (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, VII], p. 330-1), cuja solução a partir de uma especiosa mista, isto é, dado também que $x=10$ e $v=6$, é $a=8$ e $b=2$, a partir, é claro, da fórmula ou cálculo geral $(a+b)+(a-b)=x+y$, fórmula que oferece um “cânon geral” ou um “teorema” agora mais próximo do que faria a base da álgebra ou da especiosa. Assim, a partir daquilo que a faz a base da álgebra especiosa a *la* Viète, levando ao máximo o aliviar a imaginação, podemos compreender que é possível evitar grande parte dos problemas associados àquele clássico da filosofia da linguagem referente à significação das expressões; em matemática não importa tanto saber a que coisas, entendidas como unidades ou figuras, um carácter se refere; daí a utilidade geral também das raízes imaginárias e das relações que não incluem o predicado no sujeito⁴⁴. Obviamente, associados diretamente aos fundamentos do conhecimento científico em geral, são principalmente esses os temas que integram o todo do extenso e complexo livro IV, de título “Sobre o conhecimento”, dos **Novos ensaios**; a partir do qual principalmente

⁴⁴ Cf. os §§46 e 55 da última carta que escreveu a Clarke (LEIBNIZ, 1983, p. 201 e 205) e p.146 e 149 do nosso artigo “Leibniz e Descartes: labirintos e análise” e parte 2 do “Uma introdução histórico-filosófica aos números complexos”.

estivemos tentando evidenciar o que significa inventividade matemática para Leibniz⁴⁵.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, dentre muitas outras coisas, do que depreendemos dos textos de Leibniz parece que podemos sacar ao menos três conclusões: primeira, que o conhecimento associado a figuras (geometria) e números (aritmética) não deve depender da imaginação ou lembrança, segunda, que quando estamos de posse de ideias claras e distintas ainda não podemos ter certeza de nada e, terceira, mesmo na aritmética, geometria e álgebra nos valem de múltiplos pensamentos cegos ou surdos e de diversas regras de progressão ou funções, por isso mesmo, nelas seguimos tendo grande chance de estarmos errados mas também de avançarmos sem limites. Diante da possibilidade de tantos equívocos e do estado moderno das matemáticas, que remédios, pois, adotar? Em parte aqueles já enunciados aqui a partir do **Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias**, mas também os enunciados amplamente no livro IV e mesmo no capítulo XXIX do livro II dos **Novos ensaios**: que as demonstrações em matemática, para as quais a escrita e fixação de determinados caracteres são fundamentais, se valem de certa lógica geral que poderia ficar registrada inclusive em silogismos e prossilogismos mas também em regras de progressão particulares ou

⁴⁵ Contra Locke e também um Berkeley de **O analista** (cf. p. 537 do nosso artigo "Querela da realidade dos objetos lógico-matemáticos"), por exemplo, o significado ou referente das expressões ou caracteres dx , dy , dz , $\sqrt{-1}$, soma de frações que vão ao infinito, variação indefinida de graus e muitos outros casos importa menos do que o fato de eles serem utilizados a partir de cálculos legítimos rigorosamente estabelecidos, que trazem reais avanços para as matemáticas e envolvem criatividade cujas consequências, às vezes, terão de esperar aplicações futuras inclusive; o que também acaba por mudar completamente nossas noções de limites do conhecimento, do pensamento e criatividade lógico-matemática.

mesmo funções ou cálculos legítimos e, não esquecendo que nem sempre está em nosso poder resolver ou dizer que impossível ser resolvida determinada questão, que devemos estar atentos a preparações e aberturas novas deixando inclusive certas questões para quando elas futuramente possam ser resolvidas com menor esforço.

Para concluir, agora podemos voltar ao problema da quadratura a partir da menção a uma outra descoberta de Leibniz, a qual novamente Locke e mesmo Descartes não estavam em condições de compreender:

Todavia, mesmo **depois da descoberta da nossa álgebra moderna**, o Sr. Bouillaud (Ismael Bulliaudus), sem dúvida excelente geômetra, que ainda conheci em Paris, considerava com admiração as demonstrações de Arquimedes sobre a espiral e não podia compreender como este grande homem tenha tido a ideia de empregar a tangente desta linha para **a dimensão do círculo**. O padre Gregório de Saint-Vincent parece tê-lo adivinhado, dizendo que ele chegou a isso pelo paralelismo da espiral com a parábola. **Todavia, este caminho é apenas particular, ao passo que o novo cálculo dos infinitesimais**⁴⁶ que procede pela via das diferenças – que descobri e comuniquei com êxito ao público⁴⁷ – **dá um caminho geral, no qual a descoberta pela espiral não passa de um jogo e um ensaio dos mais fáceis, como aliás quase tudo o que se encontrou antes em matéria de dimensões e curvas**. A razão da vantagem deste novo cálculo é ainda que ele **desencarrega a imaginação nos problemas que o Sr. Descartes tinha excluído da sua geometria**, sob pretexto de que eles conduziam o mais das vezes ao mecânico, mas no fundo porque não convinham ao seu cálculo (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, XVII], p. 399-400).

⁴⁶ Menos simples de ser compreendido que o da quadratura aritmética, todavia muito mais econômico e geral, dado que não resolve apenas curvas mecânicas como a do círculo, mas uma infinidade delas, especialmente quando apoiado em equações auxiliares para tratar certas transcendentais. Cf. notas 27-8.

⁴⁷ Cf. nosso artigo “Matemática e metafísica em Leibniz: o cálculo diferencial e integral e o processo psíquico-metafísico da percepção”; in **Theoria – revista eletrônica de filosofia**, n. 5, 2010, p. 1.

Certamente menos simples de ser compreendido que o da quadratura aritmética, mas muito mais econômico e geral dado que não resolve apenas curvas mecânicas como o círculo, mas uma infinidade delas, especialmente quando apoiado em equações auxiliares para tratar certas transcendentess; trata-se da criação mesma do que hoje conhecemos como cálculo diferencial e integral o qual Leibniz teria inventado-des coberto de uma forma totalmente independente de Newton e que, depois de muitos estudos e ensaios, veio a público em um artigo de 1684 intitulado **Nova methodus pro maximis e minimis, itemque tangentius, quae nec fractas nec irrationales quantitas moratur, et singulare pro illius calculi genus** e que faz a base do talvez aqui mencionado artigo publicado em 1686, **De Geometria recondita et Analysis indivisibilum atque infinitorum**⁴⁸, no mesmo ano em que publica o **Discurso de metafísica**, e que certamente fazem a base de muitas afirmações e problematizações ali contidas. Artigos que não só revolucionavam as matemáticas e ciências em geral de sua época, mas que também exigiam, para além de cuidadosa abertura para uma ampla diversificação de métodos ou tipos de cálculo, toda uma nova epistemologia e mesmo filosofia da linguagem. É somente aos pouquíssimos modernos versados nessa nova disciplina ou de fato conhecedores da real disposição de espírito necessária para construir toda uma nova problemática para dar conta dos novíssimos problemas aqui envolvidos, aqueles que sabem que raciocinar é muito mais que demonstrar; que, portanto, a solução vem junto com a inventividade ou

⁴⁸ Um novo método para os máximos e mínimos, assim como para as tangentes, que não se detém frente a quantidades fracionárias ou irracionais, e é um gênero particular de cálculo para estes problemas e Sobre uma geometria altamente oculta e a análise dos indivisíveis e dos infinitos. Cf. capítulos III-5 e III-6, p. 311-329, do "Escritos matemáticos" volume 7A e cap. III e V, p. 96-117 e 126-143 do **La naissance du calcul différentiel**; vide nota 2.

capacidade de abertura para o novo, o modo criativo como construímos a própria problemática, somente a eles Leibniz permitiria arbitrar quanto à sua inventividade:

É verdade que um homem de juízo, isto é, que é capaz de atenção e de reserva, e que tem o lazer, a paciência, e a liberdade de espírito necessária, pode compreender a mais difícil demonstração, se ela for devidamente proposta. Todavia, o homem mais judicioso do mundo, sem outra ajuda, não será sempre capaz de encontrar [ou inventar] esta demonstração. Assim existe invenção também nisto: e entre os geômetras havia mais antigamente do que hoje em dia. [...] existem quadraturas de certas porções, onde a coisa poderá ser tão complexa que não estará sempre *in potestate* até aqui desenvolvê-la. [...] é bem mais difícil encontrar verdades importantes, e mais ainda encontrar os meios para fazer o que se procura, do que encontrar a demonstração das verdades que foram descobertas [ou inventadas] por um outro. (LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, II], p. 297-8).

Sigamos então seu exemplo [o de Descartes], contribuamos para tão belos projetos ou, se não somos aptos para inventar (à inventer), mante[nha]mos ao menos a liberdade de espírito [que é] tão necessária para ser razoável.

Leibniz, **Carta a Molanus (1679?)**

REFERÊNCIAS

- COSTA, Newton C. A. da. **Introdução aos fundamentos da matemática**. São Paulo: HUCITEC, 2008.
- DESCARTES, René. **Obras escolhidas**. Trad. J. Guinsburg et al. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- LEIBNIZ, G. W. Carta de Leibniz a Molanus sobre Deus e a alma (1679?). Trad. William de Siqueira Piauí et al. **O Manguetal**, v.1, n. 7, jul./dez. 2020, p. 170-9.
- LEIBNIZ, G. W. **Escritos matemáticos** (7A/B). Trad. M. S. de Mora Charles. Espanha: Comares, 2014, p. 93-105.

- LEIBNIZ, G. W. **La naissance du calcul différentiel**. Trad. Marc Parentier. Paris, J. Vrin, 1995.
- LEIBNIZ, G. W. **Ensaio de Teodiceia**. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2013.
- LEIBNIZ, G. W. **Escritos científicos**. Trad. Javier Echeverriá et al. Espanha: Comares, 2009.
- LEIBNIZ, G. W. **Novos ensaios**. Trad. João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- LEIBNIZ, G. W. **Nouveaux essais**. Paris: Flammarion, 1990.
- LEIBNIZ, G. W. **Escritos filosóficos**. Trad. Ezequiel de Olaso et al. Espanha: Mínimo Tránsito, 2003 (p. 314-22).
- LEIBNIZ, G. W. **Die philosophischen Schriften** (GP – v. IV e V). Ed. C.J. Gerhardt, Berlin: 1860-1890, reedição Olms, Hildesheim, 1960.
- LEIBNIZ, G. W. **Mathematische Schriften** (GP – v. V). Ed. C.J. Gerhardt, Berlin: 1860-1890, reedição Olms, Hildesheim, 1962.
- LEIBNIZ, G. W. **De arte combinatoria**. Trad. William de Siqueira Piauí, Marcos Deyvinson Damascena et al. No prelo.
- LOCKE, John. **Un Essay concerning Human Understanding**. Clarendon Press: Oxford, 1975.
- LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Trad. Pedro Paulo G. Pimenta. São Paulo: Martins fontes, 2012.
- NEWTON, I. **Ótica**. Trad. André Koch Torres Assis. São Paulo: EDUSP, 1996
- PIAÚÍ, W. S. & DAMASCENA, Marcos Deyvinson. Leibniz e a Biologia: notas introdutórias. **Revista Helius**, v. 3, n. 2, jul./dez., 2020, p. 424-65.
- PIAÚÍ, W. S. (Org.). **Leibniz e a linguagem: línguas naturais, etimologia e história**. Curitiba: Kotter Editorial, 2019.
- PIAÚÍ, W. S. Uma introdução ao *Analysi situs* de Leibniz. In: MENNA, S. H. e BALIEIRO, M. R. (Orgs.). **Ciência e conhecimento II**. Curitiba: CRV, 2019, p. 103-17.

PIAUÍ, W. S. Uma introdução histórico-filosófica aos números complexos. **Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia**, n. 7, v. VII, 2015, p. 172-93.

PIAUÍ, W. S. Matemática e metafísica em Leibniz: o cálculo diferencial e integral e o processo psíquico-metafísico da percepção. **Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia**, n. 5, 2010, p. 1-16.

PIAUÍ, W. S. Primeira crítica: a teologia desencontrada. **Ágora Filosófica**, ano 9, n. 2, jul./dez., 2009, p. 149-69.

PIAUÍ, W. S. Santo Agostinho e Isaac Newton: tempo, espaço e criação. **Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia**, n. 2, 2009, p. 26-47.

PIAUÍ, W. S. Da verdade estética: Baumgarten, Leibniz e Descartes. **Ágora Filosófica**, ano 6, n.2, 2006, p. 117-36.

PIAUÍ, W. S. Leibniz e Descartes: labirintos e análise. **Cadernos Espinosanos**, n. 9, 2002, p. 123-69.

RAMOS, José Portugal dos Santos. Demonstração do movimento da luz no ensaio de óptica de Descartes. **Scientiæ Studia**, v. 8, n. 3, 2010, p. 421-50.



CLASSIFICAÇÃO DOS FENÔMENOS PSÍQUICOS EM BRENTANO

*Joelma Marques de Carvalho*¹

O objetivo principal deste capítulo é apresentar a classificação natural dos fenômenos psíquicos na obra “Psicologia do ponto de vista empírico” (1874) de Franz Brentano (1838-1917). Com esse propósito, irei apresentar, na primeira seção, a dicotomia entre fenômenos psíquicos e físicos defendida por Brentano. Na segunda seção, explicitarei as principais características positivas dos atos psíquicos conforme sua teoria da consciência. Na terceira seção, analisaremos os fenômenos psíquicos a partir do conjunto das propriedades positivas dos mesmos e o papel dessa divisão natural para a psicologia. Por último, apresentarei de modo geral algumas das críticas feitas contra uma das principais teses pressupostas pela classificação dos atos mentais em Brentano no debate atual da filosofia da mente.

1. DICOTOMIA ENTRE FENÔMENOS PSÍQUICOS E FÍSICOS

Em sua obra “Psicologia do ponto de vista empírico” (1874), Brentano procura esclarecer o conceito “fenômenos psíquicos” primeiramente em oposição a “fenômenos físicos”. Com esse objetivo, ele nos apresenta os seguintes exemplos:

¹ Possui Doutorado em Filosofia pela Ludwig-Universität-München (LMU), na Alemanha. Atualmente, faz Pós-Doutorado Sênior em Filosofia na Universidade de Salzburgo, na Áustria, através da bolsa austríaca Lise-Meitner-Stipendium, concedida por Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF). E-mail: joelma_marques@yahoo.com.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6644025014703327>

Um exemplo de fenômenos psíquicos é obtido por todas as representações através da sensação ou da imaginação; e aqui compreendo por representação não aquilo que é representado, mas o ato de representação. Não estou a referir-me ao que é representado, mas ao ato de representar. Ouvir um som, ver um objeto colorido, sentir calor e frio, e os estados semelhantes de representação são exemplos do que quero dizer, tal como pensar sobre um conceito geral, se tal conceito existir realmente. Além disso, cada julgamento, cada memória, cada expectativa, cada conclusão, cada convicção ou opinião, cada dúvida - é um fenômeno psíquico. E, mais uma vez, toda a emoção, alegria, tristeza, medo, esperança, coragem, desespero, raiva, amor, ódio, desejo, vontade, intenção, espanto, admiração, desprezo, etc., é um tal fenômeno. Exemplos de fenômenos físicos, por outro lado, são uma cor, uma figura, uma paisagem que vejo; um acorde que ouço; calor, frio, cheiro que sinto; e entidades semelhantes que me aparecem na imaginação (BRENTANO, 1911, p. 96-97)².

Esses exemplos são, para Brentano, bem ilustrativos e suficientes para esclarecer a dicotomia entre fenômenos psíquicos e físicos. Contudo, sua noção de fenômenos físicos não se tornou por meio desses exemplos assim tão clara. A interpretação mais comum é que esses fenômenos sejam apenas qualidades secundárias tais como cores, cheiro, formas etc. Contra essa interpretação, costuma-se citar o exemplo da paisagem na citação acima. Contudo, nessa passagem, Brentano menciona “uma paisagem que eu vejo”. Desse modo, alguns intérpretes, como

² Original: “Ein Beispiel für die psychischen Phänomene bietet jede Vorstellung durch Empfindung oder Phantasie; und ich verstehe hier unter Vorstellung nicht das, was vorgestellt wird, sondern den Act des Vorstellens. Also das Hören eines Tones, das Sehen eines farbigen Gegenstandes, das Empfinden von Warm und Kalt, so wie die ähnlichen Phantasiezustände sind Beispiele, wie ich sie meine; ebenso aber auch das Denken eines allgemeinen Begriffes, wenn anders ein solches wirklich vorkommt. Ferner jedes Urtheil, jede Erinnerung, jede Erwartung, jede Folgerung, jede Überzeugung oder Meinung, jeder Zweifel – ist ein psychisches Phänomen. Und, wiederum ist ein solches jede Gemütsbewegung, Freude, Traurigkeit, Furcht, Hoffnung, Muth, Verzagen, Zorn, Liebe, Hass, Begierde, Willen, Absicht, Staunen, Bewunderung, Verachtung usw. Beispiele von physischen Phänomenen dagegen sind eine Farbe, eine Figur, eine Landschaft, die ich sehe; ein Accord, den ich höre; Wärme, Kälte, Geruch, die ich empfinde; sowie ähnliche Gebilde, welche mir in der Phantasie erscheinen”.

por exemplo, Perler (2004) consideram que objetos como um cavalo, uma planta ou uma casa são complexos de fenômenos físicos na medida em que são percebidos por um sujeito consciente. Por esse motivo, só podemos nos referir a esses objetos por meio de suas propriedades qualitativas, isto é, através de um conjunto de propriedades qualitativas tais como cor, forma, tamanho, cheiro etc. A rigor, Brentano distingue três entidades, a saber:

- (1) Fenômenos psíquicos,
- (2) Fenômenos físicos e
- (3) Objetos ou coisas em si (*Ding*)

Enquanto os fenômenos psíquicos (1) são objetos de estudo da psicologia, os fenômenos físicos (2) são objetos de estudo das ciências naturais. Além disso, enquanto os fenômenos psíquicos (1) se apresentam tal como eles realmente são, os fenômenos físicos (2) são apenas indícios dos objetos ou coisas em si (3) e não se apresentam tal como eles realmente são. A distinção entre “aparência” e “realidade” faz sentido assim no âmbito dos fenômenos físicos (2), mas não com relação aos fenômenos psíquicos (1). Na tradição filosófica, alguns filósofos, como por exemplo, Descartes (2004), defenderam a dicotomia entre esses dois tipos de fenômenos através de propriedades negativas como a localização e extensão. Conforme essa posição, apenas os fenômenos físicos (2) teriam extensão e localização, já os fenômenos psíquicos (1) não. Para Brentano, o problema dessas propriedades atribuídas aos atos mentais é que elas são meramente negativas e por isso não são ideais para serem consideradas como marcas distintivas dos mesmos. Por esse motivo, ele apresenta sua própria proposta de delimitação entre esses dois tipos de

fenômenos por meio de características positivas, as quais veremos na próxima seção.

2. CARACTERÍSTICA POSITIVAS DOS ATOS PSÍQUICOS

Os critérios positivos e suficientes de distinção entre os fenômenos psíquicos (1) e fenômenos físicos (2) são, conforme Brentano, apenas três:

- (i) o critério da percepção interna,
- (ii) o critério da unidade mereológica e, por último,
- (iii) o critério da in-existência intencional ou intencionalidade.

De acordo com a primeira propriedade (i), enquanto os fenômenos psíquicos atuais são experienciados apenas por meio da nossa percepção interna (*innere Wahrnehmung*), os fenômenos físicos são experienciados pela percepção externa (*äußere Wahrnehmung*). Por “percepção interna” entende-se a experiência imediata e natural dos atos mentais atuais. Todavia, essa experiência interna não deve ser confundida com uma forma de reflexão ou observação interna desses atos psíquicos, posto que uma observação dos atos mentais atuais é impossível e a sua tentativa alteraria o ato mental em questão.

Para melhor entendermos a noção de percepção interna no sentido brentiano, podemos apresentar aqui os dois modos da consciência, a saber: (a) *consciência primária* e (b) *consciência secundária*. A consciência primária (a) trata da relação entre o fenômeno psíquico e o fenômeno físico ao qual ele se dirige e é representado no ato psíquico em questão. Analisemos agora o seguinte exemplo: o sujeito S tem uma experiência visual da cor vermelha de uma maçã x. Nesse caso, a percepção visual

do fenômeno físico dessa cor é uma percepção externa, a qual se refere ao vermelho da maçã *x*. No entanto, a percepção visual do vermelho da maçã *x* é ela mesma percebida pelo sujeito *S* sem que o mesmo reflita sobre essa percepção. A consciência dos fenômenos psíquicos denomina-se “consciência secundária” (b). Contudo, a consciência secundária (b) da percepção visual do vermelho não envolve o duplamente da experiência visual do vermelho para ser consciente. Caso contrário, isso nos levaria a um regresso ao infinito, isto é, nós teríamos que pressupor sempre a existência de outro ato mental, ao qual se refere ao ato mental da percepção visual do vermelho, para que essa percepção visual seja consciente. Porém, nesse caso, a própria percepção da percepção visual do vermelho exigiria assim a existência de outro ato mental que se dirija à percepção da percepção e assim sucessivamente. Para evitar esse regresso ao infinito, a consciência secundária da percepção visual do vermelho (b) é compreendida por Brentano como uma percepção interna que envolve uma auto-referência. De acordo com sua teoria mereológica da consciência, a distinção entre (a) consciência primária e (b) consciência secundária descreve apenas dois aspectos de um só fenômeno psíquico, como por exemplo, o ato mental da percepção visual do vermelho.

Conforme o segundo critério (ii), os fenômenos psíquicos são unificados pela percepção interna da consciência. Do ponto de vista mereológico da consciência, os atos psíquicos são partes meramente distintivas ou partes conceituais de um todo que é a consciência. Desse modo, embora os nossos fenômenos psíquicos existam de forma independente um dos outros, eles nos aparecem como momentos de uma única realidade mental. Ao contrário disso, os fenômenos físicos não nos aparecem como sendo partes de um todo unificado. Quando

experenciamos fenômenos físicos tais como cor, som, calor e cheiro ao mesmo tempo, nada nos impede de atribuir cada um desses fenômenos a uma coisa específica. Já a diversidade dos atos mentais sensoriais correspondentes, como por exemplo, ver uma cor, ouvir um tom, sentir calor ou cheiro, assim como a própria percepção interna que nos fornece o conhecimento de todos esses atos psíquicos, nos obriga a considerar esses fenômenos como sendo partes de uma coisa unificada que é a nossa consciência enquanto percepção interna.

De acordo com o terceiro requisito (iii), os fenômenos psíquicos possuem a característica da *in-existência intencional e intencionalidade*. Por “in-existência intencional” compreende-se a existência intencional (ao contrário da existência real) de um conteúdo mental “nos” fenômenos psíquicos. Esse conteúdo (às vezes também denominado “objeto imanente”) refere-se a um objeto intencional externo. Retomemos o exemplo: o sujeito S experencia uma visualização de um fenômeno físico tal como a cor vermelha de uma maçã x. Desse modo, a cor vermelha da maçã x é o conteúdo intencional existente “na” percepção visual do sujeito S, isto é, ele é x^* . Esse conteúdo x^* existirá apenas enquanto durar a percepção visual desse indivíduo. Além disso, por meio desse conteúdo intencional x^* , a percepção visual do sujeito S dirige-se à cor vermelha da maçã x.

A propriedade da in-existência intencional é considerada por Brentano como a característica do mental que mais o diferencia dos fenômenos físicos. Em geral, essa propriedade distintiva do mental é denominada “o critério da intencionalidade”. No entanto, como já foi dito anteriormente, só podemos usar essa noção corretamente, considerando que essa expressão não deve apenas abarcar (i) a tese de que nossos fenômenos psíquicos são direcionados aos objetos e estados de

coisas do mundo (a tese da direcionalidade), mas também a tese (ii) de que os conteúdos intencionais dos atos mentais possuem uma existência de forma intencional “nos” fenômenos psíquicos conscientes (a tese da in-existência intencional do conteúdo mental).

Neste contexto, podemos esclarecer melhor a distinção entre *conteúdo* e *objeto* dos atos intencionais na teoria da intencionalidade de Brentano. Enquanto os objetos intencionais, aos quais nossos fenômenos psíquicos se dirigem, nem sempre existem, os conteúdos mentais com uma inexistência intencional nos atos mentais sempre existem. Por exemplo: Caso a percepção visual da cor vermelha da maçã *x* do sujeito *S* fosse apenas uma alucinação desse sujeito, então não haveria aqui um objeto intencional *x*, ao qual a percepção visual de *S* seria direcionada no mundo. Mesmo assim, nesse caso, existiria um conteúdo intencional *x** na experiência de alucinação desse sujeito.

Essa distinção entre conteúdo e objeto intencional de Brentano não é suficientemente clara em seu mais famoso livro “Psicologia do Ponto de Vista Empírico” (1874), mas ela foi feita em várias passagens por esse autor em seus manuscritos do período entre 1870 e 1880. Vejamos a passagem a seguir:

O representado (das *Vorgestellte*) não necessita existir porque foi representado. É algo diferente, ser e ser representado. Apenas o representado enquanto tal precisa ser, mas não da forma como aquilo que é representado. Por exemplo, eu represento a deusa Vênus. Aquilo que eu represento não existe nesse caso. Mas uma Vênus representada existe na medida em que eu represento Vênus. O representado enquanto representado denomino conteúdo da representação. O representado da forma como aquilo que é representado, caso exista, denomino objeto da representação. Se algo é representado, assim é sempre um conteúdo. Mas falta frequentemente um objeto da representação. Pode ser que muitos objetos diferentes

correspondam a um só conteúdo de representação. Pode ser também que um só objeto corresponda a vários conteúdos diferentes (PS, p. 48) apud Frechette (2013, p. 1)³.

A existência desse conteúdo mental é considerada por Brentano como intencional, pois ao contrário de uma existência real, ela só existe apenas enquanto também existe o ato mental do indivíduo S. Por esse motivo, os conteúdos mentais de nossos fenômenos psíquicos não existem de modo independente de nossa consciência.

Para Brentano, a intencionalidade, a qual abarca as propriedades de ter conteúdos intencionais e de se dirigir a fenômenos físicos (2) ou objetos em si (3) por meio desses conteúdos intencionais, é a marca mais distintiva dos fenômenos psíquicos (1). Contudo, veremos mais adiante que o que permite uma classificação natural dos mesmos é o fato de que eles possuem todas essas características em comum e não apenas a característica da intencionalidade.

3. CLASSIFICAÇÃO DOS ATOS PSÍQUICOS

Em sua teoria da intencionalidade, Brentano distingue três categorias fundamentais de fenômenos psíquicos, a saber: (i) representações (*Vorstellungen*), (ii) juízos (*Urteile*) e (iii) estados de volição (*Gemütsbewegungen*) ou fenômenos de amor ou ódio (*Phänomene der Liebe oder des Hassens*). Essa classificação é hierárquica e cumulativa,

³ Original: "Das Vorgestellte braucht deshalb, weil es vorgestellt wird, nicht zu sein. Es ist etwas Anderes, sein und vorgestellt sein. Nur als vorgestellt muß es sein, nicht aber als das als was es vorgestellt wird. z.B. Ich stellt mir die Göttin Venus vor. Das was ich vorstelle existiert in dem Falle nicht. Aber eine vorgestellte Venus existiert aber dadurch, daß ich die Venus vorstelle. Das Vorgestellte als vorgestelltes nenne ich Inhalt der Vorstellung. Das Vorgestellte als das als was es vorgestellt wird, wenn es ist, Gegenstand der Vorstellung. Wenn etwas vorgestellt wird, so ist immer ein Inhalt. Aber es fehlt oft ein Gegenstand der Vorstellung. Es können eine Vorstellungsinhalt viele und verschiedene Gegenstände entsprechen. Es kann auch ein Gegenstand vielen verschiedenen Inhalten entsprechen" (PS: 48).

posto que as representações (i) podem existir sem os outros atos psíquicos, mas os outros atos mentais (ii) e (iii) sempre pressupõem as representações (i). Por exemplo: Se um sujeito S sente raiva, então ele experencia tanto uma representação mental (i) quanto um juízo acerca de algo (ii). Se um sujeito S faz um juízo acerca de algo (ii), então S tem uma representação mental (i) acerca do mesmo conteúdo desse juízo. Desse modo, os fenômenos psíquico são eles mesmos representações ou eles pressupõem representações mentais.

Por “representações”, Brentano compreende os atos psíquicos fundamentais que captam as “formas” no sentido aristotélico dos fenômenos físicos ou objetos apresentados à consciência. Continuemos aqui com o exemplo anterior: o Sujeito S tem uma percepção visual do vermelho de uma maçã x. Quando o sujeito S reconhece a cor vermelha da maçã x, ele capta assim a cor vermelha enquanto “forma”, a qual será o conteúdo imanente da percepção visual dessa cor. Esse indivíduo abstrai assim a propriedade da cor vermelha da maçã que passa a existir na representação mental de S de modo apenas intencional.

A expressão “representação” em Brentano abarca tanto os termos “apresentações” como também “representações” em português. Nós temos uma representação sempre que algo surge ou se apresenta para a consciência, seja essa consciência primária ou secundária. Sendo assim, temos uma representação mental não apenas quando pensamos sobre um objeto, mas também quando vemos um objeto.

Do ponto de vista epistêmico, o sujeito S é geralmente inicialmente neutro em relação à cor vermelha da maçã x. A partir do momento em que ele julga essa cor, como por exemplo, existente ou não, ele passa a ter também um juízo. Os juízos (ii) são os atos psíquicos, nos quais o sujeito S se torna epistemicamente ativo diante do conteúdo intencional

captado ou abstraído por sua representação mental (i). No entanto, ao contrário da tradição, os juízos não são atos de predicação, mas de negação ou afirmação do ser ou não-ser do objeto intencional. Os juízos podem ser verdadeiros ou falsos. Um juízo será verdadeiro quando o sujeito S reconhecer adequadamente o “ser” ou o “não-ser” do fenômeno físico representado.

Nesse contexto, vale ressaltar que a forma dos juízos não é “S é P” ou “S não é P”, como por exemplo, na lógica aristotélica, mas “S é” ou “S não é”. Isso deriva do fato de que sua noção de verdade difere da verdade da correspondência. Além disso, para que um sujeito S possa ter um juízo no sentido brentiano, não é necessário que S possua linguagem, mas apenas que ele seja capaz de reconhecer alguma propriedade acerca do objeto representado ou apresentado à consciência.

Existem dois tipos de juízos (ii) na teoria brentiana, a saber: (1) *juízos evidentes* e (2) *juízos não evidentes*. Os juízos evidentes (1) são aqueles acerca dos fenômenos psíquicos atuais (1) feitos pela percepção interna e os juízos da matemática. Já os juízos não evidentes (2) são acerca dos fenômenos físicos (2) que obtemos através de nossa experiência externa. Por um lado, ao ter uma percepção visual da cor vermelha de uma maçã x, o sujeito S faz um juízo não evidente (2) acerca da existência dessa cor na maçã x. Por outro lado, como sua percepção visual do vermelho da maçã é ela mesma consciente, o sujeito S também tem um juízo evidente (1) acerca dessa experiência visual por meio de sua percepção interna.

Os estados de volição (*Gemütsbewegungen*) (iii) são fenômenos psíquicos que envolvem prazer (*Lust*) ou desprazer (*Unlust*). Exemplos de estados de volição (iii) ou fenômenos de amor e ódio são emoção, alegria, tristeza, medo, esperança, coragem, desespero, raiva, desejo, vontade,

intenção, espanto, admiração, desprezo etc. Uma vez que esses atos mentais pressupõem os dois atos mentais anteriores, eles possuem geralmente uma relação com o mesmo conteúdo intencional da representação mental (i) e do juízo (ii). Porém, algumas vezes, esses atos mentais podem estar relacionados com os atos psíquicos em questão. Suponhamos, por exemplo, que o sujeito S goste da cor vermelha da maçã x. Nesse caso, ao ver a cor vermelha de uma maçã x, o sujeito S sentirá prazer (*Lust*) ou desprazer (*Unlust*) em ter essa experiência visual. Nesse caso, a sensação de prazer (iii) não se refere à cor vermelha da maçã x, mas para a própria percepção visual dessa cor. Desse modo, podemos afirmar que a percepção visual da cor vermelha da maçã é prazerosa para o sujeito S.

Em sua primeira edição da obra *Psicologia do ponto de vista empírico* (1874), Brentano defende que os fenômenos de volição devem ser positivos (prazerosos) ou negativos (desprazerosos). Ele não considera assim a possibilidade de que o sujeito possa ter uma sensação indiferente ou neutra ao conteúdo intencional de sua representação (i) e juízo (ii). No entanto, na segunda edição (BRENTANO, 1911, p. 395), ele muda de opinião e passa a aceitar que é possível que possamos experimentar fenômenos mentais, como por exemplo, uma percepção visual de um objeto sem que necessariamente tenhamos uma sensação prazerosa ou desprazerosa que acompanhe essa percepção visual.

Do ponto de vista mereológico, as três categorias de fenômenos psíquicos são, para Brentano, três modos ou aspectos de um único ato mental. Isso significa que ao ter uma percepção visual da cor vermelha da maçã x, o sujeito S experencia numericamente apenas um ato mental. Contudo, esse ato psíquico pode ser explicitado por meio desses três aspectos, os quais podem ser divididos apenas de forma abstrata. Mesmo

assim, uma vez que se sabe que todos os fenômenos psíquicos que experienciamos por meio da experiência interna possuem três características positivas em comum, Brentano nos oferece também uma classificação natural e científica dos fenômenos psíquicos em apenas três categorias: (i) representações, (ii) juízos e (iii) estados de volição.

Uma questão que se levanta aqui é: Em que sentido, uma classificação dos fenômenos psíquicos é fundamental? Conforme Brentano, uma classificação dos fenômenos psíquicos é relevante devido ao fato de que não há descrição científica dos fenômenos psíquicos sem uma classificação dos mesmos. Como bem apresenta Dewalque (1918, p. 8), a ligação entre descrição e classificação apoia-se no seguinte argumento:

(1) descrever implica nomear;

(2) nomear implica classificar;

por conseguinte, por transitividade, podemos concluir:

(3) descrever implica classificar.

Nesse sentido, a classificação dos fenômenos psíquicos resulta meramente da utilização de uma língua natural. Uma descrição como, por exemplo, “Isto é vermelho”, significa que a intuição da cor vermelha corresponde a alguns objectos que tenham sido vistos anteriormente por um sujeito consciente e que pertencem a uma classe. Uma classificação dos fenômenos psíquicos é assim um pré-requisito para a investigação das leis psíquicas, as quais são, na maioria das vezes, específicas da classe.

Conforme Brentano, entre todas as classificações possíveis dos fenômenos mentais, a única que é cientificamente útil é a classificação natural, ou seja, aquela que une os fenômenos "estritamente relacionados por natureza" e separa aqueles que são "distintos por natureza".

Como já foi dito anteriormente: o que torna uma classificação como sendo natural não é a existência de um único carácter comum, mas o compartilhamento de várias semelhanças.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma: De acordo com Brentano, podemos classificar todos os fenômenos psíquicos em apenas três tipos, modos ou categorias: (i) representações, (ii) juízos, e (iii) estados de volição. A partir dessa classificação é possível entendermos melhor a íntima relação existente entre nossos atos psíquicos. Essa divisão dos atos mentais é natural e fundamental para uma análise empírica do objeto de estudo da psicologia, isto é, dos fenômenos psíquicos. Além disso, ela é possível devido ao conhecimento acerca do conjunto de características gerais e positivas dos atos mentais obtidos por meio de nossa percepção interna que também é uma experiência empírica.

Como foi visto na segunda seção: Todos os fenômenos psíquicos possuem três propriedades positivas. Em primeiro lugar, é uma característica de todos os fenômenos psíquicos que eles sejam percebidos apenas pela percepção interna de modo evidente. Em segundo lugar, eles devem fazer parte de uma unidade mereológica, a qual é feita pela consciência interna do sujeito consciente. Em terceiro lugar, eles possuem a característica da intencionalidade e/ou in-existência intencional.

Entre as características positivas dos fenômenos psíquicos conscientes, a propriedade do mental que Brentano considera como sendo a mais fundamental é a intencionalidade. Contudo, a intencionalidade é justamente a propriedade da consciência mais controversa de todas.

Vários de seus alunos e filósofos analíticos atuais, como por exemplo, Searle (1983) e McGinn (1982), criticam a ideia de que todos os estados mentais conscientes são intencionais. Esses últimos defendem que alguns estados mentais, como por exemplo, ansiedade, tristeza e depressão, são conscientes, mas não são intencionais. Contra essa crítica, Crane (2007) defende a tese brentaniana de que a intencionalidade é a propriedade comum a todos os estados e eventos mentais conscientes. Essa discussão atual não é assunto para ser analisado aqui.⁴ No entanto, já podemos ressaltar neste contexto que uma avaliação crítica dessa questão só faz sentido a partir de uma análise profunda tanto da classificação natural dos fenômenos psíquicos proposta por Brentano quanto de sua difícil concepção de intencionalidade. A rigor, a concepção brentaniana de intencionalidade difere da noção mais usual e atual de intencionalidade, visto que essa última é geralmente entendida apenas como “direcionalidade”.

REFERÊNCIAS

- BRENTANO, Franz. **Die Deskriptive Psychologie**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982.
- BRENTANO, Franz. **Psychologie vom empirischen Standpunkte**. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Frankfurt: Ontos Verlag, 2008/1874/1911.
- BRITO, Evandro. **Psicologia e Ética**. O desenvolvimento da filosofia do psíquico de Franz Brentano. Curitiba: CRV, 2013.
- DEWALQUE, Arnaud. Natural Classes in Brentano's Psychology. In: **Brentano Studien**, V. 16, 2018, p. 111-42.

⁴ Ver mais sobre esse assunto em Carvalho (2020).

- CARVALHO, de M. Joelma. **Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano und bei Searle**. München: Philosophia Verlag, 2013.
- CARVALHO, de M. Joelma. Ist alles Psychische bewusst und intentional? Brentanos These und Searles Kritik. **Brentanos Studien**. XVII, 2020, p. 99-116.
- CRANE, Tim. **Intentionalität als Merkmal des Geistigen. Sechs Essays zur Philosophie des Geistes**. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 2007.
- DESCARTES, R. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Cemodecon-Ifch-Unicamp, 2004.
- FRÉCHETTE, Guillaume. Brentano's Conception of Intentionality. New Facts and Unsettled Issues. In: FISETTE, D; FRECHETTE, G. **Themes from Brentano**. Amsterdam: Rodopi, 2013, p. 44-91.
- MCALSITER, L. Linda. Brentano's Epistemology. **The Cambridge Companion to Brentano**, edited by Jacqueline, Dale. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 49-167.
- MCGINN, Colin. **The Character of the Mind**. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- MÜNCH, Dieter. **Intention und Zeichen**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- PERLER, Dominik. **Theorien der Intentionalität im Mittelalter**. Frankfurt: Klostermann Seminar, 2004.
- PORTA, Ariel G. (Organizador). **Brentano e a sua escola**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- SEARLE, John. **Intentionality**. An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

6

ANIMAL-HUMANO/HUMANO-ANIMAL: CONSCIÊNCIA E CULTURA

Rogério Parentoni Martins ¹



INTRODUÇÃO

As contribuições importantes de Charles Darwin para que compreendêssemos o “lugar” do *Homo sapiens sapiens* na natureza foram as teorias de evolução por meio de seleção natural e de descendência com modificações. Atualmente, numerosas evidências empíricas confirmam a continuidade filogenética entre os animais e o homem, que mesmo sem conhecimento sobre genética Darwin intuiu. Embora amplamente aceitas na comunidade científica, observadas empírica e experimentalmente em várias populações de organismos e aplicadas a inúmeros aspectos do cotidiano dos humanos (seleção artificial de variedades vegetais e raças animais, desenvolvimento de resistência de patógenos a antibióticos, testes de parentesco, entre outros), a evolução por seleção natural é refutada por boa parte da população mundial religiosa, em especial quando a evolução do homem entra em questão. Recentemente, o Papa Francisco, em uma reunião com cientistas no Vaticano, no entanto, declarou que a teoria da evolução não contradiz a intervenção

¹ Licenciado em História Natural pela Universidade Federal de Minas Gerais (1974), Mestre em Ecologia pela Universidade Estadual de Campinas (1980) e Doutor em Ecologia pela Universidade Estadual de Campinas (1991). Pós-Doutor pelo Departamento de Zoologia da Universidade da Flórida, Gainesville. Aposentado pela Universidade Federal de Minas Gerais, onde coordenou por 5 anos o Programa de Pós-Graduação em Ecologia, Conservação e Manejo de Vida Silvestre. Atualmente, é Pesquisador-Visitante I do CNPq no Departamento de Biologia da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. Foi coordenador de área da Capes e do CNPq. E-mail: rpmartins917@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3745437519158484>

divina, mas que a evolução das espécies foi um instrumento do Criador que permitiu ao ser humano atingir todo o seu potencial.

No tocante à consciência, Darwin (2009) admitia a continuidade animal-homem porque animais expressam comportamentos semelhantes a comportamentos humanos conscientes, fatos confirmados em pesquisas experimentais atuais como comentarei abaixo. No entanto, na ocasião do lançamento de “A Origem das Espécies”, discussões científicas sobre a existência de consciência em animais não aconteceram ou foram insignificantes.

A partir do século das luzes, até o início do século XX, a questão sobre a origem e evolução da consciência foi quase totalmente ignorada. Descartes, expoente científico do século XVII, defendia que o papel da ciência seria o de apenas cuidar do “*res naturae*” e não do “*res cogitans*”. A enorme influência de suas ideias contribuiu para que as pesquisas sobre consciência fossem ignoradas pelos cientistas por pelo menos três centenas de anos. Durante todo esse tempo, os animais foram considerados inferiores ao homem quanto às funções mentais conscientes. Em oposição a Descartes, Hume, uma notável exceção, não tinha dúvida de que animais teriam consciência (LURZ, 2009).

Pesquisas recentes, no entanto, mudaram a forma de ver a questão: o dualismo cartesiano perdeu seu papel de indicador dos objetos da ciência relativamente à consciência (SEARLE, 2006; LESTEL, 2001). Analogamente, caiu por terra a concepção animal-máquina incorporada pelos “behavioristas” como suporte teórico das interpretações sobre o comportamento animal.

Um dos objetivos aqui é o de fazer coro com os autores que defendem a existência de cultura e consciência em animais não humanos (e.g., GRIFFIN, 1981; SEARLE, 2006; LALAND & HOPPITT, 2003). Antes, um

parágrafo será suficiente para resumir que o homem e demais primatas compartilham várias características, o que evidencia ambos descendem de ancestral comum do qual se divergiram mantendo aquelas características que atestam seu parentesco remoto. A evolução caracterizada por divergências em algumas características ocorreu por influência seletiva de condições ecológicas específicas dos habitats das diferentes espécies. Enfim, é importante mostrar que o homem-animal compartilha características em comum com o animal-humano, no dizer de Ingold (1994).

A idade do ancestral comum ao homem moderno e ao chimpanzé é estimada em aproximadamente 5 a 7 milhões de anos passados (BRUNET *et al.*, 2002). Considerando-se que ambos compartilham um ancestral em comum, é falsa a afirmação leiga de que o homem veio do macaco. O fato é o de que o “ramo” dos homens e o “ramo” dos macacos evoluíram, independentemente, a partir desse ancestral comum. Contudo, os macacos se diversificaram em um maior número de espécies. Atualmente há uma razoável variedade de representantes desse “ramo” em quase todos os continentes. Dos homínídeos apenas a nossa espécie persiste (ROBERTS *et al.*, 2011). Desse modo, comparando-se características morfológicas e comportamentais do homem moderno e das demais sete espécies do mesmo gênero *Homo* que o antecederam (ROBERTS *et al.*, 2011) e os demais primatas, as evidências favorecem a existência de várias semelhanças. Duas delas relevantes nesse contexto são consciência e cultura (SEARLE, 2006; LESTEL, 2001).

Apesar de que consciência comumente seja definida para o contexto humano (FERRATER MORA, 1994), Searle (2006) a considera uma característica como outra qualquer, todavia mais evidente em animais portadores de cérebros complexos. Entender a consciência como um

fenômeno biológico fará sentido apenas se for sob o ponto de vista da evolução. Os estudos evolutivos empregam a metodologia comparativa, focando em animais geneticamente mais afins ao homem como o são os chimpanzés (GRIFFIN, 1981; LESTEL, 2001). Por outro lado, apesar de antropólogos (e.g. INGOLD, 1995) e biólogos evolucionistas (e.g. ALEXANDER, 1986) discutirem as dificuldades de se admitir cultura e consciência aos animais não humanos, há antropólogos culturais que não têm dúvidas em afirmar que apenas o homem-animal tem cultura (e.g. GEERTZ, 1973; MELO, 1986). Melo (1986), por exemplo, é explícito quanto ao fato de a cultura ser um atributo exclusivamente humano: “(...) na verdade, a cultura, em sentido largo é todo o conjunto de obras humanas”.

Há quem argumente que a cultura humana se iniciou por meio do uso de ferramentas (STILES, 1991). Se assim o foi, há antecedentes sobre a presença de cultura em vários animais que também usam “ferramentas” como gravetos ou espinhos, para retirar larvas de insetos em orifícios, frutos ou ramos de plantas (SHUMAKER, WALKUP & BECK, 2011; TEBICH & BSHARE, 2004; GRANT & GRANT, 2008). Em um extraordinário exemplo de interação cultural, o pássaro da região subsaariana africana *Indicator indicator* usa os próprios indígenas (“bushmen”) como “ferramenta” e vice-versa, em uma associação complexa de cooperação mútua. Os *bushmen* utilizam o mel em suas dietas e o pássaro se alimenta de larvas das abelhas e da cera que reveste o interior das colmeias. O pássaro indica a localização das colmeias aos indígenas comunicando-lhes a distância em que elas se encontram por meio do canto e de voos mais longos ou curtos. Uma vez localizada, os nativos afastam as agressivas abelhas por intermédio de fumaça e retiram o mel. O pássaro aguarda o término da operação para se alimentar

da cera e larvas remanescentes (ISACK & REYER, 1989). Tais pássaros são os únicos capazes de digerir cera de abelha que é parte importante de suas dietas (FRIEDMANN & KERN, 1956).

A consciência e cultura estão presentes nesses pássaros, apesar da incapacidade de se comunicarem por meio da linguagem falada, um dos mais importantes critérios usados por antropólogos culturais para admitir cultura apenas no homem (*e.g.* GEERTZ, 1973). Porém os pássaros se comunicam de uma forma objetiva e eficiente por meio de símbolos inteligíveis ao homem. Seria aparentemente ilógico considerar que o fazem inconscientemente. A comunicação entre eles resulta em objetivos concretos e úteis a ambos. À medida que outros exemplos de comunicação simbólica não falada forem acrescentados o conceito de cultura deverá ser necessariamente ampliado.

O comportamento social consciente do homem é compartilhado apenas com outros grandes primatas, como chimpanzé, chimpanzé-pigmeus (bonobos), gorilas, orangotangos e macacos *Rhesus* (ROBERTS, 2012; LESTEL, 2001; SEARLE, 2006). A maior parte das comparações sobre comportamento social consciente focaliza principalmente os chimpanzés por serem considerados os mais próximos geneticamente dos humanos. De fato, o homem compartilha 965 de seus genes com o chimpanzé (VARKI & ATHEIDE, 2005). No entanto, os 4% de diferenças genéticas na prática representam muito se considerarmos certas características anatômicas e comportamentais consideradas humanas, tais como: marcha bípede, cuidado dos filhos por um período de tempo longo; polegar oponível aos demais dedos; coordenação motora sutil; capacidade de mergulhar debaixo d'água; capacidade de cozinhar; bipolaridade, autismo, esquizofrenia; controle das expressões faciais, abuso físico de jovens da espécie; abuso de outros animais, tortura; uso de

drogas que alteram o comportamento; domesticação de animais e plantas; crenças religiosas; composições artísticas, rituais fúnebres e intercurso sexual privado (VARKI & ATHEIDE, 2005).

Até muito recentemente perdurava o mito de que as agressões violentas e fatais observadas entre bandos de chimpanzés seriam atribuídas ao desmatamento de florestas ou à disputa por alimentos recebidos de humanos. Pesquisas atuais registraram a ausência de correlação entre degradação ambiental e oferta de alimentos e índices de violência. Ademais, alguns dos mais beligerantes bandos vivem em regiões da África cujas florestas estão quase inteiramente intactas e o acesso de humanos provedores de alimentos é pouco provável. Durante cinco anos pesquisadores norte-americanos registraram 152 mortes violentas resultantes de combates entre 15 grupos de chimpanzés; 92% dos agressores eram machos (WILSON *et al.*, 2014). O fato de os machos predominantemente participarem dessas agressões letais guarda semelhança às guerras entre humanos.

Outro estudo recente detectou sentimentos de justiça e injustiça em chimpanzés e bonobos. Indivíduos dessas espécies podem protestar, não somente quando são injustiçados por outros integrantes de seu bando, mas também se outro indivíduo for injustiçado em sua presença (BROSNAN & DE WALL, 2014). Os mesmos autores já publicaram evidências de que macacos capuchinos ficam agitados e se recusam a executar uma tarefa quando recebem recompensa inferior à concedida a outro que executa a mesma tarefa (BROSNAN & DE WAAL, 2003). Esses mesmos pesquisadores descobriram sentimento de injustiça em nove espécies de primatas, homem incluso. Todavia, esse sentimento é expresso somente com referência àqueles indivíduos não aparentados com os quais cooperam rotineiramente. Inobstante, há controvérsias.

Pesquisadores independentes obtiveram evidências de que chimpanzés e bonobos ficam indiferentes se o alimento oferecido a um indivíduo é roubado (KAISER *et al.*, 2012). Esses autores concluíram que sentimento de justiça existe unicamente no homem. No entanto, admitem serem necessários estudos adicionais para que a consistência desses resultados seja comprovada.

O comportamento de altruísmo recíproco (ajuda a indivíduo não aparentado comumente observado no homem em situações críticas) existe também entre chimpanzés (BROSNAN & DE WAAL, 2014). Altruísmo recíproco foi também detectado em morcegos vampiros machos adultos. Estes regurgitam sangue para outros machos não aparentados se alimentarem (DENAULT & MCFARLANE, 1994). Além de morcegos há evidências também para outros mamíferos (WILKINSON, 1988). Cabe perguntar se o comportamento do homem é tão diferente principalmente dos grandes macacos. Nesse estado atual das pesquisas, teríamos bases científicas seguras para reivindicar uma legislação específica que proteja os direitos desses animais e de outros que mostrem serem portadores de consciência e subjetividade?

O filósofo da mente John R. Searle argumenta que animais têm de fato consciência do “eu”. Fundamenta sua teoria sobre a consciência na teoria atômica (todo o universo conhecido é formado de partículas – o átomo de carbono é constituição básica de todos os seres vivos) e na biologia evolutiva (as características biológicas se originam por meio de mutações genéticas, são selecionadas por meio da interação com o meio ambiente e evoluem em adaptações por meio de mecanismos genéticos pelos quais são transmitidas a novas gerações). Sendo uma característica biológica, a consciência evoluiu no homem e em alguns animais, especialmente aqueles com um cérebro mais complexo próximo à

complexidade dos cérebros humanos. Para Searle, a consciência é uma noção mental central. Todas as demais, a exemplo da intencionalidade, subjetividade, causação mental e inteligência só podem ser plenamente compreendidas como mentais, por meio das relações que mantêm com a consciência (SEARLE, 2006).

Embora ajam conscientemente, os humanos também podem em certas circunstâncias reagir instintivamente, o que os tornam *a priori* semelhantes a outros animais. O filósofo e evolucionista inglês Herbert Spencer, contemporâneo de Darwin, considerando a frequência de comportamentos agressivos e violentos observada em certos humanos, refletiu sobre algumas características instintivas que poderiam guardar semelhanças a outros animais, entre elas expressões faciais de ameaça. Conclui que todo homem teria dentro de si um animal agachado. Não seria exagero acrescentar à reflexão de Spencer a consequência empiricamente constatada em todos os tempos históricos humanos: basta que se pise no rabo do animal agachado para que o homem o assuma com tal bestialidade e violências intencionais desconhecidas entre os grandes macacos. Por isso, não podemos atribuir aos grandes macacos certos comportamentos violentos que o homem demonstra, como exposto acima.

Na farta documentação científica disponível, a dualidade coexistente homem/animal, com sua tipicidade e contrastes, não é universalmente aceita devido a razões religiosas, ideológicas e culturais. No mundo ocidental uma das fortes razões que promoveram o distanciamento dos seres humanos do restante da natureza foi a influência da tradição judaico-cristã (WHITE, 1966). Todavia, cientificamente, o homem foi removido de seu pedestal narcísico-místico autoconstruído por meio desta tradição. As evidências que

fundamentam essa remoção, por mais que sejam convincentes em demonstrar as afinidades biológicas entre os humanos e animais, são em si mesmas insuficientes para convencer uma parcela considerável da população mundial. Por meio de concepções religiosas e ideológicas, milhões de pessoas ignoram as evidências científicas sobre a origem e evolução do homem e mantêm a crença de que os humanos são de fato e de direito predestinados. Contudo, integrantes dessa mesma parcela acreditam e desfrutam de outras descobertas científicas obtidas por meio de pesquisas biológicas em animais (muitas delas genéticas). Os que refutam o fazem por admitir a predestinação do homem em atingir um estado de evolução espiritual inacessível às demais criaturas. Todavia, paradoxalmente, aceitam que as demais criaturas sejam produtos da mesma energia criadora, mas não predestinadas, pois lhes faltariam consciência e cultura.

Há certos cientistas que compartilham suas crenças nas evidências científicas sobre a evolução humana e têm fé nessa predestinação. Essa coexistência entre a ciência e a religião só é mantida por esses cientistas-religiosos porque acreditam que o universo foi criado do nada por Deus. Portanto, Deus proporcionou o começo de tudo que existe. O paleontólogo e jesuíta francês, Teilhard de Chardin foi um dos notáveis exemplos desses cientistas e acreditava na suficiência das evidências obtidas por meio do estudo comparativo de registros fósseis e comparações anatômicas para entender o homem como produto da evolução por meio da seleção natural. Devido ao surgimento da consciência no homem, que admitia ser exclusivamente humana, acrescentou aos estratos da Terra, atmosfera e geosfera, a noosfera, que seria constituída pelo conjunto das inteligências. A partir da emergência da consciência e inteligência, Chardin atribuía ao homem uma nova etapa evolutiva

inacessível às demais criaturas. Percorrendo essa etapa, o homem se conduziria ao "ponto ômega", o máximo de aperfeiçoamento espiritual, representado por Jesus Cristo (CHARDIN,1965).

CONSCIÊNCIA E CULTURA NO HOMEM E DEMAIS ANIMAIS

O mais relevante na abordagem aqui pretendida é que, uma vez aceitas as evidências científicas que mostram animais não humanos conscientes, tais evidências seriam suficientes para admitir que alguns animais também teriam cultura? Seriam capazes de reconhecer a si e aos demais como indivíduos distintos? Sentiriam prazer e tédio? Agiriam como indivíduos morais? Tentar elucidar essas questões é importante dos pontos de vista científico e jurídico.

Certos filósofos influentes não encararam essas questões, a exemplo de Kant. Montaigne argumentava que as leis da consciência, as quais alguns dizem originárias da natureza, originam-se da tradição (cultura). De maneira semelhante Spinoza e Pascal assim argumentam (GIDE, 1983). Por outro lado, Voltaire (2013) afirmou que Descartes ousou dizer que os animais, como não pensavam, eram como máquinas que manifestavam seu prazer sem alegria, que tinham órgãos do sentimento sem nunca experimentar a menor sensação, que possuíam um cérebro sem nele receber a menor ideia e que assim era uma perpétua contradição da natureza. No mesmo passo, Voltaire critica a Igreja porque ao invés de mostrar a extravagância de Descartes, trataram-no como ímpio e que sua concepção contrariava a Sagrada Escritura em Gênesis 9, 5: *"Deus fez um pacto com os animais e lhes pedirá conta do sangue do homem que tiverem mordido ou comido"* o que supõe, afirma Voltaire, manifestamente nos animais a inteligência e conhecimento do bem e do mal.

Três dos maiores pensadores do século XIX, Darwin, Freud e Marx, trouxeram-nos subsídios de diferentes origens para ajudar a entender o homem e seus conflitos existenciais. No entanto, Darwin (2009) considerou a questão sobre consciência em animais. As ideias darwinianas fundamentaram estudos evolutivos comparados que permitem analisar comportamentos animais versus humanos, especialmente de certos mamíferos que guardam maiores semelhanças ao homem. Seu livro a “Expressão das Emoções no Homem e nos Animais” é um belo exemplo do uso dessa metodologia. Darwin impulsionou os estudos comparativos sobre comportamento que servem de subsídios para a formulação de uma teoria ampla sobre origem e evolução da consciência.

Darwin, Freud e Marx restringiram-se a explorar comportamentos humanos sobre os quais formulariam suas respectivas teorias. Freud ao criar a psicanálise e influenciar significativamente o desenvolvimento da psicologia e psiquiatria, abriu caminho para que pudéssemos entender alguns aspectos dessa aparente contradição homem/animal. Sua tríade Id, Ego e Superego permite identificar certos comportamentos que parecem incompatíveis a um ser considerado especial e racional. Marx, que dedicou a Darwin o livro II de O Capital, identifica um “homem econômico” que domina os demais subjugados pela necessidade de sobrevivência. Modernamente foi até cunhada a expressão “capitalismo selvagem” para indicar “subjugação” por via econômica e não raro há referência a certo instinto animal existente em homens empreendedores. É dispensável que me alongue nessa exposição. São conhecidas as influências de muitos pensadores sobre a visão de mundo ocidental predominante e entendimentos sobre os tipos de comportamento e interação que com ele estabelecemos, ora por meio de certos instintos, ora por meio da razão ou por meio de uma combinação entre ambos.

Na biologia, psicologia e ciências sociais ainda permanece sem solução a questão da natureza ou cultura, como pedra fundamental da formação de nossa personalidade (PINKER, 2004). Mesmo se considerarmos a cultura como determinante da formação de nossa personalidade, o mal-estar na cultura detectada por Freud (2012), por exemplo, resulta de comportamentos irracionais originários do choque produzido entre o desejo de ser plenamente feliz e a impossibilidade de sua realização. O isolamento do indivíduo provocado pelo recrudescimento da violência, em especial na arena das grandes metrópoles, faz surgir comportamentos de alienação social, proliferação do egoísmo, incremento da violência e uso de drogas.

A influência das teorias darwinianas atingiu a literatura. André Gide (1969), por exemplo, defende a homossexualidade como condição natural, pois sua ocorrência em animais seria mais frequente do que se imaginaria. Kafka (1990) imaginou um macaco tornado humano, relatando sua experiência aos doutos de uma academia: “conferem-me a honra de me convidar a oferecer à Academia um relatório sobre minha vida pregressa de macaco. Vygotsky (1994) que influenciou o desenvolvimento da psicologia e pedagogia, e cuja teoria propunha que a mente é formada nas interações sociais, admitia que o essencialmente humano é a cultura. A incorporação da cultura, disse Vygotsky, foi a determinante para definir uma psicologia para os humanos em oposição a uma psicologia para os animais. Vygotsky demarca de forma nítida a fronteira entre o comportamento cultural humano e dos demais animais.

Até aqui discutimos se animais têm consciência e cultura. Argumentamos que sim, apesar da dificuldade imposta pela falta de uma definição consensual sobre o que é cultura entre antropólogos culturais

e entre os biólogos que estudam comportamentos de aprendizagem social em animais (LALAND & HOPPIT, 2003).

Em conclusão, para que haja cultura é necessário que haja consciência? Um animal que aprende a usar um instrumento ou observa um comportamento incomum repetidas vezes o usa com o mesmo objetivo, como é o caso clássico dos macacos japoneses “lavadores de batatas”, o faz conscientemente? Os que como Searle (2006) defendem que a consciência é um atributo biológico tanto quanto o é uma mão, não têm dúvidas que o fazem. Entretanto, como o próprio Searle admite, ainda não se sabe como a consciência é detalhadamente gerada. O problema de localização e geração do ato consciente é semelhante ao problema que Platão julgara ter resolvido: a alma é onde se situa a inteligência. Mas onde a alma se situa? O neurocientista António Damásio (apud BERNEX, 1996) parece ter resolvido essa questão por meio de suas pesquisas sobre a percepção das emoções. Deixemo-lo se manifestar:

Demonstrar que a percepção de uma determinada emoção depende de certo número de órgãos do corpo não diminui o valor daquela percepção de um fenômeno humano. Nem a mágoa, nem o êxtase que podem acompanhar o amor ou a arte se encontram desvalorizados pelo fato de nós cumprirmos quaisquer dos milhares de processos biológicos que fazem dessas emoções aquilo que são.

É precisamente o contrário que é verdadeiro: nós não podemos estar espantados diante da complexidade dos mecanismos que tornam possíveis estes sortilégios. A percepção das emoções é a base daquilo que os seres humanos chamam, depois de milênios, a alma e o espírito.

Neste aspecto, Searle e Damásio convergem: a consciência e percepção das emoções são atributos biológicos quanto qualquer outro que

podemos observar. Os animais-humanos conscientes têm percepção corporal das emoções idêntica ao humano-animal.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, R. D. Biology and Law. **Ethology and Sociobiology** 7: 167-73, 1986.
- BERNEX, R. António Damásio: O cérebro à procura da alma. Edição Spéciale Science & Vie, 1996. Tradução de Paulo F. de M. Nicolau. **Psiquiatria Geral**. Disponível em: <https://www.psiquiatriageral.com.br/cerebro/texto1.htm>. Acesso em: 22 dez. 2021.
- BRUNET, M. *et al.* A new hominid from the Upper Miocene of Chad, Central Africa. **Nature**, 418, p. 145-51, 2002.
- CHARDIN, P. T. de. **O fenómeno humano**. Editora Herder, Barcelona, 1965.
- DARWIN, C. R. **A expressão das emoções no homem e nos animais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DENAULT, L.K & MCFARLANE. Reciprocal altruism between male vampire bat *Desmodus rotundus*. **Animal Behaviour**, 49, p. 855-6, 1995.
- FERRATER MORA, J. **Dicionário de Filosofia (Tomo I)**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: Sigmund FREUD. **Obras completas**, vol. 18, Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FRIEDMANN, H. & KERN, J. The problem of cerophagy or wax eating in the honeyguides. **Quarterly Review Biology**, 31, p. 19-30, 1956.
- GEERTZ, C. **The interpretation of cultures**. New York: Basic Books, 1973.
- GIDE, A. **Tratado de homossexualismo - Corydon**. São Paulo Gráfica Editora Record, 1969.
- GRANT, P. R. & GRANT, B. R. **How and why species multiply**: the radiation of Darwin's finches. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- GRIFFIN, D. **The question of animal awareness**. New York: Rockefeller University Press, 1981.

INGOLD, T. Humanity and Animality. In: INGOLD, T. (Ed.). **Companion Encyclopedia of Anthropology**. London: Routledge, 1994, p. 14-22. Humanidade e animalidade. Tradução de Vera Pereira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 28, p. 1-15, 1995. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/eventos/cursos/ingold-humanidade>. Acesso em: 22 dez. 2021.

ISACK, H. A. & REYER, H.-U. Honeyguides and Honey Gatherers: Interspecific communication in a symbiotic relationship. **Science**, v. 243, p. 1343-6, 1989.

KAFKA, F. Um Relatório para a Academia. In: KAFKA, F. **Um Médico Rural**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

KAISER, I. *et al.* Theft in an ultimatum game: chimpanzees and bonobos are insensitive to unfairness. **Biology Letters**, 8, p. 942-5, 2012. DOI: <http://doi.org/10.1098/rsbl.2012.0519>

LALAND, K. N & HOPPITT. W. Do animals have culture? **Evolutionary Anthropology**, 12, p. 150-9, 2003.

LURZ, R. Animal Minds. **Internet Encyclopedia of Philosophy**, 2008. Disponível em: <https://iep.utm.edu/animal-mind/>. Acesso em: 22 dez. 2021.

MELLO, L. G. de. **Antropologia Cultural**. Petrópolis: Vozes, 1986.

MIGLIORE, A. D. B. Personalidade Jurídica dos Grandes Primatas. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2012.

OLSON, S. P. **The Trial of John T. Scopes**. New York: Rosen Publishing Group, 2003.

PINKER, S. Why nature & nurture don't go away? **Daedalus**, p. 5-17, 2004.

ROBERTS, A, *et al.* **Evolution- The human History**. Com recomposições em 3D dos gêmeos paleoartistas holandeses. London :Adrie Kennis e Alfons Kennis. Dorling Kindersley Limited, 2011.

SEARLE, J. **A redescoberta da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SHUMAKER, R. W.; WALKUP, K. R. & BECK, B. B. **Animal tool behavior**: The Use and Manufacture of Tools by Animals. Johns Hopkins University Press: Baltimore, 2011.

- SICHENS, L. R. Experiência jurídica, naturaleza de la cosa y lógica “razonable”. Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 152-3. Citado em VASCONCELOS, A. **Teoria da norma jurídica**. 6ª edição. São Paulo: 2006.
- TEBBICH, S. & R. BSHARY. Cognitive abilities related to tool use in the woodpecker finch, *Cactospiza pallid*. **Animal Behaviour**, 67, p. 689-97, 2004.
- VARKI, A. & ATHEIDE, T. K. Comparing the human and chimpanzee genome: Searching for needles in a haystack. **Genome Research**, 15, p. 17-58, 2005.
- VOLTAIRE. **O filósofo ignorante**. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- WAGNER, R. **A invenção da cultura**. Cosac Naify, São Paulo, 2010.
- WHITE, L. The historical roots of our ecological crisis. **Science**, 155, 3767, p. 1203-7, 1967.
- WILKINSON, G. S. Reciprocal altruism in bats and other mammals. **Ethology and Sociobiology**, 9, p. 85-100, 1988.
- WILSON, M. L. *et al.* Lethal aggression in *Pan* is better explained by adaptive strategies than human impacts. **Nature**, 513, 7518, p. 514-7, 2014.



A CONCEPÇÃO DE DAVID ROSENTHAL A RESPEITO DO CARÁTER FENOMENAL DA EXPERIÊNCIA CONSCIENTE

Tárik de Athayde Prata ¹

1. INTRODUÇÃO

São célebres as palavras de Thomas Nagel, segundo as quais “A consciência é o que torna o problema mente-corpo realmente intratável” (NAGEL, 1974, p. 435; NAGEL, 2005, p. 245). Ainda que as concepções reducionistas que proliferavam à época da redação desse escrito – concepções que ele identifica, por exemplo, em J. J. Smart, David K. Lewis, Hilary Putnam, David M. Armstrong e Daniel C. Dennett (cf. NAGEL, 1974, p. 435; NAGEL, 2005, p. 245-6) – possam dar conta de diversos aspectos de nossa vida mental, restaria para elas um bastião completamente inacessível, a saber: aquilo que Nagel chamou de o *caráter subjetivo* da experiência consciente, que ele especifica nos seguintes termos:

O fato de um organismo ter, *seja lá como for*, uma experiência consciente significa, basicamente, que há algo que *seja ser* como aquele organismo. (...) fundamentalmente, um organismo tem estados mentais conscientes se e

¹ Doutor em Filosofia (2007) pela Ruprecht-Karl Universität Heidelberg (Alemanha), foi bolsista de Desenvolvimento Científico Regional (CNPq/Funcap) na Universidade Federal do Ceará (2007 a 2009) e lecionou na Universidade Federal de Sergipe (2009 a 2011). Atualmente, é vinculado ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, onde exerceu as funções de editor da revista *Perspectiva Filosófica* (2013), vice-coordenador do Mestrado em Filosofia (2014) e coordenador do Mestrado (2015 a 2018). E-mail: tarik_silber@hotmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6728892239487001>

somente se existe algo que é como ser esse organismo – algo que é como ser para o organismo (NAGEL, 1974, p. 436; NAGEL, 2005, p. 247).

Frente a esse caráter subjetivo, as concepções reducionistas estariam como que diante de um obstáculo intransponível, de modo que “Sem a consciência, o problema mente-corpo seria bem menos interessante. Com a consciência ele parece sem esperanças” (NAGEL, 1974, p. 436; NAGEL, 2005, p. 246). A dificuldade para o fisicalismo se torna clara se considerarmos que, de acordo com Nagel: “Se os fatos da experiência – fatos sobre como é para o organismo que tem a experiência – são acessíveis apenas de um ponto de vista, logo, é um mistério como o verdadeiro caráter das experiências poderia ser revelado através das operações físicas do organismo” (NAGEL, 1974, p. 442; NAGEL, 2005, p. 254)².

E, em sua investida contra o fisicalismo reducionista, Nagel estava em sintonia³ com outro importante filósofo analítico, o autor de *Naming and Necessity*, Saul Kripke que nas páginas finais desse influente livro argumentou contra a teoria da identidade entre mente e cérebro com base no problema gerado pela “qualidade fenomenológica imediata” (KRIPKE, 2001 [original de 1972], p. 152) das sensações⁴.

² Isso ocorre porque: “Se o caráter subjetivo da experiência é completamente compreendido somente de um ponto de vista, então qualquer deslocamento em direção a uma objetividade maior – isto é, menos vinculada a um ponto de vista específico – não nos leva mais próximo da natureza real do fenômeno: leva-nos para mais longe dela. (NAGEL, 1974, p. 444-5; NAGEL, 2005, p. 256).

³ Como esclarece Nagel: “Saul Kripke argumenta que as análises behavioristas-causais, e análises do mental a estas relacionadas, fracassam [em fundar essa necessidade metafísica] porque interpretam, e. g., ‘dor’ como um nome meramente contingente para as dores. O caráter subjetivo de uma experiência (Kripke o chama de ‘sua qualidade fenomenológica imediata’ (p. 340)) é a propriedade essencial deixada de lado por tais análises, e aquela em virtude da qual, necessariamente, a experiência é o que é. Minha visão está intimamente relacionada a essa. Assim como Kripke, eu acho que a hipótese de que um certo estado cerebral tenha necessariamente um certo caráter subjetivo é incompreensível sem explicações adicionais. Nenhuma explicação desse tipo emerge de teorias que veem a relação mente/corpo como contingente, mas talvez haja outras alternativas ainda não descobertas.” (NAGEL, 1974, p. 445-6; NAGEL, 2005, p. 257).

⁴ Sobre os detalhes do argumento de Kripke, cf. Prata (2009), Prata (2011), Maslin (2001, p. 96-100) e Maslin (2009, p. 97-100).

E é importante perceber que, ao articular seu argumento anti-fisicalista, Kripke reconhece explicitamente estar refletindo a partir do exemplo de René Descartes⁵, que na sexta de suas *Meditações concernentes à primeira filosofia* (1641) expôs aquele que Andreas Kemmerling denomina o seu “argumento oficial” a favor do dualismo (cf. KEMMERLING, 2003, p. 160), argumento cujas premissas são gradativamente construídas ao longo das meditações.

Na *Segunda meditação*, Descartes formula (1) uma ideia clara e distinta da alma como *coisa pensante* (*res cogitans*) e, parte na *Segunda*, parte na *Quinta* e parte na *Sexta meditação*, ele formula (2) uma ideia clara e distinta do corpo como *coisa extensa* (*res extensa*). E uma vez que ele estabeleceu, na *Quarta meditação*, que (3) tudo o que concebemos clara e distintamente é verdadeiro, tal como concebemos, Descartes se sente autorizado a concluir, na *Sexta meditação*, que (4) tudo o que concebemos clara e distintamente como substâncias diferentes, como concebemos a alma e o corpo, são, de fato, substâncias *realmente distintas* uma da outra (cf. DESCARTES, 1979, p. 79-80, [AT, VII, p. 13; AT, IX, p. 9-10; CSM, II, p. 9]⁶).

É bem verdade que Descartes não considerava o aspecto fenomenal como a característica mais essencial dos fenômenos mentais. Como explica Kemmerling: “Sentimentos como dores, sensações como, por exemplo, sensações de cor e todos os outros assim chamados estados

⁵ “Descartes, e outros seguindo seu exemplo, argumentou que uma pessoa ou mente é distinta de seu corpo, pois a mente poderia existir sem o corpo. Ele poderia igualmente ter argumentado para a mesma conclusão a partir da premissa de que o corpo poderia ter existido sem a mente.” (KRIPKE, 2001, p. 144-5). No final desse trecho, Kripke alude à mesma possibilidade discutida por Nagel (1980, p. 205).

⁶ Entre colchetes se encontra a referência segundo o sistema que é o padrão internacional nos estudos cartesianos. Os números romanos dão as referências nos volumes em latim (volume VII) e em francês (volume IX) da edição completa das obras de Descartes feita por Charles Adam e Paul Tannery (AT), bem como da edição em inglês (volume II) preparada por John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch (CSM).

fenomenais ou qualitativos, como já vimos há pouco, não são contados de modo algum por Descartes como parte da mente.” (KEMMERLING, 2005, p. 209). Mas o fato é que essa sua “prova metafísica” para o dualismo (cf. BECKERMANN, 1986) baseada na concepção clara e distinta⁷, serviu de inspiração para os argumentos anti-fisicalistas contemporâneos, baseados na consciência fenomenal, como é bastante perceptível, também, nos trabalhos de outros importantes filósofos contemporâneos como Joseph Levine (1983) e David Chalmers (1996).

E o próprio Nagel, já antes da publicação do seu célebre trabalho sobre a experiência consciente dos morcegos, já havia feito uso de considerações sobre nossas capacidades de concepção para argumentar contra o fisicalismo. Antes mesmo da publicação do *Naming and Necessity* de Kripke, Nagel destacou a força do argumento cartesiano da concepção clara e distinta como refutação do materialismo de David Armstrong, e chegou mesmo a formular uma versão do argumento cartesiano centrada na possibilidade de um corpo sem mente, o que antecipa o argumento do zumbi proposto por Chalmers⁸.

⁷ A formulação do argumento na *Sexta meditação* é a seguinte: “E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus; e não importa por que potência se faça essa separação, para que seja obrigado a julgá-las diferentes. E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concluo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa, ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode existir sem ele.” (DESCARTES, 1979, p. 134 [AT, VII, p. 78; AT, IX, p. 62; CSM, II, p. 54]).

⁸ “O argumento de Descartes tem também a seguinte versão invertida (...). A existência do corpo sem a mente é tão concebível quanto a existência da mente sem o corpo. Isto é, eu posso conceber meu corpo fazendo exatamente o que ele faz agora, por dentro e por fora, com a causação física completa de seu comportamento (incluindo comportamento tipicamente auto-consciente), mas sem nenhum dos

É claro que existem diferenças significativas entre os diversos defensores da ideia de que a consciência fenomenal constitui um obstáculo desafiador para o fisicalismo reducionista. Enquanto Kripke e Chalmers tiram conclusões *ontológicas* de seus argumentos – no que eles sustentam algum tipo de dualismo de propriedades – Nagel e Levine⁹ parecem conceber o problema da consciência fenomenal em termos *epistemológicos* – já que eles veem esse problema como relativo às nossas capacidades cognitivas, e não como relativo ao modo como as coisas efetivamente são. Nagel é especialmente claro a esse respeito quando ele afirma que:

Seria um erro concluir que o fisicalismo tem de ser falso. Nada é provado pela inadequação das hipóteses fisicalistas que assumem uma errônea análise fisicalista de mente. Seria mais verdadeiro dizer que o fisicalismo é uma posição que não podemos entender porque nós não temos, no presente, qualquer concepção sobre como ele poderia ser verdadeiro” (NAGEL, 1974, p. 446; NAGEL, 2005, p. 258)¹⁰.

Entretanto, meu objetivo no presente trabalho é discutir uma perspectiva completamente diferente a respeito da consciência fenomenal, perspectiva segundo a qual ela *não representa* um obstáculo

estados mentais que eu estou experienciando agora, ou quaisquer outros. Se isso é realmente concebível, então os estados mentais tem de ser distintos de estados físicos do corpo” (NAGEL, 1980 [original de 1970], p. 205).

⁹ Criticando a postura de Kripke, de tirar consequências ontológicas do argumento da conceitabilidade, Levine afirma: “Kripke, seguindo Descartes, parece se basear na ideia de que se você tem uma ideia realmente “clara e distinta” você tem acesso ao modo como as coisas são, metafisicamente falando (...). Mas suponha que nós rejeitemos completamente o modelo cartesiano de acesso epistêmico à realidade metafísica. A ideia de alguém pode ser clara e distinta como você quiser, e mesmo assim não corresponder ao que de fato é possível. O mundo é estruturado de um certo modo, e não há garantia de que nossas ideias corresponderão a ele de modo apropriado” (LEVINE, 1993, p. 123).

¹⁰ Quase dez anos antes, Nagel já havia declarado: “Eu sempre achei o fisicalismo extremamente repelente. A despeito de minha crença atual de que essa tese é verdadeira, este sentimento persiste, e tem sobrevivido à refutação dessas objeções ao fisicalismo.” (NAGEL, 1965, p. 341; NAGEL, 1996, p. 123).

intransponível para o fisicalismo. Pretendo apresentar e discutir a visão de David Rosenthal, um dos mais importantes representantes da perspectiva de ordem superior (*Higher-Order View*) a respeito da consciência como propriedade de estados mentais (cf. Van Gulick, 2012, p. 47-9), e o proponente de uma teoria segundo a qual estados mentais exemplificam essa propriedade em virtude da ação de *pensamentos assertóricos* de ordem superior (cf. a seção 2, a seguir)¹¹.

Pretendo expor alguns aspectos fundamentais da argumentação de Rosenthal para a tese de que pensamentos de ordem superior *dão conta* de explicar o caráter fenomenal de nossas experiências conscientes. Após uma rápida exposição da teoria de Rosenthal sobre a consciência como propriedade de estados mentais (seção 2), irei apresentar as linhas básicas da visão dele sobre as propriedades qualitativas de nossos estados sensoriais (seção 3), e sua teoria sobre como pensamentos assertóricos de ordem superior – ou seja, pensamentos assertóricos que são a respeito de certos estados mentais – geram a experiência qualitativa das sensações, experiência caracterizada pelo modo “como é” se encontrar em um determinado estado sensorial (seção 4). Minha posição é que Rosenthal consegue esboçar indícios interessantes a favor dessa teoria, mas ainda permanecem importantes obscuridades em torno da tese de que pensamentos assertóricos seriam capazes de gerar experiências qualitativas (seção 5).

¹¹ Para uma exposição das linhas básicas da teoria de Rosenthal, cf. Prata (2016, p. 84-5); Prata (2017a, p. 433-7); Prata (2017b); Prata (2018, p. 210-1); Prata (2019, p. 101-3); Prata (2021); Prata (2022).

2. A TEORIA DOS PENSAMENTOS DE ORDEM SUPERIOR

Parece perfeitamente razoável supor que, como defende Rosenthal (1997, p. 739; ROSENTHAL, 2017, p. 162-3), uma pessoa se torna consciente *de* algo – aquilo que ele chama de consciência “transitiva” – através de percepções e de pensamentos. Assim como estou consciente da porta à minha frente porque a *percebo* visualmente, também posso estar consciente da cristaleira a meu lado, mesmo sem percebê-la (porque ela está fora do meu campo visual), simplesmente *pensando* sobre ela. A perspectiva de ordem superior simplesmente entende nossa consciência de nossos próprios estados mentais de maneira análoga a nossa consciência de objetos: nos tornamos conscientes de alguns dos estados mentais nos quais nos encontramos por meio de outros estados mentais, que são a respeito dos primeiros.¹²

Negando que nossa consciência de nossos próprios estados mentais seja de natureza *perceptiva* (cf. ROSENTHAL, 1997, p. 740; ROSENTHAL, 2017, p. 164; ROSENTHAL, 2008a, p. 241-2; PRATA, 2021, p. 279-80), Rosenthal defende que ela decorre da ação de *pensamentos asseritórios*. Se a palavra “pensamento”, evidentemente, pode ser empregada de modo extremamente amplo, designando estados intencionais dos mais diversos modos psicológicos¹³ – sejam crenças, desejos, imagens mentais, antecipações etc. – Rosenthal entende que é o modo

¹² Dan Zahavi articula uma objecção a esse caráter objetificante da consciência de estados mentais na perspectiva de ordem superior: “A auto-referência em primeira pessoa deve seu caráter único ao fato de que estamos familiarizados com nossa própria subjetividade de um modo que difere radicalmente do modo pelo qual estamos familiarizados com objetos. Na auto-referência em primeira pessoa, o sujeito não está ciente de si mesmo como um objeto que ocorre ser ele mesmo, nem está ciente de si mesmo como um objeto específico em lugar de um outro. Em lugar disso, auto-referência em primeira pessoa envolve uma auto-familiaridade não objetificadora” (ZAHAVI, 2004, p. 69).

¹³ Sobre a distinção entre (a) o *modo psicológico* (a “qualidade” do ato intencional, nos termos de Husserl) e o (b) *conteúdo representacional* (a “matéria” do ato), cf. Husserl (1984, p. 426); Husserl (2012, p. 367); Searle (1983, p. 5-7); Searle (1995, p. 8-10).

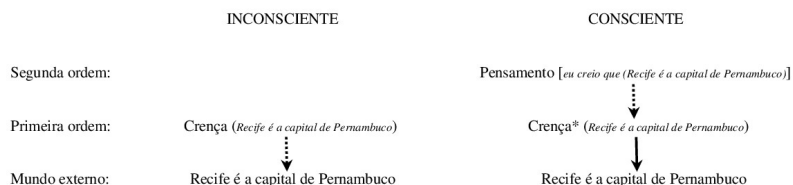
psicológico assertivo que nos torna conscientes de algo, pois os outros modos psicológicos requerem algum tipo de representação do objeto. Nas palavras do próprio Rosenthal:

Não é a dúvida, imaginação, esperança ou desejo que nos torna conscientes do objeto. Se eu duvido que o objeto é vermelho, ou desejo, ou suspeito que assim seja, devo ao menos pensar assertoricamente que o objeto está lá. Igualmente com o duvidar, esperar ou antecipar que meu estado mental tenha alguma propriedade; devo ao menos ter o pensamento assertórico de que estou naquele estado mental. Do mesmo modo, não devemos supor que tais atitudes não-assertóricas farão um indivíduo consciente de se encontrar neste estado mental, a não ser que ter a atitude também envolva um pensamento afirmativo de que o indivíduo se encontra naquele estado. O mesmo vale para estados tais como raiva e prazer, quando estes são concebidos proposicionalmente (ROSENTHAL, 1997, p. 742; ROSENTHAL, 2017, p. 168).

E no caso de estados intencionais de primeira ordem – caracterizados por serem direcionados a um objeto (cf. BRENTANO, 1924, p. 124-5; BRENTANO, 1995, p. 88) ou serem acerca de objetos e estados de coisas no mundo (cf. SEARLE, 1983, p. 1; SEARLE, 1995, p. 1) – parece mais intuitivo pensar que eles preservam suas propriedades intencionais mesmo quando estão desprovidos da propriedade de serem conscientes (cf. ROSENTHAL, 1986, p. 347-8; ROSENTHAL, 1991, p. 17-8; ROSENTHAL, 1997, p. 731-2; ROSENTHAL, 2017, p. 148-9). Porém, veremos adiante que Rosenthal defende que esse também é o caso das propriedades sensoriais – as propriedades qualitativas de nossas sensações (ou seja, o modo como sentimos cores, sons, odores etc.) – pois

tais propriedades existiriam, também, independentemente da consciência¹⁴.

Usando setas pontilhadas para representar relações intencionais *inconscientes*, a seta contínua para representar relações intencionais *conscientes* e o asterisco para representar a *propriedade* de um estado mental – como a crença de que Recife é a capital de Pernambuco – ser consciente, podemos representar a diferença entre um estado intencional inconsciente e um estado intencional consciente através da seguinte figura:



Nessa figura, o pensamento de segunda ordem é apresentado desprovido de asterisco, justamente, para enfatizar que se trata de um pensamento *inconsciente*, que, mesmo assim, nos torna conscientes de um estado intencional no qual nos encontramos (cf. ROSENTHAL, 1997, p. 743; ROSENTHAL, 2017, p. 170-71).

Já no caso de estados *sensoriais*, ainda que possa parecer mais intuitivo supor que eles estão essencialmente conectados à experiência consciente, ainda estaríamos diante da mesma *estrutura* da experiência representada na figura acima. Quando nos encontramos em um estado mental dotado de um conteúdo sensorial, tal conteúdo se tornaria consciente, de modo que seu portador teria uma experiência qualitativa, em

¹⁴ Para uma discussão mais detalhada dos argumentos dele a favor da existência inconsciente das propriedades sensoriais, cf. PRATA (2020a).

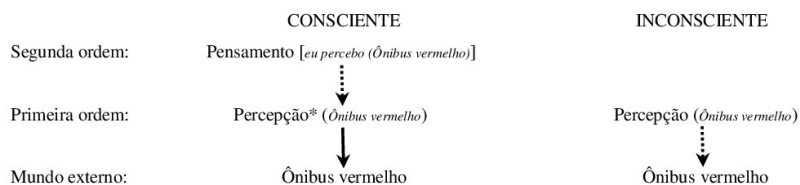
virtude de um pensamento de segunda ordem, cujo conteúdo representacional contém algum tipo de representação das propriedades sensoriais do estado de primeira ordem.

3. AS PROPRIEDADES QUALITATIVAS DE NOSSOS ESTADOS SENSORIAIS

Contra a ideia de que estados sensoriais são necessariamente conscientes, Rosenthal apresenta uma série de argumentos. Como já expus e discuti esses argumentos em outra oportunidade (cf. PRATA, 2020a), deixarei de lado, aqui, as especificidades dessa argumentação. Mencionei apenas, contudo, um ponto importante: contra a ideia de que um estado sensorial não poderia existir de modo inconsciente porque, como colocou Nagel, há um modo *como é* se encontrar nesse estado, Rosenthal retruca que o fato de que estados sensoriais *conscientes* possuem um modo peculiar “como é” se encontrar neles *não* exclui a possibilidade da existência de estados sensoriais *inconscientes* que, por serem inconscientes, estariam obviamente desprovidos desse modo “como é” estar neles¹⁵. Entendo que, nessas considerações, Rosenthal, de fato, aponta para uma limitação importante das reflexões de Nagel: discutindo a experiência consciente, ele não é capaz de excluir a possibilidade de estados mentais inconscientes (mesmo que sejam estados sensoriais), pois o fato de um estado mental não ser sentido por nós – de modo que não haja um modo “como é” estar nesse estado – não exclui a possibilidade de que esse estado se manifeste de *outras maneiras*, independentes da consciência (cf. ROSENTHAL, 2010, p. 373-4).

¹⁵ “Saber como é estar em um estado [*what it is like to be in a state*] é saber como é estar ciente de estar nesse estado [*what it is like to be aware of being in that state*]. Assim, se o estado em questão não é um estado mental consciente, não haverá nada como o que é estar nele, ao menos no sentido relevante desse idioma. Entretanto, isso não mostra que estados intencionais e fenomenais não podem existir sem consciência [*cannot lack consciousness*]” (ROSENTHAL, 1986, p. 341-2).

Assim como no caso de um estado intencional (como a crença discutida na seção anterior), quando nos encontramos em um estado consciente dotado de *propriedades sensoriais* (como uma percepção), tal estado é consciente, na visão de Rosenthal, em virtude de termos um pensamento acerca do fato de que nos encontramos nesse estado. Tomemos como exemplo uma situação na qual alguém vê um dos ônibus vermelhos usados em Londres (cf. COLEMAN, 2018, p. 33). Essa situação pode ser representada através da seguinte figura:



O conteúdo sensorial da experiência perceptiva de ver um ônibus vermelho está consciente apenas quando temos um pensamento de segunda ordem sobre o fato de que nos encontramos nesse estado perceptivo. Mas se não tivéssemos mais esse pensamento de segunda ordem (por exemplo porque o ônibus desliza para a periferia de nosso campo visual e nossa atenção se volta para outras coisas), as propriedades sensoriais da percepção (agora inconsciente) continuariam lá (se o ônibus continuasse a ser percebido visualmente, de modo subliminar).

Para Rosenthal, *qualidades sensoriais* não são as qualidades com as quais as sensações são conscientemente sentidas (essas são as qualidades sensoriais *conscientes*), mas são, na verdade, as propriedades dos estados sensoriais que fazem com que esses estados se *assemelhem* e se *diferenciem* uns dos outros, mesmo quando eles não são conscientes (cf. ROSENTHAL, 1986, p. 342; ROSENTHAL, 1997, p. 733; ROSENTHAL, 2017,

p. 151), de modo que podemos classificá-los, mesmo quando eles existem inconscientemente (cf. ROSENTHAL, 2002, p. 411; ROSENTHAL, 2021, p. 305-6).

Suponhamos que, em um baú enterrado, se encontra um tesouro de pedras preciosas de diferentes tipos – diamantes, rubis, safiras, esmeraldas, topázios etc. – lapidadas em diferentes tamanhos e formas. Mesmo que, durante décadas, ou mesmo séculos, ninguém veja essas pedras, de modo que elas não suscitem em ninguém as sensações conscientes de certas formas, cores e tamanhos, as pedras ainda se assemelham e se diferenciam entre si, *da mesma maneira* que o fariam se alguém as estivesse contemplando, pois elas exemplificam efetivamente – e independentemente das percepções de alguém – uma série de propriedades físicas, químicas e geométricas. Para Rosenthal, o mesmo ocorre com estados sensoriais que se encontram em um organismo de alguma forma, mas de uma maneira tal que o seu portador não está consciente de se encontrar neles.

O objeto externo possui propriedades *químicas* tais que a sua superfície absorve certos comprimentos de onda da luz, enquanto reflete outros, emitindo, assim, para o ambiente certos comprimentos de onda bem determinados (cf. ROSENTHAL, 1991, p. 20) que, caso atinjam o aparelho visual de algum organismo (humano ou de outro animal), provocarão nesse organismo a *experiência consciente* de certa sensação de cor (dadas as circunstâncias apropriadas)¹⁶. Quando esses comprimentos de onda de luz, de fato, provocam a experiência consciente da sensação – por que o organismo tem um *pensamento* sobre a qualidade

¹⁶ Isso porque, em certas circunstâncias, os comprimentos de onda poderiam atingir o aparelho visual do organismo *sem* provocar a experiência consciente da sensação: por exemplo, no caso da visão subliminar.

dessa sensação –, eles produzem no organismo o surgimento de determinado *estado sensorial*, nesse caso visual, que é sentido pelo organismo como possuindo certas qualidades vivenciadas, com peculiaridades sensoriais que podem apenas ser *sentidas* por ele, mas jamais podem ser *descritas* em palavras que possam ser compreendidas por um outro que não possa ter o mesmo tipo de experiência (cf. NAGEL, 1974, p. 442; NAGEL, 2005, p. 253).

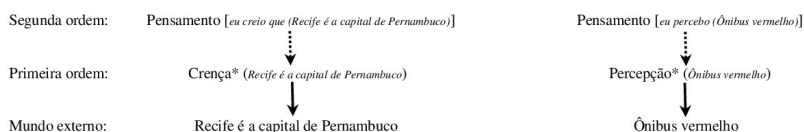
4. PENSAMENTOS DE ORDEM SUPERIOR E O MODO “COMO É” SE ENCONTRAR EM UM ESTADO SENSORIAL CONSCIENTE

O que Rosenthal está afirmando é que, podemos ter estados mentais sensoriais dos quais não estamos conscientes, de modo que nós não os sentimos, e tais estados só se tornam conscientes, passando a ser acompanhados por uma sensação qualitativa, quando temos um pensamento a respeito do fato de que nós nos encontramos naquele estado sensorial (p. ex., ver um objeto vermelho). Apenas quando pensamos sobre esse fato é que passa a haver um modo “como é” ter essa sensação.

Essa tese pode ser considerada como, de saída, problemática, já que pensamentos são estados mentais, em certo sentido, *abstratos*, no sentido de serem desprovidos da riqueza e variedade das qualidades sensoriais. Em outras palavras, pensamentos não parecem ser caracterizados por propriedades qualitativas. Quando penso que Recife é a capital de Pernambuco, ou que a água ferve a cem graus Celsius ao nível do mar, tais pensamentos não são acompanhados por experiências sensoriais¹⁷. Como é então que tais estados – que são mais *intelectuais* do que *sensoriais* – poderiam gerar uma experiência sensorial?

¹⁷ Concedo que o pensamento de que Recife é a capital de Pernambuco até poderia, em certas circunstâncias peculiares, ser acompanhado de experiências dotadas de caráter sensorial. Por exemplo,

Consideremos os dois casos de fenômenos mentais cuja estrutura – de acordo com a visão de Rosenthal – foi representada graficamente nas seções anteriores. Por um lado, temos uma (1) *crença*, normalmente desprovida de caracteres qualitativos, e, por outro lado, temos uma (2) *percepção*, que tem como uma de suas características mais salientes uma certa sensação de cor:



A ideia de Rosenthal é que, tanto no caso da (1) *crença* quanto no caso da (2) *percepção*, tais estados de primeira ordem se tornam conscientes pela ação dos pensamentos de segunda ordem, que fazem com que o portador desses estados se torne consciente *de que* se encontra neles. Os pensamentos de ordem superior (aos estados mentais de primeira ordem) fariam com que a (1) *crença* e a (2) *percepção* se integrem ao fluxo de consciência do seu portador, através do conteúdo representacional desses pensamentos, que conectaria o portador a tais estados de (1) *crença* e (2) *percepção*.

Porém, isso parece mais plausível no caso de uma *crença*, pois ela representa um estado de coisas que não é marcado por caracteres qualitativos, de modo que seu conteúdo representacional pode, inclusive, ser pensado como algo que funciona de modo análogo a uma

se eu fosse pernambucano e nascido no Recife, esse fato poderia despertar algum sentimento peculiar. Porém, entendo que esse sentimento não nasceria apenas do pensamento assertórico (com o conteúdo de que “Recife é a capital de Pernambuco”), mas sim, de outros estados mentais que poderiam, em um caso particular, estar associados a esse pensamento, como sentimentos de *pertencimento* ao lugar, de *orgulho* por seu papel de destaque.

representação linguística – inclusive porque esse conteúdo intencional pode ser pensado com a *fonte* do significado linguístico¹⁸.

Já no caso de uma percepção, a ideia de que um pensamento nos tornaria conscientes de suas propriedades qualitativas, gerando em nós uma experiência caracterizada por tais qualidades (como a qualidade da cor vermelha, no exemplo dos ônibus londrinos), não parece plausível. A filósofa Kati Balog avalia que não é razoável supor que pensamentos de ordem superior representem o conteúdo de estados sensoriais por meio de representações linguísticas e procura reforçar essa avaliação através de um exemplo: “apenas por pensar que estou tendo as sensações agradáveis de uma massagem nas costas eu não poderia me colocar em um estado subjetivamente indistinguível do estado de experimentar tais sensações. Infelizmente esse não é o caso” (BALOG, 2000, p. 219).

O que Balog parece estar argumentando é que, ao pensar em uma massagem nas costas, estamos representando abstratamente um estado de coisas – representando-o de um modo *desprovido* de qualidades sensoriais – uma representação abstrata que pode ser pensada em termos de uma representação análoga a uma representação linguística. E não parece razoável supor que tal representação possa gerar em nós aquilo de que ela carece: propriedades qualitativas, acompanhadas por um modo “como é” sentir as sensações agradáveis de uma massagem nas costas.

Penso que há algo de convincente nas considerações da autora, já que não parece, de modo algum, tentador conceber uma representação

¹⁸ Sobre as noções de (a) *intencionalidade intrínseca* e de (b) *intencionalidade derivada*, cf. Searle (1992, p. 78-82); Searle (1997, p. 116-22). Cf. também Rosenthal (1986, p. 333); Rosenthal (1997, p. 734) Rosenthal (2017, p. 153).

abstrata (isto é, de caráter qualitativo neutro) como a fonte de nossas experiências qualitativas.

Mas o que Rosenthal procura mostrar é que (a despeito de isso não ser intuitivo) existem razões para se supor que uma representação conceitual que é, em certo sentido, abstrata, pode, sim, ter um papel na produção das sensações qualitativas que experimentamos conscientemente. Do mesmo modo que o conteúdo representativo de um pensamento assertórico pode integrar uma crença ao fluxo de consciência de um sujeito, tornando-o ciente de que se encontra nessa crença, Rosenthal acredita que o conteúdo representativo de um pensamento assertórico pode integrar uma sensação ou percepção ao fluxo de consciência desse sujeito, tornando-o consciente de que se encontra nesses estados sensoriais, com suas qualidades peculiares (sejam de cor, de som, de odor etc.).

É interessante notar que há uma *assimetria* entre o contraexemplo oferecido por Balog e o ponto de vista defendido por Rosenthal, pois nesse contraexemplo (cf. BALOG, 2000, p. 219) temos apenas uma representação abstrata – sem estados sensoriais subjacentes – e essa representação abstrata é mostrada como incapaz de gerar estados sensoriais. Isso é diferente do que defende Rosenthal, pois o que ele diz é que, *existindo* estados sensoriais, os conteúdos conceituais de um pensamento (abstrato) serão capazes de gerar uma experiência, representando as propriedades qualitativas desses estados sensoriais. Se uma representação abstrata não é capaz de gerar uma experiência qualitativa a partir do nada, por outro lado, uma tal representação é capaz de revelar o aspecto qualitativo de um estado sensorial, desde que esse estado já exista no sujeito psicológico.

Rosenthal argumenta, inclusive, que a conexão entre (i) o conteúdo representacional dos pensamentos de ordem superior e (ii) as qualidades sensíveis dos estados sensoriais ajuda a explicar a *aparência* de que essas qualidades são inseparáveis de nossa consciência delas, uma vez que, se essa consciência decorre de pensamentos de ordem superior, então jamais poderíamos pensar nesses estados sensoriais sem pensar sobre suas qualidades¹⁹.

Mas que razões temos para aceitar que o conteúdo representacional de pensamentos assertóricos, conteúdo que parece ser constituído por conceitos abstratos²⁰ – por mais que esse conteúdo possa ser *a respeito* de certas qualidades – é capaz de gerar em nós a sensação qualitativa que experimentamos em estados sensoriais conscientes? Rosenthal procura defender essa capacidade dos conteúdos conceituais de gerarem experiências qualitativas com base na *relevância* dos conceitos para a qualidade de nossas experiências sensoriais.

Ele alega que, tipicamente, somos capazes de fazer discriminações mais refinadas entre as qualidades sensoriais de experiências conscientes quando passamos a dominar conceitos mais sutis referentes a tais qualidades, o que seria demonstrado por casos como a (a) degustação de vinhos e a (b) audição musical. Se nossa consciência dos estados gustativos e auditivos correspondentes a essas experiências – de degustação

¹⁹ “Na verdade, uma explicação [*account*] em termos de pensamentos de ordem superior de fato ajuda a explicar as aparências fenomenológicas. Se a consciência de um estado sensorial é [o fato de] estar acompanhado por um pensamento de ordem superior apropriado, esse pensamento será a respeito da mesma qualidade de que estamos conscientes. Ele será um pensamento de que alguém está em um estado mental que tem essa qualidade. Assim, será, na verdade, impossível descrever essa consciência sem mencionar a qualidade. Uma explicação em termos de pensamentos de ordem superior de fato ajuda a explicar porque as qualidades de nossas experiências conscientes parecem inseparáveis de nossa consciência delas” (ROSENTHAL, 1986, p. 349-50).

²⁰ “Abstratos” no sentido de não serem caracterizados pela “concretude” vivencial das propriedades qualitativas.

e audição – fosse intrínseca a esses estados, a relevância dos conceitos para o aprimoramento de nossas discriminações sensoriais seria misteriosa (cf. ROSENTHAL, 1986, p. 350).

Rosenthal defende que um aparato conceitual mais rico *expande* a variedade dos estados conscientes em que alguém pode se encontrar, o que vale também para o caso de estados sensoriais: o aparato conceitual adquirido pelo degustador profissional de vinhos ou pelo músico com formação técnica torna essas pessoas capazes de experimentar uma maior variedade de estados gustativos e auditivos (cf.; ROSENTHAL, 1997, p. 742; ROSENTHAL, 2017, p. 167-8).

Se as qualidades sensoriais forem concebidas simplesmente como as qualidades dos estados sensoriais em virtude das quais nós discernimos entre esses estados e os classificamos em tipos, não há obstáculo em conceber essas qualidades como independentes da consciência (ROSENTHAL, 2002, p. 411; ROSENTHAL, 2021, p. 305) – exatamente como as formas e cores das pedras preciosas enterradas são independentes do fato de alguém as ver ou não (cf. a seção 3 acima).

Que as qualidades sensoriais de estados mentais como sensações e percepções possam existir independentemente da consciência, é algo que fica claro em fenômenos da vida comum como a percepção subliminar, sensações intermitentes ou a visão periférica, e em transtornos dissociativos como a chamada “visão cega”, já que, nesses casos, as qualidades sensoriais desempenham papéis muito similares na percepção (agora inconsciente) aos papéis desempenhados pelos estados conscientes (ROSENTHAL, 2002, p. 411; ROSENTHAL, 2021, p. 305-6).

Assim, a diferença entre (a) qualidades sensoriais inconscientes e (b) qualidades sensoriais conscientes seria principalmente o modo “como é” se encontrar em estados sensoriais conscientes e essa

diferença seria explicada – nos termos da teoria de Rosenthal – pela ação de pensamentos assertóricos, dotados de um conteúdo conceitual, que torna o portador desses estados *transitivamente* consciente deles, na medida em que se torna consciente *de que* se encontra nesses estados. Mas como essa *consciência transitiva*, mediada por conteúdos conceituais não sensoriais, poderia gerar um modo “como é” se encontrar nesses estados sensoriais conscientes? (cf. ROSENTHAL, 2002, p. 412; ROSENTHAL, 2021, p. 307).

Deixando de lado a possibilidade de explicar o aspecto qualitativo consciente em termos de pensamentos assertóricos através de considerações a partir do *ponto de vista de primeira pessoa* – uma vez que, em geral, os pensamentos de ordem superior são inconscientes (de modo que não são percebidos do ponto de vista de primeira pessoa) – Rosenthal defende que esse aspecto qualitativo consciente pode ser explicado (em termos de pensamentos) através da *conexão* entre (i) os conteúdos conceituais de certos pensamentos e (ii) as qualidades sensoriais das quais podemos estar cientes (cf. ROSENTHAL, 2002, p. 413; ROSENTHAL, 2021, p. 310).

Isso nos traz de volta ao tema do impacto do conteúdo conceitual de nossos pensamentos sobre nossas experiências sensoriais, impacto demonstrado pelo fato de que a aquisição de novos conceitos resulta no surgimento de novas experiências, tema já discutido acima. Rosenthal se pergunta sobre como esse impacto pode ser explicado e considera existirem duas possibilidades: ou (a) os novos conceitos conferem *novas* propriedades aos estados sensoriais, propriedades que eles não tinham antes (o que é altamente implausível), ou (b) os novos conceitos nos tornam cientes de propriedades que os estados sensoriais *já possuíam* –

possibilidade que ele escolhe como a base de sua teoria (ROSENTHAL, 2002, p. 413; ROSENTHAL, 2021, p. 310-1).

Defendendo o uso dessa segunda possibilidade na explicação do surgimento das experiências qualitativas, ele afirma que a posse de *novos conceitos* nos torna capazes de produzir estados intencionais com uma maior variedade de conteúdos, o que explicaria como o conteúdo conceitual de nossos estados intencionais – neste caso particular, os pensamentos assertóricos que nos tornam conscientes de nossos estados sensoriais – pode fazer uma diferença a respeito de quais qualidades sensoriais podem ocorrer conscientemente. Os *novos conceitos* seriam conceitos dessas próprias qualidades que, a partir do momento em que possuímos esses conceitos, passam a ocorrer conscientemente.

Assim, os novos conceitos resultam em um modo “como é” vivenciar essas qualidades sensoriais, exatamente como os “velhos” conceitos de qualidades sensoriais, que já possuíamos, eram responsáveis pelo modo qualitativo como vivenciávamos essas qualidades. A mudança nas vivências qualitativas operada pela aquisição de novos conceitos é o meio que Rosenthal encontra para mostrar o nexo entre (a) conteúdos conceituais (“abstratos”, isto é: qualitativamente neutros) e (b) experiências qualitativas.

O fato de a aquisição de novos conceitos provocar uma mudança nas experiências qualitativas seria a prova de que a posse de conceitos referentes às qualidades é o que produz nossa experiência qualitativa (dessas qualidades). À pergunta sobre como isso poderia ocorrer, sobre como conceitos (neutros) poderiam produzir experiências (qualitativas), Rosenthal considera que a única resposta é que “a consciência da qualidade sensoriais, na verdade, consiste em nossa posse de um HOT a

respeito dessa qualidade” (ROSENTHAL, 2002, p. 413; ROSENTHAL, 2021, p. 311).

Rosenthal especula sobre a gradação de experiências qualitativas correspondente à posse de conceitos gradativamente mais vagos: um músico treinado, que escuta o som de um (i) *oboé*, através de uma série de conceitos técnicos da música, tem uma experiência qualitativa desse som que, certamente, é mais rica do que a experiência de um ouvinte menos versado em técnica musical, que sabe apenas que aquele é um (ii) *instrumento de sopro*. Mas a experiência desse ouvinte leigo é, certamente, qualitativamente mais rica do que a experiência de alguém que sequer soubesse o que é um instrumento de sopro, experiência esta que, por sua vez, seria ainda mais rica do que a experiência de alguém que carecesse até mesmo do conceito de um (iii) *som*, como uma sensação distinta de outros tipos de sensação (p. ex., auditivas ou olfativas). Penso que esse último ouvinte, carente de um conceito tão básico, poderia ser uma criança pré-linguística ou um animal não humano.

O caso é que essa gradação poderia ser levada ao ponto extremo de alguém que não possuísse nenhum conteúdo conceitual referente a sensações, de modo que não pudesse possuir nenhum HOT a respeito delas: para essa pessoa, não haveria um modo peculiar “como é” vivenciar sensações. Dessa maneira, a série de experiências qualitativas gradativamente mais pobres, culminando na ausência de qualquer experiência qualitativa, mostraria o nexo entre conceitos e experiências qualitativas. Nas palavras de Rosenthal: “Ainda que os HOTs²¹ sejam apenas estados intencionais, e então não possuam propriedades qualitativas, ter HOTs faz efetivamente diferença quanto a se existe ou não o

²¹ “HOT” é a sigla para “Higher-Order Thoughts”, isto é: pensamentos de ordem superior.

modo como é para um indivíduo ter sensações particulares.” (ROSENTHAL, 2002, p. 414; ROSENTHAL, 2021, p. 312).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Rosenthal consegue argumentar de maneira muito convincente para a tese de que sensações efetivamente existem de modo independente da consciência (cf. PRATA, 2020a), e a existência de sensações inconscientes é um duro golpe na antiga concepção – cujo mais eminente representante foi Descartes – de que a consciência é constitutiva do mental, pois as sensações são os estados mentais que, intuitivamente, parecem ser os mais estreitamente vinculados à consciência.

Todavia, se sensações podem existir de maneira inconsciente – preservando suas propriedades mentais fundamentais – como explicar que algumas sensações se tornem conscientes? Como explicar que elas sejam acompanhadas por um *aspecto qualitativo*? Como explicar que exista um modo peculiar “como é” se encontrar em estados sensoriais?

Vimos que Rosenthal procura responder essas perguntas mostrando a conexão entre (a) conteúdos conceituais – que são “abstratos” no sentido de que são qualitativamente *neutros*, ou seja: não são acompanhados por um aspecto qualitativo – e (b) experiências qualitativas – que são caracterizadas, justamente, por aquilo que *falta* aos conteúdos conceituais. Para reforçar essa conexão ele recorre a situações concretas, como aquelas nas quais o aprendizado de novos conceitos altera as experiências qualitativas – como na degustação de vinhos e na audição musical – ou situações hipotéticas, como a da gradação de experiências correspondente à gradação de conteúdos conceituais cada vez mais

genéricos – até o total desaparecimentos de qualquer conteúdo conceitual, que levaria ao desaparecimento de qualquer aspecto qualitativo.

No meu modo de entender, Rosenthal é bem sucedido em mostrar uma conexão entre (a) os conteúdos conceituais e (b) as experiências qualitativas, mas essa conexão é apenas o *início* de uma explicação adequada do caráter fenomenal da experiência consciente. Diante da enorme influência dos pensadores que veem a consciência fenomenal como um duro obstáculo para o fisicalismo, todo defensor de uma teoria como a que foi exposta acima precisa se pronunciar sobre a alegação de que parece haver um *abismo* entre (i) o modo “como é” se encontrar em um estado sensorial, estado dotado de aspecto qualitativo, e (ii) qualquer descrição de processos objetivos subjacentes, uma lacuna *epistêmica* entre esses elementos – lacuna relativa às nossas capacidades de *conhecimento* – a partir da qual se *pode*²² tentar inferir uma lacuna *ontológica* – lacuna relativa a aquilo que, de fato, *existe* – (cf. CHALMERS, 2002, p. 250).

Naturalmente, Rosenthal está ciente dessa influente perspectiva sobre a consciência fenomenal e seu (suposto) papel na dificuldade do problema mente-corpo. Mas ele procura argumentar que a *aparência* de uma lacuna entre (i) o aspecto qualitativo e (ii) a descrição de processos objetivos pode, talvez, ser mostrada como uma *ilusão* provocada pela pobreza de nossos conhecimentos a respeito da relação entre o mental e o físico, em outras palavras: uma ilusão provocada pela ausência de um arcabouço teórico adequado²³.

²² Como vimos na introdução, nem todos os autores entendem esse problema como um problema ontológico.

²³ Sobre a maneira como John Searle defende um ponto de vista semelhante, cf. Prata (2009b, p. 151-6) e PRATA (2020b, p. 149-51)

Os argumentos anti-fisicalistas baseados na ideia da *conceptibilidade* da existência do mental sem o físico – cf. Descartes (1979, p. 134 [AT, VII, p. 78; AT, IX, p. 62; CSM, II, p. 54]) – ou vice versa – cf. Nagel (1980, p. 205) e Chalmers (1996, p. 123) – poderiam ser uma consequência de nossa carência de uma teoria apropriada sobre as relações entre (a) o aspecto qualitativo e (b) sua base objetiva. Rosenthal contra argumenta que “nossa habilidade de entender coisas e os limites aparentes ao que nós podemos conceber são sempre relativos às teorias prevalentes, sejam elas científicas ou populares” (ROSENTHAL, 2002, p. 414; ROSENTHAL, 2021, p. 313). Assim, a lacuna entre (a) a subjetividade e sua (b) base objetiva poderia se estreitar à medida que se ampliassem os nossos conhecimentos sobre a relação entre eles.

E mesmo que a lacuna entre eles não desaparecesse completamente, de modo que nunca compreendemos completamente como o (a) aspecto qualitativo poderia emergir de uma (b) base objetiva, Rosenthal argumenta que “é raro que tenhamos um entendimento completo de como um fenômeno macroscópico do senso comum surge, se é que nós temos isso” (ROSENTHAL, 2002, p. 414; ROSENTHAL, 2021, p. 313).

Para que se possa julgar se a concepção de Rosenthal a respeito do caráter fenomenal da experiência consciente é realmente aceitável (em que pesem todos os indícios promissores que ele apresenta em favor dela), é necessário julgar essa última alegação citada, e a concepção a respeito do reducionismo que subjaz a ela. Procurarei fazer isso em um texto futuro.

REFERÊNCIAS

ADAM, Ch.; TANNERY, P. (Orgs.). **Ouvres de Descartes – Meditationes de prima philosophia**. Paris: Vrin, 1996 (Vol. VII).

ADAM, Ch.; TANNERY, P. (Orgs.). **Ouvres de Descartes – Méditations et principes (traduction française)**. Paris: Vrin, 1996 (Vol. IX).

BALOG, K. Comments on David's Rosenthal's "Consciousness, Content, and Metacognitive Judgements". **Consciousness and Cognition**, vol. 9, p. 215-9, 2000.

BECKERMANN, A. **Descartes metaphysischer Beweis für den Dualismus**. Freiburg: Alber, 1986.

BRENTANO, F. **Psychologie vom empirischen Standpunkt**. 2ª ed. Leipzig: Meiner, 1924 [Original de 1874].

BRENTANO, F. **Psychology from an empirical standpoint**. London: Routledge & Kegan Paul, 1995.

CHALMERS, D. **The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

CHALMERS, D. Consciousness and its Place in Nature. In: CHALMERS, D. (Org.). **Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings**. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 247-72.

COLEMAN, S. The merits of high-order thought theories. **Trans/Form/Ação**, vol. 41, p. 31-48, 2018.

DESCARTES, R. **Discurso do método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas**. 2ª Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

HUSSERL, E. **Logische Untersuchungen II: Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984 (Husserliana XIX/Parte 2).

HUSSERL, E. **Investigações Lógicas: Segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e Teoria do Conhecimento**. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KEMMERLING, A. Die erste moderne Konzeption mentaler Repräsentation. In: MEINER, U.; NEUEN, A. (Orgs.). **Seele, Denken und Bewusstsein – zur Philosophie des Geistes von Platon bis Husserl**. De Gruyter: Berlin, 2003, p. 153-96.

- KEMMERLING, A. **Ideen des Ichs**: Studien zur Philosophie Descartes'. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2005.
- KRIPKE, S. **Naming and Necessity**. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2001.
- LEVINE, J. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. **Pacific Philosophical Quarterly**, vol. 64, 1983, p. 354-61, 1983.
- LEVINE, J. On Leaving Out What Is Like. In: DAVIES, M.; HUMPHRIES, G. W. (Orgs.). **Consciousness**: Psychological and Philosophical Essays. Oxford: Blackwell, 1993, p. 121-36.
- MASLIN, K. T. **An Introduction to the Philosophy of Mind**. Cambridge (UK): Polity Press, 2001.
- MASLIN, K. T. **Introdução à filosofia da mente**. 2ª edição, Porto Alegre: Artmed, 2009.
- NAGEL, T. Physicalism. **The Philosophical Review**, vol. 74, nº 3, p. 339-56, 1965.
- NAGEL, T. What Is It Like To Be a Bat? **The Philosophical Review**, vol. 83, nº 4, p. 435-50, 1974.
- NAGEL, T. Armstrong on the Mind. In: BLOCK, N. (Org.). **Readings in Philosophy of Psychology**. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1980, p. 200-6.
- NAGEL, T. O fisicalismo. In: J. F., TEIXEIRA (Org.). **Cérebros, máquinas e consciência**: uma introdução à filosofia da mente. São Carlos: Edufscar, 1996, p. 121-42, 1996.
- NAGEL, T. Como é ser um morcego? **Cadernos de História e de Filosofia da Ciência**, série 3, vol. 15, nº 1, p. 245-62, 2005.
- PRATA, T. A. A problemática da subjetividade e a ontologia da consciência. In: AMORA, K. C.; BRILHANTE, A. A.; COSTESKI, E. (Orgs.). **Extratos filosóficos**: 10 anos do curso de pós-graduação em filosofia da UFC. Fortaleza: Edições UFC, 2009a, p. 45-58.
- PRATA, T. A. Pode-se explicar a consciência através de processos cerebrais? Os argumentos de John Searle contra a concepção de Thomas Nagel. **Kalagatos**, vol. 6, nº 11, p. 137-72, 2009b.
- PRATA, T. A. Saul Kripke e o argumento de Descartes para o dualismo. **Cadernos UFS de Filosofia**, ano 8, fasc. XIV, vol. 10, jul-dez, p. 17-29, 2011.

PRATA, T. A. Consciência e auto-relação na primeira filosofia de Sartre: em exame a partir de um debate contemporâneo a respeito da consciência. **Ágora Filosófica**, ano 16, nº 2, p. 76-92, 2016.

PRATA, T. A. A estrutura da autoconsciência na filosofia da mente de John Searle. **Veritas**, vol. 62, nº 2, maio-ago., p. 428-52, 2017a.

PRATA, T. A. Apresentação do artigo “Uma teoria da consciência” de David Rosenthal. **Perspectiva Filosófica**, vol. 44, nº 2, p. 133-42, 2017b.

PRATA, T. A. A concepção sartriana da consciência na perspectiva de três teorias contemporâneas. **Prometeus**, nº 28, p. 203-22, set.-nov., 2018.

PRATA, T. A. Consciência e fenômenos mentais inconscientes nas visões de David Rosenthal e John Searle. In: ARAÚJO, A.; VIESENSTEINER, J. L.; SOUTIF, L.; BROENS, M. C.; STEIN, S. I. A. (Orgs.). **Pragmatismo, Semiótica, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência**. São Paulo: Anpof, 2019, p. 99-108.

PRATA, T. A. Existem sensações inconscientes? Um exame da teoria das sensações de David Rosenthal. In: SOUZA, M. J. A.; LIMA FILHO, M. M. (Orgs.). **Escritos de Filosofia IV: Linguagem e Cognição**. Porto Alegre: Editora Fi, 2020a, p. 217-40. Disponível em: <https://www.editorafi.org/030ufal>. Acesso em: 14 out. 2021.

PRATA, T. A. O problema da explanação da consciência no naturalismo biológico de John Searle. **Disputatio. Philosophical Research Bulletin**. vol. 9, nº 14, p. 137-60, sept., 2020b.

PRATA, T. A. Apresentação do artigo “Explicando a consciência” de David Rosenthal. **Prometeus**, vol. 35, p. 273-90, 2021.

PRATA, T. A. Pensamentos inconscientes como base de explicação da consciência enquanto propriedade de estados mentais: Um exame da teoria da consciência de David Rosenthal. **Revista ideiação**, Vol. 1, No 45, pp. 153-71, 2022.

ROSENTHAL, D. Two Concepts of Consciousness. **Philosophical Studies**, vol. 49, p. 329-59, 1986.

ROSENTHAL, D. The Independence of Consciousness and Sensory Quality. **Philosophical Issues**, vol. 1, p. 15-36, 1991.

- ROSENTHAL, D. State Consciousness and Transitive Consciousness. **Consciousness and Cognition**, vol. 2, p. 355-63, 1993.
- ROSENTHAL, D. A Theory of Consciousness. In: BLOCK, N.; FLANAGAN, O.; GÜZELDERE, G. (Orgs.). **The Nature of Consciousness: Philosophical Debates**. Cambridge (Massachusetts): MIT Press, 1997, p. 729-53.
- ROSENTHAL, D. Higher-Order Theories of Consciousness. In: MCLAUGHLIN, B.; BECKERMANN, A. (Orgs.). **Oxford Handbook of the Philosophy of Mind**. Oxford: Oxford University Press, 2008a, p. 239-52.
- ROSENTHAL, D. Consciousness and its Function. **Neuropsychologia**, vol. 46, p. 829-40, 2008b.
- ROSENTHAL, D. How to Think about Mental Qualities. **Philosophical Issues**, vol. 20, p. 368-93, 2010.
- ROSENTHAL, D. Uma teoria da consciência. **Perspectiva Filosófica**, vol. 44, nº 2, p. 143-78, 2017.
- SEARLE, J. R. **Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- SEARLE, J. R. **The Rediscovery of the Mind**. Cambridge Mass., London: MIT Press, 1992.
- SEARLE, J. R. **Intencionalidade: um ensaio em filosofia da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- SEARLE, J. R. **A Redescoberta da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- VAN GULICK, R. Consciência. **Investigação Filosófica**, vol. E2, artigo digital 2, 2012.
- ZAHAVI, D. Back to Brentano? **Journal of Consciousness Studies**, vol. 11, nº 10-1, p. 66-87, 2004.



UMA NOTA SOBRE O TRADUTOR DA GOOGLE

João de Fernandes Teixeira ¹

A ideia de construir um dispositivo para traduzir automaticamente vários idiomas é um sonho antigo da humanidade. Com o advento da inteligência artificial esse sonho parecia mais próximo. A inteligência artificial se desenvolveu a partir da década de 1940, no chamado período da Guerra Fria entre Estados Unidos e União Soviética. Nesse período era imperativo, para fins de espionagem, traduzir o russo para o inglês americano e vice-versa. Décadas depois, essa pressão pela tradução automática se tornaria ainda mais aguda.

No início da década de 1980, a União Europeia já reunia vários países e planejava incorporar outros. Havia muitos documentos comerciais para serem traduzidos e contratar tradutores humanos implicava em uma tarefa lenta e dispendiosa. Imagine uma situação na qual era preciso traduzir o grego para o holandês. Ou o espanhol para o sueco.

Foi nessa época que apareceu o projeto EUOTRA, que visava construir uma máquina de tradução a partir de uma gramática comum às diversas línguas, uma inter-gramática. O pressuposto era o de que todas

¹ João de Fernandes Teixeira é um dos pioneiros da filosofia da mente no Brasil. Bacharel em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), Mestre em Filosofia pela Universidade de Campinas (Unicamp) e PhD pela University of Essex, na Inglaterra. Fez Pós-Doutorado nos Estados Unidos, sob orientação de Daniel Dennett. Foi colaborador do Instituto de Estudos Avançados da USP e lecionou em várias Universidades brasileiras, como a Unesp, a UFSCar e a PUC-SP. Publicou quase 20 livros nas áreas de filosofia da mente e de ciências cognitivas e mantém a página Filosofia da Mente no Brasil no Facebook (<https://www.facebook.com/filosofiadamentenobrasil/>). E-mail: jteixe@terra.com.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8864985279295912>

as línguas eram exemplos de uma língua universal, que se encontrava na gramática profunda da linguagem humana.

O EUROTRA não deu certo. Ele viera em substituição a uma máquina de tradução muito menos sofisticada, o SYSTRAN, que os Estados Unidos desenvolveram durante a Guerra Fria. O SYSTRAN estabelecia uma relação entre dois dicionários de línguas diferentes e um grande número de expressões linguísticas que existiam entre essas línguas. O SYSTRAN também foi abandonado, depois de um relatório muito negativo sobre as máquinas de tradução encomendado pela corporação RAND no final dos anos 1960, que tinha investido milhões de dólares nesse projeto. Na época, o linguista Noam Chomsky foi consultado. Ele declarou que o insucesso das máquinas de tradução se devia ao fato de que seus softwares não incorporavam nenhuma lei da gramática universal, a gramática profunda subjacente a todas as línguas humanas. Foi um revés para a inteligência artificial.

Nas décadas seguintes o projeto de tradução automática ficou praticamente estagnado. As máquinas não conseguiam produzir boas traduções e tudo indicava que teríamos de nos resignar a essa situação. Mas, em 2016 essa situação se reverteu com o aparecimento do Google Neural Machine Translation (GNMT), um software público que, pela primeira vez, produziu traduções de boa qualidade.

O GNMT tem o mesmo princípio do SYSTRAN. A vantagem está no fato de seu hardware ser equipado com um novo tipo de chip, a unidade de processamento gráfico. Esse *chip* foi projetado para processar uma imensa quantidade de dados visuais dos videogames, que precisam recalcular milhões de *pixels* que compõem uma imagem em apenas um segundo. Em 2009, Andrew Ng, pesquisador da Universidade de Stanford, começou a usá-los na computação em paralelo. Grandes bancos de

dados puderam ser construídos, contendo o resultado de décadas de buscas que, agora, poderiam ser acessadas em segundos.

Essa extraordinária capacidade de processar informação é extremamente importante para o desenvolvimento da inteligência artificial. Por exemplo, um software para jogar xadrez pode ter acesso a um enorme banco de dados no qual estão estocadas as melhores jogadas que já foram feitas e que podem ser reutilizadas em outras partidas para que a máquina vença o adversário humano. A cada movimento do adversário, abrem-se 20.000 possibilidades de jogadas futuras. A máquina pode percorrê-las em uma fração de segundos e selecionar a que se encaixa melhor como parte de uma estratégia que, nos movimentos seguintes, leve ao xeque-mate. O adversário humano tem de se basear na memória, no raciocínio e na intuição. Por isso, essas disputas não são exatamente um torneio entre homens e máquinas, mas entre mecanização e intuição.

Com os *chips* de processamento gráfico, fica mais fácil identificar um rosto desconhecido. Em segundos, um computador pode percorrer todo Facebook, todo o Twitter e outras redes sociais, e verificar se aquele rosto está em alguma delas. É possível também percorrer todos os dados armazenados por câmeras de segurança que estão nas ruas e compará-los com os arquivos das polícias do mundo inteiro. Essa é a computação sobre gigantescas quantidades de dados, o BIG DATA, atualmente um dos componentes principais da inteligência artificial.

A computação em paralelo também melhorou o desempenho e a velocidade dos computadores. Vários cálculos são realizados ao mesmo tempo, partindo do princípio de que grandes problemas podem ser divididos em problemas menores, que são resolvidos concorrentemente. O cérebro humano funciona em paralelo, para compensar sua baixa

velocidade de processamento. Cada um dos 10^{10} neurônios processa informação simultaneamente.

Imagine o processo de identificação da palavra “atividade”. No processamento paralelo, há redes que simultaneamente processam cada sílaba da palavra. Há redes processando A-ti-vi-da-de ao mesmo tempo. No processamento serial, convencional, é preciso percorrer toda a palavra antes de identificá-la.

Na última década, a inteligência artificial se beneficiou não apenas de hardwares mais poderosos, como também dos algoritmos (programas) que aprendem. A ideia de que o aprendizado seria a chave para a imitação da inteligência já tinha sido defendida por Turing, no clássico artigo “Computação e Inteligência”, publicado na revista *Mind*, em 1950. No artigo, Turing discutia a possibilidade de educar uma máquina da mesma forma que se faz com uma criança. Mas só nos últimos anos os pesquisadores retomaram a ideia de que o aprendizado pode ampliar os horizontes da inteligência artificial.

O aprendizado automático progrediu tanto que já existem algoritmos para reconhecer objetos. Muitos desses algoritmos são baseados em modelos de aprendizado indutivo, detectando padrões de forma a aprender algo com o passado que seja aplicável no futuro. Grande parte desse tipo de algoritmos funciona a partir de exemplos e analogias.

Nossa interação com a internet se tornou uma das maiores fontes de conhecimento para o GNMT. Ele cruza quantidades gigantescas de dados, na forma de texto, voz ou imagens que estão disponíveis em bancos de dados, conversas nas redes sociais e vídeos. Aprendemos com a internet e ela aprende conosco. Um caso típico é o sistema de operadoras como a Netflix ou a Amazon Video de sugerir filmes. O sistema detecta padrões na medida em que você interage com ele. Um padrão

pode ser o fato de que 60 dos últimos 100 filmes que você assistiu terem sido comédias. Com base nesse dado, os sistemas da Netflix ou da Amazon Video sugerem novos títulos. Muitos dados que foram adicionados ao GNMT vieram, também, da colaboração espontânea de linguistas e usuários da internet de várias partes do mundo. O Google Translator também é capaz de identificar correlações que passariam despercebidas por uma mente humana.

Muitas vezes, ao acessar alguns sites temos de provar que não somos robôs. É frequente que sejam exibidas várias imagens e que sejamos solicitados a escolher as que correspondem, por exemplo, a “posto de gasolina” ou “placa de trânsito”. Ao clicar nessas imagens, não só estamos ganhando acesso ao site como também estamos ensinando ao Google quais imagens devem ser incluídas na categoria “posto de gasolina” e “placa de trânsito”. Há muitos tipos de construções que classificamos como postos de gasolina com uma arquitetura variada em diversas partes do mundo. A mesma coisa ocorre com as placas de trânsito, que podem variar em termos de formato e de cor. Ao incluí-las sob uma mesma categoria, o Google aumenta a probabilidade de identificá-las corretamente no futuro.

Da mesma forma, suponhamos que você acesse o Google e escreva a palavra “angorá”. A busca me devolve uma grande quantidade de imagens de vários tipos de gatos. Quando cliço na imagem do gato angorá, estou ajudando o Google a identificá-lo no futuro. O próximo usuário que pesquisar “angorá” no site da Google receberá uma resposta muito mais precisa, pois já foi possível selecionar, anteriormente, as que se ajustam melhor a esse tipo específico de gato. Imagine um processo desse tipo sendo repetido 3 bilhões de vezes por dia, com imagens de

vários tipos de objetos. O potencial de aprendizado a partir dos rastros digitais que deixamos na internet é imenso.

A base teórica dos algoritmos que aprendem é o connexionismo, um movimento na ciência cognitiva que busca explicar o conhecimento por meio das redes neurais artificiais. Redes neurais são modelos simplificados do cérebro, um intrincado conjunto de conexões entre neurônios artificiais dispostos em camadas e de pesos que medem a força das conexões entre essas unidades. Os neurônios artificiais podem ser ativados ou inibidos por meio das conexões. Os pesos simulam as sinapses, que ligam os neurônios no cérebro. Quanto maior o peso, mais forte é a sinapse.

A novidade das redes neurais é a possibilidade de imitar a plasticidade do cérebro, que as torna capazes de serem treinadas e de aprender. Se uma rede é repetidamente modificada por um estímulo, ela “aprende” a se modificar sempre que esse estímulo ocorre, da mesma forma que um animal pode ser condicionado a uivar todas as vezes que ele ouve uma campainha. Quanto mais uma conexão é exercitada, mais seu peso aumenta, fortalecendo a sinapse e aumentando a probabilidade de que ela ocorra. Esta é a regra de Hebb, princípio geral das redes neurais que explica como elas aprendam. O psicólogo americano Donald Hebb formulou essa regra no livro *The Organization of Behavior* (A organização do comportamento, 1949/2012). É com base nessa regra, aparentemente simples, que as redes neurais são construídas.

Quando uma rede neural aprende, isso significa que ela detectou um padrão que pode ser projetado para o futuro que, no caso, significa um aumento na probabilidade de uma determinada conexão ser mantida ao longo do tempo. O princípio fundamental do aprendizado também é baseado na lei de Hebb: conexões exercitadas são aprendidas.

É isso que ocorre no caso dos algoritmos de aprendizado baseados em exemplos e analogias. É possível atribuir um grau de probabilidade à conexão entre grupos de neurônios, simulando, matematicamente, a inibição ou ativação entre eles. Como o cérebro humano, as redes neurais são máquinas estatísticas, uma hipótese apresentada e discutida por Kenneth Craik no seu livro *The Nature of Explanation* (A natureza da explicação, 1967). Craik partiu da ideia de que o cérebro constrói um modelo em miniatura da realidade para capturar as relações estatísticas entre eventos no mundo exterior.

A rede neural é dinâmica, ou seja, conexões podem ser feitas, desfeitas e refeitas o tempo todo. Um estímulo inicial espalha excitações e inibições entre os neurônios artificiais. Diferentes estados na rede podem ocorrer como consequência de mudanças nas conexões, variando de acordo com a interação do sistema com o meio ambiente e com seus outros estados internos.

O Google Translator também se beneficia e se alimenta de nossas interações com a internet. Ele cruza quantidades gigantescas de dados, na forma de texto, voz ou imagens que estão disponíveis em bancos de dados, conversas nas redes sociais e vídeos.

Contrariando muitas teorias linguísticas e filosóficas sobre a linguagem, o GNMT, utilizando técnicas de BIG DATA, descobre padrões e relações entre palavras sem precisar saber a que elas se referem no mundo. O GNMT pode comparar listas com milhares de palavras e concluir, por exemplo, que “rei” e “rainha” estão correlacionadas com “marido” e “mulher”, sem, entretanto, ter qualquer noção do significado dessas palavras. Para o GNMT, uma língua é apenas um código simbólico. Uma língua pode ser traduzida para outra sem que para isso elas precisem ser compreendidas. Compreender uma língua para, em

seguida, traduzi-la para outra que também compreendemos é o modo humano de fazer traduções. Contudo, o GNMT não visa replicar a cognição humana. Ele visa apenas obter boas traduções entre línguas diferentes, de forma muito mais rápida e eficaz do que fariam tradutores humanos. Nunca seremos tão rápidos como o GNMT, da mesma forma que nunca poderemos igualar a velocidade de uma calculadora ao fazer operações aritméticas que envolvem números muito grandes.

Para o GNMT, uma língua é apenas um código simbólico e a semântica é desnecessária. Ele mostra que o processamento da linguagem independe de reconhecer o significado das palavras como objetava o filósofo americano John Searle na década de 1980. O célebre argumento da Sala Chinesa torna-se irrelevante, pois, para processar e traduzir uma língua não é necessário compreendê-la.

O GNMT também desafia a ideia, defendida pelo linguista Noam Chomsky no século passado, de que uma língua não pode ser adquirida apenas pela experiência e que esse aprendizado pressupõe a existência de uma gramática universal típica dos seres humanos. Na verdade, Chomsky já tinha revisto essa posição em um artigo publicado em 2002 juntamente com Hauser e Fitch (A faculdade da linguagem: o que é isso, quem a tem e como ela evoluiu). Chomsky, juntamente com Hauser e Fitch, revê essa ideia e sustenta que a linguagem humana, embora tenha características únicas, compartilha muitos aspectos com as linguagens de outras espécies, o que pode incluir linguagens processadas e aprendidas por máquinas.

Mas a grande lição do GNMT é a visão pragmática da linguagem. Ela não tem nada de misterioso e máquinas podem usar e aprender uma linguagem tanto quanto o homem. Penso que os filósofos, principalmente aqueles que supervalorizam a linguagem, deveriam refletir sobre

isso. A linguagem nada mais é do que um jogo de símbolos. Aprender uma língua é aprender a jogar um jogo. Além disso, a hipótese de uma língua originária da qual se derivou uma gramática universal presente em todas as suas ramificações posteriores pode ser um equívoco, um remanescente do mito bíblico da Torre de Babel que teria contaminado sub-repticiamente as teorias dos linguistas.

Nesse ponto, o GNMT é ainda mais desafiador. Ele ameaça a própria existência de uma teoria da linguagem. Mas será que as teorias científicas continuarão sendo necessárias? Essa é a questão formulada por Chris Anderson, no artigo “The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete” (O fim das teorias: o dilúvio de dados torna o método científico obsoleto) publicado pela revista *Wired* em 2007. Anderson defende que, por dispormos agora técnicas de BIG DATA, hipóteses, modelos e teorias científicas se tornaram desnecessários. Não cabe ao conhecimento científico produzir metáforas ou analogias que possam fornecer uma imagem inteligível do universo. Essa pretensão foi abandonada no século passado com a formulação da mecânica quântica.

Em substituição a uma semântica tradicional, o GNMT introduz a ideia de uso da informação. O que torna relevante uma informação é derivado de nossa contínua interação com a internet. Nossos rastros digitais podem ser invisíveis para nós, mas facilmente detectados e analisados por máquinas. Em outras palavras, somos nós que alimentamos a inteligência artificial, quase sempre sem sabermos. Somos nós que contribuimos para estocar a informação garimpada pelas técnicas de BIG DATA. Somos nós que alimentamos e aperfeiçoamos os algoritmos de aprendizagem.

A internet é a grande rede neural na qual todos participamos para gerar novas conexões e fortalecê-las pelo seu uso repetido, transformando a estatística no melhor critério de relevância de que podemos dispor. Ao interagir com a internet estamos, também, ensinando-a como a informação deve ser usada. A probabilidade passou a ser a medida da relevância e da crença que devemos atribuir a uma informação baseada no seu uso e repetição na internet. Quanto mais ela é usada, mais ela é repetida e maior é a sua chance de ocorrer novamente, o que é um indício de que ela é uma informação relevante e com grande probabilidade de ser verdadeira.

A varredura e entrecruzamento de dados e sua comparação com os rastros digitais humanos que permanecem na internet não requer a formulação de nenhuma teoria científica. O *software* passa a ocupar esse lugar. Elaborar um software, ou seja, um algoritmo, significa elaborar um procedimento passo a passo, com instruções inequívocas que levem a um determinado resultado. Nesse processo, todos os passos precisam ser explícitos e, por isso, não há lugar para a intuição. Será que poderemos substituir teorias científicas por softwares? E, prescindindo da intuição, prescindir também da compreensão? Será que, no futuro, a produção do conhecimento não precisará mais ser mediada por uma mente humana? Anderson insiste na ideia de que teorias são desnecessárias, pois, o resultado da aplicação de técnicas de BIG DATA é autoexplicativo.

O Google Translator será sempre um projeto inacabado, em busca de aperfeiçoamentos. Mas o mais inquietante é o fato de que invenções desse tipo sinalizam nosso ingresso em um outro regime de conhecimento. A astronomia, a física, a genômica e a geologia também se utilizam de técnicas de BIG DATA e de algoritmos de aprendizagem. O

mundo não é mais o lugar no qual os dados são coletados. Eles passaram a ser garimpados na internet. Não foi apenas a filosofia que perdeu de vista o mundo. A ciência segue esse mesmo caminho.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, C. The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete, **Wired**, 2008. Disponível em: <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>. Acesso em: 17 ago. 2021.
- HAUSER, M; CHOMSKY, N. & FITCH, W. T. The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve? **Science**, v. 298, n. 5598, p. 1569-79, 2002. Disponível em: <https://www.science.org/doi/10.1126/science.298.5598.1569>. Acesso em: 17 ago. 2021.
- CRAIK, K. **The Nature of Explanation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- HEBB, D. **The Organization of Behavior**. Londres: Psychology Press, 2012 [Originalmente publicado em 1949].
- TEIXEIRA, J. de F. **Inteligência artificial: uma odisséia da mente**. São Paulo: Paulus, 2009.
- TEIXEIRA, J. de F. **A mente pós-evolutiva**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- TEIXEIRA, J. de F. **O cérebro e o robô**. São Paulo: Paulus, 2015.
- TEIXEIRA, J. de F. **O pesadelo de Descartes: do mundo mecânico à inteligência artificial**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. Disponível em: <https://www.editorafi.org/405joao-teixeira>. Acesso em: 17 ago. 2021.
- TURING, A. Computing machinery and intelligence. **Mind**, vol. 59, nº 236, p. 433-60, Oct., 1950. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/386385768/Computing-Machinery-and-Intelligence-Em-Portugues>. Acesso em: 17 ago. 2021.



OS PROBLEMAS DO NEOMECANICISMO NA CIÊNCIA COGNITIVA ATUAL E UMA PROPOSTA TEÓRICA ALTERNATIVA

Diego Azevedo Leite ¹

INTRODUÇÃO

Uma das grandes teorias atualmente populares no campo da ciência cognitiva² é a *Teoria Mecanicista da Cognição Humana* (TMCH)³, que tem sido elaborada por diversos autores influentes nestas duas primeiras décadas do século XXI (cf. e.g. BECHTEL, 2008; CRAVER, 2007; GLENNAN, 2017; PICCININI, 2021; THAGARD, 2006). Alguns dos seus proponentes mais conhecidos argumentam que ela promove uma nova revolução no campo, que ela é capaz de integrá-lo teoricamente e que ela é capaz de integrá-lo à neurociência. Diante disso, muitos autores

¹ Sou Graduado (2011) e Mestre (2014) em Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e possuo Doutorado em Ciência Cognitiva (2018) pela Universidade de Trento (Itália) – validado no Brasil pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Entre 2015 e 2016, fui Doutorando Visitante no Instituto de Ciência Cognitiva (Institut für Kognitionswissenschaft – IKW) da Universidade de Osnabrück, Alemanha, e atualmente trabalho como Psicólogo Educacional na Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG). E-mail: diego.azevedo.leite@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1946604167387402>

² O termo ‘ciência cognitiva’ pode ser compreendido em sentido estrito e em sentido geral. No primeiro sentido, ele se refere ao movimento científico que se originou nos EUA na década de 1970 (cf. GARDNER, 1985); isto é, em resumo, uma controversa tentativa de reunir seis áreas científicas extremamente diversas em um empreendimento científico mais ou menos integrado. No segundo sentido, o termo nada mais é do que um sinônimo de psicologia; quer dizer, uma ciência de fenômenos mentais, os quais em muitos momentos da história da psicologia estiveram, de uma forma ou de outra, direta ou indiretamente, relacionados a discussões neurais, antropológicas, filosóficas, linguísticas e matemáticas (cf. LEAHEY, 2018). Eu vou usar o termo no segundo sentido, exceto quando eu indicar que estou usando-o no primeiro sentido.

³ Para simplificar e deixar as discussões mais claras, eu vou utilizar o termo ‘cognição’ como sinônimo do termo ‘mente’.

têm mostrado grande entusiasmo com essa, relativamente, nova abordagem.

No entanto, um exame minucioso da proposta mostra que ela apresenta inúmeros problemas significativos (cf. LEITE, 2021). Dentre os problemas centrais, podemos destacar: dificuldades com definições e aplicações de conceitos centrais; dificuldades com questões relacionadas ao problema do reducionismo (epistemológico e ontológico) e com a questão da autonomia explicativa da psicologia científica; dificuldades com as noções de lei científica, realização múltipla, identidade mente-cérebro, níveis de investigação científica, representação cognitiva e computação cognitiva; dificuldades com a construção de uma macroteoria unificada no campo contemporâneo da ciência cognitiva; e, por fim, dificuldades com a aplicação de uma filosofia da biologia e neurociência à ciência cognitiva.

Neste trabalho, eu vou argumentar que a proposta da TMCH para a ciência cognitiva é uma direção equivocada e deve ser rejeitada em troca de uma alternativa mais plausível, baseada em outra tradição de investigação na área da psicologia científica.

O presente trabalho é estruturado da seguinte forma. Na primeira parte, eu vou apresentar de maneira sintética algumas das características principais da TMCH. Na segunda parte, eu vou mostrar alguns dos problemas mais graves relacionados a essa teoria. Em seguida, na terceira parte, eu vou apresentar uma possibilidade para a construção de uma teoria alternativa à TMCH, baseada em uma tradição particular da psicologia científica. Eu concluo o trabalho argumentando que a teoria alternativa é mais plausível e mais promissora, e é, portanto, a melhor direção a seguir no campo científico atual de estudos da cognição humana.

1. A TEORIA MECANICISTA DA COGNIÇÃO HUMANA

Teorias neomecanicistas sobre as explicações científicas foram articuladas com maior detalhe por inúmeros filósofos da biologia, sobretudo, a partir da década de 1990. Entre os trabalhos mais importantes que articulam a nova proposta, pode-se contar, por exemplo, Bechtel e Richardson (1993/2010), Glennan (1996, 2002, 2016), Machamer, Darden e Craver (2000) e Bechtel e Abrahamsen (2005). Desde então, explicações neomecanicistas tornaram-se bastante influentes em uma variedade de domínios científicos e filosóficos, obtendo grande adesão e reconhecimento (GLENNAN e ILLARI, 2018).

No domínio científico contemporâneo da ciência cognitiva, a teoria neomecanicista se tornou também muito influente através de publicações de autores como, por exemplo, Bechtel (1994, 2007, 2008, 2009a, 2009b, 2010, 2012), Craver (2002, 2005, 2006, 2007), Milkowski, (2013, 2016, 2018); Piccinini (2007, 2012, 2015, 2021), Thagard (2005, 2006, 2009, 2018, 2019), Zednik (2018). A teoria oferece uma visão ampla e articulada sobre como as explicações científicas devem ser formuladas na área, com a finalidade de explicar com sucesso os fenômenos psicológicos humanos. Alguns dos seus defensores mais influentes chamam a teoria de revolucionária (cf. BOONE e PICCININI, 2015; MILKOWSKI *et al.*, 2018), enquanto outros afirmam que ela ajuda na solução de muitos problemas tradicionais enfrentados no campo e contribui para o progresso teórico em muitos tópicos importantes (CRAVER e KAISER, 2013).

O principal objetivo de uma explicação científica mecanicista em áreas científicas como, por exemplo, biologia, neurociência cognitiva e ciência cognitiva é identificar as partes de um mecanismo, suas operações, sua organização e, assim, mostrar como esses elementos

constituem a relação do sistema com o fenômeno que deve ser explicado (BECHTEL, 2008; BECHTEL e WRIGHT, 2009; CRAVER, 2007). Particularmente, na ciência cognitiva, a ideia central presente na teoria é que os processos neurocognitivos humanos são um tipo de processamento de informação realizado por sistemas (mecanismos) neurais. Esses processos e os componentes que os executam podem ser decompostos e localizados nos cérebros como partes de um complexo mecanismo neurobiológico de vários níveis. Os processos são decompostos em subpartes, e essas subpartes novamente decompostas, até onde for necessário para a compreensão do fenômeno investigado. Como resultado, podem existir vários níveis de composição mecanicista em um mecanismo neurocognitivo humano.

Além disso, processos autônomos de causalidade, relevantes para a explicação do fenômeno de interesse, acontecem em todos esses diferentes níveis (CRAVER e BECHTEL, 2007). De acordo com a TMCH, todos esses níveis e processos causais, apesar de autônomos, podem ser relacionados em uma explicação mecanicista pluralista, onde as teorias científicas relevantes são integradas. Consequentemente, A TMCH inclui não apenas uma teoria da cognição humana, mas também uma teoria da relação neurocognitiva humana; ou seja, a estrutura teórica fornece uma possível solução para o problema de como devemos entender e explicar a conexão entre fenômenos neurais e cognitivos humanos, relacionando, assim, neurociência e ciência cognitiva em uma estrutura científica integrada.

Uma outra característica importante da TMCH é que ela foi desenvolvida com base em um amplo contexto fisicalista que está presente em uma vasta quantidade de trabalhos na ciência cognitiva, filosofia da ciência cognitiva e filosofia da mente contemporâneas. Neste contexto

fisicalista, a teoria tenta combinar ideias centrais presentes na ciência cognitiva tradicional com as principais ideias presentes em certos campos da neurociência que investigam a cognição humana. Dessa forma, alguns autores argumentam que essa estrutura fisicalista e mecanicista pode fornecer uma maneira consistente de construir uma ciência unificada da cognição e integrar ciência cognitiva e neurociência (cf. BOONE e PICCININI, 2015; PICCININI e CRAVER, 2011; MILKOWSKI, 2016; MILKOWSKI *et al.*, 2019).

Na verdade, integrar, a partir de um plano de fundo fisicalista, a ciência cognitiva tradicional e a neurociência tradicional para compreender e investigar a cognição humana é um velho sonho mantido por inúmeros autores. Já em 1986, Patricia Churchland clama pela integração da pesquisa cognitiva e da pesquisa neural em seu livro *Neurophilosophy: Towards a unified science of the mind-brain* (Neurofilosofia: em direção a uma ciência unificada da mente-cérebro). O objetivo do livro de Churchland era delinear uma estrutura geral que fosse adequada para o desenvolvimento de uma teoria unificada do que ela chamou de ‘mente-cérebro’, assim como encorajar a interação entre “filosofia, psicologia e neurociência” (CHURCHLAND, 1986, p. 3-4)⁴.

É possível argumentar que a TMCH foi articulada com o objetivo de proporcionar essa integração de uma forma teórica mais precisa e dentro de um plano de fundo claramente fisicalista. A versão da TMCH de um dos seus defensores mais influentes, William Bechtel, é um exemplo claro. Ele considera o fenômeno humano “mente-cérebro” [*mind-brain*] como “um conjunto de mecanismos para controlar o comportamento” (BECHTEL, 2008, p. 159). Ele explica que fenômenos

⁴ Todas as traduções dos textos originais são minhas.

cognitivos (por exemplo, percepção, atenção, memória, resolução de problemas, linguagem) podem ser caracterizados como “mecanismos de processamento de informação” [*information processing mechanisms*] (BECHTEL, 2008, p. xi). Bechtel (2008, p. ix) afirma que as disciplinas científicas que visam explicar as atividades cognitivas reconhecem que “de alguma forma essas atividades dependem do nosso cérebro”. Ou, dito de outra forma: “[f]enômenos psicológicos são realizados em cérebros compostos por neurônios” (BECHTEL e WRIGHT, 2009, p. 118). Isso significa que os fenômenos cognitivos são físicos e precisam ser explicados de alguma forma física (neural).

Craver e Tabery (2015, seção 2.5) colocam o compromisso fisicalista de maneira bastante clara: “muitos mecanicistas optam por alguma forma de antireducionismo explicativo, enfatizando a importância de explicações multiníveis e explicações com um olhar ascendente, sem rejeitar as ideias centrais que motivam uma visão de mundo amplamente fisicalista”. Dessa forma, nesta abordagem, não há espaço para nenhuma forma de dualismo, pluralismo ou não-fisicalismo de qualquer tipo em relação a ontologia da cognição humana. Há, assim, um claro compromisso com uma forma de fisicalismo monista ontológico que fundamenta a teoria neomecanicista da cognição humana.

Alguns trabalhos sugerem que as ideias neomecanicistas sobre os fenômenos cognitivos humanos estão se tornando cada vez mais dominantes no campo da filosofia da ciência cognitiva, ciência cognitiva e neurociência cognitiva (cf. SAMUELS, MARGOLIS e STICH, 2012). Por todas essas razões, a teoria neomecanicista é frequentemente apresentada como uma das principais teorias, ou a principal teoria, para explicar a cognição humana no século XXI (cf. BECHTEL 2008; CRAVER, 2007; PICCININI, 2021).

2. PROBLEMAS CENTRAIS NA TEORIA MECANICISTA DA COGNIÇÃO HUMANA

Apesar da grande influência que a TMCH possui atualmente nos campos científicos e filosóficos de investigação da cognição humana, e do entusiasmo que muitos de seus defensores compartilham em relação a nova abordagem, podemos perceber, através de um exame mais minucioso, que a teoria apresenta inúmeros pontos problemáticos. O meu objetivo nesta seção é discutir alguns dos principais problemas relacionados à teoria de forma introdutória e sem qualquer pretensão de ser exaustivo⁵.

Em primeiro lugar, pode-se mencionar os problemas em relação aos conceitos centrais presentes na proposta. Há uma grande discordância quanto à taxonomia e interpretação de conceitos, como, por exemplo, ‘comportamento’, ‘função’, ‘atividades’, ‘operações’, ‘representação cognitiva’, ‘computação cognitiva’ etc. (cf. BECHTEL e ABRAHAMSEN, 2005; BECHTEL, 2008; CRAVER, 2007; MACHAMER, DARDEN e CRAVER, 2000). Muitas vezes, é difícil compreender se as diferenças no significado desses conceitos, para cada autor que os utiliza, são significativas ou não. Também existe uma grande controvérsia a respeito, por exemplo, da questão dos ‘níveis’ mecanicistas de organização e dos níveis relevantes para explicar a cognição humana, que são contados de forma distinta por diferentes proponentes influentes da TMCH (cf. BECHTEL, 2008; THAGARD, 2006; PICCININI e CRAVER, 2011). O fato de haver “diferenças salientes entre as várias descrições do mecanicismo” foi reconhecido por seus próprios defensores (cf. BECHTEL e ABRAHAMSEN, 2005, p. 423). Consequentemente, é muito

⁵ Para uma análise mais detalhada, cf. Leite (2021).

difícil identificar uma estrutura e uma formulação comuns da teoria entre os seus vários proponentes.

Também há controvérsia sobre o debate central a respeito da ‘realização/realizabilidade múltipla’ das capacidades cognitivas humanas; isto é, de forma bastante resumida, a possibilidade ou a evidência de que uma capacidade cognitiva humana particular possa ser, ou é de fato, realizada por diferentes estruturas neurais. Alguns dos principais neomecanicistas argumentam veementemente contra essa ideia (BECHTEL, 2008; BECHTEL e MUNDALE, 1999) e outros a aceitam como plausível (PICCININI e CRAVER, 2011; PICCININI e MALEY, 2014)⁶. Outra grande controvérsia diz respeito ao papel desempenhado pela ‘teoria da identidade mente-cérebro’ na estrutura teórica mecanicista. Novamente, alguns dos principais defensores da TMCH estão divididos nessa questão. Alguns neomecanicistas aceitam a ideia (e.g. BECHTEL 2008; THAGARD, 2018), enquanto outros se opõem a ela (e.g. PICCININI e CRAVER, 2011).

A divisão clara entre alguns dos neomecanicistas mais influentes a respeito de questões centrais como estas tem duas implicações importantes. Em primeiro lugar, essa divisão torna a TMCH uma teoria cuja formulação central varia significativamente dependendo do autor que a defende, o que dificulta a avaliação da teoria mecanicista, uma vez que ela pode ter formulações muito diferentes sobre temas centrais, com consequências para outras questões relacionadas à teoria. Em segundo

⁶ O argumento da ‘realização múltipla’ tem sido amplamente discutido na literatura sobre filosofia da mente e filosofia da ciência cognitiva desde a década de 1960. É um argumento muito significativo para filósofos e cientistas interessados na cognição humana, particularmente, e cognição em geral (ou seja, incluindo animais não humanos e sistemas cognitivos artificiais). De fato, muitos autores ofereceram argumentos relevantes não apenas a favor desse argumento, mas também contra ele. Consequentemente, o debate sobre o argumento é complexo; e permanece aberto e muito vivo.

lugar, por conta desta divisão, é muito difícil para os neomecanicistas afirmarem que são capazes de integrar ou unificar teorias de forma significativa no campo da ciência cognitiva, dado o fato de que mesmo entre os próprios proponentes da TMCH há divergência e desunião substanciais.

No que diz respeito às dificuldades da TMCH em unificar teoricamente o campo da ciência cognitiva há ainda outro ponto problemático. Existe um vasto número de trabalhos sendo feitos com base, por exemplo, na ‘teoria da cognição humana situada’, também conhecida como ‘cognição humana 4E’ (cf. ROWLANDS, LAU e DEUTSCH, 2020; NEWEN, DE BRUIN e GALLAGHER, 2018). Uma vez que ambas as teorias têm problemas internos e inconsistências, e não há ainda uma tentativa bem aceita de mostrar a sua compatibilidade, permanece o caso de que são duas visões alternativas sobre a natureza das capacidades cognitivas humanas competindo para fornecer a melhor explicação no amplo campo das ciências cognitivas. Alguns autores tenderão para um lado; enquanto outros tenderão para o outro. Não há unificação aqui.

Outro ponto problemático da TMCH diz respeito à questão igualmente central da redução neurocognitiva sob o ponto de vista epistemológico. Alguns autores neomecanicistas influentes defendem uma visão particular sobre a redução epistemológica (cf. e.g. BECHTEL, 2008), enquanto outros se opõem ao reducionismo epistemológico nas ciências cognitivas e neurais (cf. e.g. PICCININI e CRAVER, 2011). Ambos os grupos buscam, porém, a construção de uma abordagem integrativa de explicações científicas sobre fenômenos neurocognitivos. A estratégia dos defensores da TMCH é construir a integração a partir de uma espécie de ‘nível médio’. Nesse sentido, eles pretendem unificar estruturas de nível inferior com estruturas de nível superior. Por um lado,

eles tentam unificar o trabalho em redes neurais com ideias tradicionais sobre processamento de informação cognitiva, representação cognitiva e, algumas vezes, também computação cognitiva. Por outro lado, a TMCH também tenta construir relações com propostas teóricas sobre porções relevantes da neurociência em um nível bastante baixo de organização e explicação, como, por exemplo, o reducionismo explicativo neurocognitivo forte de Bickle (2003, 2006, 2021), baseado no campo da neurociência (cognitiva) molecular e celular. Enquanto a teoria neomecanicista tenta construir tal integração, ela também tenta evitar ao menos as implicações reducionistas mais fortes. No entanto, essa estratégia é repleta de problemas, e muitas análises já mostram que a TMCH não pode evitar um forte reducionismo neurocognitivo explicativo (cf. FAZEKAS e KERTEZ, 2011, 2019; LEITE, 2018, 2019, 2021; ROSENBERG, 2015, 2020; THEURER, 2013).

No que se refere aos requisitos teóricos sobre explicações científicas no campo da ciência cognitiva, também há problemas com a TMCH. A teoria impõe restrições desnecessárias e distorcidas na maneira como muitas explicações de capacidades cognitivas complexas são construídas (cf. LEITE, 2021). Se o objetivo é explicar com o maior grau possível de cientificidade o comportamento consciente e inteligente de seres humanos saudáveis, como a ciência cognitiva pretende fazer, muitas vezes uma explicação psicológica científica sólida tem uma forte autonomia em relação às teorias neurais, e precisa proceder de maneira independente. Isso ocorre devido às peculiaridades do fenômeno cognitivo. Consequentemente, muitas explicações científicas em psicologia não se conformam com as normas particulares de explicações científicas mecanicistas (cf. e.g. CRAVER, 2007), uma vez que essas normas requerem uma integração mal elaborada da ciência cognitiva e dos

fenômenos cognitivos com a neurociência e a atividade neural. A proposta mecanicista é equivocada porque não leva adequadamente em consideração as nuances das explicações científicas nas ciências cognitivas e as particularidades relativas a certas capacidades cognitivas humanas complexas.

Neste sentido, permanece extremamente controverso se alguma das teorias mecanicistas propostas sobre representações cognitivas pode explicar com sucesso as capacidades cognitivas altamente complexas relacionadas ao complexo raciocínio informal e tomada de decisão conscientes. Exemplos como estes não são discutidos em detalhe por neomecanicistas influentes em seus trabalhos. Em vez disso, eles discutem exemplos como o fenômeno do potencial de ação em neurônios (CRAVER, 2007), aspectos neurais da percepção visual (BECHTEL, 2008; BOONE e PICCININI, 2015) a neurofisiologia da consolidação da memória (BECHTEL, 2009a), a memória espacial em roedores (CRAVER, 2007), o mecanismo biológico do ritmo circadiano (BECHTEL, 2012) ou conexões entre sistemas neurais investigados na neurociência (BECHTEL, 2016, 2017, 2019) como bons exemplos para construir uma teoria de explicação para fenômenos psicológicos e comportamento humano. Ocasionalmente, exemplos relativos a capacidades cognitivas mais genuínas são usados, como percepção visual e memória episódica de longo prazo. No entanto, a maior parte da discussão se concentra em informações neurais (moleculares e celulares) fornecidas pela neuroanatomia e neurofisiologia, ou em experimentos comportamentais feitos com animais não humanos.

Estes exemplos, porém, são enormemente diferentes de exemplos de fenômenos psicológicos humanos que envolvem crenças complexas, cujo conteúdo pode ser considerado não-derivado, verdadeiro ou falso,

preciso ou impreciso (PITT, 2020). O ser humano possui a capacidade de formar sistemas de crenças e relacioná-los segundo regras lógicas, construindo argumentos para sustentar seu ponto de vista, o que muitas vezes influencia seu comportamento. O ser humano também é capaz de pensar sobre diferentes tipos de informações relevantes durante meses ou anos, a fim de tomar uma decisão importante e complexa. Para tomar uma decisão difícil, um ser humano pode levar em consideração informações relacionadas a planos para um futuro muito distante, em que muitos cenários são considerados. Um humano pode se perguntar sobre o que aconteceu em um passado muito distante, ou o que poderia ter acontecido, mesmo se ele ou ela soubesse o que realmente aconteceu. E o raciocínio informal complexo e a tomada de decisão complexa são coisas que os humanos fazem naturalmente e com frequência em suas vidas diárias.

Assim, na ciência cognitiva, é necessário lidar com fenômenos altamente complexos. Muitos autores ainda pensam que o ser humano apresenta grandes diferenças quando comparado a outros animais na natureza. O ser humano possui uma cultura cumulativa, complexa, dinâmica e elaborada que é transmitida por gerações. Humanos também se envolvem em compreender e escrever sua própria história. Eles têm línguas naturais com enorme, complexo e refinado poder de expressão e gramáticas sofisticadas. Os humanos praticam e apreciam arte, como literatura, pintura, cinema, música. Eles se envolvem em pensamentos puramente formais ou muito abstratos, quando fazem matemática, lógica e se envolvem em certos pensamentos ligados à religião. Eles criam leis jurídicas para suas sociedades e pensam sobre moralidade, construindo sistemas morais. Eles constroem máquinas com inteligência artificial que são capazes de aprender com certo nível de autonomia e

são capazes de explorar outros planetas. Além disso, os humanos se envolvem em política, ciência e filosofia. Essas particularidades no complexo fenômeno da cognição humana parecem não ser levadas substancialmente em consideração por influentes neomecanicistas interessados na ciência cognitiva.

Além disso, não há nenhum tratamento rigoroso pelos neomecanicistas de explicações psicológicas bem-sucedidas de fenômenos psicológicos genuínos relacionados, por exemplo, à psicologia do desenvolvimento, ou psicologia social ou psicologia educacional que aparecem nas principais revistas de psicologia contemporânea. Discussões profundas e sistemáticas sobre a capacidade da consciência humana não são encontradas em seus trabalhos. Da mesma forma, é difícil encontrar discussões detalhadas sobre a capacidade humana de autoconsciência e a unidade da consciência que parece representar um obstáculo para qualquer tipo de decomposição funcional e estrutural mecanicista. O mesmo acontece no caso de discussões sistemáticas sobre crenças morais, responsabilidade jurídica e moral pelas ações e liberdade da vontade. Essas discussões não são encontradas nos principais livros e artigos dos principais proponentes da TMCH. Sem esse tratamento, que deve incluir um exame detalhado de um número razoável de exemplos de fenômenos psicológicos genuínos retirados de diferentes campos representativos da psicologia científica, a TMCH parece extremamente limitada e, evidentemente, incapaz de fornecer a unificação que seus defensores afirmam que ela fornece.

É preciso, portanto, perguntar: como pode uma teoria da explicação psicológica científica ser construída sem um estudo sistemático de fenômenos psicológicos genuínos, simples e complexos? Os filósofos da biologia e da neurociência ligados ao neomecanicismo se queixam

muitas vezes de que os filósofos da ciência ligados ao empirismo lógico estavam impondo no passado uma visão sobre a biologia e a neurociência com base em uma teoria da explicação científica construída com exemplos de explicações retiradas das ciências físicas. Da mesma forma, pode-se argumentar que muitos dos atuais filósofos da biologia ligados ao neomecanicismo estão impondo uma visão sobre a ciência cognitiva com base em explicações científicas extraídas da biologia e da neurociência.

Neste sentido, o objetivo dos neomecanicistas é buscar um projeto distorcido de integração na ciência cognitiva impondo elementos teóricos de uma filosofia da biologia, de modo semelhante ao que os empiristas lógicos (na visão dos neomecanicistas) fizeram no passado, tomando a física como a ciência primária. O próprio Bechtel (2009a) reconhece que a nova teoria da explicação mecanicista foi construída por diferentes autores usando uma variedade de exemplos particulares de explicação tirados da biologia celular e molecular e da neurociência. Então, podemos entender que a teoria mecanicista, com sua forte ênfase nas ciências biológicas, faz com que a psicologia mais uma vez tenha que se conformar às normas de uma filosofia da ciência construída tendo por base outra ciência. De fato, o que observamos é, virtualmente, uma filosofia da biologia sendo estendida a outras ciências e, dessa forma, sendo aplicada a fenômenos cognitivos e suas explicações.

Contudo, este é um projeto precário de integração teórica. A retórica ambiciosa dos neomecanicistas na ciência cognitiva esbarra em muitos obstáculos e desafios. Como foi visto, em questões cruciais nas ciências cognitivas relacionadas à natureza dos fenômenos cognitivos, há discordância substancial, mesmo entre os proponentes mais influentes da TMCH. Além disso, os neomecanicistas apresentam pontos de

vista sobre essas questões que são extremamente controversos, ou que são obscuros e precisam de mais elaboração. Consequentemente, o projeto de unificação pretendido por neomecanicistas influentes na ciência cognitiva é altamente comprometido por todas as divergências substanciais encontradas entre os próprios neomecanicistas, bem como pelas deficiências de algumas de suas posições sobre questões centrais. Portanto, em primeiro lugar, os defensores da TMCH precisam tentar uma unificação entre eles próprios e, só então, eles devem pensar sobre a tentativa de fornecer algum tipo de unificação para a ciência cognitiva.

É virtualmente impossível, dessa forma, afirmar que a TMCH fornece qualquer unificação teórica substancial atualmente para o campo, que é extremamente diversificado e carece de um trabalho teórico mais sistemático (cf. GREEN, 2015; NÚÑES *et al.*, 2019)⁷. Na verdade, os proponentes da teoria mecanicista parecem não reconhecer a grande diversidade no campo da ciência cognitiva, em que há pesquisadores pertencentes a diversas áreas científicas e que adotam diversos pontos de vista teóricos (cf. ANDERSON, 2015; BERMÚDEZ, 2014; EYSENCK e KEANE, 2020; FRANKISH e RAMSEY, 2012; CHIPMAN, 2017; REISBERG, 2013). Há trabalhos sendo feitos para entender a cognição humana que abrangem desde a neurobiologia molecular até a psicologia social, cultural, do desenvolvimento e da educação. E também há muitas discussões filosóficas sobre a cognição humana que incluem pontos de vista que não estão necessariamente comprometidos com a visão de

⁷ Como foi visto, alguns neomecanicistas argumentam que sua abordagem é revolucionária. Contudo, isso é algo recorrente na história da psicologia, com inúmeros exemplos de autores tentando persuadir a comunidade científica de que sua própria abordagem criou uma revolução no campo. Mas o fato é que sequer o debate sobre se realmente houve uma revolução científica cognitiva na psicologia foi resolvido. Ele continua totalmente em aberto, e muitos autores defendem que essa revolução é apenas um mito (cf. LEAHEY, 2018).

mundo fisicalista. Esta é de fato uma grande variação e os defensores da teoria mecanicista não estão preparados para isso. Seu foco é bastante limitado a uma parte deste debate e eles acabam negligenciando muitos trabalhos importantes na área da psicologia científica e filosofia sobre a cognição humana.

3. CONSTRUINDO UM PROJETO TEÓRICO ALTERNATIVO

Um dos nomes mais frequentemente mencionados em influentes trabalhos de reconstrução histórica dos eventos e estudos que contribuíram para o desenvolvimento do movimento cognitivista é o do psicólogo estadunidense Jerome Bruner (1915-2016) (cf. e.g. BECHTEL, ABRAHAMSEN, GRAHAM, 1998; GARDNER, 1985; LEAHEY, 2018; MANDLER, 2007; MILLER, 2003). Ele é reconhecido por ter fundado, junto com George Miller (1920-2012), o *Centro de Estudos Cognitivos* na Universidade de Harvard, em 1960. Além disso, Bruner publicou, junto com colegas, em 1956, *A Study of Thinking* (Um Estudo sobre o Pensamento), em que tratou, de forma sistemática, da formação de conceitos sob uma perspectiva cognitivista, o que deu grande impulso ao movimento. Em suas diversas obras, Bruner contribuiu para o conhecimento científico em vários tópicos da psicologia, como percepção, linguagem, aprendizado e desenvolvimento cognitivo (GREENFIELD, 2016).

No entanto, um dos pontos mais interessantes na obra de Bruner são as suas fortes críticas ao próprio movimento cognitivista que ele ajudou a desenvolver⁸. Ele apresentou essas críticas em obras centrais,

⁸ O movimento do cognitivismo assumiu o centro das reflexões psicológicas nos EUA, na segunda metade do século XX. Muitos de seus representantes buscavam, ao menos em parte, um retorno à tradição de investigação da 'mente', que foi, porém, renomeada de 'cognição' por razões muito mais ligadas à sociologia da ciência do que ligadas a algum tipo de avanço científico (cf. MILLER, 2003). Havia, aparentemente, uma percepção entre os psicólogos ligados ao cognitivismo na época de que o termo

como *Acts of Meaning* (Atos de Significação), publicada em 1990, e *The Culture of Education* (A Cultura da Educação), publicada em 1996. O exame destas críticas pode nos mostrar, assim, o que um autor com formação rigorosa em psicologia científica, inúmeras pesquisas na área e pensamento teórico sofisticado observava que estava errado com o desenvolvimento do cognitivismo.

Na obra *Atos de Significação*, BRUNER (1990, p. 2) afirma que a ideia original do movimento cognitivista da década de 1950 era, na verdade, a de estabelecer o significado [*meaning*] como conceito central da psicologia. No entanto, na visão de Bruner, esse impulso original foi distorcido por uma ênfase equivocada e reducionista, adotada por uma corrente majoritária do movimento que defendia o computacionalismo. A ênfase passou a ser na ‘informação’ [*information*], no ‘processamento de informação’ [*processing of information*], e na computabilidade [*computability*]; e não no significado e na ‘construção de significado’ [*construction of meaning*] (BRUNER, 1990, p. 4, 6).

Autores ligados a essa corrente computacionalista foram influenciados, sobretudo, por trabalhos como os de Alan Turing (1912-1954) e os de Allen Newell (1927-1992), que tinham formação aprofundada em matemática e ciência da computação. Muitos cognitivistas que seguiram essa linha de pensamento buscavam reduzir a mente humana a processos computacionais. Acadêmicos ligados a essa visão, normalmente, defendem a conhecida *Teoria Computacional da Cognição*

‘cognição’ era mais científico do que o termo ‘mente’ ou ‘consciência’. Na visão deles, o termo ‘cognição’ seria menos ligado a problemas filosóficos e metafísicos, menos ligado ao método da introspecção (bastante questionado anteriormente) e menos ligado a assuntos, na época, problemáticos, como emoções, desejos, consciência e cultura (cf. GARDNER, 1985; MILLER, 2003). No entanto, Bruner (1990, p. ix, 1) usa também o termo ‘mente’ [*mind*] e diz que a psicologia é a ciência da mente de forma semelhante a James (1890) e Dewey (1887) e distanciando-se de Watson (1913) e Skinner (1953), por exemplo.

Humana, que tem como princípio fundamental a proposição de que a mente humana funciona literalmente como um computador (RESCORLA, 2020). Essa teoria tem as suas subdivisões. Por exemplo, a teoria computacional clássica da cognição humana (RESCORLA, 2020, sect. 3) e a teoria computacional conexionista da cognição humana (BUCKNER e GARSON, 2019; RESCORLA, 2020, sect. 4). Cada uma delas entende a ideia de computação aplicada à cognição humana de uma forma diferente. E a TMCH está também baseada nessa tradição, apresentando ainda uma diferente forma de compreender a suposta ‘computação cognitiva’ (RESCORLA, 2020, sect. 6.4; BECHTEL, 2008; CRAVER, 2007; PICCININI, 2015; MILKOWSKI, 2013). Assim, ainda que a linguagem usada pelos neomecanicistas seja, muitas vezes, diferente, as ideias centrais de computação e processamento de informação, de uma forma ou de outra, permeiam toda a abordagem dos autores mais influentes.

Como resultado dessa abordagem, conceitos centrais para a investigação tradicional na psicologia científica foram distorcidos, eliminados ou obscurecidos, tais como os conceitos de estados intencionais (acreditar, desejar, pretender, compreender um significado) e o conceito de ‘agenciamento’ [*agency*], isto é, a condução da ação humana sob a influência de estados intencionais (BRUNER, 1990, p. 8-10).

Contudo, na visão de Bruner, este não é o caminho a seguir. Em *A Cultura da Educação*, Bruner (1996, p. 1) diz que, desde a revolução cognitiva, existem duas concepções bastante distintas sobre como a mente humana funciona: a primeira estabelece a hipótese de que a mente humana funciona como um sistema computacional; a segunda propõe a hipótese de que a mente humana é constituída e realizada no uso da cultura humana. Bruner afirma que sua versão do cognitivismo não é

baseada no computacionalismo reducionista, mas sim no que ele denominou *culturalismo*. Ele afirma que sua intenção é realmente elaborar um modelo da mente humana alternativo ao computacionalismo (BRUNER, 1996, p. 4). O modelo culturalista de Bruner se concentra exclusivamente em “como seres humanos em comunidades culturais criam e transformam significados.” (BRUNER, 1996, p. 4).

Um dos grandes problemas apontados por Bruner na abordagem computacionalista é que a produção de significado [*meaning*] é muitas vezes extremamente complexa, sensível ao contexto e envolve a dificuldade de compreensão clara e precisa (BRUNER, 1996, p. 5). Isso não é o mesmo que estabelecer procedimentos computacionais para o processamento de informações de entrada no sistema [*input*] e de saída [*output*], seja este um processamento computacional em formato digital ou no formato de redes neurais. Para Bruner, produzir significado [*meaning making*] não é meramente processar informação [*information processing*]; é algo ainda mais profundo e complexo. A cultura, em sua visão, tem um papel fundamental na vida humana e é somente através dela e nela que certos processos e estruturas mentais se formam e atuam.

O ser humano, na visão de Bruner, foi capaz de desenvolver uma forma de vida em que a realidade é representada por um simbolismo compartilhado por membros de uma comunidade cultural, e a vida humana é organizada e construída a partir deste simbolismo que é conservado, elaborado e transmitido através de sucessivas gerações (BRUNER, 1996, p. 3). Apesar de o significado estar na mente e ser produzido por ela, ele tem suas origens também na cultura e tem sua importância dentro da cultura em que ele foi gerado. E para a produção de significados, a mente humana cria e faz uso de sistemas culturais

simbólicos. Assim, nessa visão, o pensamento e o aprendizado estão sempre situados em um contexto cultural (BRUNER, 1996, p. 4). Sistemas computacionais, porém, não são capazes de produzir significados. Eles apenas lidam com um determinado conjunto de significados formalizados e operacionalizados, mas não realizam interpretações sobre fenômenos humanos e culturais.

Além disso, não há uma razão muito clara para se supor que os processos e relações entre fenômenos mentais têm literalmente uma natureza computacional, nem que representações mentais tenham este mesmo caráter. A aplicação do conceito de computação a estes fenômenos investigados na tradição de pesquisa psicológica é baseada apenas em uma hipótese de trabalho presente em um certo sistema teórico particular. Mas não existe ainda hoje uma prova concreta de que a cognição humana funciona de acordo com um tipo de processamento computacional x, y, ou z. Na verdade, descobrir qual é o tipo de processamento computacional relacionado com a mente humana se transformou em uma questão extremamente debatida internamente pelos adeptos da teoria computacional da cognição humana (cf. RESCORLA, 2020). Não é por acaso que sistemas teóricos abrangentes foram desenvolvidos com a intenção de questionar precisamente o modelo cognitivo computacional.

Em sua obra de 1996, Bruner discute muitos conceitos importantes para a compreensão da mente humana, tais como a ideia de causalidade e as noções de espaço e tempo. Ao mesmo tempo, ele trata de conceitos como os de crenças, emoções, intenções, desejos, autoconsciência, agenciamento, identidade e autoestima. Portanto, observamos que o autor também se preocupa com o exame da estrutura interna da cognição humana, ainda que não seja de forma tão detalhada. Tudo isso é aliado

a uma discussão profunda de como fatores culturais afetam a cognição humana e o seu desenvolvimento⁹.

No que se refere à investigação da cognição humana, podemos argumentar que Bruner se aproxima de uma tradição de autores em que também se insere o filósofo iluminista alemão Immanuel Kant (1724-1804). De fato, existem enormes diferenças entre estes dois pensadores. Kant pertence ao contexto histórico alemão do século XVIII, e Bruner, ao contexto histórico dos EUA, no século XX. Contudo, em relação a certos pontos, há algumas similaridades relevantes. Kant fez uma investigação profunda das capacidades e da estrutura da cognição humana. Em sua famosa obra *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica da Razão Pura), publicada em 1781, com uma segunda edição em 1787, ele investigou, por exemplo, a capacidade humana de produzir, de forma ativa ou passiva, representações mentais originais e os tipos de representações mentais produzidas pela cognição humana; além disso, nessa obra, ele também investiga a capacidade humana de consciência e autoconsciência (KANT, 1781,1787/2008). Na obra *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica da Razão Prática), publicada em 1788, ele investiga a capacidade humana de agir a partir da vontade livre e a capacidade humana de agir moralmente através da liberdade (KANT, 1788/2003). E na obra *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Antropologia de um ponto de vista pragmático), publicada em 1798, ele analisa inúmeras capacidades psicológicas humanas e a importância de se considerar fatores contextuais (ambientais, sociais e culturais) para a compreensão adequada da cognição humana e do comportamento humano (KANT, 1798/2006).

⁹ Uma discussão mais profunda e detalhada da proposta teórica de Bruner exigiria uma análise própria, dedicada a isso, o que pode ser oferecido em trabalhos futuros.

De forma similar a Bruner, Kant também não pensa a relação entre representações mentais como uma espécie de processamento de informação computacional¹⁰. Ao invés disso, ele usa a noção de ‘ligação’ [*verbunden werde*], que se refere a processos complexos de junção entre representações mentais (KANT, 1781,1787/2008, A77-8/B102-3). Quando estes processos de combinação são passivos (envolvem meras associações), talvez Kant até pudesse aceitar que eles fossem entendidos de forma computacional (mas isso não está claro); porém, quando eles são ativos (envolvem sínteses), eles dependem de certas capacidades mentais (por exemplo, espontaneidade) presentes apenas em seres dotados de entendimento [*Verstand*].

Inúmeros trabalhos têm buscado esclarecer as concepções de Kant sobre a cognição humana a partir da consideração minuciosa de seu sistema filosófico (e.g. AMERIKS, 2000; ARAUJO e LEITE, 2015; BROOK, 1994, 2020; COHEN, 2009; DYCK, 2014; FRIERSON 2003, 2013, 2014; GOMES e STEPHENSON, 2014; LEITE e ARAÚJO, 2014, LONGUENESSE, 2005; LOUDEN, 2011; WILSON, 2006; STURM, 2009; WUERTH, 2014; WUNDERLICH, 2005; ZAMMITO, 2002)¹¹. Estes estudos mostram que as concepções de Kant são extremamente ricas e merecem uma exploração mais cuidadosa, podendo ser valiosas para reflexões sobre certos debates atuais, na medida em que o devido cuidado com a contextualização histórica dos argumentos é tomado.

¹⁰ Evidentemente, a ideia de computação mental não havia sido articulada de forma tão sofisticada na época de Kant como ela é atualmente. Porém, pode-se argumentar que a ideia inicial já estava presente em Thomas Hobbes (1588-1679) e Gottfried Leibniz (1646-1716) (DUNCAN, 2021, sect. 2.4; KULSTAD e CARLIN, 2020, sect. 3).

¹¹ Uma apresentação mais elaborada de uma possível crítica a TMCH de um ponto de vista neokantiano foge ao escopo do presente trabalho, mas ela pode ser oferecida em trabalhos futuros.

Assim, ainda que haja diferenças enormes entre estes dois pensadores e seus projetos de investigação da cognição humana, suas obras se colocam em uma tradição de pensamento em psicologia, certamente, bastante distinta da tradição dos neomecanicistas contemporâneos. É essa tradição de pensamento na ciência da psicologia e na filosofia que pode ser utilizada como base para a construção de uma proposta teórica alternativa ao popular, porém defeituoso, neomecanicismo do presente.

CONCLUSÃO

A análise apresentada neste trabalho indica, portanto, que, na visão de uma das figuras mais importantes do cognitivismo, Jerome Bruner, o próprio movimento cognitivista falhou na sua tentativa de retomar de forma vigorosa a tradição psicológica de investigação de fenômenos genuinamente psicológicos. A vertente do movimento cognitivista que se mostrou predominante falhou, porque ela seguiu o caminho equivocado de um computacionalismo reducionista, distorcendo assim os objetos legítimos de investigação psicológica. Essa distorção foi desenvolvida dentro desta tradição de investigação e, atualmente, é representada de forma mais influente pelo movimento neomecanicista na ciência cognitiva. Contudo, na visão de Bruner, isso é um equívoco. Para ele, é necessário que a estrutura cognitiva humana seja investigada de forma profunda (principalmente, capacidades como a de produção de representações originais com significado e a capacidade de agir com base nelas), assim como a influência de aspectos contextuais sobre essa estrutura cognitiva humana. E, a esse respeito, a visão de Bruner se insere em uma tradição da qual faz parte também o

filósofo alemão Immanuel Kant, o qual investigou a cognição humana profundamente.

É necessário, portanto, que uma teoria mais robusta sobre a cognição humana seja desenvolvida e apresentada como uma alternativa ao neomecanicismo dominante na ciência cognitiva atual. Essa nova proposta deve estar atenta aos avanços científicos relevantes do nosso tempo, mas, ao mesmo tempo, deve buscar a investigação de problemas psicológicos genuínos e fundamentais. De fato, é importante dar o devido reconhecimento aos impressionantes avanços em certas áreas da neurociência, ciência da computação, inteligência artificial e robótica. Esses avanços contribuem, muitas vezes, de forma significativa para um melhor entendimento de aspectos da cognição humana. No entanto, reconhecer essa contribuição não significa adotar uma teoria que é supostamente baseada em certos avanços científicos, mas que, ao mesmo tempo, é internamente mal articulada, superficial e bastante negligente em relação a questões psicológicas fundamentais. A tentativa de distorção reducionista dos fenômenos psicológicos apresentada pelos neomecanicistas apresenta inúmeras falhas. Uma teoria sobre a cognição humana construída com base em reflexões psicológicas mais profundas e detalhadas, como as de Jerome Bruner e Immanuel Kant, é muito mais promissora do que o problemático neuro-computacionalismo reducionista da nova teoria mecanicista da cognição humana. A direção a seguir, portanto, é a de elaborar pela primeira vez, de forma rigorosa e sistemática, um novo e genuíno cognitivismo, e não a de aceitar um velho mecanicismo disfarçado de novidade.

REFERÊNCIAS

- AMERIKS, K. **Kant's Theory of Mind**: an analysis of the paralogsms of pure reason. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- ANDERSON, J. R. **Cognitive Psychology and its Implications** 8. ed. New York: Worth Publishers, 2015
- ARAUJO, S. F.; LEITE, D. A. Psicologia Empírica e Antropologia no Pensamento Crítico de Kant a década de 1780. **Estudos Kantianos**, v. 3, n. 2, p. 141-162, 2015.
- BECHTEL, W.; MUNDAL, J. Multiple realizability revisited. **Philosophy of Science**, v. 66, p. 175-207, 1999.
- BECHTEL, W.; RICHARDSON, R. **Discovering complexity**: decomposition and localization as strategies in scientific research. Cambridge, MA: MIT Press, 2010. (Originally published in 1993)
- BECHTEL, W.; WRIGHT, C. D. What is psychological explanation? In: SYMONS, J.; CALVO, P. (Eds.). **The Routledge Companion to Philosophy of Psychology**. New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2009. P. 113-130.
- BECHTEL, W. Levels of description and explanation in cognitive science. **Minds and Machines**, v. 4, p. 1-25, 1994.
- BECHTEL, W. Reducing psychology while maintaining its autonomy via mechanistic explanations. In: SCHOUTEN, M.; LOOREN DE JONG, H. (Eds.). **The Matter of the Mind**: Philosophical essays on psychology, neuroscience, and reduction. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007. p. 172-198.
- BECHTEL, W. **Mental Mechanisms**: philosophical perspectives on cognitive neurosciences. New York: Routledge, 2008.
- BECHTEL, W. Molecules, systems, and behavior: Another view of memory consolidation. In: BICKLE, J. (Ed.). **The Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience**. New York: Oxford University Press, 2009a. p. 13-40.
- BECHTEL, W. Constructing a philosophy of science of cognitive science. **Topics in Cognitive Science**, v. 1, n. 3, p. 548-569, 2009b.

BECHTEL, W. Looking down, around and up: mechanistic explanations in psychology. **Philosophical Psychology**, v. 22, n. 5, 543-564, 2009c.

BECHTEL, W. How can philosophy be a true cognitive science discipline? **Topics in Cognitive Science**, v. 2, p. 357-366, 2010.

BECHTEL, W. Identity, reduction, and conserved mechanisms: perspectives from circadian rhythm research. In: GOZZANO, S.; HILL, C. S. (Eds.). **New Perspectives on Type Identity: The mental and the physical**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 43-65.

BECHTEL, W. Investigating neural representations: the tale of place cells. **Synthese**, v. 193, p. 1287-1321, 2016.

BECHTEL, W. Explicating top-down causation using networks and dynamics. **Philosophy of Science**, v. 84, 253-274, 2017.

BECHTEL, W. Resituating cognitive mechanisms within heterarchical networks controlling physiology and behavior. **Theory & Psychology**, v. 29, n. 5, p. 620-639, 2019.

BECHTEL, W.; ABRAHAMSEN, A. Explanation: A mechanist alternative. **Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences**, v. 36, p. 421-441, 2005.

BECHTEL, W.; ABRAHAMSEN, A.; GRAHAM, G. The life of cognitive science. In: BECHTEL W.; GRAHAM, G. (Eds.). **A Companion to Cognitive Science**. Oxford: Basil Blackwell, 1998. p. 1-104.

BERMÚDEZ, J. L. **Cognitive Science: an introduction to the science of the mind**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

BICKLE, J. **Philosophy and Neuroscience: a ruthlessly reductive account**. Norwell, MA: Kluwer Academic Press, 2003.

BICKLE, J. Reducing mind to molecular pathways: explicating the reductionism implicit in current cellular and molecular neuroscience. **Synthese**, v. 151, p. 411-434, 2006.

BICKLE, J. The first two decades of CREB-memory research: data for philosophy of neuroscience. **AIMS Neuroscience**, v. 8, n. 3, p. 322-339, 2021.

- BOONE, W.; PICCININI, G. Cognitive neuroscience revolution. **Synthese**, 2015. Doi: 10.1007/s11229-015-0783-4.
- BROOK, A. **Kant and the Mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- BROOK, A.; WUERTH, J. Kant's View of the Mind and Consciousness of Self. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), 2020. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/kant-mind/>. Acesso em: 15 mar. 2021.
- BRUNER, J. S. **Acts of Meaning**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1900.
- BRUNER, J. S. **The Culture of Education**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- BUCKNER, C.; GARSON, J. Connectionism. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), 2019. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/connectionism/>. Acesso em: 15 mar. 2021.
- CHIPMAN, S. (ed.). **The Oxford Handbook of Cognitive Science**. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- CHURCHLAND, P. S. **Neurophilosophy**. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.
- COHEN, A. **Kant and the Human Sciences: Biology, Anthropology and History**. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan Publishers, 2009.
- CRAVER, C. F. Interlevel experiments and multilevel mechanisms in the neuroscience of memory. **Philosophy of Science**, v. 69, n. 3, p. 93-97, 2002.
- CRAVER, C. F. Beyond reduction: mechanisms, multifield integration and the unity of neuroscience. **Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences**, v. 36, p. 373-395, 2005.
- CRAVER, C. F. When mechanistic models explain. **Synthese**, v. 153, p. 355-376, 2006.
- CRAVER, C. F. **Explaining the Brain: mechanisms and the mosaic unity of neuroscience**. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- CRAVER, C. F.; BECHTEL, W. Top-down causation without top-down causes. **Biology and Philosophy**, v. 22, p. 547-563, 2007.

CRAVER, C. F.; KAISER, M. I. Mechanisms and laws: clarifying the debate. In: Chao, H.; Chen, S.; Millstein, L. R. (Eds.). **Mechanism and Causality in Biology and Economics**. Dordrecht: Springer, 2013. p. 125-146.

CRAVER, C. F.; TABERY, J. Mechanisms in Science. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), 2015. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/science-mechanisms/>. Acesso em: 15 mar. 2021.

DEWEY, J. **Psychology**. New York: Harper and Brothers, 1887.

DUNCAN, S. Thomas Hobbes. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), 2021. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/hobbes/>. Acesso em: 15 mar. 2021.

DYCK, C. W. **Kant and Rational Psychology**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

EYSENCK, M. W.; KEANE, M. T. **Cognitive Psychology**: a student's handbook. 8. ed. New York: Psychology Press, 2020.

FAZEKAS, P.; KERTÉSZ, G. Causation at different levels: tracking the commitments of mechanistic explanations. **Biological Philosophy**, v. 26, p. 365-383, 2011.

FAZEKAS, P.; KERTÉSZ, G. Are Higher Mechanistic Levels Causally Autonomous? **Philosophy of Science**, v. 86, n. 5, p. 847-857, 2019.

FRANKISH, K. & Ramsey, W. (eds.). **The Cambridge Handbook of Cognitive Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

FRIERSON, P. R. **Empirical Psychology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

FRIERSON, P. R. **Kant's Questions**: What is the Human Being? Abingdon: Routledge, 2013.

FRIERSON, P. R. **Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

GARDNER, H. **The Mind's New Science**: A History of the Cognitive Revolution. New York: Basic Books, 1985.

- GLENNAN, S.; ILLARI, P. **The Routledge Handbook of Mechanisms and Mechanical Philosophy**. London: Routledge, 2018.
- GLENNAN, S. Mechanisms and the nature of causation. **Erkenntnis**, v. 44, p. 49-71, 1996.
- GLENNAN, S. Rethinking mechanistic explanation. **Philosophy of Science**, v. 69, n. 3, p. 342-353, 2002.
- GLENNAN, S. **The New Mechanical Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- GOMES, A.; STEPHENSON, A. (eds). **Kant and the philosophy of mind: perception, reason, and the self**. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- GREEN, C. D. Why Psychology Isn't Unified, and Probably Never Will Be. **Review of General Psychology**, v. 19, n. 3, p. 207-214, 2015.
- GREENFIELD, P. M. Jerome Bruner (1915–2016): Psychologist who shaped ideas about perception, cognition and education. **Nature**, v. 535, p. 232, 2016.
- JAMES, W. **Principles of Psychology**. Vol. 1. New York: Henry Holt & Co, 1890.
- KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Edição Bilingue. Tradução, introdução e notas de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003 (Obra originalmente publicada em 1788).
- KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006 (Obra originalmente publicada em 1798).
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. 6ª ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008 (Obra originalmente publicada em 1781; segunda edição, em 1787).
- KULSTAD, M.; LAURENCE, C. Leibniz's Philosophy of Mind. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), 2020. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/leibniz-mind/>. Acesso em: 15 mar. 2021.
- LEAHEY, T. H. **A History of Psychology: From antiquity to modernity**. 8th ed. New York: Routledge, 2018.

LEITE, D. A.; ARAUJO, S. F. Psicologia Empírica e Antropologia no Pensamento Inicial de Kant. **Kant e-Prints**, v. 9, n. 2, p. 27-57, 2014.

LEITE, D. A. Michael Gazzaniga's Neuro-cognitive Antireductionism and the Challenge of Neo-mechanistic Reduction. **Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia**, v. 9, n. 2, p. 109-126, 2018.

LEITE, D. A. Neo-mechanistic explanatory integration for cognitive science: the problem of reduction remains. **Sofia**, v. 8, n. 1, p. 124-145, 2019.

LEITE, D. A. **The Twenty-First Century Mechanistic Theory of Human Cognition: A critical analysis**. Cham: Springer, 2021.

LONGUENESSE, B. Kant on the Human Standpoint. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

LOUDEN, R. **Kant's Human Being**: Essays on his theory of human nature. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MACHAMER, P., DARDEN, L.; CRAVER, C. Thinking about mechanisms. **Philosophy of Science**, v. 67, p. 1-25, 2000.

MANDLER, G. **A History of Modern Experimental Psychology**: From James and Wundt to Cognitive Science. Cambridge, MA: MIT Press/Bradford, 2007.

MILKOWSKI, M. **Explaining the Computational Mind**. Cambridge, MA: MIT Press, 2013.

MILKOWSKI, M. Integrating cognitive (neuro)science using mechanisms. **Avant: Journal of Philosophical-Interdisciplinary Vanguard**, v. 6, n. 2, p. 45-67, 2016.

MILKOWSKI, M. From computer metaphor to computational modelling: the evolution of computationalism. **Minds and Machines**, 2018. Doi: 10.1007/s11023-018-9468-3.

MILKOWSKI, M. *et al.* From wide cognition to mechanisms: A silent revolution. *Frontiers in Psychology*, 2018. Doi:10.3389/fpsyg.2018.02393.

MILKOWSKI, M.; HOHOL, M.; NOWAKOWSKI, P. Mechanisms in psychology: the road towards unity? **Theory & Psychology**, v. 29, n. 5, p. 567-578, 2019.

MILLER, G. A. The cognitive revolution: a historical perspective. **Trends in cognitive sciences**, v. 7, n. 3, p. 141-144, 2003.

- NEWEN, A.; DE BRUIN, L.; GALLAGHER, S. (eds.). **The Oxford Handbook of 4E Cognition**. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- NÚÑEZ, R., et al. What happened to cognitive science? **Nature Human Behavior**, 2019. Doi: 10.1038/s41562-019-0626-2.
- PICCININI, G.; CRAVER, C. (2011). Integrating psychology and neuroscience: Functional analyses as mechanism sketches. **Synthese**, v. 183, n. 3, p. 283-311, 2011.
- PICCININI, G.; MALEY, C. The metaphysics of mind and the multiple sources of multiple realizability. In: SPREVAK, M.; KALLESTRUP, J. (Eds.). **New Waves in the Philosophy of Mind**. New York: Palgrave Macmillan, 2014. p. 125-152.
- PICCININI, G. Computing mechanisms. **Philosophy of Science**, v. 74, n. 4, p. 501-526, 2007.
- PICCININI, G. (2012). Computationalism. In: MARGOLIS, E.; SAMUELS, R.; STICH, S. (Eds.). **The Oxford Handbook of Philosophy of Cognitive Science**. New York: Oxford University Press, 2012. p. 222-249.
- PICCININI, G. **Physical computation**: A mechanistic account. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- PICCININI, G. **Neurocognitive Mechanisms**: Explaining biological cognition. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- PITT, D. Mental representation. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), 2020. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/mental-representation/>. Acesso em: 15 mar. 2021.
- REISBERG, D. (ed.). **The Oxford Handbook of Cognitive Psychology**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- RESCORLA, M. The computational theory of mind. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), 2020. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/computational-mind/>. Acesso em: 15 mar. 2021.
- ROSENBERG, A. Making mechanism interesting. **Synthese**, 2015. Doi: 10.1007/s11229-015-0713-5.

ROSENBERG, A. **Reduction and Mechanism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

ROWLANDS, M.; LAU, J.; DEUTSCH, M. Externalism About the Mind. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), 2020. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/content-externalism/>. Acesso em: 15 mar. 2021.

SAMUELS, R.; MARGOLIS, E.; STICH, S. Introduction: Philosophy and Cognitive Science. In: MARGOLIS, E.; SAMUELS, R.; STICH, S. (Eds.). **The Oxford Handbook of Philosophy of Cognitive Science**. New York: Oxford University Press, 2012. p. 3-18.

SKINNER, B. F. **Science and human behavior**. New York: Macmillan, 1953.

STURM, T. **Kant und die Wissenschaften von Menschen**. Paderborn: Mentis, 2009.

THAGARD, P. **Mind: Introduction to Cognitive Science**. 2nd ed. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.

THAGARD, P. **Hot Thought**: Mechanisms and applications of emotional cognition. Cambridge, MA: MIT Press, 2006.

THAGARD, P. Why cognitive science needs philosophy and vice versa. **Topics in Cognitive Science**, v. 1, p. 237-254, 2009.

THAGARD, P. Cognitive Science. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), 2018. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/cognitive-science/>. Acesso em: 15 mar. 2021.

THAGARD, P. *Brain-Mind: From Neurons to Consciousness and Creativity* (Treatise on Mind and Society). Oxford: Oxford University Press, 2019.

THEURER, K. L. Compositional explanatory relations and mechanistic reduction. **Minds & Machines**, v. 23, p. 287-307, 2013.

WATSON, J. B. Psychology as the behaviorist views it. **Psychological Review**, v. 20, n. 2, p. 158-177, 1913.

WILSON, H. **Kant's Pragmatic Anthropology**: Its origin, meaning and critical significance. New York: State University of New York, 2006.

WUERTH, J. **Kant on Mind, Action, and Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

WUNDERLICH, F. **Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts**. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.

ZAMMITO, John H. **Kant, Herder, and the Birth of Anthropology**. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

ZEDNIK, C. Mechanisms in cognitive science. In: GLENNAN, S.; ILLARI, P. (Eds.). **The Routledge Handbook of Mechanisms and Mechanical Philosophy**. London: Routledge, 2018. p. 389-400.



A MENTE COMO METÁFORA: UMA PROPOSTA ILUSIONISTA

*Gustavo Leal Toledo*¹

No raciocínio filosófico é comum nos guiarmos por nossas intuições. Aquilo que nos parece mais sensato ou o uso do termo que nos parece ser o mais correto vai servir de norte para nossos argumentos. Aquilo que nos parece óbvio ou consenso vai servir de pedra de toque, um ponto arquimediano que não precisamos defender, mas de onde nossos argumentos podem partir de modo a ficarem bem fundamentados. Já nas ciências empíricas não é bem assim.

Embora as nossas intuições, bom senso e consensos ainda tenham um papel fundamental na construção do raciocínio científico, a verdadeira pedra de toque são os dados empíricos. Obviamente não queremos aqui defender uma visão simplista do que sejam estes dados, pois de “dados” eles não têm nada. Eles são extraídos através de muito esforço, que por sua vez inclui muita teoria, que por sua vez inclui nossas intuições e bom senso.

O debate aqui é longo e o presente texto não visa ser sobre Filosofia da Ciência². No entanto, uma diferença entre o fazer filosófico e o fazer

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2002), Mestre (2005) e Doutor (2009) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Atualmente, pesquisa sobre Filosofia da Mente, Filosofia da Biologia, Filosofia da Ciência, Ceticismo Pirrônico e Filosofia da Religião. Leciona na Universidade Federal de São João del-Rei desde 2009 e diversos dos seus textos podem ser encontrados em: <https://ufsj.academia.edu/GustavoLealToledo> E-mail: lealtoledo@ufsj.edu.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0693806719039539>

² Para mais detalhes sobre o debate em Filosofia da Ciência sobre a perspectiva que defendo aqui ver Leal-Toledo (2014).

científico com relação ao papel do mundo empírico e dos dados deve ser ressaltado: a maior abertura desta última para respostas e posições contraintuitivas. Na filosofia, o termo “contraintuitivo” normalmente é usado para significar ou que o argumento está errado ou, no mínimo, que ele tem o ônus da prova. Colocar o ônus da prova em um argumento tende a significar que ele pode ser dispensado sem maior análise ou até mesmo dispensado sem que se formule um argumento contrário.

Nas ciências empíricas, no entanto, uma descoberta contraintuitiva tende a ser celebrada. Ela normalmente é entendida como um sucesso do método científico. Um dos motivos para isso é justamente que a extração de dados empíricos é sempre contaminada de teorias e intuições, por isso um experimento que não confirme tais intuições dificilmente pode ser acusado de estar “plantando o que colhe”, ou seja, pressupondo o que quer provar.

Um exemplo simples que pode nos interessar aqui seria o de um pesquisador que já previamente define a consciência como a diferença entre o estado de vigília e de sono. Uma vez que ele analisa cérebros de pacientes acordados e dormindo, acaba achando o correlato neural da vigília e alega, assim, ter achado a base empírica da consciência. Por mais interessante que seja este experimento, ele já pressupõe a definição do termo “consciência” que encontra no mundo.

Mas imaginemos que o mesmo experimento, feito com os mesmos fins, não descubra diferença alguma entre estados de vigília e de sono. Imaginemos que tal experimento seja replicado de inúmeras maneiras e esta diferença continue obscura. Aí sim teríamos em nossas mãos algo de profundo interesse científico. Algo estaria errado com nossa intuição de que existe uma diferença crucial entre o sono e a vigília.

De certo modo, o poder do método científico é justamente a criação de uma estrutura comunitária que permite que a natureza nos diga um sonoro “não”, que viole nossas expectativas. Isso é o que tradicionalmente a diferenciou do que vinha antes. Ao menos a meta é que a teoria se adapte ao mundo e não o mundo à teoria. Até mesmo Thomas Kuhn mostra isso no seu clássico “A Estrutura das Revoluções Científicas” (1962/1998) quando, mesmo ao criar um sistema onde teoria e mundo se confundem, onde o que vemos depende do paradigma que assumimos (e que deu abertura para um irracionalismo que ele abominava), ainda viu um papel para o que ele chamou de “anomalias”. Tais anomalias são um local onde não importava o quão embebida de teoria era a observação dos cientistas, a natureza ainda teimava em ser enquadrada. A Natureza dizia “não”.

A história da fundação das ciências empíricas e de seus grandes avanços, na verdade, pode ser facilmente vista como a história da quebra das nossas expectativas intuitivas e do bom senso de então. Pode ser vista também como a história da criação de novos consensos e novas intuições. Isso, é claro, não quer dizer que qualquer posição contraintuitiva está correta, mas apresenta sim um desafio ao uso de nossas intuições como pedra de toque quando estamos falando de um debate empírico³. Ao serem apresentados dados que violam nossas intuições, estas últimas são as que passam a ter o ônus da prova⁴. Embora isso não seja tão simples e direto como é brevemente aqui apresentado, esta

³ Tal posição aqui defendida já foi fruto de um debate interno anos atrás, que acabou sendo publicada ainda sem uma posição clara tendo sido tomada em Leal-Toledo (2006).

⁴ O pensamento negacionista, como por exemplo o terraplanismo, pode ser explicado como a incapacidade de entender este típico princípio científico. Entendido assim, muito da filosofia pode ser vista como um tipo muito bem elaborado de negacionismo.

diferença é crucial para entender o papel do mundo empírico no conhecimento científico.

A INTUIÇÃO DA CONSCIÊNCIA

Por mais complicada que seja a definição de mente e consciência, ela nunca deixou de perder seu clamor intuitivo. A clássica separação platônica entre mente e corpo, provavelmente vinda dos órficos (e ausente nos tempos homéricos), se estabilizou na separação entre corpo e alma no cristianismo, através das influências neoplatônicas de Sto. Agostinho e outros pais da Igreja. Nesta separação, raramente houve dúvida de que éramos nossas mentes/alma.

Já no início da Modernidade, Descartes traz esta nossa unidade enquanto mente/alma como indubitável. Algo que até seus predecessores céticos pirrônicos, que seriam avessos a Metafísica de Descartes, tenderiam a concordar. Pois nem os mais céticos entre os céticos pirrônicos costumavam duvidar de como o mundo era para si mesmo, como ele parecia ser. Que o mel é doce, diziam, não posso ter certeza. Mas que ele me parece doce, disso estou certo. Como as aparências aparecem era a certeza a qual até os céticos se agarravam.

A indisputabilidade de nossos estados conscientes atravessou a modernidade e chegou na contemporaneidade repaginada, mas quase incólume. David Chalmers inicia seu “The Conscious Mind” (1995) já recusando qualquer abordagem que “não leve a consciência a sério”, ou seja, que não só admita que ela existe, mas que afirme que ela tem o caráter fenomênico/qualitativo que ela parece ter. Até mesmo Daniel Dennett (1991), atualmente conhecido como um dos pais da teoria ilusionista da consciência, e um fervoroso crítico do conceito

fenomenológico/qualitativo da consciência, cai em sua armadilha ao dar uma prioridade para o sujeito em relação aos seus relatos internos “como um escritor tem em relação aos seus personagens” (SCHWITZGEBEL, 2007).

Desde Platão, é comum que o filósofo questione as aparências. O mundo pode não ser tal qual ele aparece, e acreditar que as aparências são um retrato da realidade não passa de ingenuidade. Ingenuidade esta que, embora tenha apelo intuitivo, pode ser contrastada com outras intuições que nos parecem ainda mais fortes. Mas a diferença entre “ser” e “parecer ser” é talvez uma das mais tradicionais e mais usadas na filosofia. Com a notável exceção de nossos estados internos, onde há um colapso entre “ser” e “parecer ser”. Nossa consciência, dizem tradicionalmente, é como parece ser. Se estou com dor, um médico pode questionar a fonte desta dor, mas não pode questionar meu estado interno de sentir dor sem com isso questionar minha própria honestidade. Já eu mesmo, se estou com dor, não posso questionar minha dor sem questionar minha própria sanidade. Na verdade, mesmo um louco delirando uma dor ainda assim sente a dor que delira.

Aceitar que o mundo externo é tal qual ele parece ser é uma forma de Realismo Ingênuo. Mas aceitar que nosso mundo interno é tal qual ele parece ser é puro bom senso, é intuitivo. Talvez seja até a mais fundamental de nossas intuições, depois que a existência de Deus, do “eu” e do livre-arbítrio foram questionadas. Podemos, é claro, errar sobre nossas intuições em geral. Mas tudo nos leva a crer que nossas intuições sobre nossos estados internos só estão eventualmente erradas. E, quando estão erradas, é provavelmente por algum tipo de falta de atenção ou alguma patologia.

UM NOVO TIPO DE CETICISMO

No entanto, nos últimos anos, um novo tipo de ceticismo tem surgido⁵. Um que promete violar nossas intuições mais arraigadas. De fato, ele não é tão novo quanto parece. Leibniz ao falar de “pequenas percepções” já nos fala de percepções que não são “apercebidas”, ou seja, que não percebemos que percebemos. Já o conceito de inconsciente em Freud, e boa parte do desenvolvimento da Psicologia que se seguiu desde então, depende, em grande parte, de estarmos errados sobre nós mesmos. Sobre nossas intenções, desejos e motivos. Nossa inabilidade de unir o que dizemos que desejamos e o que de fato buscamos com nossas ações já se tornou parte do senso comum. Vamos ao psicólogo porque ele muitas vezes pode nos conhecer melhor do que nós mesmos. Alguma dúvida ou possibilidade de erro sobre nossos estados internos, então, não é grande novidade.

O fato é que o que se sabe hoje sobre como funciona nossa percepção já é o suficiente para provar que ao menos alguma forma de ceticismo fraco sobre nosso conhecimento de nossos estados internos deve estar correto. O exemplo mais gritante é, sem dúvida, o que Alva Nöe chama de “Grande Ilusão” sobre nossos sentidos visuais (NÖE, 2002). A maioria das pessoas, se perguntada sobre seu próprio campo visual, vai relatar que ele é amplo, todo colorido, sendo que o centro onde concentramos nossa atenção está em melhor definição, mas a

⁵ O ceticismo em relação à obviedade de nossos estados internos e capacidade de introspecção foi debatido em diferentes textos e recebeu diferentes nomes. Em minha dissertação ele foi nomeado “Problema da Minha Mente” (Cf. LEAL-TOLEDO, 2005). Em outro artigo meu foi chamado de Realismo Psicológico Ingênuo (2018). O filósofo Georges Rey denomina-o de “Ceticismo de Primeira Pessoa” (2017, p. 202) e a filósofa Amber Ross de “Problema da sua Própria Mente” (2017, p. 222). Finalmente, Alva Nöe chama-o de “Novo Ceticismo” ou “Grande Ilusão” (2002). Entretanto, acreditamos que ninguém tenha trabalhado melhor o tema do que Schwitzgebel (Cf. 2008, 2013).

periferia dele não está exatamente borrada, só não estamos prestando atenção a ela.

Nada disso é verdade. Experimentos razoavelmente simples, alguns que podem ser feitos em casa sem nenhum equipamento elaborado⁶, mostram que estamos errados sobre o que nós mesmos julgamos que percebemos. Apenas uma parte bem pequena e bem central do nosso campo visual tem uma alta definição, sendo sua periferia (que ainda é bem central em nossa visão) já progressivamente mais sem detalhamento. Grande parte da nossa visão periférica é incapaz de discernir até mesmo cores e existe um grande ponto cego em nossa visão, bem na frente de nossos rostos, que sequer percebemos que está lá. Enquanto você lê este texto, uma parte não desprezível dele provavelmente está dentro deste ponto cego, você não está recebendo nenhuma informação visual desta parte e sequer sabe disso⁷. Nossa leitura, e nossa visão em geral, não se dá também de modo fluido e contínuo, mas através de uma série de pequenos saltos que os olhos fazem.

O que pode ser novidade para muitas pessoas, não é novidade alguma para mágicos, ilusionistas e trapaceiros. O mote “a mão é mais rápida do que o olho” já é comum em seu meio e é uma forma simplificada de dizer que é fácil enganar nossos olhos se soubermos como fazer. Grande parte de nossa vida e de nossas atividades cotidianas dependem da nossa visão e confiamos não só que ela nos dá uma imagem razoável do mundo externo, mas que ela mesma não nos engana se estiver

⁶ Marque um ponto fixo na parede e olhe apenas para ele. Escolha uma carta de baralho sem ver e levante o braço fora do seu campo de visão. Agora vá descendo seu braço lentamente, cada vez trazendo a carta para mais perto do seu centro de visão. Sem nunca deixar de olhar para o ponto fixo na parede, veja onde a carta vai estar quando você finalmente consegue perceber se ela é vermelha ou preta.

⁷ Se duvida, faça uma procura rápida em qualquer site de busca sobre o ponto cego da sua visão e rapidamente vai conseguir descobrir onde ele está.

funcionando corretamente. Mas se você sabe o quão sistematicamente somos enganados por ela, pode então usar da nossa confiança “contra” nós mesmos e ganhar a vida seja como ilusionista, seja como trapaceiro.

Talvez não sem razão, surge então na filosofia da mente uma teoria que tem o mesmo fundamento e o mesmo nome: O Ilusionismo. Seu princípio geral é dizer que a consciência não é o que parece ser e que estamos sistematicamente enganados pelo que julgamos intuitivamente que ela é. Daniel Dennett e Keith Frankish podem ser considerado os nomes de mais peso nesta nova teoria.

Em poucas palavras, o Ilusionismo de Frankish transforma o *Hard Problem* de Chalmers (Por que e como alguns de nossos processos cerebrais são acompanhados de experiência fenomênica de primeira pessoa?) no Problema Difícil do Ilusionismo, a saber, por que nós temos a ilusão de que existe um problema da consciência? Tal questão ganhou renovado apoio em um artigo de 2018 de David Chalmers, que, embora longe de ser um ilusionista, resolveu discutir o que ele chamou de Meta-Problema da Consciência, que é quase idêntico ao Problema Difícil do Ilusionismo, a saber, *por que nós achamos que existe um problema da consciência?* (CHALMERS, 2018)⁸.

Segundo ele, então, “uma solução ao Meta-Problema da consciência vai resolver ou dissolver o *Hard Problem*” (CHALMERS, 2018). A solução a este Meta-Problema pode ser que achamos que existe tal problema porque a consciência é significativamente diferente de todo o resto do mundo que conhecemos. Mas pode também ser uma forma de Ilusionismo forte onde, uma vez explicado nosso erro de julgamento

⁸ No momento que escrevo estas linhas este é meu tema de estudo de pós-doutorado, orientado por Frankish e Chalmers.

sobre nossas propriedades fenomênicas, não resta mais nada a ser explicado. Neste último caso, seria feito na Filosofia da Mente algo semelhante ao que se convencionou chamar na Meta-Ética de “teoria do erro”.

Deste modo, dentro do Ilusionismo, quando uma pessoa passa por um processo de dor, por exemplo, ela registra tal processo, o avalia negativamente e muda suas disposições por conta dele, mas isso não é acompanhado de um segundo processo (ou um processo paralelo) de experienciar fenomenicamente tal dor. O registro, a avaliação e a mudança de disposição é tudo o que precisa ser explicado (CHALMERS, 2018).

Neste mesmo artigo, Chalmers conclui que alguma forma de Ilusionismo Forte ou alguma forma de Dualismo (que leve a fenomenalidade da consciência também em sentido forte) deva ser verdadeira. Com isso, ele descarta outras possibilidades de materialismos não ilusionistas, o que poderíamos chamar de materialismo do meio do caminho ou, para manter a metáfora anterior, Materialismos Trapaceiros⁹.

TRAPACEIROS NO MEIO DO CAMINHO

O termo “trapaceiros” aqui não tem uma conotação moral, mas sim epistêmica ou mesmo metafísica. Nestes materialismos no meio do caminho, a fenomenalidade da consciência ou é ignorada sem que se admita que ela está sendo ignorada, ou ela é sorrateiramente colocada de volta, mas escondida dentro de um outro termo como “representação”, “virtual”, “intencionalidade”, “superveniência”, “aparência” etc. Tais termos ou são propositalmente vagos para escamotear a consciência fenomênica intratável de um ponto de vista fisicalista ou, quando

⁹ Tal termo não é usado por Chalmers

deixam de ser vagos, se mostram incapazes de trata-la de um ponto de vista fisicalista. Eles constroem, assim, o que chamamos em outro lugar de verdadeiros “cavalos de Troia conceituais”¹⁰. De certo modo concorrendo com Frankish e Chalmers, Schwitzgebel diz “Materialistas são normalmente vagos nas questões de onde surgem as bizarrices” (SCHWITZGEBEL, 2014).

Parafraseando Jaegow Kim, no meio da estrada só há uma linha amarela e um gambá morto. O próprio Kim, inclusive, era um arqui-reducionista que em seu livro de 2005, muito apropriadamente intitulado “Fisicalismo ou algo Próximo o Suficiente”, admite em seus parágrafos finais que uma abordagem reducionista ainda deixa um resquício fenomênico a ser explicado. O que fez Chalmers escrever em seu site, em tom irônico, no dia 26 de setembro de 2005, que Kim tinha “saído do armário”. De modo que podemos chamar os fisicalismos de meio do caminho também de “Dualistas Enrustidos”¹¹.

O exemplo mais clássico de dualismo enrustido talvez seja John Searle¹². Embora tradicionalmente ele diga que a consciência é algum tipo de subproduto biológico do cérebro, uma afirmação fortemente fisicalista (mais forte do que boa parte dos fisicalismos que encontramos por aí), afirma também que, de algum modo, ela tem uma outra ontologia de primeira pessoa (o que é basicamente a definição de um dualismo de propriedades). Se você afirma que a consciência tem propriedades que não são as propriedades da Física ou que possam ser construídas com os

¹⁰ Leal-Toledo (2018).

¹¹ Tal termo também não é usado por Chalmers. Afinal de contas, Chalmers é muito mais elegante do que o autor do presente capítulo.

¹² Importante notar que tais exemplos não são dados por Chalmers ou Frankish, embora este último dê outro exemplo em seu artigo (FRANKISH, 2012).

entes, relações e propriedades físicas, então você está propondo uma nova propriedade não-física. Não importa que, para você, isso surja do cérebro como a bile surge do pâncreas.

Uma outra forma de dualismo enrustido que se tornou comum foi o Monismo Russelliano. O fato dele ser um tipo de “monismo” parece colocá-lo em óbvia oposição a qualquer “dualismo”. Mas é preciso entender que o dualismo de propriedades existe justamente para se contrapor ao dualismo de substância. Tendo isso em vista, o dualismo de propriedades é também uma forma de monismo de substância. Ela apenas afirma que esta única substância tem propriedades fenomênicas que não são do tipo de propriedades que encontramos na Física como ciência. Definido desta forma, é bastante difícil distingui-lo do Monismo Russelliano sem que isso se torne apenas uma questão linguística ou de ênfase.

Obviamente, o que está sendo dito aqui, e até certo ponto também por Dennett, Frankish, Kim e Chalmers está longe de ser um consenso na Filosofia da Mente. Muito pelo contrário, o consenso, se está em algum lugar, está mais próximo das visões trapaceiras de fisicalismo, embora recentemente tenhamos visto uma mudança que segue em direção ao Pampsiquismo. Do ponto de vista do que aqui está sendo defendido, esta mudança pode até ser vista como benéfica justamente por ir para um dos extremos do debate: o de ver a consciência como algo que não só existe, mas que é fundamentalmente diferente do que entendemos tradicionalmente (e intuitivamente) como físico.

De certo modo, o Pampsiquismo e o Ilusionismo têm algo bem importante em comum: mesmo que um veja a consciência em todo lugar e outro não a veja em lugar algum, ambos concordam com uma certa

unidade metafísica/ontológica do mundo¹³. Em pleno espírito naturalista, de uma natureza que não dá saltos¹⁴, ambos concordam que a consciência, quando entendida como *qualia*, que tem propriedades fenomênicas particulares que se for entendida corretamente geram uma quebra na visão manifesta da ciência. Para o ilusionista, ela deve ser descartada. Para o pampsiquista, a ciência que deve ser reformada. Mas tanto ilusionistas quanto pampsiquistas entendem que um ser humano, um gato, um fitoplâncton, um computador e um termostato não são fundamentalmente diferentes em sua ontologia ou metafísica. Apenas discordam sobre que metafísica é esta.

No entanto, segundo o próprio Chalmers, do modo como as coisas estão, nem o Ilusionismo, nem o Dualismo tem uma resposta satisfatória para a crítica de serem absurdos. Poderíamos dizer, seguindo a terminologia de Schwitzgebel, que ambas são “crazy” (loucas). Para este autor, uma posição é bizarra quando é contrária ao senso comum, de modo que não estamos justificados a aceitá-la sem fortes evidências. Já algo é *Crazy* se é bizarro e não estamos epistemicamente compelidos a acreditar nela. Mas, como ele mesmo defende, a Metafísica da Mente provavelmente vai ter entre suas verdades centrais algo *crazy*, posição este que ele chama de “Crazyism”. Tal posição não se limitaria somente à Metafísica da Mente, mas provavelmente a todas as grandes questões Metafísicas, dado o distanciamento das mesmas de nossas posições intuitivas mais arraigadas.

Deste modo, e como afirmamos no início deste texto em relação ao distanciamento natural que a ciência tem de nossas intuições, converter

¹³ O enativismo, ou formas de enativismo, também podem ser incluídas neste grupo.

¹⁴ Tradicional frase atribuída a Darwin e que, de certo modo, expressa bem o processo de evolução natural.

uma posição de *crazy* em meramente bizarra seria uma das maiores formas de sucesso acadêmico (SCHIWTZGEBEL, 2012). O próprio Schwitzgebel recentemente defendeu uma posição *crazy* em Filosofia da Mente ao defender que deveria haver um contínuo entre seres conscientes e seres não-conscientes, o que implicaria em seres mais ou menos conscientes. Seres no limite da consciência sem ser possível classificá-los como claramente conscientes ou não. Adaptando um termo de Dennett, poderíamos dizer que eles são “semi-demi-hemi-pseudo-quase-proto”-conscientes (2005).

Tal possibilidade é uma solução elegante à dicotomia mencionada acima entre ilusionistas e não-ilusionistas. Se não queremos trabalhar dentro desta dicotomia, temos que admitir que a consciência surge em algum momento da evolução biológica. Como tudo mais na biologia, não devemos esperar saltos evolutivos, mas um incremento gradativo¹⁵. Cérebros humanos foram evolutivamente criados através de uma série de incrementos de cérebros mais simples e devemos esperar que o mesmo tenha acontecido com a consciência em algum momento do processo evolutivo. Do mesmo modo que existem cérebros (e todos os demais órgãos) intermediários entre o nosso e cérebros mais simples, devemos esperar que exista também consciências intermediárias. Mas o conceito de uma “semi-demi-hemi-pseudo-quase-proto”-dor, por exemplo, parece desafiar nossas intuições. O que seria sentir uma “quase-dor”?

A ILUSÃO DA CONSCIÊNCIA

Aqui é importante ressaltar que Schiwtzgebel de modo nenhum é um ilusionista. Muito pelo contrário, ele fez uma defesa bastante direta

¹⁵ Mesmo que seja de uma evolução relativamente rápida, como no equilíbrio pontuado de Gould.

e intuitiva contra o ilusionismo de Frankish (SCHIWTZGEBEL, 2017). Mesmo assim ele é uma referência no que diz respeito aos nossos erros em relação aos nossos julgamentos de nossos estados internos, o que no início do texto foi chamado de um novo tipo de ceticismo¹⁶.

Em seu livro de 2013 nos deparamos com perplexidades que vão ao encontro das já mencionadas anteriormente como, por exemplo, que até o meio do século passado era comum que os relatos sobre sonhos fossem de que eles são em preto e branco. Ou que pessoas diferentes relatam experiências bastante diferentes do que percebem quando estão de olhos fechados ou se sentem ou não seus pés quando não estão prestando atenção aos mesmos¹⁷. Ou que humanos são capazes de ecolocalização, que embora possa ser treinada e melhorada, provavelmente é algo que todos usamos sem prestar muita atenção¹⁸.

Em suma, Schiwtzgebel nos mostra, com exemplo empíricos de psicologia e filosofia experimental, que nossos erros em relação aos nossos próprios estados internos não são nem raros, nem periféricos, nem patológicos. Estamos sistematicamente enganados sobre eles, mesmo que, segundo o autor, não estejamos enganados sobre ter tais estados. Com isso ele inverte uma tradicional ordem de raciocínio: não é nossa correteude em relação aos nossos estados internos que serve de modelo para nossa insegura relação com a percepção do mundo exterior, mas o contrário. O Realismo Ingênuo faz menos sentido do que o Realismo Psicológico Ingênuo.

¹⁶ Seu livro "Perplexidades da Consciência" (2013) poderia muito bem ser chamado de Ilusões da Consciência.

¹⁷ Você provavelmente está prestando atenção nas sensações do seu pé agora, mas estava a um segundo atrás?

¹⁸ Talvez não seja tão difícil assim saber como é ser um morcego.

Mas não só somos sistematicamente enganados pelas nossas capacidades introspectivas como também nosso cérebro não parece funcionar separado nas categorias com as quais explicamos nosso comportamento: percepção, memória, pensamento, tomada de decisão, emoções etc. A divisão do cérebro como um conjunto de sistemas razoavelmente independentes encaixados como uma estrutura montada de peças de lego tem se mostrado ineficaz dado o acúmulo de evidências das últimas décadas. As evidências têm apontando para existência de imensa sobreposição, de modo que uma área tradicionalmente entendida como tendo um papel na percepção pode ter outro papel bem diferente na coordenação motora, por exemplo.

Parte do problema no que diz respeito aos estudos neurocientíficos parece se dar justamente por conta do problema mencionado anteriormente: eles se baseiam em intuições que os neurocientistas têm sobre como a mente funciona. Mas estando estas intuições erradas, isso prejudica o resultado do experimento. Um neurocientista que acredite que algo como, por exemplo, a “vontade” existe, pode desenhar um experimento onde pacientes fazem certas coisas por vontade própria e outras contra sua vontade. Ao fazer isso, pode acreditar que achou no cérebro a área que diferencia ambas e que, assim, será relacionada ao substrato neural da vontade.

Talvez o exemplo mais conhecido disso seja do Joseph LeDoux (2019), que foi pioneiro ao relacionar a amígdala com a sensação de medo e agora está tentando desfazer justamente esta associação¹⁹. Mas mais interessante do que este exemplo é que quando um programa de

¹⁹ Importante notar que ele não é exatamente um ilusionista em relação a noção de “medo”. Tal exemplo está aqui apenas para mostrar como correlações simples podem dificultar o conhecimento neurocientífico.

computador que é alimentado com dados neurocientíficos tem a tarefa de agrupar tais dados e desenhar uma ontologia do funcionamento do cérebro: ele desenha uma ontologia diferente da que esperaríamos (EISENBERG *et al.*, 2019).

Tudo se passa como se nossas intuições sobre nosso mundo interno não só não correspondessem com o que acontece em nosso cérebro, mas também que podem efetivamente atrapalhar nosso conhecimento empírico sobre o mesmo. Nosso mundo interno, quando visto a partir do mundo externo, seja por experimentos da psicologia da percepção, seja da filosofia experimental, seja por experimentos neurocientíficos, se mostra bem diferente do que quando visto internamente.

INTERNO ONDE?

Curiosamente, esta distinção entre percepção dos seus estados internos e percepção do mundo externo não parece ter sido muito questionada por nenhum dos dois tipos de ceticismo (do mundo externo e do mundo interno), mas pode vir à luz quando a questionamos a partir do Ilusionismo. Em que sentido dizemos que o mundo externo é “externo” e nossos estados internos são “internos”? Em um primeiro momento, a distinção pode parecer meramente física: estados internos ocorrem dentro do nosso corpo e externos ocorrem fora. Mas quando julgamos que tipo de objeto ou evento está sendo percebido, esta clareza desaparece.

Um objeto ou evento do mundo externo não levanta muitas questões em relação ao que ele é e onde ele está (ao menos não para não céticos radicais). Mas compare isso com o que é supostamente percebido em nossos estados internos. Em primeiro lugar, não está claro se ele até

mesmo pode existir se não for percebido. Uma dor de dente não percebida pode existir? Pode existir um pensamento que não percebemos que estamos pensando? Tal é provavelmente a intuição original que deu início a noção de que não podemos estar errados em relação a nossos estados internos (ou que temos a autoridade de um autor sobre seu texto). Tais estados parecem existir não só quando percebidos, mas também só existir porque foram percebidos. Por conta disso, o ceticismo em relação ao mundo interno soa muito mais contraintuitivo do que em relação ao mundo externo.

Tal intuição também pode estar na origem do termo *acquaintance* que foi traduzido para o português como “conhecimento por contato”. Curiosamente a origem do termo, e até muito do seu uso comum, costuma significar algo como “conhecer mais ou menos” ou “ter uma noção geral do que é isso”. Dizemos em português que uma pessoa de quem somos *acquainted* é um “conhecido”. Mas na clássica distinção Russelliana é algo que não conhecemos por descrição. Não é um conhecimento proposicional. Pode ser traduzida também como “conhecimento por familiaridade”, um tipo de conhecimento que temos quando visitamos um lugar, somos apresentados a uma pessoa ou treinamos uma técnica. É um conhecimento que obtemos de modo não proposicional, mas por contato direto ao perceber ou fazer algo²⁰.

Na Filosofia da Mente, dado o caráter de (suposta) profunda familiaridade que temos com nossa consciência e sua difícil descrição, se tornou comum dizer que a conhecemos por contato. Mas, como temos defendido até agora, familiaridade é algo que não temos com nossos

²⁰ Originalmente a distinção entre estas duas formas de conhecimento poderia ser melhor traduzida para a distinção em português de “conhecer” e “saber”, mas estes termos acabaram se tornando intercambiáveis em nossa língua.

estados internos. Já contato com os mesmos, como defenderemos a seguir, é apenas mais uma das metáforas espaciais que utilizamos para falar de nossas mentes. Talvez o mais surpreendente é que, ao contrário do uso comum do termo, o conhecimento por contato passou a ser entendido nesta área como um tipo de conhecimento mais íntimo, mais correto e, principalmente, mais direto e não mediado (GOFF, 2017). De modo que “conhecimento imediato” se mostra com outra boa tradução para o mesmo. Mas isso é exatamente o que temos defendido que não parece existir²¹.

Há ainda outro motivo que mostra que a distinção entre externo e interno não é meramente física e que tais estados internos são internos em um sentido ontológico muito mais forte do que o mesmo termo entendido fisicamente. Embora possamos dizer que tais estados estão dentro de nós em um sentido físico (dentro do limite de nossas peles), eles não podem ser acessados por alguém ou algo que fisicamente entra em nós. Embora a dor esteja “dentro” do meu corpo, não há forma de abri-lo ou instrumento físico que permita entrar dentro dele e observar tal dor. O que será observado serão sempre objetos e eventos no sentido mais tradicional que entendemos como objetos e eventos do mundo externo. O “mundo interno” não tem acesso vindo do mundo externo.

Meu estômago está dentro de mim, mas pode ser acessado e observado por um aparelho perfurante qualquer. Pode ser até mesmo colocado para fora de mim. Minha digestão também está dentro de mim

²¹ Tenho para mim que muito da Filosofia, tanto analítica quanto continental, poderia ser denominada de “Filosofia Placebo”, pois ela funciona do mesmo modo que um “Diagnóstico Placebo”, bem conhecida na literatura: um médico apenas inventa um nome qualquer para uma doença falsa, mas o faz com autoridade, de modo que o paciente acredita ter recebido um diagnóstico verdadeiro e isso aumenta o bem-estar geral do mesmo e sua possibilidade de cura. Muito da Filosofia se dá simplesmente inventando novos termos e achando que esta mera invenção, como que por mágica, resolve os problemas. Abacadrabra!

e, embora não possa ser acessada de forma tão bruta e imediata quanto meu estômago, ainda assim é um processo ou um evento que pode ser acessado de fora e observado de fora. Mas isso não se dá com a dor, o amor ou meus pensamentos. De fora, podemos observar os correlatos neurais dos mesmos, mas não o seu caráter fenomenológico, que é justamente o modo como, em tese, internamente os sentimos. O motivo é que o termo “interno” aqui não está sendo usado em seu sentido físico.

O uso deste termo é, segundo a proposta Ilusionista que está sendo desenvolvida aqui, metafórico. Quando dizemos que algo está “dentro de nossas mentes”, ele não está sendo espacialmente localizado nem mesmo em uma localização bastante abrangente. O mesmo acontece, mas de maneira menos clara, quando dizemos que está “dentro de nossas cabeças”. Embora neste caso exista uma localização física específica que esteja sendo referenciada, quando falamos algo do tipo “tenho tudo planejado dentro da minha cabeça”, não entendemos que existe um objeto (um plano) literalmente estocado em um lugar (dentro da cabeça) de um modo semelhante que um garfo pode estar em uma gaveta ou mesmo um arquivo pode estar em um pen-drive.

A linha divisória entre um plano na cabeça e um arquivo no pen-drive pode parecer sutil ou vaga, mas o arquivo no pen-drive pode ser fisicamente acessado por qualquer equipamento compatível, sendo sempre o mesmo arquivo toda vez que for acessado. Ele é externamente acessível de um modo bastante literal, de modo que dizer que ele está “dentro do pen-drive” não deve gerar grandes questionamentos. Já o significado de ter um “plano em nossa cabeça” não se diferencia muito do significado de ter um “plano em nossa mente”. Ele está “dentro” de nossa cabeça/mente em um sentido de que é somente acessível a nós

por algum tipo de capacidade introspectiva. Sentido este que, segundo está sendo defendido aqui, é apenas metafórico.

CONCLUSÃO: A MENTE COMO METÁFORA

A utilização de metáforas para falar de nossas mentes vai muito além disso, como notou Julian Jaynes em seu clássico “O Nascimento da Consciência na Quebra da Mente Bicameral” (1976/2000)²². Grande parte dos termos que usamos para descrever nossas mentes são termos metafóricos visuais. Nós “vemos” a solução para um problema, que pode ser “brilhante”, mesmo que o problema seja “obsuro”. Mesmo assim podemos ter uma solução “clara” ou “cristalina”. Mas podemos também “ouvir” nossos pensamentos ou ser “tocados” por uma cena triste.

Tais termos podem também ser espaciais, como quando nos “aproximamos” de uma solução ou estamos com a mente “distante”. Podemos também “compreender” (prender juntos) partes de um argumento a partir de um determinado “ponto de vista”²³. Podemos ter a mente “profunda” ou “rasa”, “aberta” ou “fechada”. Algo pode estar “para além” de nossa “compreensão”, mas podemos “alcançá-lo” com muito “esforço” e “exercícios” mentais. Na verdade, o que seria da filosofia sem fazermos “experimentos” mentais para chegarmos a um “lugar comum”?

Quando não estamos utilizando metáforas espaciais ou perceptivas, o mais comum é que usemos metáforas que descrevem comportamentos físicos que ocorrem em espaços físicos. Nossa mente pode ser “ágil” ou “fraca”, pode ser “agitada” ou “pacífica”. Podemos

²² Não estamos aqui acompanhando Jaynes em suas conclusões. Mas concordamos com Dennett quando diz que algo “como Jaynes” deve estar correto.

²³ Está aí um bom exemplo de uma metáfora que saiu completamente do controle na Filosofia da Mente Contemporânea.

“colocar” algo em nossas mentes ou “tirar” dela. Podemos “segurar” ou “manter” um pensamento por um instante, podemos “tê-lo” ou mesmo “guardá-lo” em nossas mentes. Podemos ser “ousados”, “rápidos”, ter a mente “ativa” ou “lerda”. Nossa mente pode ser “pesada” ou “leve”. Podemos “ruminar” algo ou “cogitar” (agitar junto).

Tudo se passa como se existisse um espaço mental onde realizássemos ações. Estamos tão acostumados a estes termos que eles nos soam literais. Mas que espaço é este e que ações são estas? O próprio termo “mente” tem sua origem próxima do termo “medir, pesar, ponderar”. A origem de um termo não necessariamente está ligada ao que ele é agora ou quando o termo surgiu. Os termos “carro” e “cavalo” tem origem comum em um termo para “correr”, mas isso não impede que carros e cavalos existam.

Mas ao falarmos de carros e cavalos estamos nos referindo a objetos no mundo razoavelmente bem definidos e suficientemente bem diferentes para exigirem termos distintos. Sabemos do que estamos falando quando usamos estes termos e questões só costumam a surgir em caso limítrofes (se é que existem). Mas se o que foi dito até aqui estiver correto, o mesmo não se dá com as nossas mentes e nossa consciência, não importa o quão familiar ela pareça para você. Inclusive, que ela seja “familiar” e conhecida “por contato” não passa de mais uma metáfora.

Assim, a mente e a consciência devem passar a pertencer a uma lista de outras entidades que um dia nos pareceram intimamente familiares, talvez até o que tínhamos de conhecimento mais imediato, até que um bom argumento ou boas evidências empíricas (de preferência ambas juntas) mostraram que eram, no mínimo, duvidosas, como o Eu, o Livre-Arbitrio e Deus. Mas ao contrário destas duas últimas, o que

resta de nossa consciência se perdermos justamente nosso íntimo contato com ela?

REFERÊNCIAS

- CHALMERS, D. The Meta Problem of Consciousness. **Journal of Consciousness Studies**, v. 25, n. 9-10, p. 6-61, 2018.
- CHALMERS, D. **The Conscious Mind**. Oxford: Oxford University Press, 1996
- CHALMERS, D. Facing up to the problem of consciousness. **Journal of Consciousness Studies**, v. 2, n. 3, p. 200-219, 1995.
- CHALMERS, D. **Jaegwon Kim Comes Out**. https://fragments.consc.net/djc/2005/09/jaegwon_kim_com.html. Acessado em 24/06/2017.
- DENNETT, D. Illusionism as the obvious default theory of consciousness. **Journal of Consciousness Studies**, v. 23, n. 11-12, p. 65-72, 2016.
- DENNETT, D. **Consciousness Explained**. Boston: Little, Brown and Company, 1991.
- DENNETT, D. Quining Qualia. In: CHALMERS, D. (Org.) **Philosophy of Mind: classical and contemporary readings**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- DENNETT, D. **Intuition Pumps and Other Tools for Thinking**. New York: Norton, 2013.
- DENNETT, D. **Sweet Dreams**. Philosophical obstacles to a science of consciousness. Massachusetts: The MIT Press, 2005.
- FRANKISH, K. Quining diet qualia. **Consciousness and Cognition**, v. 21, n. 2, p. 667-676, 2012.
- FRANKISH, K. (Org.). **Illusionism as a Theory of Consciousness**. Exeter: Imprint Academic, 2017.
- FRANKISH, K. What if your consciousness is an illusion created by your brain? **Aeon**, 26 set., 2019.
- GOFF, P. Is Realism about Consciousness Compatible with a Scientifically Respectable Worldview? **Journal of Consciousness Studies**. v. 23, n. 11-12, p. 83-97, 2017.

JAYNES, J. **The Origin of Consciousness in the Break Down of the Bicameral Mind**. Boston: Houghton Mifflin Company, 1976/2000.

KIM, J. **Physicalism, or Something near enough**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

LEAL-TOLEDO, G. Ensaios de um Fisicalista Estrito. In: TOLEDO, G; GOUVEA, R; ALVES, M. (Orgs.). **Debates Contemporâneos em Filosofia da Mente**. São Paulo: FiloCzar, p. 95-112, 2018.

LEAL-TOLEDO, G. **O Argumento dos Zumbis na Filosofia da Mente**: são zumbis físicos logicamente possíveis? Dissertação (mestrado em Filosofia). Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2005.

LEAL-TOLEDO, G. **Razão e Ciência após os desafios Céticos**. Revista de Filosofia Aurora, v 26, n 39, p 600-639, dez 2014

LEAL-TOLEDO, G. **Dennett e Chalmers**: Argumento e Intuição. Trans/Form/Ação, v.29, n.02, p. 123-132, 2006

LeDOUX, J. **The Deep History of Ourselves**: The Four-Billion-Year Story of How We Got Conscious Brains. New York: Viking, 2019

NAGEL, T. What Is It Like to Be a Bat? **The Philosophical Review**, v. 83, n. 4, p. 435-450, 1974.

NÖE, A. Is the Visual World a Grand Illusion? **Journal of Consciousness Studies**, v. 9, n. 5-6, p. 1-12, 2002.

KUHN, T. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

EISENBERG, I. W. *et al*. Uncovering the structure of self-regulation through data-driven ontology discovery. *Nat Commun* **10**, 2319 (2019). <https://doi.org/10.1038/s41467-019-10301-1>

REY, G. Taking Consciousness Seriously – as an Illusion. **Journal of Consciousness Studies**. v.23, n. 11-12, p. 197-214, 2017.

ROSS, A. Illusionism and The Epistemological Problems Facing Phenomenal Realism. **Journal of Consciousness Studies**. v. 23, n. 11-12, p. 215 - 223, 2017.

- SELLARS, W. **Science, Perception and Reality**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1962.
- SMULLYAN, R. An Unfortunate Dualist. In: HOFSTADTER, D. & DENNETT, D. (Orgs.) **The Mind's I: fantasies and reflections on self and soul**. New York: Basic Books, 1981. p. 383-384.
- SCHIWTZGEBEL, E. **Perplexities of Consciousness**. Cambridge: The MIT Press, 2013.
- SCHIWTZGEBEL, E. The unreliability of naive introspection. **Philosophical Review**, v. 117, p. 245-273, 2008.
- SCHIWTZGEBEL, E. The Crazyist Metaphysics of Mind. **Australasian Journal of Philosophy**, 92, p. 665-682, 2014.
- SCHIWTZGEBEL, E. Phenomenal Consciousness, Defined and Defended as Innocently as I Can Manage. **Journal of Consciousness Studies**, v. 23, n. 11-12, p. 224-235, 2017.
- SCHIWTZGEBEL, R. No Unchallengeable Epistemic Authority, of Any Sort, Regarding Our Own Conscious Experience – Contra Dennett? **Phenomenology & the Cognitive Sciences**, 6, p. 107-112, 2007.
- TALBOT, B. The Irrelevance of Folk Intuitions to the ‘Hard Problem’ of Consciousness. **Consciousness and Cognition**, v. 21, p. 644-650, 2012.
- TARTAGLIA, J. What is Stake in Illusionism? **Journal of Consciousness Studies**, v. 23, n. 11-12, p. 236-255, 2017.



REPRESENTAÇÃO E SINGULARIDADE ¹

Marco Aurélio Sousa Alves²

ORIGEM DA QUESTÃO

Desde meados dos anos 1990, a teoria representacionista se consolidou como a nova ortodoxia em filosofia da consciência perceptiva. Apesar da ampla discordância entre seus adeptos, mesmo acerca de questões basilares, podemos esboçar uma caracterização que captura o espírito geral comungado por boa parte dos representacionistas. Grosso modo, a teoria entende a experiência perceptiva como, fundamentalmente, um estado representacional definido em termos de seu conteúdo, que fixa o caráter fenomênico da experiência. A passagem abaixo captura bem esse espírito geral:

De forma mais geral, minha afirmação é que experiências e sensações são representações sensórias que desencadeiam vários tipos de reações cognitivas, e as diferenças naquilo que as representações sensórias representam acompanham as diferenças fenomênicas [*in what it is like*] das experiências e sensações. [...] a explicação mais simples para essa correlação é que as

¹ Uma versão preliminar desse capítulo foi apresentada no XVIII Encontro Nacional da Anpof, realizado em outubro de 2019, em Vitória-ES. Agradeço à contribuição e aos comentários de todos os membros do GT-Filosofia da Mente e da Informação.

² Professor do Departamento de Filosofia e Métodos (DFIME) da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ) e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da UFSJ e da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

diferenças fenomênicas são simplesmente diferenças intencionais (TYE, 1995, p. 134, tradução nossa).

Ao explicar a consciência perceptiva em termos intencionais/re-presentacionais, o representacionalista precisa se haver com duas questões fundamentais: o que é representado numa experiência (qual o seu *conteúdo*), e em que consiste a relação de *representação* relevante para a consciência perceptiva. Ou seja, o representacionalista precisa apresentar ao menos o esboço de uma teoria tanto do conteúdo experiencial quanto da relação de representação perceptiva.

Concentremo-nos, primeiramente, no primeiro desafio: afinal de contas, qual seria o conteúdo das experiências? Os representacionalistas oferecerão respostas variadas. Não pretendo aqui fazer um inventário das propostas existentes, muito menos adjudicar acerca de qual seria a melhor. Atenho-me à proposta de Tye (1995) apenas para ilustrar o tipo de abordagem que se persegue. Em seu clássico *Ten Problems of Consciousness*, Tye irá defender o que chamará de teoria “PANIC”. Trata-se de um acrônimo na língua inglesa que explicita as quatro características consideradas fundamentais na caracterização do conteúdo associado à experiência consciente:

O caráter fenomênico é a mesma coisa que o Conteúdo Intencional Não-Conceitual Abstrato Ajustado [*Poised Abstract Nonconceptual Intentional Content*] – PANIC” (TYE, 1995, p. 137, tradução nossa).

Segundo tal teoria, o conteúdo é necessariamente *intencional*, pois as experiências perceptivas não possuem nenhum elemento fenomênico acessível por introspecção que esteja para além daquilo que participa de seu conteúdo intencional. A experiência ela mesma seria, nesse sentido, transparente, sendo seu caráter fenomênico

inteiramente capturado por aquilo que ela representa, ou seu conteúdo. O conteúdo é *não-conceitual*, pois as experiências perceptivas não implicam, por si sós, e necessariamente, a posse de conceitos tais como aqueles que são acionados em estados cognitivos superiores. O conteúdo é *ajustado* (*poised*), uma vez que um estado perceptivo normalmente desencadeia, em condições adequadas, determinados estados cognitivos superiores, sendo, portanto, parcialmente definido em termos de seu papel funcional regular. Por fim, o conteúdo é *abstrato*, pois não admite a inclusão de objetos concretos particulares. No que se refere ao caráter fenomênico, tudo o que importa é a representação de propriedades e relações gerais de um estado de coisas possível.

Chamo a atenção para o caráter propriamente *abstrato* do conteúdo representacional. Suponha, por exemplo, que veja o meu cachorro Frido à minha frente. Segundo a teoria PANIC, que defende a tese do conteúdo abstrato, o conteúdo da minha experiência visual não inclui o próprio Frido como constituinte. O conteúdo da minha experiência seria algo mais ou menos assim: <Há algo na minha frente que é amarelado, peludo, ...>. O conteúdo seria uma coleção de propriedades (“amarelado”, “peludo”) e relações (“na minha frente”) quantificadas existencialmente (“há algo”). Frido apenas calha de ser o objeto que instancia as propriedades e relações representadas, satisfazendo a descrição. Objetos distintos podem, aliás, ser perceptivamente idênticos. Um cachorro idêntico ao Frido, digamos o Frido-Gêmeo, não poderia alterar em nada o caráter fenomênico da experiência. A concepção abstrata do conteúdo faz justiça ao fato de objetos particulares *per se* serem fenomenologicamente inertes, não podendo, portanto, participar ou alterar o conteúdo fenomênico.

A noção abstrata de conteúdo perceptivo foi posteriormente colocada em xeque pelo próprio Tye (2009) e por muitos outros representacionistas. O principal problema de uma noção puramente existencial (ou geral) do conteúdo perceptivo é que ela se mostra incapaz de capturar adequadamente as condições de veracidade da experiência. Para mostrar o problema em questão, Tye (2009) adaptou um exemplo originalmente oferecido por Grice (1961). Imagine um sujeito que vê diante de si o que lhe parece ser um cubo vermelho. Entretanto, sem que esse sujeito saiba, há em sua frente um espelho disfarçado, inclinado de tal forma a refletir um cubo branco que se encontra fora de seu campo visual, e tal cubo lhe parece vermelho devido a efeitos de iluminação que fazem o cubo branco parecer vermelho ao ser refletivo. Suponha também que por detrás do espelho haja de fato um cubo vermelho, tal qual a experiência exhibe ao sujeito. Neste caso, o conteúdo geral da experiência seria algo como <há algo cúbico e vermelho à frente>. Tal conteúdo descreve um estado de coisas que de fato obtém: há um cubo vermelho em frente ao sujeito. No entanto, o cubo que é visto não é vermelho, nem está no local em que é experienciado. Algo parece obviamente não funcionar adequadamente nessa experiência, e o conteúdo abstrato é incapaz de revelar isso.

A incapacidade de conteúdos puramente abstratos capturarem as condições de veracidade de experiências perceptivas foi apontada por muitos outros. Caplan e Schroeder (2007), por exemplo, alertaram para a impossibilidade de termos puramente existenciais apreenderem representações espaço-temporais. Um sujeito percebe coisas *aqui, agora*, e numa certa locação em relação a *si mesmo*. Não é possível designar tais elementos particulares (tempo, lugar e sujeito) sem um conteúdo propriamente singular. Johnston (2004), por outro lado, alertou para o fato

de experiências perceptivas disponibilizarem pensamentos *de re* sobre objetos particulares, e tal poder cognitivo seria inexplicável se a experiência não tivesse um conteúdo singular.

Esses e muitos outros motivos levaram boa parte dos representacionalistas a adotarem uma teoria singular (ao contrário de abstrata) do conteúdo perceptivo. Segundo tal abordagem, o conteúdo de uma experiência inclui o objeto percebido, mais ou menos como a teoria milliana fazia o conteúdo expresso por uma sentença linguística incluir objetos particulares como constituintes.

A adoção da teoria singular do conteúdo resolve o problema da determinação das condições de veracidade da experiência, mas trás consigo novas dificuldades para o representacionalista. Uma delas se refere ao conteúdo de experiências alucinatórias³. Tal problema surge na filosofia da percepção como uma espécie de análogo do antigo problema dos nomes próprios vazios em filosofia da linguagem. Outro problema, que iremos explorar no restante deste ensaio, refere-se à representação de objetos particulares. Conforme dito anteriormente, um representacionalista precisa oferecer tanto uma teoria do conteúdo quanto uma teoria da representação. Deixarei o conteúdo de experiências singulares de lado para me ocupar aqui das condições que precisam ser satisfeitas para que um sujeito represente um objeto em particular. É preciso alertar, de antemão, que a questão a ser aqui investigada tem se mostrado particularmente intratável. Ao se perguntar sobre o que faz com que uma experiência qualquer envolva a representação singular de um objeto, Speaks (2009) chegou a afirmar que essa questão é tão difícil que

³ Não irei tratar dessa questão aqui, mas o leitor interessado poderá ver minha abordagem desse problema em Alves (2014) e Alves (2018).

talvez não haja uma resposta. Pois bem, mais modestamente, não pretendo chegar propriamente a uma resposta, mas apenas afinar algumas das condições para uma resposta satisfatória, seja ela qual for, e se ela de fato existe.

DISCRIMINAÇÃO E SINGULARIDADE

A singularidade de uma experiência perceptiva pode ser pensada em dois sentidos distintos:

Um estado mental instancia a *particularidade relacional* se, e somente se, o sujeito da experiência está perceptivamente relacionado com o objeto percebido. [...] Um estado mental instancia a *particularidade fenomênica* se, e somente se, a particularidade se encontra no escopo de como as coisas parecem para o sujeito, de tal forma que pareça para o sujeito que há um objeto particular [...]” (SCHELLENBERG, 2010, p. 22, tradução e grifo nossos).

No primeiro sentido, a experiência perceptiva é singular pois coloca o sujeito em relação com um objeto particular. Trata-se da particularidade no sentido relacional: uma relação entre sujeito e objeto é obtida via percepção. No segundo sentido, a singularidade é manifesta fenomenicamente: a experiência é tal que aparece para o sujeito na cena percebida o que aparenta ser um objeto particular. Trata-se, nesse segundo caso, da particularidade no sentido fenomênico.

No que se segue, estarei interessado em capturar as condições que fazem com que uma experiência seja singular no sentido propriamente fenomênico. As nossas experiências ordinárias do mundo parecem ser tipicamente singulares: vemos objetos particulares aqui e ali, instanciando as mais diversas propriedades (cores, formas etc.) e estabelecendo entre si diversas relações (distância, movimento etc.):

É parte do *caráter qualitativo* de muitas das nossas experiências [...] que elas são experiências de objetos particulares individuais (MONTAGUE, 2011, p. 121, tradução nossa, ênfase da autora).

Não fosse assim, perceberíamos propriedades tais como cores e formas fluando no ar, como se nenhuma coisa em particular instanciasse tais propriedades. Certamente não é assim que percebemos o mundo a nossa volta.

Entretanto, quais condições precisam ser satisfeitas para que possamos dizer que um sujeito *S* percebe (fenomenicamente) um objeto singular *o*?

Se não há nada no *caráter da experiência* que seja uma *coisa particular*, então não podemos dizer que *percebemos* um objeto particular, ao invés de dizermos que somos meramente *afetados causalmente* por um objeto particular (MONTAGUE, 2011, p. 122, tradução nossa, ênfase da autora).

A passagem acima enfatiza o principal elemento que diferencia a particularidade relacional da fenomênica: para capturar a singularidade fenomênica, é preciso incluir uma condição propriamente fenomenológica para além das condições causais ou contrafactuais que normalmente são articuladas para explicar a singularidade em termos relacionais. Não basta mostrar que a experiência é sobre (ou representa) um dado objeto singular, é preciso garantir que tal objeto seja *percebido*, no sentido propriamente fenomênico.

Na tentativa de capturar ao menos algumas das condições que precisam ser satisfeitas, explorarei o exemplo do camaleão, apresentado por Siegel (2006). Suponha que numa área totalmente preenchida por um verde uniforme, haja um camaleão perfeitamente camuflado. A experiência dessa cena seria apenas a de uma superfície completamente

verde que se estende por toda a área. Ainda que o camaleão seja parte da cena percebida, e que o sujeito direcione seu olhar diretamente para ele, o sujeito *não vê* o camaleão.

O caso acima ilustra bem as limitações da condição causal. Ao mirar diretamente o camaleão em meio à superfície verde, é claro que o camaleão causa a experiência do sujeito. Ainda assim, ele *não é visto*. Para ser visto, não basta causar a experiência do sujeito.

Tendo em vista o caso do camaleão, e pensando especificamente sobre a experiência visual, podemos esboçar uma primeira condição para a experiência de um objeto singular da seguinte forma:

Condição de discriminação: se *S* vê *o*, então a fenomenologia visual de *S* discrimina *o* de seu entorno imediato.

A condição acima impõe um requisito de tipo fenomênico: não é qualquer fenomenologia que qualifica como a experiência de ver um objeto particular. É preciso que a experiência tenha uma fenomenologia visual capaz de diferenciar (ou discriminar) o objeto de seu entorno.

Podemos complexificar o exemplo anterior do camaleão para apontar exatamente o que se exige com a condição de discriminação. Suponha agora que o camaleão não esteja num ambiente uniformemente verde, mas sim numa área toda colorida, coberta dos mais diversos tons das mais diversas cores. Digamos que o camaleão ainda permanece com o mesmo tom de verde que exibia anteriormente, e que tal cor o distingue do seu entorno imediato, que se mostra colorido de cores distintas e variadas. Ainda assim, apesar de, em tese, o camaleão poder ser fenomenicamente diferenciado de seu entorno, digamos que o sujeito ainda se vê incapaz de diferenciá-lo de seu entorno, experienciando o espaço simplesmente como uma ampla área colorida. Se isso

acontece, diríamos que o sujeito continua sem *ver* o camaleão, ainda que direcione seu olhar diretamente para ele, e que este cause a experiência que o sujeito tem.

Conforme ilustram os exemplos acima, para ser visto, no sentido propriamente fenomênico, é preciso que o objeto seja isolado e exibido *como um objeto singular*. A exigência de que ele seja isolado (em inglês usa-se o verbo “*to single out*”) é uma exigência fenomenológica: não basta que o objeto *possa* ser discriminado, é fundamental que ele seja *de fato* discriminado de seu entorno. O camaleão no espaço colorido *poderia* ser discriminado, mas ele só será propriamente visto se ele for *de fato* discriminado.

Um critério para detectar se um dado objeto particular foi devidamente isolado e discriminado é perguntar se a experiência em questão oferece o item relevante para o qual o sujeito poderia dirigir a sua atenção e rastrear seus movimentos, e se disponibiliza ao sujeito a possibilidade de entreter pensamentos *de re* acerca do objeto em questão. Apenas quando um objeto é fenomenicamente discriminado enquanto tal de seu entorno ele se torna disponível para pensamentos *de re* sobre ele, ou para ser usado na explicação de comportamentos intencionais dirigidos a ele.

As considerações acima nos permitem enriquecer a condição de discriminação explicitada acima, incluindo agora um elemento cognitivo/funcional:

Condição de discriminação cognitiva: se *S* vê *o*, então a fenomenologia visual de *S* discrimina *o* de seu entorno imediato, disponibilizando *o* para estados cognitivos superiores.

Reparem que a nova condição se apropria de alguns dos elementos da antiga teoria PANIC defendida por Tye (1995). Abandonada a teoria abstrata (ou geral) da representação perceptiva, e admitida a possibilidade - e mesmo tipicidade - de conteúdos singulares, o restante da teoria representacionalista não precisa ser radicalmente revisto. Em especial, o elemento funcional (ou ajustado, “*poised*”) de um elemento para que ele conte como conteúdo de uma experiência perceptiva mostra-se particularmente útil para lidar com a representação de objetos particulares. O que distingue, fundamentalmente, a percepção de um conjunto de propriedades fluando no espaço da percepção de um objeto singular que instancia essas propriedades é precisamente o fato de a experiência singular propiciar estados cognitivos (pensamentos) sobre uma *res* particular, bem como disponibilizar atitudes intencionais (dirigir a atenção, rastrear etc.) dirigidas a essa *res* particular.

Observem também que a introdução do elemento cognitivo/funcional na condição para a experiência singular atende diretamente a um dos motivos apresentados para a rejeição da teoria abstrata (ou existencial) do conteúdo perceptivo. Fiz, naquela ocasião, menção ao argumento de Johnston (2004), segundo o qual o poder cognitivo de experiências perceptivas singulares de disponibilizarem pensamentos *de re* sobre seus objetos particulares não poderia ser explicado por um conteúdo não singular. A inclusão do elemento cognitivo na própria condição de representação singular não apenas atende a tal demanda, mas incorpora-a como condição necessária da própria singularidade fenomênica.

CONDIÇÕES CAUSAIS E CONTRAFACTUAIS

Ao apresentar o exemplo do camaleão, na seção anterior, alertei para o fato de que tal exemplo ilustrava bem as limitações da condição causal na tentativa de compreendermos a representação perceptiva singular. Ainda não seja suficiente, resta investigar que papel condições causais e/ou contrafactuais desempenham numa teoria completa da representação singular.

Segundo Grice (1961), para ser visto, um objeto precisa influenciar *causalmente* a fenomenologia visual do sujeito que percebe. Percebam que tal exigência não explicita que o objeto em questão precisa *aparecer* visualmente para o sujeito. Uma droga, por exemplo, pode influenciar causalmente a fenomenologia visual de alguém, mas não dizemos que a droga ela mesma *apareceu* para o sujeito de uma forma qualquer. Um sujeito que alucina elefantes rosas sob o efeito de LSD não percebe o próprio LSD, evidentemente.

Aleman e Laroi (2008) apresentaram o caso de um sujeito que alucina a mãe já morta toda vez que ele escuta o barulho do aspirador de pó. Ainda que a alucinação seja desencadeada pelo barulho do aspirador, não diríamos que a alucinação é sobre o aspirador de pó, mas sim sobre a mãe morta. Ainda que cause a experiência, o aspirador não é *visto* nem *aparece* na experiência.

A condição causal, *tout court*, parece evidentemente grosseira e inadequada para capturar as exigências da representação singular. A forma mais usual de evitar suas óbvias limitações e incorporar o elemento causal nas condições da representação perceptiva se dá a partir de uma engenharia contrafactual mais sofisticada. É exatamente isso que Tye (1982) irá propor, a partir da teoria causal de Grice (1961).

Segundo Tye, não basta postular uma relação causal isolada, mas é preciso exigir que a fenomenologia visual co-varie sistematicamente, em condições ótimas, com as alterações do objeto visto.

Ainda que a versão contrafactual mais sofisticada proposta por Tye (1982) signifique um avanço, no que se refere à representação singular não saímos efetivamente do lugar. Se considerarmos novamente o exemplo do camaleão perfeitamente camuflado, veremos que ele satisfaz plenamente a condição contrafactual, e ainda assim não é visto na experiência.

É forçoso constatar que, ainda que admitamos que algum tipo de dependência causal e/ou contrafactual entre a fenomenologia perceptiva e o objeto percebido seja necessária para que um objeto seja visto, será preciso adicionar a tal condição um elemento propriamente fenomênico, tal como a condição de discriminação (cognitiva) discutida na seção anterior. No que se refere ao elemento singular da experiência, é a condição fenomenológica que está fazendo de fato o trabalho exigido. Por essa razão, não me ocuparei aqui das condições causais/contrafactuais da representação perceptiva, ainda que reconheça que tais condições são necessárias para a representação perceptiva em geral. Ative-me aqui àquilo que se faz necessário para capturar a representação singular em especial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme já adiantado em minhas considerações iniciais, não pretendi aqui explicitar uma teoria completa da representação perceptiva singular. Assim como Speaks (2009), receio que tal teoria nem mesmo esteja disponível, assim como parece inalcançável a maioria das análises

conceituais por meio de condições necessárias e suficientes. Ainda assim, o representacionalista precisa domar e circunscrever de alguma forma o fenômeno da representação perceptiva. Ainda que não disponha de uma teoria completa, é preciso apresentar condições que limitem de forma razoável o conjunto de fenômenos que serão admitidos como representações perceptivas, e é preciso explicar também de forma razoável como podemos representar os itens que nossas experiências supostamente representam.

O presente ensaio aventurou-se na tarefa descrita logo acima, observando a necessidade de incluirmos uma condição propriamente fenomenológica, e propôs a integração de um elemento cognitivo/funcional a tal condição. Observou-se também que condições causais e/ou contrafactuais, ainda que façam parte de uma teoria geral da representação, não serão úteis para a tarefa específica de explicitar as condições da representação singular.

Grosso modo, observamos que quando um sujeito vê um objeto particular, o que, em termos representacionalistas, significa dizer que ele representa tal objeto singularmente, sua fenomenologia visual desempenha um papel crucial para tornar tal experiência devidamente conectada ao objeto particular experienciado. Se voltarmos às duas questões centrais com as quais o representacionalista precisa se haver, podemos respondê-las, esquematicamente, da seguinte forma: O que é representado? Objetos particulares, dentre outras coisas (tais como propriedades e relações). Quais as condições da representação singular? As condições que precisam ser satisfeitas para que se estabeleça a relação de representação perceptiva singular incluem tipos fenomênicos específicos e seus papéis cognitivos/funcionais regulares posteriores, em adição às já conhecidas exigências causais/contrafactuais.

REFERÊNCIAS

- ALEMAN, A.; LAROI, F. **Hallucinations: The Science of Idiosyncratic Perception**. Washington, DC: American Psychological Association, 2008.
- ALVES, M. A. S. **The Nature of Hallucinatory Experience**. Doctoral Dissertation in Philosophy, The University of Texas at Austin, 2014.
- ALVES, M. A. S. Singularidade fenomênica e conteúdo perceptivo. **Manuscrito**, v. 41, n. 1, p. 67-91, 2018.
- CAPLAN, B.; SCHROEDER, T. On the Content of Experience. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 75, n. 3, p. 590-611, 2007.
- GRICE, H.P. The Causal Theory of Perception. **Proceedings of the Aristotelian Society**, Supplementary Volumes, v. 35, n. 1, p. 121-152, Nov. 1961.
- JOHNSTON, M. The Obscure Object of Hallucination. **Philosophical Studies**, v. 103, p. 113-183, 2004.
- SCHellenberg, S. The particularity and phenomenology of perceptual experience. **Philosophical Studies**, v. 149, p. 19-48, 2010.
- SIEGEL, S. How does visual phenomenology constrain object-seeing? **Australasian Journal of Philosophy**, v. 84, n. 3, p. 429-441, Sep. 2006.
- SPEAKS, J. **Perceptual representation of external particulars**. Unpublished draft, 2009.
- TYE, M. A causal analysis of seeing. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 42, n. 3, p. 311-325, 1982.
- TYE, M. **Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind**. Cambridge, MA: The MIT Press, 1995.
- TYE, M. **Consciousness Revisited: Materialism without Phenomenal Concepts**. Cambridge, MA: The MIT Press, 2009.



UMA ONTOLOGIA ENATIVISTA: COMO CONSTRUÍMOS O MUNDO REAL¹

Nara M.Figueiredo²

César Fernando Meurer³

1. ENATIVISMO E O PROBLEMA DA VIA INTERMEDIÁRIA ENTRE REALISMO E IDEALISMO

No livro *The Embodied Mind* (TEM), Varela, Thompson & Rosch (1991/2016) afirmam que, tradicionalmente, consideramos que somos mentes conscientes cujo aparato cognitivo é pré-determinado e que despertamos em um mundo pré-dado, com objetos que têm propriedades intrínsecas e relações. Na tônica dessa visão tradicional, conhecemos o mundo em que vivemos por meio de nossas capacidades cognitivas e não temos outros meios para conhecer esse mundo pré-dado e independente, a não ser por intermédio de nossos sentidos e impressões. Essa condição⁴ característica de seres cognoscentes nos leva ao seguinte paradoxo: ou bem assumimos que tudo o que sabemos do mundo são nossas impressões e que o mundo em si mesmo é inacessível para nós - ensejando um idealismo; ou bem rejeitamos o caráter

¹ Gostaríamos de agradecer a parceria de Giovanni Rolla nas reflexões aqui apresentadas.

² Professora Adjunta do Departamento de Filosofia e PPG em Filosofia da UFSM. E-mail: <nara.figueiredo@ufsm.br> Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/9784645805192802>>

³ Pesquisador PD no Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da Unicamp (CLE-UNICAMP). E-mail <cesarmeurer@gmail.com> Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/1092880964040421>>

⁴ Essa condição é compreendida como uma circularidade epistemológica fundamental: "O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que nada mais é do que um projeto do mundo, e o sujeito é indissociável do mundo, mas de um mundo que o próprio sujeito projeta" (MERLEAU-PONTY apud TEM, p. 03). *Todas as traduções são nossas.

idealista da nossa relação com o mundo e assumimos que temos acesso direto ao mundo como ele é, o que, em geral, leva-nos a várias dificuldades para explicar vários tipos de estados mentais, como alucinações, ilusões, ou mesmo o que dá significado à representações mentais de fatos não ocorrentes.

No entanto, se pudermos assimilar a natureza dessa condição característica de seres cognoscentes em sua relação com o ambiente, nós poderemos observar a continuidade profunda entre cognição e vida, sugerem os autores. A chave para a compreensão dessa proposta parece ser abdicar da ‘imagem’⁵ realismo empírico versus idealismo⁶ sobre o mundo externo, optar por um meio-termo, e assimilar a imagem de que *conhecer é viver e viver é conhecer*⁷. Isso implica compreender a nós mesmos enquanto parte de um sistema no qual existem relações constitutivas entre elementos vivos e não vivos. Relações de construção mútua. Assim, o paradoxo enativista está no apelo ao abandono da perspectiva de primeira pessoa na nossa compreensão do mundo (na nossa epistemologia), enquanto assimilamos essa mesma condição enquanto nossa única forma de vida; isto é, nos compreendemos como parte de um processo relacional (em nossa ontologia).

Assumir esse paradoxo e optar pelo meio termo, no entanto, parece a princípio ser uma maneira ingênua de tentar evitar os dois paradigmas da relação sujeito-ambiente. Na verdade, o que os autores do TEM

⁵ Em alusão a Wittgenstein, no sentido de paradigma (PI 115: “Uma imagem nos manteve cativos. E não podíamos sair dela, pois ela está em nossa linguagem, e a linguagem parecia apenas repetir-se para nós inexoravelmente”).

⁶ É importante ressaltar que há concepções que não se encaixam na descrição enativista do par realismo versus idealismo. Hume, por exemplo, propõe uma teoria de ideias em uma filosofia realista (BUCKLE, 2007). Neste texto assumimos as concepções enativistas.

⁷ Conhecer, nesse contexto, adquire um caráter construtivo em relação ao mundo e se desvincula da concepção tradicional de conhecimento.

fazem é uma espécie de movimento wittgensteiniano. Eles veem o problema da imagem dual entre idealismo e realismo. Eles querem evitar esse problema, mas não desenvolvem um modo sistemático de fazê-lo⁸. Em seguida, eles tentam oferecer uma nova imagem, que chamam de via intermediária, ou meio-termo. Essa imagem consiste em contestar a suposição de que nosso conhecimento está, em última instância, fundamentado na realidade, sem abdicar da ideia de que o mundo é real e, em certo sentido, independente de nós. Pois “experenciemos o mundo como se ele tivesse um fundamento” (VARELA, THOMPSON & ROSCH, 2016, p. 218). Essa afirmação nos deixa com os enigmas: (1) o mundo é real e independente, mas não pré-dado e (2) é infundado (não tem um fundamento essencial), mas experienciado como fundacional. Por isso Varela, Thompson e Rosch afirmam que devemos aprender a viver em um mundo sem fundamentos (2016, p. 218); e que o meio-termo proposto é nada mais do que a condição de que mundo e observador se constituem mutuamente⁹.

Aqui nós nos dispomos a desenvolver esse aspecto da concepção enativista, oferecendo duas razões em seu favor, a saber, a proposta de três níveis de realização do mundo (ROLLA & FIGUEIREDO, 2021) e o *Objectbound Physicalism*¹⁰ (MANZOTTI, 2017; MEURER, 2021). O *Objectbound Physicalism* se articula a partir de uma ontologia relacional ao modo da Mecânica Quântica Relacional de Rovelli (1996, 2016, 2018) (MEURER & FIGUEIREDO, 2021) e nos desperta para a fertilidade de uma filosofia da

⁸ Pode-se considerar que, em TEM, enativistas se encontram na posição descrita por Wittgenstein diante de um problema filosófico: “Um problema filosófico tem a forma: ‘Não sei o que fazer’” (PI 123).

⁹ A concepção de constituição relacional é conhecida na física quântica desde o início do século XX. Ela foi apresentada pela escola de Copenhagen. Este texto se desdobra de modo a sugerir que a ontologia da mecânica quântica é uma forte candidata à ontologia para o enativismo.

¹⁰ O fisicalismo tradicional é fundado no cérebro, e, nesse sentido, cerebralista (*Brainbound*). O fisicalismo do Manzotti (2017) não é cerebralista, mas sim, fundado no objeto. Por isso, *Objectbound*.

mente que se alinha à ontologia da mecânica quântica. Por isso, não chamaremos, neste texto, a concepção enativista de via intermediária, ou ‘meio-termo’, pois nossa interpretação oferece uma versão realista redefinida da cognição, em que a própria realidade se constitui relacionalmente.

Chamamos de realismo redefinido a concepção que propomos, devido ao seu caráter distinto em relação às dualidades sujeito-ambiente e interno-externo. O objetivo central enativista é evitar essas dualidades com a proposta intermediária e, conforme sugerimos, essa proposta implica uma redefinição de realidade e, portanto, do que se entende por realismo. Assim, defendemos um realismo independente do dualismo sujeito-ambiente, que abarca a condição senciente (capacidade de fazer sentido) relacional de sistemas vivos. Com isso, assimilamos (1) uma concepção de organismo que engloba a condição de cognoscente, recorrendo ao enativismo (VARELA, THOMPSON & ROSCH, 2016; DI PAOLO, CUFFARI & DE JAEGHER, 2018), (2) uma concepção de ambiente que se constitui literalmente por meio das ações dos organismos (ROLLA & FIGUEIREDO, 2021) e uma concepção de realidade inspirada em uma ontologia física-relacional (MANZOTTI, 2017; MEURER, 2021; ROVELLI, 1996).

Primeiramente, nesta seção, vamos retomar alguns princípios do enativismo que são fundamentais para uma compreensão abrangente da questão, a saber, a concepção de organismo, a concepção de ambiente e a concepção de evolução, e explicitar a dificuldade de compreendermos um mundo não fundacional experienciado como fundacional. Em seguida, na seção 2, explicitamos a proposta de construção literal do mundo em três níveis e mostramos como a teoria do engajamento material (MALAFOURIS, 2013, 2014, 2019) e a teoria de construção de nicho (LALAND *et al.*, 2016, 2020a, 2020b) sustentam e validam as concepções

enativistas. Nossa proposta de construção literal do mundo, no entanto, apresenta uma dificuldade: remover a sombra idealista do primeiro nível. Na seção 3 apresentamos o primeiro pilar sobre o qual lidamos com esse problema, a saber, retomamos a noção de *fazer-sentido*, recorrendo ao Enativismo Linguístico¹¹ (EnL), e, em seguida, recorreremos ao segundo pilar sobre o qual lidamos com o problema: o *Objectbound Physicalism* (OP) e a Mecânica Quântica Relacional (MQR). Nessa seção, levantamos algumas dificuldades da suposta compatibilidade entre o enativismo e a mecânica quântica relacional. Ao final, oferecemos uma visão geral de como nossa proposta contribui para a solidificação da concepção enativista de relação organismo-ambiente e estabelece uma concepção enativista de realismo redefinido, que pode ser compatível com uma ontologia relacional.

1.1 PRINCÍPIOS DO ENATIVISMO: ORGANISMO, EVOLUÇÃO E AMBIENTE

1.1.1 ORGANISMO

Na perspectiva enativista, a vida é definida pela autopoiese. Qualquer sistema vivo é autopoietico - auto criador - devido à sua autonomia e fechamento operacional, no sentido de que gera e mantém sua própria estrutura interna, por meio de acoplamentos estruturais com o meio ambiente¹². Vejamos com mais detalhes essa concepção e o modo como enativismo concebe a relação organismo-ambiente.

A compreensão de organismo é inspirada na ideia de síntese proteica (MATURANA, 2015). O organismo (que é um sistema molecular autopoietico) se autodefine em relação ao entorno, isto é, define seus

¹¹ Enativismo Linguístico é como chamamos a teoria dos corpos linguísticos de Di Paolo, Cuffari e De Jaegher (2018) (FIGUEIREDO, 2020).

¹² A autocriação de novos seres ocorre com a reprodução.

próprios limites e identidade, em função da manutenção de uma estrutura estável de relações que se sustentam mutuamente (Fig. 1) tendo em conta as relações que não são mutuamente dependentes. Essa estrutura interage com o ambiente para manter sua auto-organização e, em função da necessidade de manutenção da auto-organização, organismos são essencialmente seres com capacidade de fazer sentido (*sense-making* ver seção 3) daquilo que está em seu entorno (das oportunidades que se apresentam. Cf. *Affordances* – GIBSON, 2015). Essa capacidade de fazer sentido se deve ao fato de que elementos do entorno e relações com o entorno são essencialmente relevantes de maneira positiva, de maneira negativa, ou irrelevantes, para a manutenção da auto-organização. A relevância é significativa para essa manutenção. Por isso fala-se em uma continuidade essencial entre vida e conhecimento, viver é ser capaz de fazer sentido, ou, em outras palavras: viver é conhecer (ver seção 3).

Fig. 1

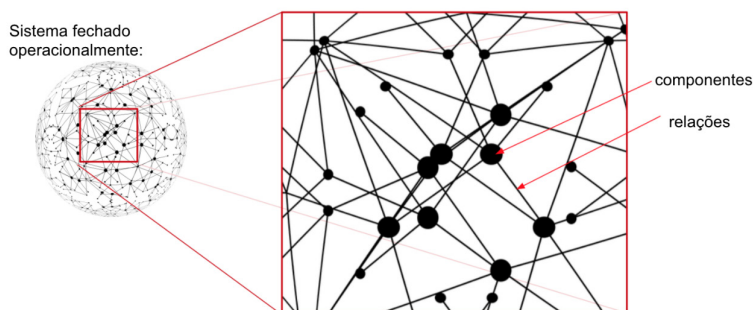


Fig. 1: Representação dos componentes e relações de um sistema. Os pontos pretos representam os componentes e as linhas representam as relações. O círculo formado por pontos e linhas representa um sistema operacionalmente fechado em relação ao entorno. Um sistema operacionalmente fechado se determina pelo conjunto de relações de dependência mútua em uma rede de relações. É por meio do fechamento operacional que um sistema se auto-indivua.

1.1.2 EVOLUÇÃO E AMBIENTE¹³

Maturana e Mpodozis (2000), ao considerar algumas questões biológicas fundamentais com as quais Darwin se ocupou quando propôs sua teoria da evolução como adaptação, sugerem que o comportamento não é apenas um fator-chave na história individual dos sistemas vivos, mas também na história evolutiva de diversificação da vida. Para compreendermos a história evolutiva dos organismos em um paradigma no qual o comportamento seja um fator-chave, Maturana e Mpodozis sugerem que precisamos de uma revisão dos seguintes pressupostos da estrutura conceitual darwinista: (i) de que faz sentido falar sobre organismos mais bem adaptados, (ii) de que as características do ambiente do organismo são pré-existentes (ou pré-dadas) antes da existência do organismo - mesmo quando fala-se sobre co-adaptação, (iii) que o processo evolutivo é principalmente um processo de mudança genética e (iv) que a mudança genética ocorre em virtude da pressão seletiva do meio ambiente. A seleção natural é considerada, portanto, no paradigma darwinista, um mecanismo que gera mudança e adaptação por meio da sobrevivência dos organismos mais bem adaptados.

Maturana e Mpodozis (2000) propõem uma abordagem conceitual diferente a partir da concepção de sistemas vivos como sistemas autopoieticos (MATURANA & VARELA, 1980). A ideia básica é que os organismos são sistemas autorreguladores em relação ao entorno/ambiente, que estão estruturalmente acoplados ao ambiente e que a vida é mantida enquanto esses acoplamentos estruturais forem mantidos de maneira congruente, isto é, enquanto as relações das estruturas tanto

¹³ O parágrafo inicial desta seção é uma versão traduzida de Figueiredo & Rolla (2021), autorizada pelos autores.

do organismo quando do ambiente são viáveis (se harmonizam). Desse modo, todo sistema vivo está constantemente se transformando por meio de mudanças estruturais em sua própria organização e suas interações congruentes (harmônicas) com o meio ambiente - para a manutenção da vida. Essas relações de congruência operacional entre o sistema vivo e o ambiente são chamadas de 'deriva'. A deriva é um processo de transformação constante de qualquer sistema vivo em relação ao ambiente. Um sistema vivo, por sua vez, é compreendido como uma configuração (ou organização) auto sustentável de uma estrutura que é determinada por seus componentes e relações e pelas suas possibilidades de acoplamento/engajamento com o ambiente.

Assim, com base nessas definições, os autores afirmam que a própria estrutura organizacional do sistema, ou seja, a combinação de seus componentes e as formas como se relacionam, é o que determina (i) as chances de manutenção da configuração organizacional interna do sistema - chamemos isso de *manutenção*¹⁴ (ii) as mudanças estruturais que não mantêm sua configuração interna - vamos chamá-lo de *deterioração* - e, por consequência dessa autodeterminação, os próprios sistemas também determinam, (iii) as estruturas do meio que podem desencadear a manutenção e (iv) as estruturas do meio que podem desencadear a deterioração, isto é, as formas de engajamento. Eles chamam essa concepção geral da interação dos sistemas vivos com seus ambientes de *deriva estrutural*. O ponto importante para nossos propósitos neste

¹⁴ Não temos a intenção de postular uma definição, mas apenas marcar dois tipos de processos. A saber, um processo no qual a estrutura do organismo se altera de modo a manter (tendendo para a/ em direção a) sua viabilidade (por isso, manutenção/construção) e um processo no qual a estrutura do organismo se altera de modo a ferir a sua viabilidade (de organização que mantém as possibilidades de acoplamento com o ambiente e com outros organismos) (por isso, desorganização). Esses termos são postulações nossas para fins de clareza.

capítulo é perceber que tudo o que acontece com os sistemas vivos depende de sua estrutura e dinâmica estrutural, que é determinada pela própria estrutura em relação aos engajamentos possíveis com o ambiente (determinação mútua), e, por não ser possível determinar, do ponto de vista da estrutura, quais “mudanças estruturais são o resultado da própria dinâmica estrutural interna [do sistema]. (...) [e quais são] desencadeados nele por seus encontros com o meio” (MATURANA & MPODOZIS, p. 264) enfatiza-se o aspecto relacional entre ambiente e organismo enquanto logicamente anterior à auto-individuação do organismo. Com outras palavras, a configuração estrutural do sistema ocorre apenas de maneira relacional. É essa perspectiva que nos permitirá um afastamento de uma ontologia de substâncias em direção a uma ontologia relacional. Retomaremos esse ponto na seção 4, abaixo.

Como veremos na seção 2, uma reinterpretação da concepção de evolução é importante para uma concepção enativista da cognição porque compatibiliza os princípios de enação e co-determinação e mostra sua continuidade. Além disso, a compatibilização entre cognição enativa e deriva natural (ou evolução enativa, ver THOMPSON, 2007) permite explicarmos como capacidades mentais de alta ordem, como linguagem e raciocínio, são desenvolvidas evolutivamente por meio da sedimentação de engajamentos materiais de organismos através de gerações, que se tornam hábitos sociais e compõem o que nos parecem ser capacidades ou representações internas; o ‘reino do mental’ (*realm of ideality*, Di Paolo *et al.* (2018), que, na verdade, são ações sedimentadas como práticas e apenas aparentemente isoladas de seus fatores ambientais devido ao seu caráter sedimentado e temporalmente estendido.

1.2 O MUNDO NÃO FUNDACIONAL, EXPERIENCIADO COMO FUNDACIONAL

Uma das principais dificuldades a ser superada pela proposta enativista é a de explicar como o mundo pode não ser fundacional, se o experienciamos como fundacional. A figura 2 (abaixo), baseada em Maturana e Mpodozis (2000), pretende ilustrar a proposta enativista de solução para essa dificuldade, a saber, a condição de que mundo e organismo se constituem mutuamente. E, conseqüentemente, a concepção de que é a própria posição epistêmica de organismos enquanto ‘observadores’ do mundo, isto é, a condição de primeira pessoa, que nos faz crer que o mundo oferece fundamentos, ou, em outros termos, que ele é pré-dado (ver Fig. 2).

O objetivo de Maturana e Mpodozis (2000) na figura original era o de destacar as relações entre o sistema vivo e o ambiente, considerando o sistema vivo tanto no papel de observado quanto no papel de observador, para esclarecer a relação entre a perspectiva epistemológica e a ontológica. Nossa versão da figura (abaixo) procura destacar o caráter co-constitutivo entre organismo e ambiente, que nos permite re-conceber nossa relação com o entorno com base na ideia de que somos parte de uma relação, a partir da qual nossos processos cognitivos e atividades onto e filogenéticas são *produtos*.

A perspectiva de primeira pessoa nos faz crer que o mundo oferece fundamentos porque nós sempre experienciamos o mundo em nossa relação com ele, isto é, na perspectiva de primeira pessoa tudo que há é o *produto* da interação organismo ambiente. No entanto, esse produto é em parte constituído pelo próprio organismo, que não pode observar ‘de fora’ a relação de constituição justamente porque é parte dela. O produto não deve ser compreendido como um terceiro elemento que

resulta da combinação de dois elementos, mas sim, como o efeito da interação entre sistemas constituintes.

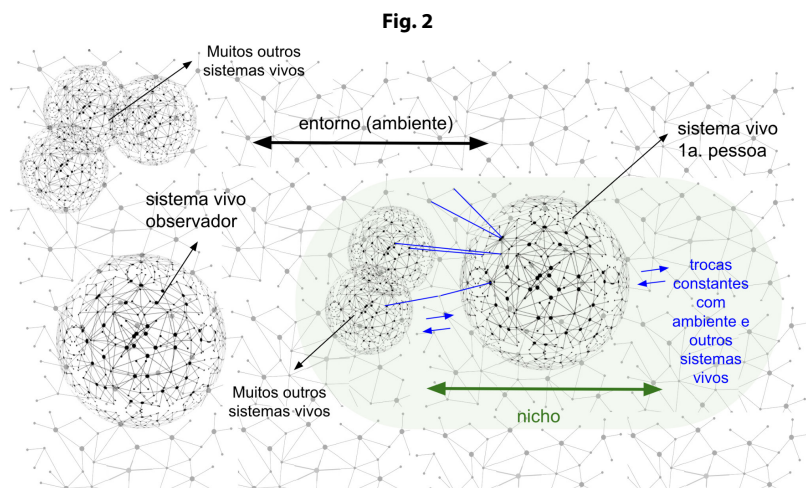


Fig. 2: Nessa figura, pontos representam elementos de sistemas e traços representam relações. Os conjuntos esféricos de pontos e traços representam sistemas operacionalmente fechados que mantêm sua auto-organização por meio de trocas com o ambiente e com outros, isto é, sistemas vivos. (Figura inspirada em Maturana & Mpodozis¹⁵, 2000, p. 267).

A figura, como um todo, representa a relação de sistemas vivos com o ambiente. Note que, na figura, a representação de nicho (elipse verde) coloca o foco em apenas um sistema vivo (o círculo maior), mas apenas em caráter ilustrativo. Na prática, muitas elipses verdes estão constantemente se compondo e recompondo conforme as relações entre

¹⁵ Descrição de Maturana e Mpodozis (2000) da figura original: "A figura tenta evocar as diferentes visões que um observador pode ter de um sistema vivo do modo como ele ou ela o observa e reflete sobre sua existência. Conforme o observador observa o sistema vivo à distância: a) o meio aparece para ele ou ela como tudo que ela pode imaginar como o grande recipiente (container) no qual existe; b) o nicho aparece para ele ou ela como aquela parte do meio com o qual o sistema vivo interage e o qual ele [o sistema vivo] obscurece, de modo que só pode ser mostrado pela operação do próprio sistema vivo e c) o ambiente, ou aquilo que está no entorno do sistema vivo, aparece para ele ou ela como aquilo que ele ou ela vê no entorno do sistema vivo, mas que, sendo parte do meio não é parte do seu nicho. Conceitualmente o nicho e o ambiente juntos constituem o meio" (p. 267). Em nossa representação optamos por não incluir a definição de meio, pois acreditamos que o ambiente, que envolve os nichos, já cumpre o papel conceitual explicitado por Maturana e Mpodozis no que diz respeito ao grande recipiente: a realidade independente.

organismos com seus nichos. A figura também não representa as inúmeras relações entre organismos, apenas ilustra marginalmente a presença de outros organismos por meio dos círculos menores e exemplifica suas relações por linhas azuis.

O ambiente pode ser compreendido como conjunto de elementos externos que afetam a trajetória do organismo, tanto repelentes quanto atratores (DI PAOLO *et al.*, 2017), o mundo construído por nós e pelas nossas ações cognitivas (VARELA *et al.*, 2016, p. 174). Nicho é o modo como o organismo efetivamente se engaja com o ambiente, que ações de fato se desenvolvem a partir do seu acoplamento (GIBSON, 2015, p. 120). Assim, outros sistemas vivos compõem tanto o nicho quanto o ambiente.

O sistema vivo (primeira pessoa) olha o mundo (os demais elementos e relações – aqui representados por pontos e traços) como se o mundo fosse ‘algo outro’. E não como parte essencial de sua constituição (orgânica e cognitiva). Isso faz parte do processo de auto-individuação que deve ocorrer para a manutenção da auto-organização do organismo vivo. Não vamos tratar deste ponto neste texto.

Assim, o enativismo sustenta que há uma realidade independente, no sentido de que ela não deixa de existir caso mentes deixem de existir (ROLLA & FIGUEIREDO, 2021), mas que, ao mesmo tempo, essa realidade é co-constituída por sistemas vivos; isto é, organismos realizam/constróem (*bring forth*) o mundo por meio de suas capacidades cognitivas, ações e interações. Como explicar essa aparente incompatibilidade? Se é independente, como é co-constituída?

Enativistas rejeitam que (1) a cognição seja um modo de acesso representacional ao mundo pré-dado (realismo) e que (2) a cognição é uma criação mental de um mundo (idealismo). Assim, eles sugerem que não

nos engajamos cognitivamente com um mundo pré dado (nós realizamos o mundo, nesse sentido, ele não é pré-dado - rejeitando o realismo); e que os processos cognitivos dos organismos não se separam do ambiente, eles são co-determinados pelo ambiente (rejeitando o idealismo).

Por isso, em Rolla e Figueiredo (2021), nós distinguimos entre as noções de *mundo pré-dado* e de *realidade independente*, para sustentar: (3) a afirmação realista de que há um mundo/realidade independente da mente e (4) a afirmação idealista de que o mundo é determinado também por processos cognitivos dos organismos. Ao fazer isso, sustentamos os pontos enativistas de rejeitar que a afirmação (1) seja um tipo de realismo tradicional porque nós não engajamos cognitivamente com um mundo pré-dado (nós realizamos o mundo) e de rejeitar o idealismo expresso em (2), porque os processos cognitivos dos organismos não se separam do ambiente, eles são co-determinados pelo ambiente.

A seguir explicamos melhor os passos que nos permitiram sustentar essa distinção ao propormos a realização do mundo em três níveis, o que sugere um realismo redefinido.

2. REALIZAÇÃO (OU CONSTRUÇÃO) LITERAL DO MUNDO¹⁶

O primeiro nível de realização do mundo que propomos em Rolla e Figueiredo (2021) é a própria base da proposta enativista: *enaction*. Isto é, é a concepção explicitada acima de que sistemas vivos são sistemas que se auto-organizam e mantêm a viabilidade de sua auto-organização em função de suas relações com o ambiente. Esse nível pode ser ilustrado tanto no plano dos engajamentos físico-químicos realizados por organismos simples, como bactérias, quanto no plano dos padrões

¹⁶ Alguns trechos desta seção são versões adaptadas de Rolla & Figueiredo (2021).

sensório-motores exercidos por organismos que possuem sistema nervoso. As estruturas de organização de sistemas vivos determinam as formas de acoplamento com o ambiente que se instituem por meio de suas ações. Varela *et al.* (2016) explicam essa relação organismo e ambiente por meio do processo de percepção de cores e enfatizam que todo nosso conhecimento do mundo deve ser concebido nesse espírito: cores não são características presentes no ambiente que sistemas cognitivos detectam, cores são instituídas na relação sistema cognitivo-ambiente. Assim, quaisquer propriedades percebidas são percebidas em função da forma de acoplamento entre o organismo e ambiente: “percebemos, por exemplo, certos comprimentos de ondas como cores, certos [gases como] odores repelentes ou convidativos, certas formas como recipientes ou caminhos, e assim por diante” (ROLLA & FIGUEIREDO, 2021).

Esse é o nível de realização do mundo mais problemático, principalmente se considerado isoladamente em relação aos próximos dois níveis, pois ele reforça a problemática da concepção enativista explicitada no início do texto: ou assumimos um perspectivismo sobre como as coisas são (note que insetos vêem cores diferentes de nós humanos, assim como cachorros), e rejeitamos que haja uma realidade independente, ou rejeitamos que as propriedades se instituem nas relações, e afirmamos que os objetos possuem propriedades intrínsecas, independente de como ele nos aparecem. Trataremos dessa dificuldade na seção seguinte.

O segundo nível de realização do mundo pode ser compreendido em termos de construção de nicho (ver LALAND *et al.*, 2016, 2020a, 2020b). A proposta, entendida pela ótica enativista, é que sistemas vivos ativamente modificam seus ambientes para facilitar a viabilização da manutenção da sua auto-organização, assim como a perpetuação da

espécie, criando ambientes mais favoráveis que, se suficientemente estáveis, são herdados por descendentes. Trata-se de uma herança ecológica, não genética, que abre novas possibilidades evolutivas. A tese da construção de nicho se situa no debate sobre evolução e expande a ideia tradicional na teoria da evolução de que a seleção natural ocorre por meio da transmissão de genes ou traços que são selecionados por pressão ambiental. A proposta da tese de construção de nicho é que as ações dos organismos no ambiente são fatores fundamentais no processo evolutivo, além da pressão ambiental e da transmissão de genes ou traços, pois elas alteram seus ambientes provocando uma alteração na relação organismo-ambiente.

O terceiro nível de realização do mundo pode ser compreendido em termos da teoria do engajamento material (ver MALAFOURIS, 2013). Esse nível, que chamamos de *construção social* ou *construção de um nicho social*, não ocorre com todos os organismos¹⁷, apenas com aqueles que vivem em sociedade e que desenvolvem capacidades recursivas¹⁸. Isto é, de usar um elemento como referência para recuperação futura, ou, em outras palavras, de retomar um ponto (algo) que foi conjuntamente objetificado¹⁹ (ver DI PAOLO *et al.*, 2018). Nós, humanos, desenvolvemos artefatos/ferramentas, criamos instituições sociais e normas que guiam comportamentos. Tanto os artefatos e seus modos de uso quanto instituições e normas que guiam comportamentos são herdadas através de gerações (ver TOMASELLO, 2009, 2014²⁰). Um bom exemplo de como

¹⁷ Animais não humanos podem ter capacidades similares em menor grau, mas humanos são o caso paradigmático de atividade social elaborada.

¹⁸ Recursividade pode ser compreendida de modo geral como repetição (ou reaplicação) da regra.

¹⁹ A atitude de objetificação (DI PAOLO, *et al.*, 2018) emerge do reconhecimento conjunto de algo.

²⁰ A história de como os humanos modernos desenvolveram suas habilidades tem muito mais detalhes e etapas do que mencionamos aqui. Tomasello (2014, capítulo 4) levanta a hipótese de que as práticas culturais só eram possíveis porque os primeiros humanos desenvolveram modos de vida cooperativos

esses artefatos e regras são construídos e herdados através de gerações é o caso da contagem numérica simbólica, que é uma prática normativa, instituição cultural, que evoluiu na civilização oriental. Uma das principais teses defendidas na antropologia cognitiva segue uma perspectiva enativista (ver MALAFOURIS, 2013, 2014, 2019) e apresenta o seguinte exemplo: o surgimento da contagem numérica simbólica ocorreu através de um longo período da história da humanidade, envolvendo a manipulação de argila durante muitas gerações que datam de 7.000 a 3.000 a.C. nas civilizações do Antigo Oriente Próximo. Em um estágio inicial do processo de troca de bens alimentícios, tokens modelados como bolinhas e conezinhos de argila (entre outros) representavam cestas de grãos e potes de óleo. Eventualmente o sistema de contagem passou a incluir invólucros de argila em que eram colocados os tokens, para facilitar o transporte. Quando quebrados, os invólucros evidenciavam os tokens que correspondiam aos bens alimentícios a serem trocados. Em um terceiro estágio de aperfeiçoamento desses artefatos, para não precisar quebrar os invólucros de barro para saber seu conteúdo (e assim inviabilizar sua função de transporte), os tokens de argila, que representavam as cestas de grãos e os potes de óleo, eram pressionados na parte externa dos invólucros ainda úmidos deixando marcas que representavam os tokens dentro do invólucro (note a recursividade). Depois disso (já por volta de 3200-3100 a.C.), os invólucros passaram a ser dispensáveis, pois podia-se apenas marcar furinhos e tracinhos em tábuas de argila. Marcas simbólicas em tábuas de argila passaram a representar a quantidade de itens,

devido à competição com outros grupos humanos e ao aumento do tamanho da população. Assim, os humanos modernos desenvolveram conformidade ativa e aprendizagem social como formas de preservar a identidade do grupo, o que levou à criação de culturas autoidentificadas.

independentemente do que eles eram (por exemplo, um traço para um item – cesta ou jarro – e um furo para dez itens).

Esse exemplo ilustra muito bem como um processo cognitivo pode ser compreendido como estendido em três sentidos: a elementos do ambiente, por depender inicialmente dos tokens de argila; no tempo, em função da duração do uso das peças e da herança entre gerações; e socialmente, em função das necessidades de troca entre humanos e das práticas normativas que herdamos (note a construção de nicho social). Fica evidente, também a partir do exemplo, que esses processos cognitivos ocorrem conforme as restrições e possibilidades materiais dos organismos, bem como, conforme as práticas normativas as relações intersubjetivas que se desenvolvem.

Assim, por herdarmos artefatos e práticas, e por experienciarmos relações com objetos e organismos, percebemos, por exemplo, martelos não apenas como ‘pegáveis’, mas também como usáveis para certo propósito – diferente do de uma chave de fenda, por exemplo; livros não apenas como folheáveis, mas como legíveis etc. (ROLLA & FIGUEIREDO, 2021).

Esse caso da construção material da contagem numérica e do surgimento do conceito de número é um bom exemplo não só para evidenciar o caráter evolutivo da cognição social, mas também para evidenciar que “pequenas” transformações que ocorrem nas práticas interativas possibilitam novas construções de sentido, historicamente, em níveis muito mais complexos. Veremos mais detalhadamente as bases dessa capacidade cognitiva de construção de sentido com o conceito de *sense-making*, a seguir.

3. VIVER É CONHECER: ENATIVISMO LINGUÍSTICO E SENSE-MAKING

A partir do conceito de autopoiesis e das principais teses enativistas, temos o conceito de *sense-making* e, posteriormente, de *participatory sense-making*²¹ (CUFFARI, *et al.*, 2015; DI PAOLO *et al.*, 2018). Em função da condição natural de organismos vivos - a saber, que são sistemas auto-reguladores estruturalmente acoplados com o ambiente e que, para a manutenção da vida (de sua estrutura interna), é necessário que o acoplamento estrutural ocorra de modo a manter a viabilidade da estrutura; - organismos vivos, possuem algum grau de cognição, mesmo que embrionário, pois os possíveis acoplamentos têm, naturalmente, valor para a manutenção da auto-organização. Essa característica das relações organismo-ambiente, de que os acoplamentos são relevantes para a manutenção da auto-organização do organismo, é compreendida como uma relação de zelo (*caring* ou *concern*), visto que organismos vivos tem uma teleologia intrínseca de auto manutenção: “viver implica um ajuste a normas vitais” (DI PAOLO, *et al.*, 2018, p. 32). Um organismo unicelular, por exemplo, se move em seu meio de modo a evitar fontes de calor excessivo (risco) e em busca de alimentos (ROSCH, 2016). Isso significa que *sense-making* ocorre nas formas mais primárias de vida: é o constante detectar (*sensing*) das implicações virtuais de acoplamentos possíveis para a viabilidade da manutenção da estrutura interna no organismo, ou, em outras palavras, a capacidade de “regular suas operações e suas relações com o ambiente dependendo das consequências virtuais para sua própria viabilidade”

²¹ Para compreender melhor a proposta enativista linguística, é preciso retomar alguns conceitos como de autonomia, auto individualização, adaptatividade, agência, agência sensório motora, interação social e dialética (dentre outros), que não fazem parte do escopo deste texto. Veja Figueiredo (2020, 2021), Di Paolo *et al.* (2018), Di Paolo (2005) e Cuffari *et al.* (2021) para mais detalhes.

(DI PAOLO *et al.*, 2018, p. 32). O ‘detectar’ consequências virtuais para sua própria viabilidade é explicado em termos da alteração de tendências de acoplamento sempre que trajetórias²² de estados se aproximem do limite de viabilidade.

Desse modo, a principal característica da mentalidade, a saber, a capacidade de sentido, é naturalizada com a concepção de *sense-making*:

Por meio da combinação de autoindividação material e precária e regulação adaptativa das relações com o meio ambiente, a construção de sentido naturaliza o conceito de normas vitais e está no cerne de toda forma de ação, percepção, emoção e cognição, uma vez que a estrutura básica de importância [*concern*] ou zelo [*caring*] nunca está ausente em nenhum caso. Isso é constitutivamente o que distingue a vida mental de outros processos materiais e relacionais.

Em outras palavras, por meio das relações entre autonomia²³ precária, adaptabilidade²⁴ e criação de sentido [*sense-making*], o aspecto central da mente é naturalizado (DI PAOLO, *et al.*, 2018, p. 33).

Retomando a nossa proposta de construção do mundo em três níveis a partir da ideia de que o sentido está nas bases da vida, esclarece-se porque o primeiro nível de realização do mundo é *enaction*: a construção de sentido (*sense-making*) a partir da relação do organismo com o ambiente dependendo das possíveis formas de acoplamento nos níveis orgânico e sensório-motor. O exemplo paradigmático mencionado na

²² A temporalidade é um fator-chave nesta proposta, a ser explorado em outro momento.

²³ “A propriedade que descreve um sistema fora do equilíbrio, precário e operacionalmente fechado em qualquer domínio. Os sistemas autônomos são auto-individuados e dependem do meio ao qual estão associados, que, no entanto, não determina totalmente seus estados” (DI PAOLO, *et al.*, 2018, p. 329).

²⁴ “A capacidade de um sistema de regular seus estados e sua relação com o meio ambiente, de modo que se as trajetórias dos estados se aproximam do limite de viabilidade, elas mudam com a tendência de evitar ultrapassar esse limite. A regulação adaptativa pode ter sucesso ou falhar e introduz uma temporalidade intrínseca (direção e granularidade) em sistemas autônomos” (DI PAOLO, *et al.*, 2018, p. 329).

seção anterior, de percepção de cores, isto é, a instituição de cores no contato de sistemas vivos (visuais) com ondas eletromagnéticas é um exemplo de *sense-making* e se estende para quaisquer propriedades. Propriedades são essencialmente relacionais. Outro bom exemplo é o de tarefas como a de pegar um copo. O objeto intencional²⁵ é externo ao agente/organismo no que tange o fechamento operacional pois não há relação de dependência mútua – para a manutenção da auto organização do agente – entre o copo e o sujeito, mas ele não é externo ao processo cognitivo, pois a performance cognitiva necessariamente envolve o copo. Esse exemplo ilustra também a proposta de que organismo e ambiente podem ser compreendidos como parte de um mesmo sistema, visto que as “relações entre organismo e ambiente podem se tornar processos constitutivos para um ou outro” (DI PAOLO, *et al.*, 2018, p. 29) e a individuação dos organismos (ou de entidades) se dá por meio da manutenção da organização interna²⁶.

Assim, a terceira via que escapa da dualidade realismo-idealismo tem como base conceitual uma realidade relacional em que objetos e organismos se constituem nas relações de acoplamento. Isso é o que chamamos de realismo redefinido.

4. OP E MQR: UMA ONTOLOGIA PARA O REALISMO REDEFINIDO

Mas como compreender uma concepção de objetos que se instituem em suas relações com organismos? No que tange à ontologia

²⁵ Usando um vocabulário tradicional – ver Jacob (2019) – em caráter ilustrativo das teorias intencionalistas.

²⁶ É importante enfatizar que a dimensão temporal é um fator chave na compreensão desses processos porque inclui a possibilidade de mudança. Esse é um aspecto fundamental a ser compreendido na possível compatibilização com a teoria fisicalista vinculada ao objeto (OP), que não vamos abordar neste texto.

enativista, sugerimos a compatibilização com uma perspectiva realista (MEURER, 2021; MEURER & FIGUEIREDO, 2021; JANSEN, KLEIN & SLOORS, 2017) relacional intitulada *Objectbound Physicalism* (OP) (MANZOTTI, 2017, 2019), tributária de uma ontologia da física quântica, a saber a Mecânica Quântica Relacional (MQR) (ROVELLI, 1996, 2016, 2018).

O OP é uma teoria recente que oferece uma interpretação estendida da cognição. Processos cognitivos devem ser explicados de uma perspectiva fisicalista que não se reduz ao cérebro, mas envolve o corpo e o entorno (objetos)²⁷. As principais características dessa teoria são (1) seu caráter relacional: objetos são compreendidos como sistemas que instituem propriedades em suas relações com outros sistemas/objetos, de modo que qualquer propriedade é instanciada relacionalmente. (2) seu caráter fisicalista: OP assume que tudo que há está em conformidade com o que é físico e que a natureza da mente é também física.

O OP pode ser desmembrado em três concepções centrais: uma concepção de objeto, uma concepção de experiência e uma concepção de tempo (MEURER, 2021). Para os nossos propósitos neste texto, abordaremos a concepção de objeto e a concepção de experiência, na medida que ambas se associam em um posicionamento realista redefinido (como chamamos). A compatibilidade da concepção de tempo do OP com a do EnL é um tópico a ser abordado em outro momento, visto que envolve uma atualização do conceito de tempo à luz da física contemporânea²⁸.

²⁷ Essa não é uma concepção estendida funcionalista, como a de Clark e Chalmers (1998).

²⁸ Em Meurer e Figueiredo (2021) exploramos a intensa sintonia entre princípios da MQR com princípios do OP no que tange uma concepção relacional de objetos enquanto sistemas cujas variáveis adquirem valores nas relações.

No que tange à concepção de objeto, OP rompe com ontologias tradicionais que concebem objetos como substâncias com propriedades intrínsecas e se alinha com a física contemporânea à luz da mecânica quântica: propriedades são manifestações dos efeitos de relações (MEURER & FIGUEIREDO, 2021) entre sistemas. Note que essa concepção é análoga à tese enativista linguística de que organismos devem ser compreendidos como sistemas acoplados com o ambiente, que explicitamos nas seções 1.1, 1.2 e 3.

Em relação à experiência consciente, o OP pretende apresentar uma explicação completamente fisicalista da mentalidade, evitando assim qualquer dualismo (MEURER, 2021). O EnL não é uma proposta reducionista e, portanto, nosso interlocutor pode objetar que seria incompatível com OP, que explicitamente se coloca como uma teoria reducionista. No entanto, nossa proposta de redefinição do realismo (na seção 2), que se exime de posicionamento realista ou idealista acerca do ‘mundo exterior’, em função do caráter de co-determinação histórica entre organismo e ambiente, não precisa se comprometer com um posicionamento fisicalista reducionista de estados mentais em um paradigma tradicional, uma vez que pode explicar processos cognitivos materialmente de modo estendido no tempo e entre sistemas, sem se comprometer com uma tese realista de entidades com propriedades intrínsecas. O reducionismo de OP é um reducionismo à lá MQR (ver MEURER & FIGUEIREDO, 2021). Isto é, um reducionismo segundo a tese de que qualquer variável física é relacional, referindo-se a pelo menos dois sistemas e realizada apenas na interação (LAUDISA & ROVELLI, 2021). Isso significa que o realismo de OP não é um realismo de entidade, mas sim um realismo de relações que pode ser reduzido ao caráter físico sem contradizer a tese de que há uma realidade independente, e, ao

mesmo tempo, afirmando a tese de que há um mundo que realizamos nas interações, conforme nossa proposta na seção 2. Uma questão a ser explorada é o modo como a afirmação de uma realidade independente se relaciona com a questão da redutibilidade do OP. Essas duas questões, a saber, (1) se há uma realidade independente da mente e (2) se a natureza de tudo que há está em conformidade com a condição de ser físico, podem ser consideradas ortogonais, de modo que uma resposta afirmativa para a segunda não influencia uma resposta para a primeira. O que sugerimos aqui é que, afirmar a tese fisicalista relacional de que tudo o que há é de natureza física não é incompatível com afirmar que há uma realidade independente da mente, considerando que a característica do mental é tal que ocorre em todo sistema vivo que instancia certas relações. Isto é, dizer que um sistema é vivo e, portanto, cognitivo, não é atribuir a ele propriedades, mas sim, identificar que certas relações ocorrem.

Nosso interlocutor pode ainda objetar: embora o caráter relacional seja uma convergência indiscutível entre EnL e OP/MQR, o enativismo é uma teoria emergentista da mente que sustenta que propriedades cognitivas emergem da “autoindividação material e precária e regulação adaptativa das relações com o meio ambiente” (DI PAOLO, *et al.*, 2018, p.33), enquanto o OP/MQR é reducionista e fisicalista. Thompson (2016)²⁹ é claro ao se referir ao caráter emergentista da mente, mesmo considerando que ela pode ser compreendida como uma coleção de processos que surgem de um sistema complexo: “(...) a ciência cognitiva indica que o que chamamos de “mente” é uma *coleção de processos emergentes* em constante mudança que surgem a partir de um sistema

²⁹ Ênfase nossa.

complexo que compreende o cérebro, o resto do corpo e o ambiente físico e social (...).”

O principal ponto de incompatibilidade que podemos observar é a tese fisicalista de que tudo o que existe são relações físicas, o que, em princípio, seria incompatível com a emergência das características de sistemas vivos, como a autopoiesis, a manutenção da auto-organização e o sense-making, características estas, que não estão presentes em sistemas não vivos. Isto é, a mentalidade, embora seja naturalizada em uma perspectiva enativista linguística, não envolveria, segundo essa objeção, o reconhecimento de que tudo que há tem uma natureza física. Esse é um ponto importante a ser explorado em outro momento, de modo que possam ser explicitados os pormenores de uma ontologia relacional para o enativismo. As principais questões seriam: o enativismo pode realmente se beneficiar de uma ontologia relacional, ou precisa de uma ontologia de substância? Ontologias relacionais precisam repousar sobre princípios reducionistas?

Neste momento, nos limitamos a sugerir que, no que diz respeito à concepção de objeto, OP é compatível com EnL por se tratar de uma ontologia relacional à luz da concepção da MQR de que tudo que há é relacional como observamos na seguinte passagem: “O ponto central da MQR é interpretar todas as variáveis físicas como relacionais, ou seja, referindo-se a dois sistemas, não um único, e considerá-los como realizados apenas em interações” (LAUDISA & ROVELLI, 2021, s/p). E no que tange à experiência, OP é compatível com EnL também à luz da MQR por duas razões: primeiro porque concebe organismo e objeto como sistemas que se relacionam e instanciam a experiência no organismo e, segundo, porque não há nenhum princípio relacional que se oponha à noção de que há uma realidade independente: “Se por realismo

queremos dizer a suposição de que o mundo está ‘lá fora’, independentemente de nossos estados mentais ou percepções, não há nada no RQM que contradiga o realismo.” (LAUDISA & ROVELLI, 2021, s/p). Nossa interpretação da compatibilidade entre OP e EnL com respeito à experiência parte do princípio fisicalista de que corpos biológicos são também objetos relacionais/sistemas relacionais (MANZOTTI, 2017, 2019) assim como quaisquer outros objetos/sistemas e que instituem propriedades relacionalmente. Em uma concepção enativista, corpos são sistemas autopoieticos. Isso explica a auto-manutenção. Outros sistemas que também se acoplam e formam novos sistemas, mesmo que temporariamente, tornando-se processos mutuamente constitutivos, como sugere Di Paolo *et al.* (2018), não são sistemas auto-mantidos. Essa seria a principal, ou talvez a única, distinção entre objetos/sistemas não vivos e vivos. Sistemas vivos, por serem autônomos, precários, adaptativos, acoplados com o ambiente e com teleologia imanente (de auto-manutenção), experienciam seus acoplamentos como significativos em função da detecção da viabilidade das trajetórias implicadas por estados sistêmicos.

Essa concepção é análoga à concepção de produto que sugerimos na seção 1.2. Em uma perspectiva de primeira pessoa, tudo que experienciamos é o produto de uma relação da qual somos parte constitutiva. De um ponto de vista de terceira pessoa, no entanto, a experiência do organismo de um objeto é o próprio objeto (o sistema), que institui propriedades em sua relação com ele (MANZOTTI, 2017), de modo que se constitui enquanto produto da relação entre esses sistemas. Isto é, a experiência é o objeto e se institui na relação, na medida em que quando vejo um objeto já sou um sistema acoplado com outro.

Assim, do mesmo modo que há uma realidade independente de seres cognoscentes, que não é um mundo pré-dado, há sistemas independentes (objetos), que não são pré-determinados/instituídos. Assim como corpos vivos são compreendidos como objetos no sentido de que são sistemas autopoieticos³⁰ e que instanciam também propriedades relacionais, objetos com os quais corpos vivos interagem são sistemas que só são objetos com propriedades quando acoplados cognitivamente, ou quando relacionados com outros objetos, como sustentado pela principal lição da teoria quântica:

Para RQM, a lição da teoria quântica é que a descrição da maneira como sistemas físicos distintos afetam uns aos outros quando interagem (e não a maneira como os sistemas físicos 'são') esgota tudo o que pode ser dito sobre o mundo físico. O mundo físico deve ser descrito como uma rede de componentes em interação, onde não há significado para 'o estado de um sistema isolado' ou valor de variáveis de um sistema isolado. O estado de um sistema físico é a rede das relações que ele mantém com os sistemas circundantes (LAUDISA & ROVELLI, 2021, s/p).

Em síntese, corpos vivos são sistemas autopoieticos que afetam e são sistematicamente afetados por sistemas circundantes, assim como qualquer outro objeto/sistema não cognitivo. E, é apenas essa condição essencialmente relacional, somada ao fato de que por sermos vivos somos cognoscentes, que nos permite experienciar e conceber sistemas como objetos com propriedades. E, mais importante, a experiência que temos de um mundo pré-dado, composto de objetos, se deve ao fato de sermos parte constitutiva da relação a partir da qual esse mundo de objetos se institui. Desse modo, experienciamos o produto da relação da

³⁰ Interpretação nossa.

qual somos parte, e, ao mesmo tempo, minha experiência é o objeto que experiencio³¹.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto, apresentamos o problema da lacuna entre realismo e idealismo presente nos bases do enativismo e sustentamos a viabilidade da terceira via, chamada aqui de realismo redefinido, que defende concomitantemente a existência de uma realidade independente e um mundo co-constituído e co-determinado. Apresentamos inicialmente os princípios do enativismo no que tange às concepções de organismo, evolução e ambiente e, em seguida, destacamos a importância da relação entre aspectos cognitivos e evolutivos a partir de uma perspectiva enativista, a saber, porque essa compreensão mais abrangente é o que vai permitir que a nossa proposta de realização do mundo em três níveis, que envolve a herança de nichos, normas e práticas, além da herança genética, seja compreendida.

Em seguida, apresentamos a dificuldade de compreensão da perspectiva enativista a partir da alternância entre a experiência de primeira pessoa e a perspectiva de terceira pessoa e sugerimos uma adaptação da figura de Maturana e Mpodozis para esclarecer melhor essa relação do mundo não fundacional, experienciado como fundacional. Sugerimos que a experiência pode ser compreendida como produto de uma relação da qual somos parte constitutiva.

Num terceiro momento, apresentamos brevemente nossa proposta de realização do mundo em três níveis, e indicamos que a grande

³¹ Ver Meurer (2021) e Manzotti (2017) para uma explicação de fenômenos ilusórios e alucinatórios

dificuldade dessa proposta de realismo redefinido é seu nível mais básico: *enaction*.

Nas seções seguintes sugerimos que essa dificuldade pode ser superada em duas partes:

Primeiro, com a ideia de que as coisas têm sentido para organismos vivos, visto que eles são sistemas precários que mantêm sua auto-organização em função da detecção das possibilidades de manutenção da sua viabilidade em acoplamentos com o ambiente. Nesse contexto, a capacidade de *sense-making*, presente desde os organismos mais simples, é o ponto central da naturalização da mentalidade.

Segundo, com o OP e MQR, que poderiam, em tese, oferecer as bases ontológicas para a concepção enativista por apresentarem uma ontologia relacional radical que ecoa os princípios enativistas de co-determinação entre organismo e ambiente. Nesse contexto, propomos uma concepção de experiência que se fundamenta a partir da compatibilização entre a concepção de produto da interação, que propomos na seção 1.2, e o caráter co-constitutivo da experiência. Isto é, ela é tanto o produto da relação com o objeto quanto o objeto experienciado, no mesmo sentido em que propomos a terceira via: há um mundo independente, que não é pré-dado e, analogamente, há objetos independentes, que se realizam (instanciam propriedades) por meio das relações.

REFERÊNCIAS

BUCKLE, S. Hume's Sceptical Materialism. *Philosophy*, v. 82, n. 322, p. 553-578, 2007.

CLARK, A. & CHALMERS, D. The Extended Mind. *Analysis*, v. 58, n. 1, p. 7-19, 1998.

- CUFFARI, E. C.; DI PAOLO, E. & DE JAEGHER, H. From participatory sense-making to language: there and back again. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 14, n. 4, p. 1089–1125, dez. 2015.
- CUFFARI, E. C.; PAOLO, E. A. D. & JAEGHER, H. D. Letting language be: reflections on enactive method. *Filosofia Unisinos / Unisinos Journal of Philosophy*, p. 117–124, 15 mar. 2021.
- DI PAOLO, E. A. Autopoiesis, Adaptivity, Teleology, Agency. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 4 n.4, p. 429–452, 2005.
- DI PAOLO, E., BUHRMANN, T. & BARANDIARAN, X. **Sensorimotor Life**: An enactive proposal. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- DI PAOLO, E.; CUFFARI, E. C. & DE JAEGHER, H. **Linguistic Bodies**: The Continuity Between Life and Language. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2018.
- FIGUEIREDO, N. M. Book Review: DI PAOLO, Ezequiel, DE JAEGHER, Hanne & CUFFARI, Elena. *Linguistic Bodies: The continuity between Life and Language*. (MIT Press, 2018, 414 pages). **Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia**, v. 43, n. 1, p. 151–170, 2020.
- FIGUEIREDO, N. M. On the notion of dialectics in the linguistic bodies theory. *Filosofia Unisinos / Unisinos Journal of Philosophy*, p. 108–116, 2021.
- GIBSON, J. **The Ecological Approach to Visual Perception**. London: Routledge, 2015.
- JACOB, P. Intentionality. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/intentionality/>. Acesso em: 7 abr. 2021.
- LALAND, K., MATTHEWS, B. & FELDMAN, M. W. An introduction to niche construction theory. **Evolutionary Ecology**, v. 30 n.2, p. 191–202, 2016.
- LALAND, K. N., ODLING-SMEE, J. & FELDMAN, M. W. Niche construction, biological evolution, and cultural change. **Behavioral and Brain Sciences**, v. 23 n.1, p. 131–14, 2000a.
- LALAND, K. N., ODLING-SMEE, J. & FELDMAN, M. W. Niche construction earns its keep. **Behavioral and Brain Sciences**, v. 23, n.1, p. 164–172, 2000b.

- LAUDISA, F. & ROVELLI C. Relational Quantum Mechanics. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edward N. Zalta (ed.), Spring 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/qm-relational/>. Acesso em: 7 abr. 2021.
- MALAFOURIS, L. **How things shape the mind: A Theory of Material Engagement**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2013.
- MALAFOURIS, L. Creative thinging: the feeling of and for clay. **Pragmatics & Cognition**, v. 22, n.1, p. 140–158, 2014.
- MALAFOURIS, L. Mind and material engagement. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 18, n.1, p. 1–17, 2019.
- MANZOTTI, R. **Consciousness and object: a mind-object identity physicalist theory**. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 2017.
- MANZOTTI, R. Mind-object identity: a solution to the hard problem. **Frontiers in Psychology**, v. 10, article 63, 2019.
- MATURANA, H. Humberto Maturana no Selvagem ciclo 2019. **Produção de Selvagem ciclo de estudos sobre a vida**, 2019, 10 min, son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8H2tgGdkzI0> . Acesso em: 7 abr. 2021.
- MATURANA, H. Dr. Humberto Maturana – “Natural Evolutionary Drift”. **Produção de The Center Leo Apostel (CLEA) of the Vrije Universiteit Brussel e Institute of Philosophy and Complexity Sciences (IFICC)**, 2015, 1h 49 min, son., color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=xp_bG3AjRZw. Acesso em: 7 abr. 2021
- MATURANA, H. & MPODOZIS, J. The origin of species by means of natural drift. **Revista Chilena de Historia Natural**, v. 73, n. 2, p. 261–310, jun. 2000.
- MATURANA H. & VARELA, F. J., **Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living**. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980.
- MEURER, C. F. & FIGUEIREDO, N. M. Misterianismo e mecânica quântica. In: BOLENDER, J. (Org.) **Misterianismo**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021.
- MEURER, C. F. & FIGUEIREDO, N. M. Misterianismo e mecânica quântica. In: BOLENDER, J. (Org.) **Misterianismo**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021.

- MERLEAU-PONTY, M. **Phenomenology of Perception**. Trans. Colin Smith. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.
- ODLING-SMEE, F. J., LALAND, K. N. & FELDMAN, M. W. **Niche Construction: The Neglected Process in Evolution**. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2003.
- ROLLA, G. & FIGUEIREDO, N. M. Bringing forth a world, literally. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 3 p. 1-23, 2021.
- ROSCH, E. Introduction to revised edition in VARELA, F. J.; THOMPSON, E. & ROSCH, E. **The Embodied Mind**. Revised Ed. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2016.
- ROVELLI, C. Relational Quantum Mechanics. **International Journal of Theoretical Physics**, v. 35, n. 8, p. 1637-1678, 1996.
- ROVELLI, C. An argument against the realistic interpretation of the wave function. **Foundations of Physics**, v. 46, n. 10, p. 1229-1237, 2016.
- ROVELLI, C. Space is blue and birds fly through it. **Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences**, v. 376, n. 2123, p. 01-13, 2018.
- THOMPSON, E. **Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of the Mind**. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- TOMASELLO, M. **Why we cooperate**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2009.
- TOMASELLO, M. **A Natural History of Human Thinking**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014.
- VARELA, F. J.; THOMPSON, E. & ROSCH, E. **The Embodied Mind**. Revised Ed ed. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2016.



A TELEOSEMÂNTICA INFORMACIONAL DE DRETSKE

Sérgio Farias de Souza Filho ¹

1. INTRODUÇÃO

Suponha que você esteja caminhando por uma fazenda e observa um animal a uma certa distância, quando você o representa como um cavalo. O que é, para um estado mental, representar um dado animal como um cavalo e não como uma vaca? O conteúdo representacional consiste na maneira pela qual a representação mental representa o mundo, de maneira que o conteúdo de sua representação mental é *ca-
valo* porque sua representação é sobre cavalo, não sobre vaca. Mas em virtude de que um estado mental representacional representa A e não B? O que determina o seu conteúdo? O presente capítulo é dedicado ao *problema do conteúdo representacional*.

A ortodoxia na filosofia da mente contemporânea é o *naturalismo*, de acordo com o qual estados mentais são estados naturais, i.e., propriedades mentais nada mais são que propriedades naturais. Mas o que são

¹ Professor Adjunto de Filosofia da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Foi bolsista de Pós-Doutorado Júnior do CNPq e bolsista de Pós-Doutorado Nota 10 da FAPERJ no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em Filosofia pelo King's College London (aprovado sem correções em sua defesa), sob orientação do Professor David Papineau, foi bolsista de Doutorado Pleno no Exterior da Capes e Teaching Assistant (Professor Assistente) no Departamento de Filosofia do King's College London. Trabalhou como Professor Substituto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, Professor de Lógica na Pós-Graduação em Gestão Pública da Uninassau e pesquisador de Pós-Doutorado no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Atua nas áreas de Filosofia da Mente, Filosofia da Linguagem, Metafísica e Filosofia da Biologia, tendo apresentado artigos em conferências internacionais na Inglaterra, na Alemanha, na Espanha, na Escócia, na Croácia e no Brasil. Para mais informações: <https://sites.google.com/site/sergiofariasfilho/>. E-mail: sergiofariasfilho@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7804023072516368>

propriedades e estados naturais em primeiro lugar? Há diversas concepções, aqui simplesmente assumirei que propriedades e estados naturais são aqueles que constituem o objeto de investigação das ciências naturais (e.g., física, química, biologia etc.). Exemplos de estados naturais seriam estados físicos como o movimento de translação da Terra sobre o Sol, estados biológicos como o bombeamento do sangue pelo corpo por parte do coração etc.

Aplicando a tese naturalista ao caso representacional, temos que estados mentais representacionais e propriedades representacionais são ambos naturais. Mas como é possível para uma representação mental ser um estado natural? Afinal, estados mentais representacionais paradigmáticos, como crenças e desejos, parecem ser constitutivamente muito diferentes de estados naturais paradigmáticos, como estados físicos e biológicos. A principal abordagem naturalista é sustentar que representações mentais são *redutíveis* a estados naturais². Um estado *A* é redutível a um estado *B* quando é possível explicar completamente a natureza de *A* sem recorrer a qualquer termo ou noção que envolva *B*. Ou seja, reduzir um estado a outro consiste em definir o primeiro em outros termos, i.e., termos que não envolvam o estado a ser reduzido. Por exemplo, a redução da água a H_2O é feita sem recorrer à noção da água.

Ora, um dos principais desafios para a viabilidade do naturalismo reducionista é justamente como desenvolver uma *solução naturalista* para o problema do conteúdo representacional. Isto é, como determinar em termos puramente naturais o conteúdo de uma dada representação mental. Note que a determinação do conteúdo deve ser feita sem

2 Para exemplos de teorias naturalistas reducionistas, cf. Fodor (1990a, 1990b); Dretske (1981, 1994, 1995); Millikan (1984); Neander (2012).

recorrer a qualquer termo intencional, i.e., termo que envolva a noção de representação, tal como “representar”, “referir”, “sobre” etc. Assim, não se pode determinar o conteúdo de sua representação mental como sendo *cavalo* recorrendo ao fato de sua representação ser sobre cavalos, uma vez que “sobre” é um termo intencional.

O objetivo deste capítulo é avaliar uma das principais teorias naturalistas do conteúdo representacional, a *teleosemântica informacional* de Dretske, focando em seu clássico artigo originalmente publicado em 1986, “Misrepresentation” (1994). Na próxima seção, introduzo a noção de informação que constitui a base da semântica informacional de Dretske. Posteriormente, avalio a primeira versão de sua semântica informacional e argumento que ela sucumbe ao problema do erro. Na terceira seção, analiso a reviravolta teleológica que Dretske propõe na semântica informacional, o que resulta em sua teleosemântica informacional. Por fim, avalio a teleosemântica informacional e concluo que ela sucumbe ao problema do conteúdo distante. Em suma, a abordagem teleológica de Dretske falha em determinar o conteúdo representacional.

2. INFORMAÇÃO

O ponto de partida da teoria semântica de Dretske é a noção de *informação*³. A fumaça sinaliza a presença do fogo. Os pontilhados vermelhos no rosto de uma criança sinalizam o sarampo. A expansão do mercúrio sinaliza o aumento da temperatura. Estes são casos nos quais uma coisa carrega informação a respeito de outra. Sendo *B* a fonte da informação e *A* o receptor da informação, dizemos que *A* *carrega*

3 A mais completa exposição da teoria da informação de Dretske está na primeira parte de *Knowledge and the Flow of Information* (1981). Para uma exposição resumida, cf. Dretske (1983, 1994, 2009).

informação quanto a *B*. A fumaça carrega informação sobre o fogo. Quando *A* carrega informação sobre *B* dizemos que *A* *Indica*⁴ ou é um *signo natural* de *B*. Os pontilhados vermelhos Indicam o sarampo, constituindo um signo natural do sarampo.

Tomando como base a teoria matemática da comunicação⁵, Dretske (1981, p. 65; 2009, p. 384) define a informação carregada por um signo da seguinte maneira:

Informação. Se *R* e *C* são tipos e *r* e *c* ocorrências deste tipo, *r* carrega informação sobre *c* se a probabilidade de *c* ser o caso, dado que *r* é o caso, é 1.

A informação é uma relação entre a fonte e o receptor na qual o receptor carrega informação sobre a fonte apenas se não é possível que o receptor seja o caso, mas a fonte não o seja. Se *A* carrega informação sobre *B*, então a ocorrência de *A* *implica necessariamente* a ocorrência de *B*. Se os pontilhados vermelhos constituem um signo natural do sarampo, então a probabilidade de a criança ter sarampo, dado os pontilhados vermelhos, é 1. Dretske alerta que é insuficiente que esta probabilidade condicional seja de apenas 0,99. O que ocorre é que a relação de carregar informação é *transitiva*: se *A* carrega informação sobre *B* e *B* carrega informação sobre *C*, então *A* carrega informação sobre *C*. Mas tal transitividade não seria preservada caso a probabilidade condicional envolvida seja menor que 1⁶.

4 A fim de evitar a confusão do termo técnico “indicação”, tal como introduzido por Dretske, com a compreensão corriqueira do termo “indicação”, usarei “Indicação” (com “I” maiúsculo) para se referir ao primeiro.

5 O *locus classicus* é o artigo “A Mathematical Theory of Communication” de Claude Shannon (1948).

6 Para este e outros argumentos contra a probabilidade condicional envolvida na relação de carregar informação ser inferior a 1, cf. Dretske (1983, p. 106-107).

Segue-se desta definição de informação que se o signo natural está presente, então o estado de coisas por ele sinalizado também está presente. É impossível que o signo natural esteja presente e o que ele sinaliza também não esteja: ou *A* não é um signo natural de *B*, ou *A* é um signo natural de *B* e sempre que *A* é o caso, *B* também é o caso. De acordo com Dretske, ou o signo sinaliza corretamente, ou simplesmente não é um signo natural. Os pontilhados vermelhos no rosto da criança podem ser um signo natural do sarampo, mas eles são um signo natural do sarampo apenas se a criança tem sarampo. Se há pontilhados vermelhos no rosto da criança, mas ela não tem sarampo, então tais pontilhados simplesmente não são um signo natural do sarampo, não carregando informação sobre o sarampo (a criança tem estes pontos vermelhos por outra razão). Em suma, um signo natural requer a existência daquilo que Indica.

Dretske (1988, p. 58) adota um *realismo robusto* quanto à natureza ontológica da informação. A relação de carregar informação entre o signo natural e o estado de coisas sinalizado independe de qualquer observador para reconhecê-la ou identificá-la. Independe até mesmo da existência de qualquer sujeito cognitivo que porventura possa reconhecer ou identificar que um signo natural carrega informação sobre algo. A expansão do mercúrio carrega informação sobre o aumento da temperatura independente de um observador reconhecer isto, ela já carregava esta informação antes mesmo de haver seres humanos na Terra.

A informação depende da existência de um sistema de *relações estáveis* entre o receptor e a fonte. A fim de *A* carregar informação do movimento de *B*, não é suficiente que um objeto *B* na fonte sempre se mova quando um evento *A* ocorre no receptor. Para *A* carregar tal

informação, *A* deve *depend*er do movimento de *B* de uma maneira segura. As circunstâncias devem ser tais que apenas o movimento de *B* resultará na ocorrência de *A*. Dretske observa que se nessas circunstâncias alguma outra coisa pode resultar em *A*, então *A* não carrega informação sobre o movimento de *B*. Suponha que você seja a única pessoa que já ligou para o meu telefone, disto se segue que o toque do telefone Indica que você está me ligando? Não, uma vez que nestas circunstâncias é possível que outra pessoa ligue para meu telefone. O que é relevante para haver carregamento de informação não é se alguma outra pessoa já me ligou, mas se outra pessoa *poderia* ter me ligado. Sendo assim, o fato do telefone tocar não Indica que você está me ligando, mas apenas que *provavelmente* você está me ligando.

O poder do signo natural de carregar informação é frequentemente subscrito por leis ou relações causais. Por exemplo, as leis da física subscvem que o aumento da temperatura causa a expansão do metal e por isto a expansão do metal carrega informação sobre o aumento da temperatura. Há também uma relação causal entre o sol estar no leste e a sombra de uma pessoa estar no oeste, o que explica o porquê de a sombra no oeste carregar informação sobre a posição do sol. Nestes casos, a informação é uma relação causal ou nomológica capaz de apoiar verdades contrafactuais (e.g., caso não houvesse tido aumento da temperatura, o metal não se expandiria). Contudo, para ocorrer a relação de informação não é preciso que ela seja subscrita por leis ou relações causais. É possível, por exemplo, que *A* carregue informação sobre *B* em virtude de uma *causa comum*. Também é possível que a relação de informação seja subscrita por uma mera *regularidade local* (não por uma lei) e nem por isso a informação será uma relação menos segura.

O toque da campainha carrega informação de que há alguém na porta de minha casa tocando a campainha (DRETSKE, 1994, p. 158). Não há nenhuma lei que subscreva esta informação e é possível que esquilos venham a tocar a companhia, o que faria com que tal toque não mais carregue a informação que há alguém na porta. Entretanto, há uma regularidade local que assegura que apenas pessoas tocam a campainha, não esquilos, o que justifica a asserção contrafactual que a campainha não estaria tocando a menos que houvesse alguém na porta. Portanto, o toque da campainha é um signo natural da presença de alguém na porta. Em circunstâncias normais, o toque da campainha indica a presença de alguém na porta, ou seja, circunstâncias em que não há curto-circuito na fiação, em que não há esquilos capazes de tocar a campainha etc. O toque da campainha carrega informação sobre alguém na porta enquanto persistir tal regularidade.

3. A SEMÂNTICA INFORMACIONAL E O PROBLEMA DO ERRO REPRESENTACIONAL

A *semântica informacional* determina o conteúdo representacional a partir daquelas situações nas quais o estado representacional *carrega informação* a respeito de um estado de coisas no ambiente circundante. A ideia mais imediata talvez seja a de compreender a representação como um signo natural: assim como a fumaça é um signo natural do fogo, a representação mental do fogo é um signo natural do fogo. Identifica-se a capacidade de representar com a capacidade de carregar informação. Esta seria a versão mais crua da semântica informacional, pois determina o conteúdo representacional recorrendo apenas à noção de informação: o conteúdo é o estado de coisas do qual a representação

carrega informação. Entretanto, esta semântica informacional crua é uma teoria do conteúdo inviável.

O que ocorre é que a semântica informacional crua sucumbe ao *problema do erro representacional (misrepresentation)*. Considere o conteúdo de uma representação mental que ocorra em um organismo que esteja diante de um cavalo. Segundo a semântica informacional crua, o conteúdo da representação é *cavalo* se e somente se ocorrências desta representação carregam informação sobre cavalos. O problema é que a semântica informacional crua *exclui* a possibilidade de erro, i.e., não permite ao organismo ter uma representação cujo conteúdo seja *cavalo*, mas que não carregue informação sobre cavalo. Ela exclui qualquer possibilidade de *representação falsa*, afinal um signo natural não pode sinalizar um estado de coisas que não seja o caso.

Como visto, o signo natural requer a existência da condição sinalizada e se tal condição não ocorre, segue-se que este não é um signo genuinamente natural por não carregar informação desta condição. O que ocorre é que representações podem ser falsas ao representar um estado de coisas que não seja o caso, mas signos naturais não podem ser falsos. Na semântica informacional crua, há sempre *covariação* entre a ocorrência da representação e o estado de coisas representado, ou seja, a representação covaria com o que quer que ela indique. Dado que A é um signo natural de B, então a ocorrência de A implica *necessariamente* a ocorrência de B. “A é um signo natural de B” implica “se A, então B”, mas “A representa B” não implica “se A, então B”. Esta relação de necessidade entre a ocorrência do signo natural e a existência do estado de coisas por ele sinalizado impossibilita que a representação seja um signo natural. O conteúdo representacional não pode, portanto, ser

identificado com o *conteúdo informacional*.⁷ Nas palavras de Dretske (1988, p. 56), “*there can be no misindication, only misrepresentation*”.

A fim de solucionar o problema do erro representacional, o semanticista informacional deve determinar o conteúdo representacional em termos do conteúdo informacional, sem tornar o primeiro uma espécie do segundo. O conteúdo representacional deve ser determinado de modo a ser distinguido do conteúdo informacional, apenas assim representações podem ser falsas. Apenas traçando tal distinção é possível à semântica informacional não sucumbir ao problema da falsa representação. Ciente disto, Dretske, na primeira versão de sua semântica informacional, recorre à distinção entre *situação de aprendizado* e *situação de não aprendizado* a fim de distinguir o conteúdo representacional do conteúdo informacional.

Em *Knowledge and the Flow of Information*, Dretske (1981, p. 193-197) desenvolve sua primeira resposta ao problema do erro representacional recorrendo à distinção entre a *situação de aprendizado* e a *situação de não aprendizado*. Suponha que em uma dada situação de aprendizado um organismo esteja sendo ensinado a representar *Fs*. Ele é exposto a uma variedade de signos, entre os quais tanto signos que carregam a informação que certos objetos são *F* como signos que carregam informação que outros objetos são *não-F*. No organismo se desenvolve então uma representação de tipo *R* que é sensível a signos naturais que carregam a informação que um objeto é *F*. A estrutura semântica de *R* se desenvolve durante o período de aprendizagem, ela é *moldada* de modo a que o

7 Dretske (1994) ilustra a distinção entre conteúdo representacional e conteúdo informacional a partir da distinção de Paul Grice (1957, p. 377-378) entre significado natural (*natural sense*) e significado não natural (*nonnatural sense*). Signos possuem *significado natural* quando significam *P* apenas se *P* é o caso, enquanto signos possuem *significado não natural* quando podem significar *P* ainda que *P* não seja o caso.

conteúdo da representação seja *F* ao término deste período. Dretske sustenta que o que explica o desenvolvimento da estrutura semântica da representação durante a situação de aprendizagem é que (i) o organismo foi exposto a uma série de signos que carregam informação de *Fs* ou *não-Fs* e (ii) o organismo foi *condicionado* a responder apenas a signos naturais de *Fs*, não a signos naturais de *não-Fs*. Ao ser assim condicionado, o organismo torna-se capaz de *discriminar* *Fs* de *não-Fs*. Ao término da situação de aprendizagem, a estrutura semântica de *R* estará completamente desenvolvida, sendo *F* seu conteúdo representacional. Posteriormente, em situações de não aprendizado, as ocorrências de *R* continuarão com o mesmo conteúdo representacional *F*. Em suma, *R* adquire seu conteúdo do tipo de informação que levou ao desenvolvimento de *R* na situação de aprendizagem, a saber, *F*. A estratégia de Dretske é fundamentar a possibilidade do erro representacional a partir disto.

Na situação de não aprendizado, o conteúdo representacional é *F independentemente* das ocorrências de *R* terem ou não *F* como conteúdo informacional. Caso a ocorrência de *R* carregue informação sobre a ocorrência de *F*, então o conteúdo representacional coincide com o conteúdo informacional e a representação é verdadeira. Do contrário, a representação é falsa. Ou seja, ao término da situação de aprendizagem o conteúdo representacional é diferenciado do conteúdo informacional, o que abre espaço para a falsidade da representação. São situações distintas porque o conteúdo representacional de *R* foi fixado durante a situação de aprendizagem e permanecerá o mesmo após o seu término, enquanto o conteúdo informacional de uma ocorrência de *R* é fixado pelo estado de coisa do qual tal ocorrência carrega informação e tal estado pode ou não ser *F*.

A situação de aprendizagem é uma situação ideal na qual a informação que algo é *F* ou não-*F* é perfeitamente disponível para o aprendiz com o propósito de moldar suas respostas discriminatórias. Segundo Dretske, nesta situação o fato que *Fs* são *F* e que não *Fs* são não-*F* é perceptualmente *óbvio ou evidente* (1981, p. 194). O tipo de representação em desenvolvimento é sensível a um tipo de informação que, ao término da situação de aprendizagem, constituirá seu conteúdo representacional. Podemos ilustrar isto a partir do exemplo da vermelhidão.

Suponha que, em uma situação de aprendizagem, o organismo é ensinado a representar o vermelho. Durante este período, o organismo é exposto a signos naturais de objetos vermelhos e a signos naturais de objetos não vermelhos, sendo então condicionado a responder apenas aos vermelhos. Esta situação de aprendizagem é a situação ideal para adquirir a representação da vermelhidão: boa iluminação, os objetos vermelhos e não vermelhos estão suficientemente próximos do organismo a fim de haver percepção nítida das cores, o aprendiz está em plena posse de suas faculdades mentais etc. A situação de aprendizado é uma situação não apenas em que o organismo está diante de objetos vermelhos (e não vermelhos), mas na qual ele também recebe plenamente a informação que ele está diante de objetos vermelhos (ou não-vermelhos). O aprendiz será condicionado a responder apenas aos objetos vermelhos e o término da situação de aprendizagem será quando o aprendiz responder perfeitamente à vermelhidão. Dretske sustenta que neste momento a ocorrência da representação do vermelho carrega informação quanto à vermelhidão de modo que é impossível que a representação do vermelho ocorra sem que o aprendiz esteja diante de um objeto vermelho, ou seja, a representação é um signo natural do que ela representa e é sempre verdadeira. Entretanto, nas situações de não

aprendizado, instâncias da representação do vermelho podem ocorrer sem carregar informação da vermelhidão. Ou seja, a representação do vermelho pode ocorrer sem que o organismo esteja diante de algo vermelho – o espaço para a falsidade representacional está assegurado.

Note que, na situação de aprendizado, há covariação entre a ocorrência da representação e a ocorrência do estado de coisas representado. A representação covaria com aquilo que representa de maneira que na situação de aprendizagem todas as ocorrências da representação são verdadeiras⁸. O instrutor assegura por condicionamento tal covariação. Obviamente, este é o caso apenas ao término do treinamento, quando o instrutor constata que o aprendiz adquiriu a representação. Signos naturais não podem ser falsos e na situação de aprendizado a representação é um signo natural do que ela representa. Entretanto, na situação de não aprendizado, a representação deixa de covariar com o que representa e torna-se possível ao aprendiz ter uma representação falsa. A representação não mais é um signo natural do que representa.

Esta primeira formulação da semântica informacional de Dretske suscita uma série de problemas, mas está para além do objetivo deste capítulo se ater a elas. No que se segue, apenas elenco alguns destes problemas que julgo tornar esta teoria semântica inviável. Primeiramente, o que é precisamente uma situação de aprendizado? Em que consiste precisamente a distinção entre a situação em que o organismo ainda

8 Pode-se objetar que esta interpretação da semântica informacional é errônea pois Dretske se compromete com a tese mais fraca que F é o conteúdo de R porque F é o conteúdo de R nas ocorrências de R na situação de aprendizado, não com a tese mais forte que há sempre covariação entre R s e F s nesta situação. O problema desta interpretação é que ela permitiria que na situação de aprendizado poderia haver conteúdo representacional na ausência do conteúdo informacional correspondente, o que contraria o espírito da semântica informacional (CUMMINS, 1990, p. 162).

está em processo de desenvolvimento de aquisição da representação e a situação na qual o organismo já desenvolveu completamente a aquisição da representação? (LOEWER, 1987, p. 300). Uma possibilidade seria especificar a situação de aprendizado de *R* como aquela situação em que *R* covaria com *F*s. Mas tal especificação é circular, afinal já pressupõe que o conteúdo de *R* é *F* quando o papel da especificação da situação de aprendizado na semântica informacional é justamente determinar o conteúdo. Também de nada adianta, como Dretske o faz, especificar que a situação de aprendizado da representação do vermelho é aquela na qual o ambiente é bem iluminado, os objetos estão próximos ao aprendiz a fim de que ele tenha uma nítida percepção das cores etc. Afinal, a especificação destas condições também pressupõe aquilo que está sendo representado, a saber, a vermelhidão.

Em suma, o problema é como fazer uma *especificação naturalista* da situação de aprendizado, ou seja, uma especificação em termos puramente naturais sem recorrer a qualquer noção intencional. Por exemplo, a situação de aprendizado não pode ser especificada como aquela situação em que a representação é causada *apenas* por aquilo que ela representa. O que também torna problemático a especificação naturalista da situação de aprendizado é que as condições ideais para o aprendizado de uma representação podem ser diferentes das condições ideais para o aprendizado de outra representação (LOEWER, 1987, p. 301). O que conta como uma condição ideal para o aprendizado de uma representação pode depender do conteúdo da representação (a boa iluminação é uma condição ideal para o aprendizado da representação do vermelho, ao passo que a má iluminação é uma condição ideal para o aprendizado da representação de uma estrela no céu). Dretske pressupõe uma *distinção radical* entre a situação de aprendizado e a situação

de não aprendido: não se trata de uma distinção de grau, mas de gênero. Entretanto, Jerry Fodor (1990a, p. 41) argumenta que não há uma distinção *nítida* entre a situação de aprendido e a de não aprendido, não havendo uma maneira de, por princípio, traçar a distinção entre o que acontece antes do fim do período de aprendido e o que acontece depois. Não há um instante temporal em que a ocorrência da representação mental na mente do aprendiz para de ser moldada pelo instrutor⁹.

Por fim, Dretske sustenta que na situação de aprendizagem é impossível que o aprendiz tenha representações falsas enquanto que na situação de não aprendizagem isto é possível. Agora suponha que na situação de aprendido o aprendiz é treinado para representar *cavalo* e que numa situação de pós-aprendizado uma vaca lamacenta é capaz de causar uma ocorrência desta representação no aprendiz. Este seria um caso de representação falsa. Mas disto não se segue, *contrafactualmente*, que uma vaca lamacenta também poderia causar uma ocorrência desta representação no aprendiz durante o próprio período de aprendido? O que impediria isto de ocorrer? O conteúdo da representação não seria então *cavalo*, mas *cavalo ou vaca lamacenta*. Aqui Dretske poderia replicar que o instrutor *corrigiria* este erro na situação de aprendizagem, mas o que garante que o instrutor não é passível de cometer erros?

Fodor (1990a, p. 42) chama atenção para o risco envolvido nessa possível réplica: as *intenções pedagógicas* do instrutor estariam entre os elementos que determinariam o conteúdo representacional, o que implica que o conteúdo da representação do aprendiz estaria sendo determinado a partir do conteúdo das intenções do instrutor. Porém,

9 Outro problema é que talvez seja perfeitamente possível ao organismo aprender a representar um objeto ainda que nunca alcance uma capacidade de *discriminação perfeita* acerca deste objeto, cf. Cummins (1990, p. 68).

recorrer às intenções do instrutor para determinar o conteúdo implicaria que a semântica informacional não seria naturalista – a especificação do conteúdo não mais seria feita em termos puramente naturais¹⁰.

Dretske, posteriormente, rejeitaria sua primeira resposta ao problema do erro representacional e em “Misrepresentation” (1994) propôs uma reviravolta teleológica em sua semântica informacional para solucionar este problema, recorrendo à noção de *função biológica* a fim de determinar o conteúdo representacional. O resultado é a teleosemântica informacional.

4. A TELEOSEMÂNTICA INFORMACIONAL E O PROBLEMA DO CONTEÚDO DISTANTE

O ponto de partida da teleosemântica informacional de Dretske é a noção de *função de Indicação*. Como visto, *A* indica *B* caso *A* carregue informação a respeito de *B*. A função de Indicação consiste, portanto, na função de carregar informação a respeito de algo. Dretske propõe que a representação tem a função de Indicar o estado de coisas que ela representa, i.e., que a representação tem a função de carregar informação do estado de coisas representado. A tese fundamental de Dretske (1994, p. 161) é que uma representação *R* tem *F* como conteúdo representacional se *R* tem a função de Indicar *F*. O conteúdo é então assim determinado:

10 Mas seria o instrutor um professor? Dretske fala também em “feedback” (cf. DRETSKE, 1981, p. 193), talvez um mecanismo dotado de um *feedback* necessário para corrigir os erros do aprendiz já seria suficiente (GODFREY-SMITH, 1989, p. 540). Não avaliarei, entretanto, a plausibilidade desta resposta à objeção de Fodor.

Teleosemântica Informacional. O conteúdo da representação mental R é F
 = Indicar F é a função de R e F é o que as ocorrências de R devem Indicar a
 fim de que esta função seja executada¹¹.

A representação falsa é possível quando a representação não executa sua função de Indicação. A ideia é que como nem sempre os sistemas ou itens executam suas funções, R pode ter a função de Indicar F ainda que R não Indique F . Por exemplo, o coração tem a função de bombear sangue pelo corpo, mas devido a alguma doença pode falhar em executar tal função. Da mesma maneira, a representação pode falhar em executar sua função de Indicação devido a algum problema. Mas se R está em bom funcionamento (i.e., se R executa sua função de Indicação), R é um signo natural de F , sendo, portanto, uma representação verdadeira. Assim, o conteúdo da representação que ocorre em um organismo é *cavalo* porque a função desta representação é carregar informação sobre cavalos.

Em “Misrepresentation” (1994), Dretske desenvolve uma versão teleológica da semântica informacional. Teorias teleológicas do conteúdo representacional (“teleosemântica”) determinam o conteúdo a partir da noção de *função biológica*. O que determina o que está sendo representado é a função do estado representacional. A noção de função aqui relevante é a de função presente na biologia em atribuições funcionais aos sistemas ou componentes biológicos. Assim como artefatos têm função, os sistemas ou mecanismos de um organismo também têm uma função: tal como a função de uma lâmpada é a de iluminar o ambiente e não a de decorá-lo, a função biológica do coração é a de bombear sangue

11 “The fundamental idea is that a system, S , represents a property, F , if and only if S has the function of indicating (providing information about) the F of a certain domain of objects” (DRETSKE, 1995, p. 2).

e não a de emitir som ao bater. A teleosemântica assume que a representação mental também tem função biológica a fim de determinar o conteúdo da representação a partir de sua função¹².

A estratégia teleológica de Dretske consiste em derivar funcionalmente o conteúdo representacional do conteúdo informacional. Na primeira versão da semântica informacional, o que determina o conteúdo de uma representação é o que a representação Indica em uma situação de aprendizado. Já na teleosemântica informacional, o que determina o conteúdo representacional é aquilo que a representação Indica quando executa sua função de Indicação. Assim, a teleosemântica informacional tem a vantagem de não padecer dos supracitados problemas que assolam a primeira versão da semântica informacional.

Mas o que é para um item ter uma função biológica? A principal abordagem é a *concepção etiológica* de função biológica (WRIGHT, 1973; MILLIKAN, 1984): a função é o efeito para o qual o item foi *selecionado*. Itens de um certo tipo tem uma dada função em virtude de terem sido moldados (*designed*) por uma seleção para ter este efeito. É a história de seleção de itens deste tipo que determina sua função. O processo de seleção paradigmático é o da evolução pela *seleção natural*. Determina-se qual efeito de um traço é a sua função a partir da história de *adaptação* e *sucesso de reprodução* dos ancestrais de uma espécie: historicamente a posse desse traço produziu este efeito que, por sua vez, teve a consequência de aumentar a adaptação e reprodução de organismos com este traço. A função do coração ao bater é bombear sangue, não emitir aquele som característico, porque o efeito que foi adaptativo para corações

12 Para uma apresentação geral da teleosemântica, cf. Neander (2012).

ancestrais foi bombear sangue, não emitir som. Por fim, há também processos ontogênicos de seleção (e.g., aprendizado associativo).

Em “Misrepresentation”, Dretske não subscreve a uma concepção específica de função biológica. Ele assume uma noção intuitiva do que seja a função de um item, a descrevendo como aquilo que o item “deve” fazer ou como sendo o “propósito” do item¹³. Não obstante, seu uso da noção de função de Indicação é plenamente compatível com a concepção etiológica: sempre que Dretske especifica as condições sob as quais um item adquire sua função de Indicação, tais condições são especificadas em termos históricos e fazem referência ao que este item foi selecionado para fazer, seja em termos de seleção natural ou em termos de seleção ontogênica¹⁴.

Em virtude de que a função da representação R é Indicar Fs e não Gs? Ora, o estado representacional tem a função de Indicar algo por ter sido selecionado para tanto pela seleção natural. À primeira vista, isto parece plausível, porém a viabilidade da teleosemântica informacional é ameaçada pelo problema do *conteúdo distante*. Se há motivos igualmente plausíveis para a atribuição de duas funções distintas de Indicação a uma dada representação, segue-se que há motivos igualmente plausíveis para a atribuição de dois conteúdos distintos a esta representação, o que resulta na *indeterminação* do conteúdo representacional. Se é indeterminado que a função de R é Indicar Fs ou Gs, então é igualmente indeterminado que o conteúdo de R é F ou G. Ou seja, *indeterminação funcional implica indeterminação de conteúdo*. Vejamos

13 Dretske (1994, p. 163). Dretske (1990, p. 824) posteriormente confirmaria que deliberadamente evitou se comprometer com uma concepção particular de função biológica.

14 Dretske (1994, p. 163-4; 170-1). Sigo Karen Neander (1996, p. 260) nesta interpretação. Posteriormente, em *Naturalizing the Mind*, Dretske (1995, p. 7, n. 4) assumiria a concepção etiológica de função.

como o problema do conteúdo distante estabelece precisamente um caso de indeterminação funcional (DRETSKE, 1994, p. 166-168)¹⁵.

Algumas bactérias marinhas anaeróbicas possuem ímãs internos (“magnetosomes”) que se alinham ao campo magnético da Terra. No hemisfério norte, estes ímãs se inclinam em direção ao campo geomagnético do norte, fazendo com que a bactéria se mova para baixo, em direção ao fundo do mar. Uma vez que ambientes ricos em oxigênio são letais para estas bactérias, supõe-se que a função deste ímã é livrá-la da presença de oxigênio na medida em que a afasta da superfície marítima, um ambiente rico em oxigênio. Assim, ao levar a bactéria em direção ao norte geomagnético e com isto para o fundo do oceano, o ímã contribui para sua adaptação.

Caso ponhamos próximo a bactéria uma barra magnética orientada em direção oposta ao campo geomagnético, seu ímã a levará à autodestruição, já que fará com que ela se mova em direção à superfície. *Prima facie*, este parece ser um caso de representação falsa – uma vez que no habitat natural o ímã direciona a bactéria para um ambiente com pouco oxigênio, a função do ímã é direcionar a bactéria para condições anaeróbicas. Mas o que garante que esta é a descrição correta desta função? Por que descrever a função do ímã como a de direcionar a bactéria para um ambiente livre de oxigênio e não como a de direcioná-la para o campo geomagnético? O que nos impede de descrevê-la como a função de direcionar a bactéria para o campo magnético prevaLENcente?

Haverá falsa representação a depender de como descrevermos a função do ímã. Por exemplo, se sua função é direcionar a bactéria para um ambiente livre de oxigênio, haverá representação falsa quando o

15 Há outros casos de indeterminação funcional. Para uma visão geral, cf. Neander (2012).

ímã direciona a bactéria para um ambiente rico em oxigênio como a superfície. Mas se sua função é direcionar a bactéria para o campo magnético prevalecente, haverá representação verdadeira quando, na presença da barra magnética, o ímã leva a bactéria para um ambiente rico em oxigênio como a superfície. A indeterminação da função do ímã leva à indeterminação do conteúdo representacional.

O *problema do conteúdo distante* surge da seguinte maneira. Dado que um sistema *O* necessita da *propriedade distante F* e que o mecanismo *M* permite a *O* detectar *Fs*, não se segue que *M* representa *F* porque se *F* e a *propriedade próxima G* são localmente correlacionados no ambiente natural de *O*, então há duas maneiras para *M* detectar *Fs*: ou *M* representa a presença de *Fs*, direcionando assim *O* para o que ele necessita, ou *M* representa a presença de *Gs* e posto que no ambiente natural de *O* sempre que há instanciação de *F* também há instanciação de *G*, segue-se que, ao direcionar *O* para *Gs*, *M* estará também direcionando *O* para *Fs*. Note que se um mecanismo sensorial é capaz de detectar apenas uma propriedade do ambiente, segue-se que, se este mecanismo direciona o organismo para uma *propriedade distante* (e.g., condições anaeróbicas), ele também irá direcionar o organismo para uma *propriedade próxima* (e.g., campo magnético local). Assim, recorrer tão somente à necessidade biológica do organismo portador do mecanismo não determina a função deste mecanismo. Se houve seleção natural para o mecanismo direcionar o organismo para instâncias da propriedade distante *F*, também houve seleção natural para o mecanismo direcionar o organismo para instâncias da propriedade próxima *G*, posto que, como vimos, o direcionamento para *Gs* acarreta em direcionamento para *Fs*.

Aplicando o problema do conteúdo distante ao caso da função de Indicação, temos que o benefício adaptativo de direcionar o organismo

à presença de *Fs* pode ser alcançado tanto com o mecanismo tendo a função de Indicar instâncias da propriedade distante *F*, como com o mecanismo tendo a função de Indicar instâncias da propriedade próxima *G*, desde que *F* e *G* sejam propriedades localmente correlacionadas ou coextensivas. Para solucionar o problema do conteúdo distante, é preciso explicar como o mecanismo pode ter a função de Indicar instâncias da propriedade distante *F* sem ter a função de Indicar instâncias da propriedade próxima *G*. Nas palavras de Dretske (1994, p. 167),

given that a system needs F, and given that mechanism M enables the organism to detect, identify or recognize F, how does the mechanism carry out this function? Does it do so by representing nearby Fs as nearby Fs or does it represent them merely as nearby Gs, trusting to nature (the correlation between F and G) for the satisfaction of its needs?.

Talvez seja mais intuitivo sustentar que o ímã tenha a função de Indicar o ambiente livre de oxigênio, não o campo magnético prevalecente, posto que o que é adaptativo para a bactéria é se dirigir ao ambiente livre de oxigênio, não ao campo magnético prevalecente. Porém, uma vez que o ambiente do campo magnético prevalecente e o ambiente anaeróbico são localmente coextensivos, será igualmente adaptativo para o ímã Indicar a *condição distante* – i.e., o ambiente anaeróbico – bem como Indicar a *condição próxima* – i.e., o campo magnético prevalecente. Por que então a função do ímã é Indicar a condição distante, não a condição próxima, se ao fim e ao cabo quando o ímã Indica um também irá indicar o outro?

É preciso um critério robusto para determinar a função de Indicação do mecanismo sensorial, de modo a não favorecer arbitrariamente uma atribuição funcional em detrimento de outra. Dretske (1994, p. 167-

168) argumenta, entretanto, que tal critério é indisponível no caso de organismos simples como a bactéria anaeróbica. É forçado descrever a função do ímã como a de Indicar condições anaeróbicas porque disto se segue que o mecanismo não estaria executando sua função quando sob condições não ideais (e.g., barra magnética próxima à bactéria), afinal de contas o ímã é um mecanismo sensível a estímulos magnéticos, não a estímulos químicos. Por outro lado, ao descrever a função do ímã como a de Indicar o campo magnético prevalecente, nós não teríamos mais um exemplo de organismo com capacidade de falsa representação. Ao colocarmos uma barra magnética próxima a superfície do mar, a bactéria não estaria tendo uma representação falsa quando se dirige à superfície marítima. O alinhamento do ímã interno Indicaria então o que seria a sua função de Indicar, a saber, a direção do campo magnético prevalecente. O erro não estaria mais no ímã, mas nas condições não ideais do ambiente. Ao descrever a função do ímã como a de Indicar o campo magnético prevalecente, torna-se impossível que ela tenha uma falsa representação, pois o conteúdo seria *campo magnético prevalecente* e como o alinhamento do ímã é um signo natural do campo magnético prevalecente, a representação seria sempre verdadeira. A conclusão que Dretske tira deste dilema é que a função de Indicação do ímã é mesmo indeterminada.

Entretanto, Dretske (1994, p. 168-171) sustenta ser possível determinar a função de um mecanismo sensorial no caso de organismos com capacidades cognitivas mais complexas. A capacidade de falsa representação requer uma certa complexidade no processamento de informação do organismo, é preciso ultrapassar um certo limiar de complexidade. A fim de ultrapassá-lo, o organismo deve satisfazer duas condições: (1) *multiplicidade de acesso informacional* e (2) *aprendizado associativo*.

Apenas satisfazendo essas duas condições é que o organismo se torna dotado da capacidade de falsa representação. Iniciaremos pela primeira destas duas condições.

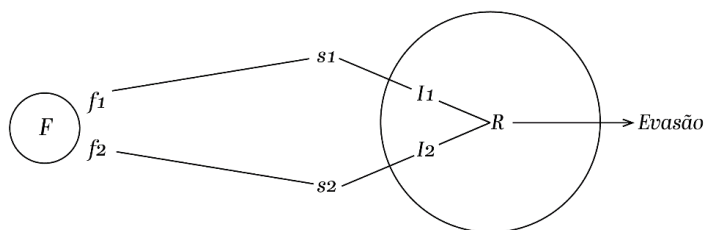


Figura 1. Dretske, 1994, p. 169

Suponha que um organismo tenha duas maneiras de detectar a presença de uma substância tóxica F . Isto pode ocorrer tanto porque o organismo é dotado de dois mecanismos sensoriais, cada um à sua maneira sensível a F (ou a signos naturais de F), ou porque um único mecanismo sensorial explora diferentes signos naturais de F ¹⁶. Temos então dois estados internos I_1 e I_2 , cada um produzido por distintas cadeias causais e ambos constituem signos naturais da presença de F . Por fim, tendo uma necessidade de fugir da substância tóxica F , estes estados internos se conectam a um terceiro estado R que causa um padrão de comportamento de evasão. R é evidentemente um signo natural de F . Seja também f_1 e f_2 propriedades típicas de F e s_1 e s_2 estímulos próximos.

¹⁶ Um exemplo do primeiro tipo seria um organismo capaz de detectar um leão tanto pelo rugido como pela juba, enquanto um exemplo do segundo tipo seria um organismo capaz de detectar o carvalho tanto pelo padrão de sua folha como pelo padrão e textura de seu córtex.

Se agora colocarmos próximo ao organismo um *pseudo-F* que exiba algumas das propriedades do *F* genuíno (e.g. f_1), nós causamos uma cadeia de eventos (s_1 , I_1 , R e comportamento de evasão) que normalmente ocorre na presença de F s e é apropriado apenas na presença de F s. Neste caso, entretanto, não podemos sustentar que R represente alguma propriedade próxima (e.g., s_1 ou f_1). Diferentemente do que ocorre no caso da bactéria, R representa apenas a propriedade distante F . Ainda que s_1 via I_1 cause a ocorrência de R , R não é um signo natural de s_1 (ou f_1) e, portanto, não pode representar s_1 (ou f_1). Considere uma lâmpada conectada a dois interruptores via dois fios paralelos e que apenas um desses interruptores causa o ligamento da lâmpada. A lâmpada estar acesa não é um signo natural que o primeiro interruptor foi acionado ainda que efetivamente tenha sido este o interruptor acionado, porque não há uma correlação regular entre a lâmpada estar acesa e o primeiro interruptor ter sido acionado (em 50% das vezes, o segundo interruptor foi acionado).

Dretske recorre à condição da multiplicidade de acesso informacional a fim de excluir a possibilidade de R representar alguma propriedade mais próxima que F , garantindo assim que R representa apenas a propriedade distante F . Esta condição implica que R pode Indicar F sem Indicar nenhuma das propriedades próximas, R não pode representar f_1 , f_2 , s_1 ou s_2 porque R não é um signo natural de nenhum destes. Mesmo na *situação ideal* em que R executa sua função de Indicação é possível que R não Indique f_1 , f_2 , s_1 ou s_2 , mas na *situação ideal* R *sempre* indica F . Note que, no exemplo da bactéria, não é possível determinar a função de Indicação do ímã porque a bactéria possui apenas uma rota de acesso informacional ao que está supostamente representando. Mas o organismo acima possui mais de uma rota para detectar F ,

de maneira que neste caso é possível demonstrar que R representa apenas a propriedade distante F porque R é um signo natural de F quando R executa sua função de Indicação, ao passo que R não é um signo natural de nenhuma das propriedades mais próximas quando executa sua função de Indicação.

Teria finalmente Dretske demonstrado que a função de R é Indicar F ? Infelizmente não. A lâmpada acesa não é um signo natural que um interruptor em particular foi acionado, mas certamente é um signo natural que um dos dois interruptores foi acionado. Analogamente, pode-se objetar que a função de R não é Indicar F , mas Indicar $\langle f_1 \text{ ou } f_2 \rangle$ ou $\langle s_1 \text{ ou } s_2 \rangle$. O conteúdo representacional de R seria o *conteúdo disjuntivo* de propriedades próximas $\langle f_1 \text{ ou } f_2 \rangle$ (ou $\langle s_1 \text{ ou } s_2 \rangle$), não o conteúdo F . Não importa a quantidade de rotas de acesso informacional que este sistema sensorial dispõe, haverá sempre a possibilidade de descrever a função de R como sendo a de Indicar a propriedade formada pela disjunção das propriedades próximas (e.g., Indicar $f_1 \text{ ou } f_2 \text{ ou } f_3 \dots$). A fim de refutar esta objeção, Dretske impõe a condição do *aprendizado associativo*.

Suponha que este organismo seja capaz de aprendizado associativo. Ou seja, através de uma exposição repetitiva a um estímulo condicionante, na presença de F , uma mudança ocorre em seu sistema sensorial: agora é possível que R seja causada apenas pela ocorrência deste estímulo condicionante. Dretske sustenta não haver limite para a quantidade de estímulos que via condicionamento podem ter o efeito de causar a ocorrência de R e, assim, causar o comportamento de evasão. Qualquer estímulo pode potencialmente se tornar um estímulo condicionante.

O que temos agora é um organismo suficientemente complexo que é capaz não apenas de transformar uma variedade de entradas sensoriais ($s_1, s_2, s_3...$) em um estado R que provoca o comportamento de evasão (condição da multiplicidade de acesso informacional), mas que via condicionamento é também capaz de modificar esta variedade de entradas sensoriais (condição do aprendizado associativo). Se nos restringirmos às entradas sensoriais ($s_1, s_2, s_3...$), temos que R constitui um signo natural no instante temporal t_1 (e.g., s_1 ou s_2), R constitui outro signo natural em t_2 (e.g., s_1 ou s_2 ou, via aprendizado, s_3) e assim por diante.

A capacidade de aprendizado associativo implica que depende da *história individual* de aprendizado do organismo exatamente do que R será um signo natural. A determinação de que R é um signo natural é relativa a quais estímulos condicionantes este organismo em particular aprendeu. R não é um signo natural temporalmente invariante da disjunção $\langle s_1 \text{ ou } s_2 \text{ ou } s_3... \rangle$ e também não é um signo natural temporalmente invariante da disjunção $\langle f_1 \text{ ou } f_2 \text{ ou } f_3... \rangle$. Em suma, R não é um signo natural temporalmente invariante da disjunção das propriedades próximas. Contudo, ao longo deste processo de aprendizagem, R é um signo natural temporalmente invariante de F . Não importa quantos novos estímulos condicionados sejam aprendidos, R continuará a ser um signo natural de F . Isto ocorre porque, por hipótese, qualquer novo estímulo ao qual organismo é condicionado constitui um signo natural de F .

Dretske conclui que R tem a função de Indicar F . O aprendizado associativo é um processo no qual os estímulos próximos que Indicam a presença de F são, por sua vez, Indicados por R . A única função de Indicação *temporalmente invariante* que R possui ao longo do processo de aprendizado é a de Indicar F , o que implica que o conteúdo

representacional de R é F . O conteúdo de R não é a propriedade disjuntiva de estímulos próximos $\langle s1 \text{ ou } s2 \text{ ou } s3 \dots \text{ ou } sx \rangle$ ainda que em algum estágio de desenvolvimento do organismo R irá constituir signo natural para algum valor de x . Quando um dos estímulos aprendidos ocorre em uma *situação não ideal*, na qual tal estímulo não é um signo natural de F , ainda assim R representa F já que sua função é Indicar F . Ou seja, na situações não ideal, R não é um signo natural de F , mas continua a ter a função de ser um signo natural de F . Esta é a função de Indicação de R independentemente de R ter ou não sucesso em executá-la, estando então a possibilidade de falsidade preservada. Assim, um organismo provido de múltiplos acessos informacionais a um estado de coisas e com recursos para expandir suas rotas de acesso informacional a tal estado de coisas tem capacidade de representá-lo falsamente e, portanto, capacidade de genuinamente representá-lo.

A teleosemântica informacional é, de fato, uma teoria semântica mais promissora que a primeira versão da semântica informacional. O objetivo da próxima seção é avaliar a resposta de Dretske ao problema do conteúdo distante. Defenderei que ela falha em solucionar este problema, do que se segue a inviabilidade da teleosemântica informacional enquanto teoria naturalista do conteúdo representacional.

5. CRÍTICA À TELEOSEMÂNTICA INFORMACIONAL

O primeiro problema com a resposta de Dretske ao problema do conteúdo distante é que dela se segue que a capacidade de falsa representação é impossível sem aprendizado associativo. Antes do aprendizado, o organismo é simplesmente desprovido da capacidade de ter falsas representações e, portanto, de capacidade representacional.

Disto se segue que é impossível que o organismo tenha representações inatas, apenas signos naturais seriam inatos. Ora, isto também implica que a seleção natural por si só não é suficiente para determinar o conteúdo, alguma forma de seleção ontogênica, tal como a de aprendizado associativo, é necessária para determiná-lo. Em virtude da condição do aprendizado associativo, seria impossível haver representação na ausência de aprendizado. Contudo, isto é uma consequência difícil de aceitar, dado que a fim de que um organismo tenha a capacidade de aprendizado, é necessário que ele já tenha alguma representação antes do início do período de aprendizado. De outra maneira, como o organismo poderia vir a aprender novas associações?¹⁷

O segundo problema com a teleosemântica informacional é que o argumento de Dretske que *R* tem a função de Indicar *F*, porque a única função de Indicação temporalmente invariante que *R* possui é Indicar *F*, depende fundamentalmente da convergência dos distintos estados internos *I1, I2, I3, ..., In* ao estado representacional comum *R*. Mas por que estados internos distintos *I1, I2, I3, ..., In* convergem a um estado comum *R* que, por sua vez, provoca o comportamento de evasão? (STURDEE, 1997, p. 92-93). No exemplo de Dretske, *F* é a propriedade de ser venenoso e o conteúdo representacional de *R* é *F*, por isto uma ocorrência de *R* causa no organismo um padrão de comportamento de evasão. Suponha então que *F* seja um líquido venenoso e que as duas rotas de acessos informacionais do organismo a *Fs* são a visão (*s1*) e o paladar (*s2*). O organismo detecta *Fs*, portanto, vendo ou saboreando o líquido venenoso. Contudo, mesmo concedendo que *s1* e *s2* irão resultar em *I1* e *I2*,

17 Posteriormente, Dretske (1988) viria a repudiar esta consequência e aceitar que há representações genuínas inatas que são prévias à situação de aprendizado e cujos conteúdos são determinados tão somente a partir da seleção natural, não recorrendo a qualquer forma de seleção ontogênica.

difícilmente eles irão resultar no mesmo comportamento. Ora, ao ver o líquido venenoso e ter a ocorrência de *R*, o organismo pode ter mais de um comportamento: fuga, observar o líquido por mera curiosidade, permanecer parado diante dele etc. Já ao saborear o líquido venenoso e ter a ocorrência de *R*, o organismo pode ter outros comportamentos: cuspir o líquido, tomar água, induzir o próprio vômito etc. Isto mostra que não há um *único* comportamento de saída tal como Dretske parece pressupor.

Talvez Dretske responda que um padrão de comportamento não consiste em apenas um comportamento de saída, mas em um padrão de comportamentos de saída: fugir, cuspir, tomar água etc. Mas o que garante então que há uma *convergência* dos estados *I1* e *I2* na representação *R*, para só depois haver o comportamento de saída? O que impede *I1* e *I2* de resultarem *diretamente* no padrão do comportamento de saída, sem convergirem em *R*? Isto é, por que deve haver um estado mental representacional intermediário, *R*, entre os supracitados estados e o comportamento de saída, para que o organismo incorra neste padrão do comportamento de saída? Dretske não justifica sua suposição que deve haver o estado intermediário *R*, capaz de mediar *I1* e *I2* e o padrão de comportamento, para que o organismo efetivamente tenha este padrão de comportamento. Ele não explica porque diferentes modalidades sensoriais (visão e paladar) podem resultar numa única representação (STURDEE, 1997).

Por fim, há um terceiro problema: Dretske em nenhum momento demonstra que é *ilimitada* a quantidade de tipos de estímulos condicionantes aos quais o organismo pode ser condicionado a associar a *R*. Ele simplesmente supõe que este é o caso. Este parece ser um problema

menos grave que os anteriores, mas essa suposição precisa ser devidamente justificada.

Os três problemas acima elencados põem em risco a viabilidade da resposta de Dretske ao problema do conteúdo distante. Entretanto, talvez por si só, eles não possam demonstrar a insustentabilidade desta resposta. Uma objeção mais forte é necessária. No que se segue, desenvolvo uma objeção formulada por Barry Loewer (1987, p. 306-307) que creio ter esta força ao atacar a viabilidade naturalista desta resposta. Unindo esta objeção aos supracitados problemas, julgo estar plenamente justificada a conclusão que a teleosemântica informacional não se sustenta.

Para determinar qual a função de Indicação de *R* não é suficiente considerar apenas as ocorrências de *R* que efetivamente ocorreram na vida do organismo, devemos considerar também as ocorrências *contra-factuais* de *R*, ou seja, aquelas ocorrências que *poderiam* ter ocorrido, mas não ocorreram. A razão para tanto é que as ocorrências atuais de *R* estão associadas a um conjunto *finito* de estímulos, já que é impossível que na totalidade de sua vida o organismo tenha aprendido a associar um número de infinito de estímulos a *R*. Se determinarmos a função de Indicação de *R* a partir de um conjunto finito de estímulos associados a *R*, a objeção da disjunção retorna com toda força: a função de *R* não é Indicar *F*, mas Indicar a propriedade disjuntiva formada pelos estímulos que o organismo aprendeu a associar a *R* ao longo de toda sua vida. O condicionamento termina com a morte do organismo e a partir deste ponto nenhuma nova rota de acesso informacional pode ser aprendida. Aqui basta identificar retrospectivamente a disjunção fechada de estímulos próximos que atualmente foram associados pelo organismo a *F*

ao longo de sua vida, para objetar que a função de *R* não é Indicar *F*, mas Indicar esta disjunção fechada.

Suponha que o organismo tenha, ao longo de toda sua vida, associado os seguintes estímulos próximos a *F*: *s1*, *s2*, *s3* e *s4*. A partir disto, basta objetar a Dretske que a função de Indicação de *R* não é Indicar *F*, mas <*s1* ou *s2* ou *s3* ou *s4*>. De nada adianta Dretske replicar que *F* é a única propriedade temporalmente invariante que, sob condições ideais, *R* continuou a Indicar ao longo do processo de aprendizagem, afinal a propriedade <*s1* ou *s2* ou *s3* ou *s4*> também continuou a ser Indicada por *R* ao longo do processo de aprendizagem, posto que *s1*, *s2*, *s3* e *s4* foram os únicos estímulos que o organismo associou a *F* em toda sua vida. Se *R* Indica *F*, segue-se *R* também Indica <*s1* ou *s2* ou *s3* ou *s4*>. O problema do conteúdo distante permaneceria intocado.

A única saída para Dretske é determinar a função de Indicação de *R* a partir de todos os *estímulos possíveis* aos quais o organismo poderia vir a associar a *R* na sua vida:

(CR) O conteúdo representacional de *R* é *F* se e somente se, sob condições ideais, *R* Indica *F* em todas as ocorrências possíveis (OP) de *R* e o organismo necessita de informação acerca de *Fs*.

A partir de (CR), não podemos objetar que a função de *R* é Indicar que uma certa disjunção fechada de estímulos próximos foi instanciada e que isto faria parte do conteúdo, porque sob condições ideais há ocorrências possíveis de *R* nas quais *R* não foi causada por nenhum destes estímulos próximos. Entretanto, como a teleosemântica informacional se propõe a ser uma teoria *naturalista* do conteúdo, cabe a Dretske fazer uma especificação naturalista de quais ocorrências possíveis de *R foram causadas por Fs*, ou seja, fazer uma especificação não intencional de

quais ocorrências possíveis de *R* foram causadas por *Fs*. Contudo, não temos perspectiva de como tal especificação poderia ser feita. Vejamos o porquê.

Seja (OP) o conjunto de todas as ocorrências possíveis de *R* em condições ideais, ou seja, todas as ocorrências possíveis de *R* que foram causadas por *Fs*. Sabemos que é certamente possível que em situações não ideais um *não-F* cause um estímulo próximo que, por sua vez, cause a ocorrência de *R*. Seja (OD) o conjunto de todas as ocorrências possíveis de *R* que foram causadas por um *não-F*. Se alguma ocorrência possível de *R* que foi causada por um *não-F* estiver incluída em (OP), segue-se que (CR) não atribuirá a *R* o conteúdo *F*, afinal *F* não mais seria Indicado por *R* em todas as ocorrências possíveis de *R*. O problema então é o seguinte: como distinguir *de maneira naturalista* as ocorrências possíveis de *R* que ainda têm *F* como conteúdo, daquelas ocorrências possíveis de *R* que não têm *F* como conteúdo? Ou seja, como traçar a distinção entre as ocorrências possíveis de *R* que ainda representam *Fs*, daquelas ocorrências possíveis de *R* que não representam *Fs*, sem recorrer a qualquer noção intencional? Note que não é possível especificar aquelas ocorrências possíveis de *R* em (OP) como aquelas ocorrências possíveis de *R* que representam *F* (ou que são causadas por *F*), uma vez que assim estaríamos pressupondo o que *R* representa.

Suponha que o organismo em toda sua vida tenha associado os estímulos *s1*, *s2* e *s3* a *R*. Alguém poderia objetar então que a função de *R* não é Indicar *F*, mas <*s1* ou *s2* ou *s3*>. A réplica de Dretske seria que o organismo poderia ser condicionado a associar *sa* a *F* de modo que *R* não mais teria a função de Indicar <*s1* ou *s2* ou *s3*>, já que esta função não mais seria temporalmente invariante. Entretanto, suponha que há um estímulo *sb* que foi causado por um *não-F* mas que ainda assim pode

causar uma ocorrência de *R*. Como Dretske pode garantir que *sa* não é *sb*? Como distinguir de maneira naturalista *sa* de *sb*?

O desafio à teleosemântica informacional consiste então em como fazer uma especificação naturalista das ocorrências possíveis de *R* na *situação ideal*, distinguindo-as das ocorrências possíveis de *R* na *situação não ideal*. Infelizmente, Dretske não oferece nenhum indício de como isto poderia ser feito e nem há perspectiva de como fazê-lo. Deste modo, a teleosemântica informacional nos deixa com o seguinte dilema: por um lado, ao determinar o conteúdo de *R* recorrendo às possíveis ocorrências de *R* via (CR), a teleosemântica informacional paga o alto preço de não mais ser uma teoria naturalista; por outro lado, caso recorra tão somente às ocorrências atuais de *R* ao longo da vida no organismo, ela não será capaz de determinar o conteúdo na medida em que sucumbirá ao problema do conteúdo distante. De um modo ou de outro, a teleosemântica informacional falha em oferecer uma solução para o problema do conteúdo distante e, portanto, falha em solucionar o problema da falsa representação.

CONCLUSÃO

Neste capítulo, avaliei a teleosemântica informacional de Dretske. Primeiramente, mostrei como a primeira versão da semântica informacional sucumbe ao problema do erro representacional. Em seguida, mostrei como Dretske propõe uma reviravolta teleológica em sua semântica informacional a fim de solucionar o problema do erro. Contudo, a teleosemântica informacional de Dretske é falha. O que ocorre é que a resposta de Dretske para o problema do conteúdo distante não se sustenta. Em escritos posteriores a “Misrepresentation” (1994), Dretske

(1988, 1995) reformularia a teleosemântica informacional, mudando diversas posições. Contudo, está para além do escopo deste capítulo analisar estas versões posteriores da teleosemântica informacional¹⁸.

REFERÊNCIAS

- CUMMINS, Robert. **Meaning and Mental Representation**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1990.
- DRETSKE, Fred. **Knowledge and the Flow of Information**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1981.
- DRETSKE, Fred. Précis of Knowledge and the Flow of Information. In: BERNECKER, Sven & DRETSKE, Fred (Orgs.) **Knowledge: readings in contemporary epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 103-117.
- DRETSKE, Fred. **Explaining Behavior**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1988.
- DRETSKE, Fred. Reply to Reviewers. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 50, n. 4, 1990, p. 819-839.
- DRETSKE, Fred. Misrepresentation. In: STICH, Stephen P. & WARFIELD, Ted A. (Orgs.) **Mental Representation: A Reader**. Oxford e Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell, 1994 (1986), p. 157-173.
- DRETSKE, Fred. **Naturalizing the Mind**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1995.
- DRETSKE, Fred. Information-Theoretic Semantics. In: BECKERMANN, Ansgar; McLAUGHLIN, Brian P. & WALTER, Sven (Orgs.). **The Oxford Handbook of Philosophy of Mind**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 381-393.
- FODOR, Jerry. Semantics, Wisconsin Style. In: FODOR, Jerry. **A Theory of Content and Other Essays**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1990a (1984), p. 31-49.

¹⁸ Agradeço a Guido Imaguire pelas orientações ao longo da escrita dos manuscritos que resultaram neste artigo e a Juliana Brayner pelo auxílio com a figura 1.

- FODOR, Jerry. **A Theory of Content and Other Essays**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1990b.
- GODFREY-SMITH, Peter. Minsinformation. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 19, n. 4, 1989, p. 533-550.
- GRICE, Paul. Meaning. **The Philosophical Review**, v. 66, n. 3, 1957, p. 377-388.
- LOEWER, Barry. From Information to Intentionality. **Synthese**, v. 70, 1987, p. 287-317.
- MILLIKAN, Ruth. **Language, Thought, and Other Biological Categories**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1984.
- NEANDER, Karen. Dretske's Innate Modesty. **Australasian Journal of Philosophy**. v. 74, n. 2, 1996, p. 258-274.
- NEANDER, Karen. Teleological Theories of Mental Content. In: ZALTA, E. (Org). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/content-teleological/>. Acesso: em 15 jun. 2021.
- SHANNON, Claude. The Mathematical Theory of Communication. **Bell System Technical Journal**, v. 27, n. 3, 1948, p. 379-423.
- STURDEE, David. The Semantic Shuffle: Shifting Emphasis in Dretske's Account of Representational Content. **Erkenntnis**. v. 47, n. 1, 1997, p. 89-103.
- WRIGHT, Larry. Functions. **The Philosophical Review**, v. 82, n. 2, 1973, p. 139-168.



A INTENCIONALIDADE DA PERCEPÇÃO: UMA DISCUSSÃO ENTRE F. DRETSKE E J. R. SEARLE

João Paulo M. de Araujo ¹

Em seu artigo *The Intentionality of Perception*, Dretske (2003) delineou algumas questões teóricas no que concerne à sua leitura das teses de Searle (1983) sobre a natureza e a intencionalidade da percepção. Seu objetivo é contrapor a tese de Searle de que percepção é intencional com a ideia de que não precisamos da intencionalidade para explicar a percepção. Com isso, o modelo explicativo de Dretske visa apresentar uma via naturalista segundo a qual os mecanismos perceptuais possuem uma anterioridade que independe de nossas crenças e sofisticacões linguísticas. Apesar de sucinto, seu *paper* está ancorado em muitos trabalhos anteriores no qual muito antes de Searle desenvolver reflexões sobre a percepção, Dretske (1969; 1981) já havia apresentado considerações filosóficas sobre a natureza e funcionamento da percepção.

Em contrapartida, a teoria da percepção de Searle surge primariamente no início dos anos 80 num capítulo de seu clássico *Intencionalidade* (1983). Comparado com as reflexões mais amadurecidas de sua obra *Seeing Things As They Are* (2015), podemos afirmar que as

¹ Doutor em Filosofia pelo programa integrado de Pós-Graduação em Filosofia UFPB-UFPE-UFRN, Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco – com período sanduíche na Universidad de Buenos Aires pelo Programa Capes PPCP-Mercosul – e Professor da Universidade Estadual de Roraima. Possui interesses voltados para o campo da metafísica, epistemologia e filosofia da mente, desenvolvendo atualmente pesquisa no campo da filosofia da percepção. E-mail: joaopaulo-araujo@outlook.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6322631918437131>

reflexões ali contidas, apesar de muito bem elaboradas, tratavam-se numa perspectiva mais atual, apenas de uma prototeoria da percepção e não uma teoria propriamente dita. Tanto em *Intencionalidade* quanto em *Seeing Things As They Are*, Searle pretende explicar como a percepção funciona a partir da tese de que a percepção é intencional e que percebemos as coisas diretamente.

Neste capítulo, pretendo oferecer um pequeno esboço das considerações de Dretske e Searle sobre a percepção, mostrando em linhas gerais seus projetos filosóficos acerca do tema. Feito isso, introduzirei a discussão entre os dois filósofos sobre a temática propriamente dita em torno da intencionalidade da percepção.

DRETSKE: PERCEPÇÃO, INFORMAÇÃO E REPRESENTAÇÃO

Em *Seeing and Knowing*, Dretske (1969, p. 1) afirma que “não consigo pensar que o que apresento é uma teoria da percepção; esta palavra é pretensiosa demais para refletir minhas aspirações mais modestas”. Todavia não é isso que ocorre. Há claramente em seu projeto filosófico uma caracterização da percepção com o intuito de teorizá-la, e isso torna-se mais claro em trabalhos posteriores no qual o tema da percepção é retomado. Ancorado em estudos de psicologia empírica, seu modelo explicativo da percepção tem como base uma certa noção reducionista; por um viés naturalista, ele tenta se esquivar de discussões clássicas e metafísicas em torno do problema da percepção.

A filosofia da percepção não é, a meu ver, uma busca por novos dados; é antes uma tentativa de assimilar os dados já disponíveis e descrevê-los de uma forma que reduza ou elimine os problemas

filosóficos que eles, ou várias descrições deles, inspiram (DRETSKE, 1969, p. 2).

Dessa forma, há para Dretske (1969, 1981) uma distinção entre a percepção e outros estados mentais na qual grande parte deles são tomados como intencionais. O ‘ver’ (seeing) seria algo primariamente separado de qualquer crença acerca do que está sendo visto. Assim, os conteúdos da nossa percepção seriam, portanto, não conceituais. Trata-se de um ‘ver’ não epistêmico, uma habilidade visual primitiva que segundo Dretske (1969), é comum em grande parte dos seres sencientes e que em nós, seres humanos, seria anterior aos nossos processos educacionais que possuem sofisticações linguísticas e conceituais. Dretske toma como exemplo objetos familiares da nossa percepção, livros, um pôr do sol, uma pessoa ou amigo etc.; em sua explicação, ele nos convida a chamar qualquer que seja esse objeto de *D*. Assim sendo, de acordo com Dretske (1969, p. 7) “quando vemos *D*, embora, normalmente, frequentemente identifiquemos o que vemos como *D* e, portanto, acreditemos que é *D*, essa identificação não é uma condição necessária para vermos *D*”. Dretske considera esse exemplo um truísmo, o que ele pretende mostrar é que um percipiente não precisa saber ou crer que está vendo um mico-leão dourado para ter a experiência perceptual de um mico-leão dourado. Há uma sutileza nessa caracterização, pois trata-se de perceber um objeto cuja as referências linguístico/conceituais não são essenciais no processo. O conteúdo de nossas crenças se torna na visão de Dretske um critério negativo para decidir e determinar aquilo que percebemos:

O fato de que normalmente acreditamos em algo sobre as coisas que vemos dessa maneira é irrelevante. O que quero dizer é que nossa incapacidade de acreditar nessas coisas não nos impediria, por si só, de ver o que vemos

dessa maneira. O selvagem perplexo, transplantado repentinamente de seu ambiente nativo para uma estação de metrô de Manhattan, pode testemunhar a chegada do expresso das 3:45 com a mesma clareza de um viajante entediado (DRETSKE, 1969, p. 8).

Essa mesma caracterização poderia ser descrita para bebês e animais não humanos. Os conteúdos de nossas crenças não são determinantes na percepção. Com o objetivo de provar esse ponto de vista, em sua argumentação ele chama atenção para duas formas de conteúdo de crenças, uma negativa e outra positiva. Para a forma negativa Dretske (1969, p. 5) usa o exemplo do inseto, “pode-se pisar em um inseto sem acreditar que pisou nele; não há nada mais em que se deva acreditar, ou não, para fazer isso”. Para esse tipo de ação em particular o que acredito ou deixo de acreditar é irrelevante. Por outro lado, no que concerne à forma positiva:

pisar propositalmente em um inseto é outra coisa, como também, ver que se trata de um inseto, ou que tipo de inseto ele é. Ambas as últimas realizações, se posso chamá-las assim, têm um conteúdo de crença positivo (DRETSKE, 1969, p. 6).

Em outras palavras, na forma positiva para ver ‘P’ eu preciso acreditar que ‘P’; na forma negativa, alguém pode ver ‘P’ sem acreditar que ‘P’. Tomando o exemplo do selvagem acima, ele pode ter uma experiência visual do metrô de Manhattan sem acreditar ou saber que está vendo o metrô de Manhattan, enquanto que para o viajante entediado, ele sabe e, portanto, acredita que está vendo o metrô de Manhattan. O critério negativo se aproxima da forma primitiva de ‘ver’, isto é, uma forma que independe de um conjunto de crenças.

Na tentativa de explicar que tipo de processo primário está realmente envolvido o ‘ver’ de algo, Dretske introduz o subscrito ‘n’ no ‘ver’ estabelecendo, portanto, o termo ver_n ($seeing_n$). Com isso, ele pretende oferecer uma caracterização positiva para o critério negativo de ‘ver’, que para este primeiro momento da explicação de Dretske, passaremos a chamar de ‘ ver_n ’. Dentro de uma caracterização positiva de ver_n , Dretske (1969, p. 19) lança mão da seguinte questão: “Se esse estado de coisas não tem conteúdo de crença, que conteúdo tem?” A fórmula que se segue é uma tentativa de avançar numa resposta para essa questão: “ $S\ vên\ D - D$ é visualmente diferenciado de seu ambiente imediato por S ” (DRETSKE, 1969, p. 20).

Ser ‘visualmente diferenciado’ significa que ‘ D parece de algum modo para S ’ sem que isso implique algo acerca da atitude de crença do percipiente; do contrário, Dretske estaria com isso endossando o critério positivo do conteúdo de crença. Mas a maneira como ele usa a locução “*parece de alguma forma*” (*looks some way*) é segundo ele mesmo “amplamente neutra em relação ao tipo de coisa que parece de alguma forma. Não precisa ser um objeto físico” (DRETSKE, 1969, p. 23). Assim, a diferenciação visual aplicada por Dretske na fórmula ‘ D parece de algum modo para S ’ é segundo ele “um tipo de capacidade pré-intelectual e pré-discursiva que uma ampla variedade de seres possui” (DRETSKE, 1969, p. 29). Portanto, essa característica fundamenta-se numa dimensão não epistêmica, embora seja ela mesma o fundamento para nossas construções epistemológicas.

O leitor pode interpretar o subscrito ‘n’ como significando uma maneira de ver as coisas que satisfaz, em seus aspectos positivos e negativos, a descrição que acabamos de dar. O ‘n’ pretende sugerir que esta maneira de ver as coisas é de natureza não epistêmica (DRETSKE, 1969, p. 30).

Apesar dessa caracterização não epistêmica desse modo de ver que Dretske está defendendo, disto não se segue que a percepção não possua um patamar epistêmico sofisticado. Na verdade, as discussões de Dretske sobre percepção ocorrem sempre com um pano de fundo epistêmico, uma vez que é lugar comum tomar a percepção como fontes primárias de informação e consequentemente, conhecimento.

Posteriormente, em seu trabalho *Knowledge and the Flow of Information* (1981), um dos pontos centrais na caracterização de Dretske sobre a percepção repousa sobre o papel da informação. Segundo Dretske (1981, p. 135) “a informação pode ser entregue e disponibilizada aos centros cognitivos sem que ela mesma se qualifique para atributos cognitivos - sem ela mesma ter o tipo de estrutura associada ao conhecimento e à crença”. Nesse modelo explicativo mais atualizado, Dretske toma emprestado metáforas informacionais em torno do analógico e do digital.

Segundo Dretske (1981, p. 136), no que concerne a codificação analógica e digital da informação, sua distinção via de regra é usada com o objetivo de estabelecer uma diferença no modo como “as informações são transportadas sobre uma propriedade, magnitude ou quantidade variável: tempo, velocidade, temperatura, pressão, altura, volume, peso, distância e assim por diante”. Trata-se de uma representação contínua para informações analógicas e uma representação discreta para informações digitais. Dretske (1981, p. 136) usa como exemplo de informação analógica o velocímetro de um carro clássico, em que nos ponteiros do velocímetro teríamos uma codificação analógica de informações ligeiramente variável. Assim, em cada posição, o ponteiro oferece distintos graus de representação. Por conseguinte, “a luz do painel que registra a pressão do óleo, por outro lado, é um dispositivo digital, pois possui

apenas dois estados informacionalmente relevantes (aceso e apagado)” (DRETSKE, 1981, p. 136). De acordo com Dretske, “aceso e apagado” são estados discretos uma vez que não existem outros estados intermediários de informação que sejam relevantes.

O seu objetivo com essas considerações sobre o analógico e o digital (ainda que de maneira ligeiramente heterodoxa) é oferecer uma descrição de propriedades que possam marcar os diferentes modos de representação de estados de coisas no mundo. Assim, segundo Dretske (1981, p. 137), na forma digital, uma estrutura, evento ou estado carrega a informação de que s é F , se e somente se, o sinal não carrega nenhuma informação extra para além do que já está informado em s ser F . Por outro lado, se existe alguma informação adicional no sinal de s , isto é, se há informação que não está armazenada na forma s é F , então, a forma em que o sinal carrega a informação é analógica. O ponto é que na descrição de Dretske (1981, p. 137), o sinal analógico é muito rico e detalhado se comparado com o sinal digital, pois “a informação mais específica que o sinal carrega (sobre s) é a única informação que ele carrega (sobre s) na forma digital. Todas as outras informações (sobre s) são codificadas na forma analógica”.

Em seu texto, Dretske usa como exemplo a distinção informativa entre uma declaração em linguagem natural e uma imagem ou fotografia. Ele pede para pensarmos numa situação em que queremos comunicar a informação de uma xícara contendo café. Se alguém declara que “a xícara contém café”, este sinal acústico, carrega, segundo Dretske, uma informação digital; nada mais além dessa declaração é fornecido, nada foi informado sobre a quantidade de café na xícara, sua cor, textura, tamanho da xícara, dentre outras possíveis propriedades. Em contrapartida, se alguém fotografa uma xícara com café e mostra a

imagem para a mesma pessoa, a informação de que a xícara contém café é, de acordo com Dretske, transmitida de forma analógica. Ocorre, portanto, uma maior riqueza de informações acerca de todas as possíveis propriedades mais imediatas da xícara contendo café.

A partir dessa caracterização do analógico e digital, Dretske lança mão de uma discussão em torno do processo de conversão das informações contidas no sinal analógico para a informação digital. A importância do entendimento dessa conversão, segundo Dretske, reside numa melhor apreciação para entender a distinção entre processos perceptuais e cognitivos. Para ilustrar esse ponto, ele usa como exemplo uma espécie de máquina que converteria um sinal de velocidade analógico num digital. Em resumo essa máquina conseguiria converter um rico *input* analógico que possui uma escala de velocidade que vai de 0 a 99 *mph* num *output* que se resumiria em 4 escalas de *mph*. Cada uma dessas 4 escalas informaria uma fração da velocidade em sentido ascendente. Em cada fração de velocidade um tom é ouvido começando por um tom mais grave no primeiro estágio e na medida em que ocorre a mudança de estágio, o tom do dispositivo se torna mais agudo.

O problema é que “descrever um processo no qual uma informação é convertida da forma analógica para a digital é descrever um processo que envolve necessariamente a perda de informação” (DRETSKE, 1981, p. 141). Grande parte das informações analógicas são perdidas ou ignoradas porque o objetivo é obter uma resposta sem muito grau de variação às semelhanças que realmente importam. Em toda conversão, *bits* de informações são perdidos, mas a conversão se torna efetiva se as características essenciais forem preservadas. Um exemplo prático seria se pegássemos um arquivo de música em formato WAV e a convertêssemos para o formato MP3, essencialmente ouviríamos a mesma música,

mas numa ligeira comparação ao ouvir cada um dos formatos, logo perceberíamos uma perda em sua qualidade, volume sonoro e até tamanho em *megabits*.

Mencionamos que essa distinção entre analógico e digital serviria para um melhor entendimento da distinção entre processos perceptuais e cognitivos. A partir de então Dretske (1981, p. 142) define percepção como “um processo por meio do qual a informação é entregue dentro de uma rica matriz de informação (portanto, na forma analógica) aos centros cognitivos para seu uso seletivo”. Por outro lado, o que caracteriza a atividade cognitiva é uma conversão bem-sucedida das representações sensoriais (analógicas) na forma cognitiva (digital). Quando fazemos uso dos nossos sentidos, tudo aquilo que experienciamos tem por finalidade encontrar uma conversão cognoscível segundo a qual podemos compreender o que está se passando ao nosso redor:

Se a informação de que *s* é *F* nunca é convertida de uma forma sensorial (analógica) para cognitiva (digital), o sistema em questão talvez tenha visto, ouvido ou cheirado um *s* que é *F*, mas não viu que é *F* - não sabe que é *F*. [...] A atividade cognitiva é a mobilização conceitual da informação que chega, e esse tratamento conceitual é fundamentalmente uma questão de ignorar as diferenças [...]. Trata-se, em suma, de fazer a transformação analógico-digital (DRETSKE, 1981, p. 142).

Nossa fenomenologia bruta, isto é, o modo como primariamente somos afetados pela realidade sensorial, é algo profuso e rico em informações, enquanto que nosso conhecimento, por outro lado, é seletivo e exclusivo. Nessa perspectiva, a maneira como nossa cognição explora as informações sensoriais é precariamente limitada, como já foi

mencionado, há uma perda de informação na conversão do analógico para o digital. O objetivo de Dretske (1981, p. 143) é mostrar que

a diferença entre nossa experiência perceptiva, a experiência que constitui nosso ver e ouvir coisas, e o conhecimento [...] que normalmente é a consequência dessa experiência é, fundamentalmente, uma diferença codificadora.

Imagine que você está numa situação perceptual bem complexa onde você tem uma privilegiada visão de uma rua cheia de carros, e do outro lado um grupo de pessoas numa parada de ônibus. Numa situação como esta Dretske afirmaria que vemos mais do que conscientemente tínhamos percebido. Vamos supor que haviam treze pessoas na parada de ônibus, e muito embora você tenha visto todas elas, você não sabia quantas viu. Talvez se alguém lhe perguntasse quantas pessoas estavam na parada de ônibus naquele momento você respondesse que haviam umas dez pessoas. Em outras palavras, você viu as trezes pessoas na parada de ônibus, “mas esta informação, informação numérica precisa, não se reflete no que você sabe ou acredita. Não há representação cognitiva desse fato” (DRETSKE, 1981, p. 146-147). Devido ao rico *input* analógico sensorial, durante a conversão e tradução do sinal para nossa representação interna algo foi selecionado de modo que limitasse o campo de atuação cognitiva de reconhecimento, identificação, quantificação etc.

Para Dretske, tudo o que nos referimos como aparência, som e sensação das coisas que, por seu turno, diz respeito à nossa experiência perceptual, é identificada por ele como sendo uma grande estrutura portadora de informações. Assim, “percepção é um processo (ou, se preferir, o resultado de um processo) no qual a informação sensorial é

codificada de forma analógica em preparação para a utilização cognitiva” (DRETSKE, 1981, p. 153-154). Essas considerações têm por objetivo demarcar o que é objeto da percepção e o que é objeto da cognição, ou seja, de como passamos de um estado perceptivo para um estado cognitivo. Trata-se da diferença entre perceber um som de um instrumento musical e saber, reconhecer ou identificar esse som como sendo um C#, ou de ter uma experiência visual de ver um grande rio serpenteando uma vasta floresta, e além disso, saber que se trata do rio Amazonas. Quando sabemos o que é um C#, ou o que é o rio Amazonas, estamos literalmente imersos no terreno da cognição. Desta forma, de acordo com Dretske (1981, p. 154), estados cognitivos possuem um conteúdo proposicional, sabemos que *s* é *F*, e isso implica em classificar, categorizar, julgar, identificar, acreditar ou pensar que *s* é *F*.

Em contrapartida, nossos estados perceptuais são bem diferentes, ou seja, percebemos objetos e eventos. Isso implica dizer que em situações perceptuais o que vemos, cheiramos, sentimos ou degustamos são eventos, efeitos causais desencadeados por uma cadeia de objetos. Todavia, isso não significa que Dretske endossa a clássica teoria causal da percepção como um tipo de descrição que pode oferecer uma resposta razoável ao que percebemos e como percebemos. De acordo com Dretske (1981, p. 157), falta a teoria causal da percepção “uma apreciação da maneira como as relações informacionais operam para determinar o que percebemos”. Em outras palavras, na caracterização de Dretske, há uma diferença entre uma relação causal e uma relação informacional na percepção.

Para ilustrar esse ponto farei uma adaptação do próprio exemplo dado por Dretske em seu texto. Vamos supor uma situação na qual alguém em sua residência escuta o som da campainha tocar. O som

produzido pela campainha é o objeto do estado sensorial/perceptual. Todavia, de acordo com Dretske, este som carrega informações extras, tal como a pressuposição (antecedente) causal de que alguém está na porta da casa pressionando o botão para produzir o som. Aqui vale reforçar que muito embora o som da campainha carregue a informação de que alguém esteja pressionando o botão lá fora, nós não ouvimos o botão sendo pressionado, o que ouvimos é o som produzido por esta ação. Portanto, para este caso, o som é o objeto da percepção e não o botão sendo pressionado. Entretanto, cabe aqui a seguinte pergunta: o que é que faz com que o som da campainha seja o objeto da percepção ao invés do botão que está sendo pressionado, por que este último não pode ser objeto sensorial?

Para ajudar nessa distinção e delimitação do objeto perceptual Dretske introduz a noção de representação primária e secundária. De acordo com Dretske (1981, p. 160), nossa experiência auditiva consegue representar o toque da campainha e o botão sendo pressionado, todavia, apenas o toque da campainha é tomado como uma representação primária. A razão disso, segundo Dretske (1981, p. 160) é

porque a informação que a experiência carrega sobre o botão sendo pressionado depende do vínculo informativo entre o botão e a campainha, enquanto sua representação do toque da campainha não depende dessa relação.

Consequentemente, a relação de dependência que vincula o botão sendo pressionado ao som produzido pela campainha faz com o que o botão se torne uma representação secundária. Diante disso é fácil concluir que apenas representações primárias são nesse caso, consideradas objetos da percepção:

Uma experiência não precisa [...] carregar informações sobre todas as propriedades do objeto perceptivo. [...] A razão pela qual ouvimos a campainha, e não o botão, é porque, embora nossa experiência auditiva carregue informações sobre as propriedades da campainha (que está tocando) e do botão (que está pressionado), o toque (da campainha) é representado de forma primária, enquanto que a depressão (do botão) não (DRETSKE, 1981, p. 162).

A descrição filosófica da percepção em Dretske está ancorada em uma série de estudos empíricos. Nesse sentido, o seu naturalismo filosófico o impede de sustentar qualquer postura filosófica da percepção que tenha como base e pano de fundo a intencionalidade da percepção na primazia da explicação perceptual. Na verdade, para Dretske, como veremos mais adiante na discussão com Searle, não precisamos da intencionalidade para explicar a percepção. A razão disso, como já vimos ao longo do texto, é que percepção é um processo que independe de nossas crenças e sofisticações linguístico conceituais. Numa via completamente distinta do pensamento de Dretske, veremos agora uma caracterização que descreve nossos processos perceptuais como sendo de natureza intencional.

SEARLE: PERCEPÇÃO, INTENCIONALIDADE E REALISMO DIRETO

Para Searle, a *percepção* desempenha um importante papel no nosso cotidiano. Possuímos uma relação perceptual com o mundo à nossa volta; tal relação na medida em que é caracterizada pelos filósofos, implica em muitas posturas acerca da percepção. Portanto, o problema da percepção está relacionado à maneira como nossas experiências perceptuais se relacionam com os objetos do mundo externo. Por outro lado, temos a intencionalidade, que no modelo explicativo de Searle está intimamente relacionada com a percepção. A

intencionalidade é definida por Searle (1983, p. 1) como “uma propriedade de muitos estados e eventos mentais pela qual eles são direcionados para, ou acerca de, objetos e estados de coisas no mundo”. Na caracterização de Searle, além da marca da intencionalidade, o tipo de acesso que temos a esses objetos e estados de coisas ocorre de maneira direta.

Em suas considerações acerca da percepção, Searle (1983) pretende oferecer uma explicação das experiências perceptuais relacionando isso a uma teoria da intencionalidade dos estados mentais tal qual ele apresentara no primeiro capítulo de *Intencionalidade*. Assim como Dretske, Searle não entra no mérito das discussões clássicas do problema da percepção que também podemos nos referir aqui como o problema do mundo externo. Todavia, ele defende a tese de que percebemos as coisas diretamente, significando, por seu turno, que ele endossa um realismo direto/ingênuo em torno do problema da percepção.

No que concerne à discussão da intencionalidade da percepção, a questão pertinente para Searle é como funciona o “ver” da experiência visual. Curiosamente, apesar de seu comprometimento com o realismo direto, durante todo o livro *Intencionalidade*, o único momento em que Searle tem a necessidade de afirmar explicitamente que ele defende esse tipo de realismo é na seção IV do capítulo dois. Nessa seção Searle faz uma ‘digressão’ do problema da percepção na tradição filosófica apenas com o intuito de comparar sua visão com aquilo que ele chama de rivais históricas de sua explicação acerca da percepção. É nesse momento que Searle é resoluto ao afirmar que “a explicação da percepção visual que eu tenho discutido até agora é, *eu acho*, uma versão do realismo “ingênuo” [direto do senso comum]” (SEARLE, 1983, p. 57).

Searle não está interessado na neurofisiologia da visão, o que lhe interessa é: “quais são os elementos que compõem as condições de verdade das sentenças da forma “ x vê y ” onde x é um perceptor, humano ou animal, e y é, por exemplo, um objeto material?” (SEARLE, 1983, p. 37). O conceito de experiência visual em Searle pode ser entendido a partir do seguinte exemplo: Suponha que eu estou tendo uma experiência perceptual de um gato preto; quando olho para este animal eu tenho uma experiência visual, que podemos traduzir aqui como uma experiência de “ver” um gato preto. Na percepção visual do gato preto eu não vejo a experiência visual, o que vejo é o gato preto. A razão dessa consideração é que para Searle, diante da experiência visual de um gato preto, se eu fechar os olhos a experiência visual irá cessar, por outro lado, o gato preto continuará a existir.

Para entendermos melhor esse ponto, é preciso esclarecer a distinção que Searle faz entre conteúdo e objeto da percepção. Para Searle (1983; 2015) tanto o conteúdo quanto o objeto da percepção são intencionais, uma vez que eles são sempre ‘direcionados a’ ou ‘acerca de’ alguma coisa. Numa situação perceptual na qual alguém tem uma experiência visual de ver uma árvore no campo, se a árvore realmente existe (isto é, se não for uma alucinação), Searle (2015) dirá que a árvore é o objeto da percepção que causa no indivíduo uma experiência visual cujo conteúdo perceptual é uma apresentação da árvore no campo visual do indivíduo. A distinção entre conteúdo intencional e objeto intencional tem por objetivo distinguir experiências visuais cujo o conteúdo possui um objeto da percepção (casos verídicos e ilusórios) daqueles conteúdos que não possuem um objeto da percepção (casos alucinatorios), e que, portanto, não podem ser considerados casos genuínos de percepção.

Dessa forma, toda percepção visual implica numa experiência visual, mas nem toda experiência visual corresponde a uma percepção visual. Existe uma sutil diferença, pois, para Searle, percepção envolve noção de sucesso ou condições de satisfação, enquanto que o conceito de *experiência visual* não necessariamente envolve noção de sucesso. Assim, não podemos atribuir à experiência visual as propriedades da coisa ao qual uma dada experiência visual tenta reportar, pois, nada garante que exista um objeto no mundo externo responsável por causar tal experiência.

Portanto, no que diz respeito às condições de satisfação de uma percepção, uma boa forma de caracterizar esse ponto é pensando o seguinte caso: Suponhamos que alguém tenha uma experiência visual (do tipo alucinatória) de um elefante. Nesse sentido, o que esta pessoa está vendo, afinal? Na concepção de Searle, se não houver um elefante no mundo real capaz de causar tal experiência ela não estará vendo nada, nenhum elefante. De acordo com Searle (1983, p. 39), ao confundirem o “ver” perceptivo da experiência visual com a experiência visual, os filósofos negaram a existência de experiências visuais.

Além do mais, ainda segundo Searle, nos debates sobre filosofia da percepção, os filósofos têm ignorado a ideia de que a percepção possui intencionalidade. Vimos acima que uma das teses de Searle (1983, p. 39) é justamente que a percepção é *intencional*, ou seja, experiências visuais possuem intencionalidade. Possuir intencionalidade é dizer que “a experiência visual é *direcionada a* ou *de* objetos e estados de coisas no mundo, como qualquer modelo de estados intencionais [...], como crença, medo ou desejo”. Ser direcionada a objetos e estados de coisas no mundo é afirmar que experiências visuais possuem condições de satisfação, ou seja, que correspondem àquilo ao qual se referem no mundo,

assim como no caso de crenças e desejos. A possibilidade do erro e engano sempre estará aberta, pois, as condições de satisfação nesse aspecto em particular se traduzem em valores de verdade onde o conteúdo intencional tanto para as crenças quanto para as experiências visuais determinam estas mesmas condições de satisfação. Crenças e experiências visuais são intrinsecamente intencionais, e internas a cada uma delas há um conteúdo intencional. Isso por sua vez, permite que existam algumas similaridades entre a intencionalidade da experiência visual e a intencionalidade da crença. Essas similaridades Searle (1983, p. 40) chamou de analogias.

Quando Searle afirma que existem analogias entre a intencionalidade da experiência visual e da crença, ele não quer significar com isso que ambas são parecidas em todos os aspectos, mas sim que é possível algumas aproximações. A primeira delas que Searle elenca é que o conteúdo da experiência visual, assim como o da crença, sempre será equivalente ao que ele chama de uma proposição completa (*whole proposition*). Uma proposição completa enquanto conteúdo da experiência visual não significa algo puramente linguístico, pelo contrário, ela deve ser sempre acerca da ideia de que determinada coisa possa ser verificada. Aqui temos um traço não só realista nas considerações de Searle, mas também um tácito comprometimento com uma teoria da verdade por correspondência, pois, as condições de satisfação das experiências visuais assim como das crenças devem corresponder um estado de coisas no mundo para que seja satisfeito.

Para Searle é um fato que (salvaguardando casos alucinatórios) as experiências visuais tenham conteúdos proposicionais intencionais e consequentemente, condições de satisfação para que algo seja ou não o caso. De uma perspectiva da intencionalidade, se entendemos que todo

ver é um ver *que* (*that*), toda vez que for o caso dizer que *x* vê *y*, deve também ser o caso que *x* vê que determinada coisa ocorre. Trata-se da diferença entre percepção e experiência visual que vimos acima.

A segunda analogia repousa sobre uma similaridade entre percepção visual e crença. Ao contrário do desejo e da intenção, a percepção visual assim como a crença possuem sempre uma *direção de ajuste mente-mundo* (*mind-to-world direction of fit*). Com relação a este ponto, quando as condições de satisfação de uma crença ou de uma percepção visual não são satisfeitas seja devido a uma ilusão, delírio ou alucinação, a falha ocorre na experiência visual e não no mundo. A direção de ajuste *mente-mundo*, como o próprio nome indica, parte da mente para o mundo e não o contrário.

Por fim, na terceira analogia Searle (1983, p. 43) afirma que experiências visuais, assim como crenças e desejos, são identificadas e descritas em termos de conteúdo intencional. Desta forma, não podemos realizar uma descrição completa de uma crença sem dizer que se trata de uma crença *que* (*that*). Assim também, nos é impossível descrever uma experiência visual sem afirmarmos que se trata de uma experiência *de*.

Além das analogias, Searle elencou algumas distinções entre a intencionalidade das experiências visuais e das crenças. Todavia, para o nosso propósito, irei mencionar apenas uma importante distinção que torna diferente a natureza do tipo de intencionalidade perceptual do tipo de intencionalidade presente nas crenças. Segundo Searle (1983, p. 45), crenças e desejos são representações. Mas para o caso das experiências visuais, a percepção não é uma questão representacional. Para o tipo de realismo direto que Searle endossa, os objetos e estados de coisas no mundo são apresentações e não representações. Se eu vejo uma

baleia azul diante de mim, a experiência que tenho é do objeto que está à minha frente, meu acesso a ele é direto, não podemos neste caso dizer que se trata de uma representação de uma baleia azul, e sim de uma apresentação de uma baleia azul. Para tornar clara e precisa essa distinção conceitual temos a seguinte passagem:

A experiência tem uma espécie de direcionalidade, imediatez e voluntariedade que não é compartilhada por uma crença que eu possa ter sobre um objeto em sua ausência. Parece, portanto, antinatural descrever as experiências visuais como representações, de fato, se o assim fizermos, é quase inevitável incorrerem em uma teoria representativa da percepção. Em vez disso, por causa das características especiais das experiências perceptivas, proponho chamá-las de “apresentações” (SEARLE, 1983, p. 46).

Essa distinção que Searle faz, teria por finalidade evitar que sua teoria incorresse em alguma forma de teoria representacional da percepção, sobretudo, aquelas que se comprometem com a existência de *dados dos sentidos* (*sense-data*). Se assim o fosse, ao falar de experiências perceptivas estaríamos admitindo que esses tipos de entidades estivessem interpostos entre nossa percepção e o mundo, em outras palavras, nosso acesso perceptivo ao mundo não seria direto uma vez que os dados dos sentidos mediarão esta relação. Em *Seeing Things As They Are* (2015), Searle ao endossar afirmativamente uma defesa do realismo direto, nomeou a postura acima dos dados dos sentidos de *Bad Argument*. Nas palavras de Searle (2015, p. 11) o *Bad Argument* é a ideia de que “nós nunca percebemos objetos e estados de coisas no mundo, mas percebemos apenas diretamente nossas experiências subjetivas”.

Todo o esforço de Searle é “mostrar que uma correta descrição da intencionalidade da experiência visual não implica tais consequências” (SEARLE, 1983, p. 44). Ora, já vimos que a experiência visual não pode ser

tomada como objeto da percepção visual, pois, o que determina uma percepção é a relação do conteúdo intencional com o estado de coisas no mundo, e não a experiência visual em si. Consequentemente, as características que especificam o conteúdo intencional não são características da experiência. Há também uma diferença entre ter uma experiência visual de um carro vermelho qualquer e ter uma experiência visual de um carro vermelho em particular. A isso Searle chamou de problema da particularidade:

Qualquer teoria da Intencionalidade deve levar em conta o fato de que muitas vezes possuem conteúdos intencionais direcionados a objetos particulares. O que se requer é uma caracterização do conteúdo intencional, que mostra como ele pode ser satisfeito por um único objeto previamente identificado (SEARLE, 1983, p. 65).

Searle oferece uma resposta ao problema da particularidade fazendo uso das noções de rede, *background*, causação intencional e indexicalidade. Aqui podemos perguntar: o que diferencia a experiência visual do meu carro vermelho de outro carro vermelho com as mesmas características? Searle (1983, p. 66), afirma que “conteúdos intencionais em geral e as experiências em particular estão internamente relacionados de forma holística a outros conteúdos intencionais (Rede) e a capacidades não representacionais (Background).” As condições de satisfação para a percepção de um objeto particular dependem da conexão com a rede e o *background*. Já a causação intencional, além do vínculo com a rede e o *background*, figura como determinante para o sucesso da particularidade da percepção, pois, para que seja parte das condições de satisfação do meu estado intencional, o mesmo deve ser causado pelo o meu carro vermelho e não outro carro vermelho por mais que suas

aparências sejam indistinguíveis. Por fim, com a indexicalidade Searle pretende chamar atenção para a ideia de que cada experiência “não é apenas uma experiência que acontece com alguém; é antes, sua experiência” (SEARLE, 1983, p. 66).

A caracterização que Searle oferece para o problema da particularidade repousa em critérios internalistas de primeira pessoa dado o papel que a intencionalidade exerce em sua explicação. Sabemos dos problemas que essa perspectiva incorre, entretanto, não é nosso intuito apresenta-los aqui. Além do mais, há muitos outros aspectos na teoria da percepção de Searle que ficaram de fora, mas para o nosso propósito de introduzir a discussão entre Dretske e Searle, o que foi descrito acima sobretudo no contexto da obra *Intencionalidade* já cumpre a função de situar e preparar o terreno para o debate que veremos a seguir.

PERCEPÇÃO E INTENCIONALIDADE: DRETSKE E SEARLE EM FOCO

Dretske inicia o texto apresentando alguns pontos louváveis nas descrições de Searle sobre o fenômeno perceptual. Temos como exemplo algumas considerações sobre a teoria causal da percepção, seguido de boas impressões da explicação de Searle (1983, p. 135) para as cadeias causais desviantes. No que diz respeito a uma teoria causal da percepção, basicamente temos a ideia de que se uma pessoa *P* vê um objeto *O*, então, *O* causa em *P* uma experiência visual. Partindo do ponto de vista de uma teoria causal da percepção, Dretske (2003, p. 154) retoma alguns exemplos de casos perceptuais e afirma que muitas pessoas estão de acordo com este tipo de explicação. Embora Dretske (2003, p.158) afirme não estar fazendo uma defesa da teoria causal da percepção, suas explicações iniciais o tempo todo apontam para uma defesa da mesma. Nas

primeiras páginas de seu texto, percebemos que todos os pontos “louváveis” da teoria de Searle, que Dretske toma como fáceis de aceitar são justamente aqueles nos quais (em tese) não é preciso da intencionalidade para explicar o modo como um objeto causa uma experiência perceptiva.

O primeiro ponto que Dretske irá avaliar nas considerações de Searle é a *experiência*. Segundo ele, a teoria da experiência de Searle “é a pedra angular de sua teoria da intencionalidade, mente e linguagem” (DRETSKE, 2003, p. 156). Portanto, de acordo com Dretske, é importante fazer uma avaliação da concepção de Searle sobre a experiência. A questão que toma forma é a seguinte: Por que a experiência visual na perspectiva de Searle possui intencionalidade? Muitos argumentos da explicação de Searle dependem de sua tese crucial de que a percepção é intencional, sendo a experiência visual um tipo de experiência, no qual o sujeito está consciente do que percebe, nada mais natural do que atribuir a esta mesma experiência a marca da intencionalidade. Contudo, para Dretske isto não faz o menor sentido. Dretske vê sérios problemas em afirmar que a intencionalidade é um tipo de representação, fazendo um breve recorte de Searle, ele afirma que “estados intencionais representam objetos no mesmo sentido de “representar” que os atos de fala representam objetos” (DRETSKE, 2003, p. 156). Ora, se analisarmos a passagem do texto de Searle na íntegra, veremos que se trata realmente de um mero recorte. De fato, Searle afirma que estados intencionais representam objetos e estados de coisas assim também como o fazem os atos de fala, contudo, na intencionalidade dos atos de fala, a forma da intencionalidade é derivada, enquanto que na intencionalidade dos estados intencionais a forma de intencionalidade é intrínseca,

consequentemente, segundo Searle (1983, p. 4-5), teríamos diferentes maneiras de representar objetos.

Na interpretação de Dretske, não parece óbvio que se uma experiência é uma experiência de uma caminhonete *station wagon* amarela, ela deva representar a *station wagon* amarela do mesmo modo que uma declaração, ordem ou pergunta (no contexto dos atos de fala) representaria uma *station wagon* amarela. O argumento de Dretske é que “um objeto pode ser *de* ou *sobre* outro objeto sem representá-lo dessa maneira” (DRESTKE, 2003, p. 156). Para isso ele recorre ao exemplo das fotografias, afirmando o seguinte:

Pense em fotografias. O que torna a fotografia de uma *station wagon* amarela uma fotografia de uma *station wagon* amarela – na verdade, uma fotografia da minha (não da sua) *station wagon* amarela – são os fatos sobre a origem causal da imagem sobre o papel. Se o filme a partir do qual esta imagem foi produzida foi exposto pela luz refletida da minha *station wagon* amarela (num sentido não desviante), então é uma imagem da minha *station wagon* amarela. Se a luz veio do seu carro, então é uma foto do seu carro, e seria uma foto do seu carro mesmo que fosse indistinguível de uma foto minha – uma perfeita falsificação, por assim dizer (DRETSKE, 2003, p. 156-157).

Novamente podemos perceber traços de seu comprometimento com uma teoria causal da percepção. A partir do exemplo da fotografia, Dretske força uma analogia e generaliza esse exemplo para o caso das experiências perceptuais. Sua conclusão (2003, p. 157) é que se essa explicação causal é verdadeira para o exemplo da fotografia, por que ela não seria (num outro tipo de cadeia causal apropriada) verdadeira para as experiências perceptuais? Em sua teoria da percepção de 2015, Searle (p.119) irá criticar de forma generalizada esse tipo de explicação causal

da percepção, além do mais, o arcabouço conceitual de Searle é muito mais abrangente do que suas considerações em *Intencionalidade*. Vimos que, para Searle, constituem casos de percepção visual, quando o objeto intencional causa a experiência visual produzindo um conteúdo intencional. Dretske se pergunta por que o conteúdo intencional é necessário para casos perceptuais, e afirma que podemos sustentar um realismo direto e defender uma teoria causal da percepção sem nos comprometermos com conteúdos intencionais. Em sua crítica à Searle, Dretske (2003, p. 157) afirma que “não é necessário conteúdo intencional para fazer da fotografia uma fotografia da minha tia Minnie.” Uma teoria causal, neste caso, daria conta deste problema da fotografia, que aqui, podemos chamar de *problema da particularidade*. Searle (1983, p. 62) oferece uma resposta intencionalista para a questão de como a particularidade é introduzida no conteúdo intencional. Dretske insiste que a teoria causal dá conta do problema da particularidade e que a resposta de como obtemos a particularidade no conteúdo intencional é “um problema de Searle e não um problema para uma teoria causal da percepção” (DRETSKE, 2003, p. 157). Com isso, Dretske (2003, p.157-158) conclui que Searle está criando um problema onde não existe.

Por outro lado, Dretske não tem nenhum problema com a teoria dos atos de fala. Para ele, *atos de fala* possuem conteúdos representacionais, porém, a experiência não necessita de conteúdos representacionais. O que Dretske chama de representacional, Searle chama de intencional, pois a própria capacidade de representar algo para Searle pressupõe intencionalidade. Em Searle, crenças e desejos possuem uma direção de ajuste *mente-mundo*, mas na percepção é o contrário, a direção de ajuste é *mundo-mente*. Enquanto que crenças e desejos lidam com a questão da representação, experiências visuais

lidam com questões de apresentação; vimos que esta é uma distinção cara ao modelo explicativo de Searle. Dretske parece ter ignorado uma parte da discussão do capítulo 2 de *Intencionalidade*, isto é, sobre analogias e desanalogias entre o tipo de intencionalidade das crenças e desejos e o tipo de intencionalidade dos casos perceptuais, isto é, em que tipo de casos podemos fazer aproximações e quando aproximações não são possíveis. Mas independentemente de Dretske ter ignorado tais considerações, seu projeto teórico tem como referência características extremamente contrárias às de Searle. Em outro trabalho, Dretske afirmou que:

Os filósofos há muito tempo consideram a intencionalidade como uma marca do mental. Uma dimensão importante da intencionalidade é a capacidade de deturpar, o poder (no caso das chamadas atitudes proposicionais) de dizer ou significar que P, quando P não é o caso (DRETSKE, 1991, p. 64).

Dretske está convicto de que para uma explicação da percepção, ele não precisa da intencionalidade, em outras palavras, *a percepção não é intencional*, “Searle pode precisar dela, mas as experiências não” (DRETSKE, 2003, p. 158). A principal razão para a convicção de Dretske repousa em considerações construídas num trabalho muito anterior ao presente artigo. Trata-se de sua obra *Seeing and Knowing* (1969). Na apresentação que fizemos de Dretske no início do texto, vimos que nesse trabalho, o pano de fundo de sua explicação é que possuímos uma habilidade visual primitiva que é comum a muitos outros seres sencientes como gatos, cachorros e etc., e que esse tipo de capacidade é relativamente livre das influências educacionais, experiências anteriores, sofisticações linguísticas e conceituais. Desta forma, o ponto de Dretske na discussão sobre a intencionalidade da percepção é fortalecer a ideia

de que ter uma experiência visual de uma *maçã argentina* é completamente diferente das capacidades cognitivas, conceituais ou representacionais de ver a maçã *como* uma *maçã argentina*, ou seja, não é uma relação epistêmica ou cognitiva, portanto, não tem nada a ver com reconhecimento ou identificação. Segundo Dretske (2003, p. 160), “*Senciência*, a capacidade de ver *station wagons* amarelas, é uma coisa; *sapiência*, a capacidade de representá-las como *station wagons* amarelas, ou meramente como veículos de outro tipo, é outra coisa.” No texto sobre a intencionalidade da percepção em Searle, Dretske ratifica essa ideia presente em sua obra de 1969. Numa passagem bastante clara de seu artigo temos o seguinte relato:

Pode-se ver, ouvir ou sentir uma *station wagon* amarela sem saber o que é uma *station wagon* amarela. Ver uma *station wagon* amarela é como ser atropelado por uma. Você não precisa saber o que o atingiu para ser atingido. Você não precisa saber o que vê para vê-lo. Crianças pequenas e animais, aqueles que não sabem o que são *station wagons* amarelas, também as veem [...]. A primeira vez que vi um tatu (foi em uma estrada do Texas), eu pensei que era uma bola de mato (*tumbleweed*). Esse erro sobre o que eu estava vendo não me impediu de ver o tatu. Afinal, desviei para evitá-lo. “O que é isso diante de mim?” É uma pergunta que se pode fazer com sensatez sobre as coisas que se vê em total ignorância do que elas são (DRETSKE, 2003, p. 160).

Interpreto esta passagem como um truísmo, e seguramente Searle não discordaria de Dretske. Dretske (2003, p. 160) afirma que Searle estaria incorporando atitudes proposicionais na experiência perceptiva. Em *Intencionalidade*, Searle faz uma analogia entre atos de fala e as assim chamadas atitudes proposicionais, mas não há nada que mostre um interesse de Searle em usar atitudes proposicionais na explicação da

percepção. O próprio Dretske (2003, p. 168) em uma nota de rodapé apresenta um comentário sobre essa advertência de Searle (1983, p. 19), isto é, sobre o quão confusa pode ser a terminologia (russelliana) das atitudes proposicionais. E se essa aproximação entre atos de fala e atitudes proposicionais existisse, mesmo que de maneira descuidada na obra *Intencionalidade*, na recente teoria da percepção de Searle teremos um completo abandono da terminologia das atitudes proposicionais, sobretudo, em relação à explicação da intencionalidade. Em uma afirmação peremptória Searle diz “eu costumava pensar que a terminologia das “atitudes proposicionais” era um erro inofensivo, mas na verdade ela é quase que invariavelmente desastrosa” (SEARLE, 2015, p. 39). E ratifica essa afirmação concluindo que “ela oferece exatamente uma explicação errônea da intencionalidade” (SEARLE, 2015, p. 39).

O que separa Dretske de Searle é, grosso modo, que um pressupõe intencionalidade na explicação perceptual enquanto que o outro não. Retomando a citação de Dretske acima, Searle não defende que precisamos *saber que P* para *perceber P*. O exemplo da *station wagon* amarela é um caso em que Searle mostra o quão a intencionalidade da percepção pode ficar refinada no que diz respeito aos seus objetos e estados de coisas, e obviamente que a linguagem com todas as suas capacidades conceituais tem um papel importante nisso. Todavia, disto não se segue que não podemos ter percepções de coisas que não conhecemos. Quando ocorre um episódio no qual temos uma percepção de algo que não conhecemos, nossas capacidades linguísticas dão um jeito de compensar isso, recorrendo a termos que fazem parte do nosso universo linguístico. Outro pressuposto indispensável nas considerações de Searle (2010, p. 43) é que a intencionalidade é parte da nossa biologia, isto é, algo natural e não uma entidade misteriosa. A linguagem nesse processo

é entendida como uma característica básica do *Background* de capacidades; como vimos, sua intencionalidade é derivada e não intrínseca. O projeto teórico de Dretske é algo que tem características contrárias ao de Searle; em termos de uma descrição da percepção isto se dá na própria forma segundo a qual nós “acessamos” os objetos do mundo externo. Para Dretske (1969, p. 62) é muito importante o que a “ciência” tem a nos dizer sobre o mecanismo causal da percepção, pois, “verifica-se que não vemos diretamente a cadeira ou o tabuleiro de xadrez; nos é dito, em vez disso, que os objetos e eventos que compõem nosso mundo de senso comum são vistos apenas indiretamente”.

Ora, Dretske apoia-se numa certa descrição científica que tem como pressuposto que nosso acesso aos objetos ocorre de maneira indireta, e implicitamente isto transparece a ideia de que a “ciência” seria um bloco monolítico na explicação da percepção e que todos os cientistas seriam, por assim dizer, realistas representacionais. No seu livro de 2015, Searle chama atenção para esse tipo de descrição científica da percepção e se refere a ela como o “argumento da ciência”. Esse argumento encerra a ideia de que a

ciência mostra que nunca vemos o mundo real, mas vemos apenas uma série de eventos que são o resultado do impacto do mundo real, por meio de reflexões de luz, em nosso sistema nervoso (SEARLE, 2015, p. 22).

Esse tipo de argumento tem como finalidade refutar o realismo direto que Searle defende. Teorias científicas que se apoiam em descrições perceptuais baseadas em *sense-data*, também constituem de acordo com Searle (2015, p.15-16) uma forma de *Bad Argument*, que como já vimos, podemos resumir pela ideia de que nós nunca percebemos objetos e estados de coisas no mundo, pois, algo sempre será responsável por

mediar nossa relação com os objetos. Obviamente sabemos que a ciência não é um bloco monolítico de comum acordo entre seus pares. O psicólogo americano James Gibson é um famoso exemplo de uma defesa do realismo direto no âmbito da psicologia experimental da percepção visual. Curiosamente Dretske (1981, 165) cita os trabalhos de James Gibson como fonte de evidência para corroborar sua descrição acerca dos objetos da percepção:

O que é percepção visual “direta”? Argumento que a visão de um ambiente por um observador existente nesse ambiente é direta, pois não é mediada por sensações visuais ou dados sensoriais. O mundo visual fenomenal de superfícies, objetos e o solo sob os pés é bem diferente do campo visual fenomenal de manchas de cores. (...) A percepção direta não é baseada na sensação de sensações (GIBSON, 2002, p. 77).

Em uma de suas *lectures*² sobre filosofia da mente, Searle chega a citar James Gibson em suas considerações sobre o realismo direto da percepção. Como insistentemente vimos, a defesa de um realismo direto nas considerações de Searle parte do pressuposto de que o mundo possui uma existência que independe da nossa mente. Por conseguinte, se minhas declarações, crenças, desejos, percepções etc. se referem ao mundo, isto é, representam o mundo em alguma medida, para que as condições de verdade sejam satisfeitas, deve haver uma correspondência entre uma proposição (completa) e o estado de coisas no mundo.

Dretske afirma que isso é pensar confusamente na experiência em termos proposicionais e que muitos filósofos além de Searle são atraídos por esse modo de pensar. Para Dretske (2003, p. 163), não faz sentido a noção de que experiências possuem condições de satisfação além de

² Acessar o seguinte link: <https://www.youtube.com/watch?v=ve0c0B47xJw> .

também possuírem conteúdos intencionais. Como vimos, Dretske acredita que deve haver uma separação radical entre o “ver” (*seeing*) e o “saber” (*knowing*), segundo ele a descrição de Searle revela uma lógica impecável, mas com uma falsa premissa:

A lógica é inexorável: ver uma caminhonete amarela é ter uma experiência dela; uma experiência disso (assim como uma crença sobre isso) é um evento mental ou estado que tem condições de satisfação. Uma condição de satisfação é uma condição que deve ser obtida para que o estado mental seja verdadeiro, verídico ou (em geral) satisfeito (DRETSKE, 2003, p. 163).

Dois pontos precisam ser ditos sobre esta passagem. Em primeiro lugar, uma vez que usamos proposições para casos perceptuais, essa separação que Dretske faz entre *ver* e *saber* na melhor das hipóteses só faria sentido num plano puramente teórico, porque na prática, na maior parte dos casos perceptuais não é o que de fato ocorre. Vamos supor que eu tenho uma determinada experiência visual sobre um determinado estado de coisas no mundo como, por exemplo, a existência de um *laptop* diante de mim. Apesar da primazia da discussão ser sobre uma questão de percepção, disto não se segue, que eu não possa incluir as seguintes noções no meu relato:

- (a) *Eu acredito que há um laptop diante de mim (porque)*
- (b) *eu vejo que há um laptop diante de mim, (portanto),*
- (c) *eu sei (tenho conhecimento de) que há um laptop diante de mim.*

Parece razoável supor que *crença* e *saber* são um binômio, dois elementos que andam de mãos dadas. A clássica expressão disso é: ‘Para saber que *p* eu preciso crer que *p*’. Não faz sentido dizer ‘eu sei que o *laptop* está em cima da mesa, mas eu não acredito nisso’. O que podemos

extrair destas considerações? Ora, que numa certa medida a dimensão epistêmica possui uma relação com a dimensão perceptual.

Se precisamos de condições de satisfação para validar nossas percepções, isto é, dizer se elas são verdadeiras ou falsas, é porque precisamos distinguir percepções de alucinações e ilusões. Evolutivamente falando, se as informações perceptuais que tenho do mundo não me oferecerem descrições corretas como poderei sobreviver? Um exemplo mais notório disso é quando atravessamos uma avenida movimentada de carros. E aqui chegamos no segundo ponto. Se nossas experiências visuais (como Dretske afirma) não precisam de condições de satisfação, como saberemos que não estamos alucinando diante de uma situação perceptual? No exemplo dos carros na avenida, eu preciso saber se os carros que vejo passar na avenida *satisfazem* minha experiência visual para que no momento certo eu possa atravessar. Eu poderia ter uma ilusão de que os carros estão parando devido a uma transição de amarelo para vermelho, quando na verdade o semáforo não está vermelho, ele acabou de ficar verde, isto é, a transição foi do vermelho para o verde, e os carros estão lentamente iniciando seu trajeto. Ou de uma maneira mais drástica eu poderia simplesmente estar alucinando, ou seja, poderia me ocorrer uma experiência visual onde não existisse nenhum carro na avenida e que, portanto, a passagem estaria livre.

A partir destes exemplos, poderíamos perguntar a Dretske: ainda assim, minha experiência visual não precisa de condições de satisfação? Particularmente, penso que é difícil excluir isso de casos perceptuais. Mas Dretske (2003, p. 165) insiste; embora seus exemplos sejam apenas de casos enganadores e ilusórios de percepção, ele em nenhum momento do texto apresenta um exemplo para casos alucinatórios, que para o propósito acerca das condições de satisfação tem um peso muito

maior, pois trata-se de uma situação em que existe conteúdo intencional, mas sem um objeto intencional. No caso das ilusões existe objeto e conteúdo intencional, o problema se afigura apenas em termos de direção de ajuste, pois, dada as condições físicas do ambiente ou do próprio percipiente, as condições de satisfação não foram correspondidas corretamente. Porém, a descrição de Dretske para o modo como a experiência pode ser verdadeira ou ilusória é uma descrição que tem como característica um esvaziamento do caráter intencional da experiência. Nesta passagem ele afirma:

Tomadas por si mesmas - intrinsecamente - as experiências não são mais verdadeiras (ou ilusórias) do que um termômetro preciso (ou quebrado) é verdadeiro (ou ilusório). O único sentido em que as experiências são falsas ou enganosas é o sentido em que as leituras do termômetro podem ser falsas ou enganosas: elas podem produzir falsas crenças naqueles que dependem delas para obter informações (DRETSKE, 2003, p. 165).

O que é estranho logo após esta passagem é que Dretske considera que essa caracterização é muito mais plausível do que a explicação intencionalista da experiência em Searle. O problema é que Dretske (2003, p. 165) afirma que não tem tempo para desenvolver um argumento, deixando sua consideração como uma “opção” a ser levada em conta. Esta opção seria uma explicação da experiência a partir de uma teoria causal da experiência perceptiva que lidaria com o problema da veracidade de nossas experiências.

Por fim, os dois últimos pontos que Dretske leva em consideração na explicação de Searle, são sobre (1) a possibilidade de tipos “idênticos” de experiências poderem ter diferentes conteúdos intencionais e condições de satisfação, e (2) sobre a discussão acerca da maneira como a

linguagem e a expectativa afetam a percepção. Sobre o primeiro ponto, Dretske (2003, p. 166) apenas afirma que se trata de algo misterioso no que diz respeito à explicação de Searle, e complementa dizendo que “a conversa de Searle sobre *Background* e *Rede* [...] – sua resposta de como eles conseguem dizer o que dizem – nada clarifica para mim”. Com relação ao segundo ponto, sobre como a linguagem e a expectativa afetam a percepção, Dretske recorre ao exemplo de crianças muito pequenas e animais que não possuem capacidades linguísticas, afirmando que isso não os impede de perceber as coisas. Todavia, quando Searle traz esse problema ele não pretende com isso gerar uma explicação uniformizada ou unilateral da percepção. Em *Intencionalidade*, ele deixa claro que “*muitas de nossas experiências visuais sequer são possíveis sem o domínio de certas capacidades de Background, que entre elas destacam-se as capacidades linguísticas*” (SEARLE, 1983, p. 54). Ora, “*muitas de nossas experiências visuais*” não são “*todas as nossas experiências visuais*”. Segundo Dretske (2003, p. 167) “*não está claro se a percepção de objetos é influenciada pela linguagem e pelas expectativas*”. Isso, por sua vez, confundiria a noção de Searle de que dada essa “complexa” característica, uma pessoa teria uma experiência visual de x como um F e outra pessoa teria uma experiência visual de x como um G . Assim, Dretske (2003, p. 167) conclui questionando o seguinte: argumentar que as experiências do primeiro caso são diferentes do segundo caso é o mesmo que dizer que se João vê um carro como sendo um *celta vermelho* e Pedro não sabe o que é um *celta* mas apenas vê um carro vermelho, então, significa que a experiência de João é diferente da experiência de Pedro. Talvez até seja, afirma Dretske, porém, do fato que João sabe o que é um *celta* e Pedro não, isto é, acerca do “mesmo” carro que eles veem, para Dretske não se configura como um argumento convincente. O problema é que

Dretske desloca o contexto do exemplo de Searle (1983, p. 54) que serve a um propósito bem específico de mostrar que “essas experiências e as diferenças entre elas dependem do fato de termos dominado uma série de habilidades culturais linguisticamente impregnadas”. Além do mais, essas aplicações também servem para os exemplos que envolvem os casos de forma aspectual, como é o caso da figura de Jastrow do pato-coelho. Nesse exemplo, é possível que uma pessoa tenha a experiência visual de *x* como um *F*, e outra pessoa tenha uma experiência visual de *x* como um *G*.

REFERÊNCIAS

- DRETSKE, Fred. **Seeing and Knowing**. London. Routledge & Kegan Paul. 1969.
- DRETSKE, Fred. **Knowledge and the Flow of Information**. Massachusetts. The MIT Press. 1982.
- DRETSKE, Fred. **Explaining Behavior: Reason in a World of Causes**. Massachusetts. The MIT Press. 1991.
- DRETSKE, Fred. The Intentionality of Perception. In: SMITH, Barry. **John Searle**. Cambridge University Press. 2003. p. 154-168.
- GIBSON, James J. A Theory of Direct Visual Perception. In: NOË, Alva & THOMPSON, Evan. **Vision and Mind: Selected Readings in the Philosophy of Perception**. Massachusetts. The MIT Press. 2002, p. 77-89.
- GRICE, H. P. ‘The Causal Theory of Perception.’ **Proceedings of the Aristotelian Society**, Supp. vol. xxxv, 1961, p. 121-53.
- SEARLE, John. **Intentionality: An essay in the philosophy of mind**. Cambridge University Press, 1983.
- SEARLE, John. **The Rediscovery of the mind**. Massachusetts: The MIT Press, 1992.
- SEARLE, John. **Mind: A brief introduction**. Oxford University Press, 2004.

SEARLE, John. Perceptual Intentionality. **Organon F**, 19, 2012, p. 9-22.

SEARLE, John. **Seeing things as they are: A theory of perception**. Oxford University Press, 2015.



PSICOLOGIA ECOLÓGICA: DA PERCEPÇÃO À COGNIÇÃO SOCIAL

Eros Moreira de Carvalho ¹

1. A PSICOLOGIA ECOLÓGICA

A psicologia ecológica surgiu a partir dos trabalhos de James Jerome Gibson e Eleonor Gibson nos anos 60 e 70 como uma terceira via ao behaviorismo e ao cognitivismo clássico, então também nascente. Inicialmente focada na compreensão da percepção (GIBSON, 1968) e da aprendizagem perceptiva (GIBSON, 1969), a psicologia ecológica rejeita a relevância da noção de representação e da metáfora da mente como um computador para a explicação dos processos perceptivos. Ao mesmo tempo, ela também rejeita o esquema behaviorista E-R (estímulo-resposta) por duas razões: (1) por nos levar a tomar a cognição como um processo linear (HURLEY, 2001, p. 13) e (2) por não fazer justiça à vinculação interna entre estímulo e ação, ambiente e organismo². Na verdade,

1 Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Bolsista de Produtividade do CNPq – Nível 1D. E-mail: eros.carvalho@ufrgs.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9199277921479932> Este trabalho contou com o apoio da CAPES e financiamento do CNPq, projeto n.º 306795/2021-3. Agradeço ao colega Claudio Reis (UFBA) pelos comentários e sugestões a uma primeira versão deste texto.

2 A história do behaviorismo é bastante complexa e compreende muitas posições. Gibson foi aluno de E. B. Holt, um importante behaviorista, e reconhece a influência dele sobre o seu pensamento (LOBO *et al.*, 2018, p. 3). A psicologia ecológica rejeita o esquema E-R que está associado a um certo tipo de behaviorismo, que pode ser qualificado como molecular e reducionista. Segundo esse behaviorismo, o mental se reduz ao comportamento e o comportamento é encarado apenas como reativo, ele não é imbuído de intencionalidade. Isso não parece ser verdadeiro, por exemplo, do behaviorismo holista de Skinner e também de Ryle. Sobre este ponto, veja Alksnis e Reynolds (2021). Sobre uma possível aproximação entre certas versões do behaviorismo e as abordagens pós-cognitivist, veja Costall (1984) e Barrett (2019).

embora o cognitivismo coloque um “recheio cognitivo” no meio do esquema E-R, o processamento de informação e a computação sobre representações, ele comete os mesmos erros do behaviorismo. Além disso, ambas as abordagens são insuficientes para destacar e articular a dimensão ativa dos organismos ao perceber e conhecer. Para a psicologia ecológica, a percepção não é uma resposta passiva aos estímulos sensoriais, seja essa resposta comportamental ou processamento dos estímulos, ela é a detecção ativa de informação ambiental. O organismo explora e se move no ambiente para encontrar e se sintonizar à informação ambiental. Esse processo de detecção ocorre ao longo do tempo e envolve ciclos de percepção-ação. Assim, a percepção é um processo circular. Ao mesmo tempo em que a percepção guia a ação, a ação estrutura a percepção, “a percepção e a ação são do mesmo tipo lógico, são mútuas, recíprocas e se restringem simetricamente” (RICHARDSON *et al.*, 2008, p. 174).

Neste texto, vou apresentar e examinar as principais ideias que animam a abordagem ecológica da percepção. Primeiro, na Seção 2, apresento a visão instantânea da percepção, contra a qual Gibson articula e propõe a abordagem ecológica. Em seguida, na Seção 3, apresento e discuto a noção de informação ecológica. Nas seções 4 e 5 articulo a teoria das affordances e discuto a aprendizagem perceptiva. Por fim, na Seção 6, exponho e discuto a possibilidade de estender a teoria das affordances para explicar a cognição social.

2. A VISÃO INSTANTÂNEA DA PERCEPÇÃO

Para compreendermos o caráter revolucionário e radical da abordagem ecológica da percepção, é importante termos em mente os

contornos gerais da concepção da percepção rival predominante na época em que James Gibson começava a elaborar a sua abordagem. Ele mesmo sintetizou essa concepção, que, na verdade, agrega uma família variada de abordagens, no que ele veio a chamar de *visão instantânea da percepção* (GIBSON, 2015, p. xiii).

Segundo essa visão, o ponto de partida da percepção são os estímulos efetivos e instantâneos que incidem sobre os nossos órgãos sensoriais. Os estímulos são efetivos pois são suficientes para excitar os receptores sensoriais e são instantâneos pois considera-se a menor fração de tempo possível para que a sua incidência excite os receptores sensoriais. A partir daí os estímulos são processados em várias etapas e diferentes regiões do cérebro até gerar, conforme a modalidade sensorial, um tipo específico de experiência consciente. Assim, a percepção envolve um processo linear que começa com os estímulos e termina com a produção de um estado experiencial consciente. Em relação à saída, o estímulo é pobre. Por isso mesmo é necessário que ele seja processado e “enriquecido” para gerar a saída, o estado perceptivo. Deve haver, como coloca Neisser (2014, p. 130)³, “um processo integrativo que transforma uma sucessão de flashes retiniais descontínuos e transitórios em um mundo percebido estável”. O modelo desta concepção da percepção é o de entrada-saída, permeado por processos informacionais que enriquecem o estímulo recebido.

Se tomamos a visão como exemplo, os estímulos retiniais seriam a entrada e a visão de eventos ou objetos tridimensionais no ambiente circundante seria a saída. O “recheio” cognitivo seria o processamento linear que começa com o estímulo e termina com a geração dessa visão.

3 Todas as traduções neste texto são de minha responsabilidade e autoria.

Observe que este modelo é geral o bastante para abranger diferentes programas de pesquisa. O processamento do estímulo pode apoiar-se em experiências passadas ou não, pode valer-se de representações ou não, ou seja, tanto o construtivismo e o nativismo quanto o representacionalismo e o anti-representacionalismo podem ser acomodados neste modelo. Assim, a ideia de que expectativas e conhecimento de fundo moldam ou influenciam o processamento perceptivo, como foi defendido pelo construtivismo do *New Look* (ROCK, 1995), a ideia de que os estímulos sensoriais são estruturados por princípios inatos de organização, como sustentava a psicologia da Gestalt (KÖHLER, 1992), e a ideia de que os estímulos são sucessivamente transformados em representações cada vez mais complexas acerca das causas distais desses estímulos com o auxílio de restrições que embutem suposições acerca de como o mundo é, como foi articulado pelo programa computacionalista (MARR, 2010), podem ser vistas como variações deste modelo mais geral. Todos esses programas concordam que o estímulo disponível é pobre, que ele precisa ser enriquecido por alguma espécie de processamento e que esse processamento é completamente interno (GONZALEZ; MORAIS, 2007, p. 94), nenhum tipo de ação ou interação com o ambiente o constitui.

3. A INFORMAÇÃO ECOLÓGICA

James Gibson rejeita a concepção instantânea da percepção como um todo. A primeira suposição que ele contesta e rejeita é a da pobreza do estímulo⁴. De acordo com Gibson, o ambiente é rico em informação.

4 É interessante notar que o argumento da pobreza do estímulo esteve muito em voga nos anos 50 e 60 para combater o behaviorismo, já que, alegava-se, em sendo o estímulo escasso, o behaviorismo seria insuficiente para explicar o desempenho cognitivo que humanos e animais não-humanos exibem, e indiretamente um argumento em favor do então nascente programa cognitivista. É um argumento que foi utilizado em diferentes áreas, não só na percepção. Assim, Chomsky, na sua famosa resenha

Para rejeitar a suposição da pobreza do estímulo, Gibson introduz a distinção entre estímulo e informação-estímulo (*stimulus information*). Em um artigo sobre o conceito de estímulo na psicologia, Gibson (1960, p. 694) observa que esse conceito é compreendido de diferentes maneiras por diferentes subáreas da psicologia, tais como a fisiologia sensorial, a psicologia animal e a aprendizagem perceptiva. Na fisiologia sensorial, o conceito é compreendido em termos de variáveis físicas pontuais, no espaço e no tempo, que são suficientes para causar uma reação dos receptores sensoriais. Assim, uma onda eletromagnética cujo comprimento varia entre 370 e 750 nanômetros é um estímulo pois é suficiente para ativar os cones e bastonetes que se encontram na retina. Este estímulo é pontual e momentâneo e, quando em contato com os receptores, efetivo e proximal. Justamente por ser pontual, momentâneo e proximal, esse estímulo é desprovido de significado, isto é, ele é insuficiente para especificar a origem distal. Quanto aos receptores, a resposta deles é automática e eles são passivos em relação ao estímulo. Esta é a concepção de estímulo-resposta que está na base da concepção instantânea da percepção.

Podemos, no entanto, sugere Gibson, articular o estudo sobre a percepção em torno de uma concepção bastante diferente de estímulo e resposta. Se abandonarmos o caráter pontual e momentâneo do estímulo, podemos encontrar padrões de energia — física, acústica,

(1959) do *Verbal Behavior* de Skinner (SKINNER, 1957), apela ao argumento da pobreza do estímulo para sustentar que o programa behaviorista é incapaz de dar conta do fenômeno linguístico. Ao contrário, teríamos uma capacidade de generalizar, conjecturar e processar informação linguística de maneiras bem complexas e “que é geneticamente determinada e matura sem aprendizagem” (CHOMSKY, 1959). O próprio Skinner nunca respondeu ao Chomsky, mas parece haver consenso entre behavioristas de que Chomsky não entendeu bem o programa behaviorista (JUSTI; ARAUJO, 2004; PALMER, 2006) e que as suas críticas são infundadas, inclusive a que se baseia na pobreza do estímulo (MACCORQUODALE, 1969, 1970). Sobre como a psicologia ecológica poderia ajudar ou iluminar essa discussão sobre como explicar o fenômeno linguístico, veja Reed (1995).

mecânica ou química — espalhados no espaço e/ou no tempo que estão correlacionados com objetos ou eventos do ambiente. Esses padrões podem servir de estímulo potencial para um organismo que ativamente explora o ambiente para detectá-los. Os estímulos serão efetivos se os organismos tiverem as estruturas e habilidades adequadas para detectá-los. Note que a resposta também foi rearticulada. O foco não está mais na reação passiva dos receptores sensoriais, mas na resposta ativa do organismo por meio das suas habilidades de discriminação. Uma outra mudança substancial diz respeito à relação entre estímulo e resposta. Na concepção tradicional, a relação entre eles é externa, meramente causal, e ambos os termos são independentes um do outro. Na concepção de Gibson, há uma relação interna, pois a aprendizagem altera não só o comportamento ou a resposta do organismo, mas também o que conta como estímulo efetivo (GIBSON, 1960, p. 700). Se há um rico repertório de padrões de energia como estímulos potenciais, o organismo pode alterar por uma história de seleção natural ou por aprendizagem o conjunto mais estreito de padrões de energia que ele é capaz de detectar e que, portanto, são também estímulos efetivos⁵.

Os padrões de energia no espaço e/ou tempo especificam o ambiente se estão nomologicamente relacionados a um objeto ou evento ambiental. Quando isso ocorre, pode-se dizer que esses padrões são

⁵ Essa vinculação interna entre estímulo e ação também é respaldada por outro comprometimento fundamental da psicologia ecológica: o mutualismo entre organismo e ambiente (LOBO; HERAS-ESCRIBANO; TRAVIESO, 2018, p. 6). Uma das preocupações da psicologia ecológica é a de encontrar o nível adequado de descrição das ações de um organismo e do ambiente onde estas ações ocorrem. Assim, deve-se distinguir o mundo físico, que é desprovido de significado para o organismo, do ambiente, que é descrito em escala ecológica, em termos que são relativos a um organismo. Neste nível de descrição, ambiente e organismo são correlatos. Como afirma Gibson (2015, p. 4), “nenhum animal poderia existir sem um ambiente circundando-o. De modo semelhante, embora não tão óbvio, um ambiente implica um animal a ser circundado”. O ambiente em que o organismo vive, em relação ao qual ele faz discriminações e onde ele age, é o mundo de abrigos, tocas, caminhos, presas, predadores etc.

informações sobre o ambiente. Gibson chama esses padrões de *informação-estímulo* ou *informação ecológica*. A sua hipótese empírica é que o ambiente é rico em informação-estímulo (1960, p. 700; 2015, p. 52). A luz ambiente, por exemplo, tem uma estrutura, em cada ponto do espaço, chegam raios refletidos por diversas superfícies em diferentes ângulos e com diferentes intensidades. Essas diferenças são fundamentais, pois se não houvesse diferenças de intensidade, a luz ambiente seria toda homogênea, ela não conteria nenhuma estrutura e não poderia especificar nada no ambiente. Essa é a razão pela qual, por exemplo, não se vê nada em um ambiente preenchido por uma densa neblina (GIBSON, 2015, p. 46). Um arranjo de posições na luz ambiente contém suficiente estrutura para especificar superfícies e a sua textura. Esta “estrutura é localmente previsível; isto é, a física poderia, em princípio, fornecer uma explicação ponto por ponto da reflexão e absorção” (MICHAELS; CARELLO, 1981, p. 21–22). Um organismo detecta essa estrutura movimentando os olhos, a cabeça e o corpo, conforme a estrutura esteja espalhada no espaço. Assim, os padrões de energia precisam ser ativamente explorados pelo organismo para serem detectados. Alguns desses padrões ou estruturas podem ser complexos e abstratos. Uma informação deste tipo muito importante é a variável *tau*, que informa sobre o tempo de contato e foi identificada por Lee (1976). A taxa de expansão óptica, isto é, a velocidade com que um objeto ocupa uma porção cada vez maior do campo visual, é diretamente proporcional ao momento de contato e é fundamental para que o organismo controle o seu comportamento, evitando colisões. Note que ao detectar a informação-estímulo, o organismo não precisa realizar nenhuma inferência. Em vez de inferir o momento da colisão de um objeto a partir da sua distância e da sua velocidade, o organismo captura a taxa de expansão óptica. Ao

capturar a informação sobre o ambiente o organismo percebe diretamente objetos ou eventos do seu ambiente (REED, 1983, p. 90). A concepção de percepção articulada por Gibson pode ser entendida como uma versão científica do realismo direto (1967).

Na literatura recente, tem havido muita discussão sobre a relação de especificação. Gibson (1968, p. 187; 2015, p. 50) e Turvey *et al.* (1981) sustentaram que a relação de especificação é uma relação nomológica de um para um. Dado um certo padrão/estrutura de energia, apenas uma característica ou evento do ambiente poderia causá-la. Para eles, a relação de especificação um para um é fundamental para a percepção direta, evitando assim a introdução de representações e inferências na explicação da percepção. Se várias coisas no ambiente podem causar um padrão/estrutura de energia, então a detecção desta estrutura é apenas uma pista para uma dessas coisas, um passo inferencial parece ser requerido. Além disso, a representação seria requerida para dar conta dos casos em que a estrutura é detectada, mas a sua causal distal habitual não está presente. Se assim fosse, a percepção não poderia ser direta. Outros autores, no entanto, apontam que a hipótese de que só detectamos padrões de energia que estão na relação de um para um com as suas causas distais além de receber evidência contrária de alguns experimentos parece também ser contrária à seleção natural (WITHAGEN, 2004; WITHAGEN; CHEMERO, 2009). Há estudos que sugerem que detectamos informação não ótima, isto é, que está correlacionada com algo do ambiente, mas não na relação de um para um. Por exemplo, a massa relativa de bolas que colidem está correlacionada com a diferença das velocidades de saída das bolas após a colisão, mas não em qualquer circunstância (JACOBS; MICHAELS; RUNESON, 2000). Trata-se de uma informação que não especifica inequivocamente a massa relativa,

embora ela possa ainda assim ser útil em uma grande quantidade de casos. Além disso, a seleção natural requer diversidade e variação, de modo que carece de explicação, se for o caso, o fato de que todos os membros de uma espécie são capazes de detectar apenas informações ótimas. Por fim, do ponto de vista evolutivo, informação não ótima pode ser boa o bastante. Para acomodar essas considerações, Bruineberg *et al.* distinguem entre informação ecológica nomológica e informação ecológica geral (2019). Esta última toma a relação de especificação como englobando relações probabilísticas. Mais adiante, voltaremos ao tema ao tratar da aprendizagem perceptiva e das affordances sociais.

4. A TEORIA DAS AFFORDANCES

Chegamos, assim, à concepção da percepção segunda a qual perceber é capturar informação ecológica ou informação-estímulo disponível no ambiente. A suposição de fundo é que o ambiente é rico em informação ecológica. A percepção é uma capacidade ativa e exploratória e não deve ser confundida com os receptores sensoriais, nem se resume a ter sensações. Na situação de densa neblina, as sensações são incidentais para a percepção. Como observa Gibson sobre a diferença entre percepção e sensação,

Sempre se supôs que os sentidos eram canais de sensação. Considerá-los como um sistema de percepção, como este livro propõe fazer, pode soar estranho. Mas o fato é que há dois sentidos diferentes do verbo “sentir”, primeiro, detectar algo e, segundo, ter uma sensação. Quando os sentidos são considerados como sistemas perceptivos, o primeiro sentido do termo está sendo usado (GIBSON, 1968, p. 1).

A percepção como direta e ativa é, segundo Chemero (2009, p. 23), um dos três princípios da abordagem ecológica da percepção. O segundo é que a função da percepção é controlar ou guiar a ação. Há razões evolutivas para pensar que os sistemas perceptivos foram selecionados para auxiliar a ação. Isto fica claro no caso da detecção da já mencionada variável *tau*, usamos ela para evitar a colisão. O terceiro princípio da abordagem ecológica é que percebemos *affordances* ou possibilidades de ações. Se a função da percepção é guiar a ação, como preconiza o segundo princípio, então é mesmo desejável que percebamos diretamente o que podemos fazer com as coisas em vez de propriedades categoriais dos objetos, tais como cor e forma. Por exemplo, não percebemos uma maçã ou um tomate maduros primeiramente como tendo a propriedade de ser vermelho e depois raciocinamos que ele é comestível. Já os percebemos diretamente como comestíveis. Caso contrário, precisaríamos ainda de um passo intermediário que transformasse a percepção de propriedades categoriais em algo que sirva para guiar a ação. A hipótese de Gibson é que percebemos primeira e diretamente possibilidades de ações. Só mais tarde aprendemos a ver superfícies, formas e cores como tais (GIBSON, 2015, p. 126).

“Affordance” é um termo técnico cunhado por Gibson (2015, p. 119) a partir do verbo “to afford” (*oferecer*) e significa aquilo que o ambiente “*oferece ao animal, o que ele provê ou supre, para o bem ou para o mal*”. Uma superfície horizontal, plana e rígida, por exemplo, oferece suporte para animais quadrúpedes e bípedes como cachorros e humanos. A superfície de um lago não oferece suporte para esses animais, mas oferece para alguns mosquitos. As *affordances* são, portanto, relacionais em natureza (HEFT, 1989, p. 6). Uma *affordance* é “igualmente um fato do

ambiente e um fato do comportamento...ela aponta para ambas as direções, para o ambiente e para o observador” (GIBSON, 2015, p. 121).

Psicólogos ecológicos têm discutido sobre o que no organismo é responsável por uma *affordance*. As possibilidades vão desde propriedades corporais (WARREN, 1984), disposições (TURVEY, 1992) até habilidades (CHEMERO, 2003). Em um estudo clássico, Warren (1984) sustentou que a percepção de um degrau como escalável apoia-se na razão entre o comprimento da perna e a altura do degrau. Assim, um mesmo degrau pode ser escalável para um adulto, mas não para uma criança. *Affordances* seriam, nesse caso, relativas a propriedades corporais. Esse estudo, no entanto, foi posteriormente criticado por não contemplar diferenças mais gritantes de idade e preparação corporal. Parece razoável que duas pessoas com o mesmo comprimento de perna, mas com diferentes idades, um jovem e o outro idoso, e diferentes preparações corporais, não percebam os mesmos degraus como escaláveis. Isso é o que mostrou o estudo de Cesari *et al.* (2003). Ainda assim, há algo que permanece constante em todos os casos: a razão entre a altura do degrau e a distância tomada do pé até o início do degrau. Essa distância tomada reflete a flexibilidade do indivíduo e resulta da sua habilidade de subir degraus. Deste modo, parece que as habilidades são um forte candidato para o elemento do organismo que constitui a relação de *affordance*. As possibilidades de ações oferecidas pelo ambiente dependem das características do ambiente e das habilidades do organismo, daquilo que o organismo é realmente capaz de fazer.

Uma consequência de percebermos *affordances* é que o mundo já nos é apresentado como tendo significado. Possibilidades de ações são significativas para o organismo, elas tornam o mundo inteligível para o organismo a luz das suas próprias habilidades. Gibson justifica a

invenção e o uso do termo “affordance” em vez de “significado” ou “valência”, termos usados por teóricos da Gestalt, para se distanciar do dualismo que ele ainda via na psicologia da Gestalt. Na sua leitura, os teóricos da Gestalt se apoiavam na dicotomia entre mundo físico e mundo fenomênico e entendiam os significados percebidos como uma projeção do mundo fenomênico sobre o mundo físico (GIBSON, 2015, p. 130). Nesta leitura, a possibilidade de nutrição de uma maçã estaria presente apenas se o organismo estivesse com fome. Para Gibson, as affordances dependem, como vimos, dos organismos, das suas habilidades, mas elas não dependem de serem percebidas para existirem. A maçã oferece a possibilidade de nutrição mesmo que o organismo não esteja com fome. A possibilidade de nutrição da maçã deixaria de existir apenas se os organismos que se nutrem de maçã deixassem de existir. Para explicitar a diferença entre a posição de Gibson e a de um subjetivista, Chemero introduziu a distinção entre algo ser amável e ser suspeito (CHEMERO, 2009, p. 149). Para que uma gata seja amável, não é necessário que haja um gato amando essa gata, basta que ela tenha as qualidades que a propiciam ser amada. Mas para que alguém seja suspeito, é necessário que haja um observador que esteja realmente suspeitando. Assim, o relacionalismo de Gibson é proposto como uma posição intermediária entre um objetivismo e um subjetivismo extremos.

5. APRENDIZAGEM PERCEPTIVA

A aprendizagem perceptiva, em consonância com o que foi discutido na Seção “A Informação Ecológica”, não é uma questão de enriquecer o estímulo pobre, mas de discriminar padrões no rico fluxo

de estímulos. Como Eleanor Gibson e James Gibson (1955, p. 34) colocam, a aprendizagem perceptiva “supõe-se ser sempre uma questão de melhoria — de obter um contato mais próximo com o ambiente”. Trata-se de educar a atenção (GIBSON, 1968, p. 51) para descobrir e discriminar padrões e estruturas no fluxo de estímulos que correspondem aos padrões de energia que se encontram no ambiente. Nesse sentido, a aprendizagem pode ser vista como um processo de sintonização. Ao explorar o ambiente, o organismo sintoniza o seu fluxo de estímulos com os padrões de energia que ele descobre e encontra no ambiente. Ele detecta o padrão controlando o fluxo de estímulos para refletir esse padrão no próprio fluxo. Assim, a metáfora adequada para compreender o processo de aprendizagem é a do rádio (GIBSON, 1968, p. 269–271).

Há muitos estudos empíricos que corroboram a hipótese de Eleanor Gibson e James Gibson sobre a aprendizagem perceptiva (JACOBS; MICHAELS; RUNESON, 2000; JACOBS; RUNESON; MICHAELS, 2001; JACOBS; SILVA; CALVO, 2009; MICHAELS *et al.*, 2008). Em um desses estudos (JACOBS; RUNESON; MICHAELS, 2001), que já mencionamos, buscou-se identificar em que variável ou padrão de energia os indivíduos se baseiam para capturar a massa relativa de duas bolas após a colisão. Há pelo menos três variáveis que permitem capturar a massa relativa das bolas. A primeira é a diferença das velocidades de saída das bolas após a colisão. A segunda é a diferença dos ângulos de dispersão — o ângulo entre as velocidades da bola antes e depois da colisão — das bolas. A terceira é a quantidade de mudança de velocidade de acordo com a seguinte fórmula: $m_1/m_2 = |v_1 - u_1|/|v_2 - u_2|$, onde m_1 e m_2 são as massas das bolas, u_1 e u_2 as velocidades das bolas antes da colisão e v_1 e v_2 as velocidades das bolas depois da colisão. A primeira e a segunda variável estão correlacionadas com a massa relativa, mas não

a especificam. Ou seja, há situações em que elas não nos levam à massa relativa das bolas. A terceira variável especifica a massa relativa das bolas em qualquer circunstância.

Como a hipótese de Gibson é a de que percebemos diretamente ao capturar informação específica, é de se esperar que a aprendizagem perceptiva em relação à massa relativa das bolas tenha como resultado que os indivíduos passem a perceber a massa relativa capturando a informação da terceira variável. No estudo mencionado (2001), os participantes foram convidados a julgar a massa relativa de bolas que se movimentavam e colidiam em uma tela. A partir dos julgamentos, é possível rastrear em que variável os participantes estão se apoiando. Também era possível configurar as colisões das bolas para que, em certos cenários, as duas primeiras variáveis levassem corretamente à massa relativa das bolas. Dois cenários foram examinados. Em um deles, as colisões foram configuradas para que as duas primeiras variáveis fossem altamente confiáveis, tanto quanto a terceira. No outro, não, apenas a terceira, que nos leva à massa relativa das bolas em qualquer cenário. Cada experimento foi composto de três baterias de testes. Na primeira bateria, nenhum retorno sobre a massa relativa real das bolas foi fornecido aos participantes, na segunda bateria, essa informação foi oferecida e, na terceira bateria, novamente nenhum retorno foi fornecido. O retorno possibilita a aprendizagem. Através dessas três baterias de testes, foi possível verificar a diferença na percepção dos participantes antes e depois da aprendizagem. No primeiro cenário, indivíduos que ao final da primeira bateria de testes usaram a primeira ou segunda variável terminaram a terceira bateria usando a mesma variável de início. O retorno não teve efeito sobre a capacidade de discriminação. No entanto, no segundo cenário, em que a primeira e a segunda variável

não estão fortemente correlacionadas com a massa relativa das bolas, os participantes ao final da terceira bateria de testes convergiram para usar a terceira variável, mesmo aqueles que inicialmente usaram a primeira ou a segunda (JACOBS; RUNESON; MICHAELS, 2001, p. 1023).

O estudo mostra que usamos e, portanto, sintonizamos-nos com variáveis e padrões que estão disponíveis no ambiente. O estudo também mostra que convergimos para a variável mais específica quando as demais não são confiáveis. No entanto, esse estudo parece ir contra a hipótese mais forte de Gibson de que capturamos apenas informação específica, já que em alguns cenários os participantes perceberam e julgaram a massa relativa das bolas com base na primeira ou segunda variável, que, alegadamente, não são informações que especificam essa característica. Os autores que sugerem enfraquecer a noção de informação ecológica para acomodar relações probabilísticas mencionam esse estudo a seu favor. Assim, não só variáveis específicas possibilitariam a percepção. No entanto, esse estudo pode ser interpretado de outra maneira (CARVALHO; ROLLA, 2020, seção “Direct Learning and Minimization of Uncertainty”). Runeson (1989) distingue entre variáveis locais e universais, ambas específicas. Seu ponto é que a própria noção de especificação deve ser contextualizada ou relativizada a ambientes ou nichos. Há certas variáveis ou padrões de energia que estão na relação de um para um com certas características apenas em certos ambientes ou circunstâncias. Não deixam, por isso, de especificar essas características nestas circunstâncias específicas. Trata-se de informação específica *local*. Outras variáveis ou padrões estão na relação de um para um com certas características em vários ambientes. Trata-se de informação específica *universal*. Pode-se, então, afirmar que a aprendizagem nos coloca em contato mais próximo com o ambiente na medida

em que nos sintonizamos com informação que especifica características do ambiente. Dependendo da tarefa perceptiva, informação específica local pode ser suficiente. Em outros casos, apenas a informação específica universal possibilitará a discriminação desejada. Casos de perícia perceptiva mais elevada, que demandam discriminação correta em uma ampla gama de circunstâncias, envolvem este último tipo de informação. Como observa Jacobs *et al.* (2001, p. 1033), “aqueles observadores que descobrem uma variável específica [universal] melhoram dramaticamente e alcançam níveis elevados de desempenho”. Sendo assim, não é necessário abandonar ou enfraquecer a tese original de Gibson de que percebemos diretamente ao capturar informação ecológica específica e que a aprendizagem perceptiva ocorre por sintonização à informação específica.

6. AFFORDANCES SOCIAIS

Assim como o ambiente oferece possibilidades de ações aos vários organismos que o habitam, os organismos também oferecem possibilidades de ações ou interações uns aos outros. Como salienta Gibson (2015, p. 127), o comportamento propicia comportamento. Na literatura, essas possibilidades de ações são chamadas de *affordances sociais*. No entanto, nem tudo que um organismo oferece deve ser tomado como uma *affordance social*. Uma vaca que esteja no meu caminho é um obstáculo que propicia a possibilidade de contornar. Esta não é uma possibilidade de ação muito diferente daquela que seria propiciada por uma pedra de dimensões similares. O fato é que uma possibilidade de ação não se torna social apenas por ser propiciada por um animal. Ela será social se for propiciada por um animal ou organismo na qualidade

de agente, isto é, o animal ou o organismo oferece interações típicas de agente e que só são entendidas enquanto tais em relação a um outro animal ou organismo que é sensível ao primeiro enquanto um ser que se move e produz ações. É por isso que Gibson (2015, p. 129) vai dizer que “outros animais e outras pessoas propiciam affordances mútuas e recíprocas”. Para haver interações sociais, os animais participantes devem ser sensíveis uns aos outros como seres que se movem e os seus comportamentos devem se constranger mutuamente enquanto estão engajados em uma atividade. Como Gibson (2015, p. 36) assinalou,

enquanto um se move, o outro também assim o faz, a sequência de ação de um sendo adequada ao outro em um tipo de ciclo comportamental. Toda a interação social é deste tipo — sexual, maternal, competitiva, cooperativa.

Assim, um indivíduo de uma espécie que é capaz de atenção conjunta pode perceber a presença de coespecíficos como propiciando a affordance social de superar o inimigo comum (SHEPHERD; CAPPUCCIO, 2012, p. 206) em relação a um predador que se encontra nas imediações.

Affordances como possibilidades de interações propiciadas por agentes não são o único tipo de affordance social. Há um segundo sentido em que se pode falar também de affordance social. É o caso do famoso exemplo de Gibson (2015, p. 130): “a caixa postal propicia o envio de cartas a um humano escrevedor-de-cartas em uma comunidade com sistema postal”. A affordance de enviar cartas é social porque esta possibilidade de ação depende de uma prática cultural-social em curso (CARVALHO, 2020, p. 2). A caixa postal só propicia esta possibilidade por estar imersa numa sociedade que possui um sistema postal. Mas isto também significa que esta possibilidade de ação só será aparente e

saliente para os indivíduos que são membros desta comunidade ou que pelo menos a conhecem. De modo semelhante, um crucifixo oferece a possibilidade de respeito e reverência para membros de uma comunidade cristã, mas não propiciará esta possibilidade para indivíduos que desconheçam a cultura cristã. Diferente das affordances ordinárias, que são diádicas, pois dependem apenas da relação entre características do objeto e características do organismo, essas affordances sociais são triádicas, elas envolvem o organismo, o objeto e um sistema de responsabilidades e convenções mútuas no qual o objeto ganha uma função peculiar (COSTALL, 1995). Como os indivíduos precisam estar imersos em uma prática social para perceber uma affordance social deste tipo, as affordances sociais do primeiro tipo são mais fundamentais que as affordances sociais do segundo tipo (CARVALHO, 2018, p. 98). É assim porque, para participar de uma prática social, é preciso coordenar-se e cooperar com outros indivíduos, o que requer a sensibilidade a possibilidades de interações oferecidas por outros indivíduos enquanto agentes.

Uma dificuldade que se pode levantar para a noção de affordance social é se há informação no ambiente que as especificam. Lembremos que na perspectiva ecológica perceber é capturar informação ambiental que especifica affordances. Se não houver essa informação para affordances sociais, então será difícil defender, na perspectiva ecológica, que nós as percebemos, ainda que talvez pudéssemos inferi-las ou chegar até elas por meio de algum processo cognitivo distinto da percepção. Pode-se, então, conceder que há rica informação ambiental, mas argumentar que ela não é suficiente para abarcar affordances sociais. Não se disputa que haja informação óptica especificando as affordances supostamente não-sociais dos objetos no ambiente, como a de ser segurável,

apoiável ou escalável, mas parece muito mais controverso que haja informação óptica especificando as funções sociais de um objeto, como a possibilidade de enviar cartas. Essas funções não parecem ser visíveis. De modo semelhante, não se coloca em dúvida que haja informação óptica para certas fisiognomias, mas parece muito mais controverso que haja informação óptica especificando se alguém oferece a possibilidade de cooperar. A intenção de cooperação não parece ser visível. Ao mesmo tempo Gibson (2015, p. 127) afirma que “outros animais e outras pessoas só podem soltar informação sobre eles mesmos na medida em que são tangíveis, audíveis, odorosos, saboreáveis ou visíveis”. Há aí uma dificuldade não negligenciável.

Algumas considerações podem minimizar esta dificuldade. A primeira delas diz respeito à noção de informação. Já vimos na seção anterior que a própria noção de informação deve ser tomada como relativa a nichos ou ambientes e que muita informação disponível é local. Certos padrões de energia eletromagnética especificam coisas comestíveis no nicho de tubarões (TURVEY *et al.*, 1981, p. 277), pois resultam dos movimentos respiratórios de coisas vivas, embora coisas não comestíveis fora deste nicho possam produzir esses padrões também. Em todo caso, há informação local que especifica a *affordance* de nutrição ou ser comestível, e um tubarão que capture esta informação no seu nicho habitual percebe algo que oferece nutrição. De modo similar, como caixas postais não estão em qualquer lugar, mas em ambientes específicos, e.g. ruas públicas, a informação óptica local não só da caixa postal, mas também da sua disposição em certos ambientes públicos pode ser suficiente para especificar a *affordance* de enviar cartas. Quanto às *affordances* que um agente propicia enquanto agente, o padrão de uma sequência dinâmica de movimentos pode ser suficiente para especificar

certas possibilidades de interação. A cinemática da ação de apertar as mãos é muito peculiar e suficiente para especificar a intenção que ela manifesta. A própria intenção molda a cinemática de uma ação, “o que alguém está prestes a fazer com uma maçã (comê-la, oferecê-la a alguém ou arremessá-la) aparece na dinâmica do movimento do braço de alguém e nas variações do agarrar” (GALLAGHER; VARGA, 2014, p. 188). A suposta invisibilidade das intenções é algo que se insinua apenas se supomos agentes estáticos, mas assim como em muitos outros casos, a informação que especifica certas intenções motoras está espalhada no espaço e no tempo, em particular na cinemática de uma ação.

Outro ponto que merece destaque é que no caso de seres humanos e de outras espécies sociais o ambiente que circunda essas espécies é ele mesmo social. Isso tem repercussões não só para a evolução dessas espécies, mas também para a sua aprendizagem e desenvolvimento ontogenético. A pesquisa paleontológica e arqueológica sugere que o *Homo erectus* estabeleceu comunidades, forjou ferramentas, dominou o fogo e participou de atividades coletivas, como a caça e migrações. Estas atividades em conjunto com os demais fatores ambientais moldaram o ambiente protocultural em que vivia o *Homo erectus*, criando pressão seletiva para a emergência de capacidades sociais e cooperativas ainda mais robustas. Nas palavras de Harry Heft, “a imagem da evolução humana que está emergindo é a de uma espécie cujos atributos psicológicos distintivos foram de vantagem seletiva em um ambiente onde processos protoculturais já estavam em curso” (HEFT, 2007, p. 87). Uma hipótese plausível é a de que a emergência de capacidades sociais trouxe à tona a percepção de affordances sociais. Neste cenário interativo e cooperativo, emoções, por exemplo, não manifestam apenas estados internos em que o organismo se encontra, mas oferecem

também oportunidades de interação. Raiva propicia afastamento enquanto alegria encoraja a aproximação (BROENS, 2017, p. 229). Emoções também podem ser úteis para desambiguar informação. Em uma variação do famoso experimento do penhasco visual, originalmente elaborado por Eleonor Gibson (1960), Sorce *et al.* (1985) variaram a profundidade do penhasco para que a informação óptica disponível fosse ambígua para crianças em torno de um ano de idade. Nesta situação, as crianças procuraram contato visual com os cuidadores e desambiguaram a informação disponível conforme estes últimos estivessem manifestando alegria ou temor. Uma face feliz permitiu que as crianças percebessem o penhasco como raso o suficiente para não oferecer perigo, enquanto uma face temerosa propiciou o oposto⁶. O fato de seres sociais encontrarem um ambiente que já é ele mesmo social também tem consequências para a aprendizagem. Nenhum humano, em condições normais, encontra o mundo isoladamente. Sua lida com o mundo é sempre mediada e guiada por terceiros. A atenção da criança, que, por razões evolutivas, já está afinada para responder a atenção dos outros — o que é conhecido como atenção conjunta — é guiada por aquelas que cuidam dela. Embora objetos como cadeiras e talheres tenham formas que são congruentes com a nossa morfologia, o modo como vamos explorar as affordances propiciadas por esses objetos é mediada socialmente. Os cuidadores, por exemplo, guiam a mão da criança aprendiz para pegar e em seguida mover um talher de uma maneira particular (COSTALL, 1995, p. 472). Nesse sentido, pode-se dizer que a

6 Fenômenos como este sugerem fortemente que a percepção pode ser modulada socialmente. A literatura ecológica também abriga estudos que sugerem a modulação emocional (STEFANUCCI, 2010). A partir de uma leitura da psicologia ecológica que a aproxima da tese de que processos perceptivos podem ser estendidos ao ambiente, esses fenômenos abrem espaço para a defesa da tese de que processos perceptivos podem ser socialmente estendidos (CARVALHO, 2018).

seleção de affordances, uma parte importante da aprendizagem, é modulada socialmente (HEFT, 2007, p. 96).

Se juntamos esta última consideração à primeira, parece razoável então afirmar que em ambientes sociais há rica informação para affordances sociais acessíveis a seres com capacidades sociais. Apenas se desconsideramos o caráter social do nosso ambiente e as nossas habilidades sociais herdadas e cultivadas, bem como o caráter relacional e frequentemente local da própria informação, é que parecerá misterioso como pode haver informação ambiental que especifica affordances sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A psicologia ecológica continua um programa de pesquisa pujante e, embora o seu foco original tenha sido a percepção, ela vem sendo estendida para explicar uma gama diversificada de fenômenos cognitivos. Como a percepção é o nosso contato mais imediato com o ambiente e a base sobre a qual se apoiam outras cognições, não é de se surpreender que a psicologia ecológica possa iluminar outros tipos de cognição além da percepção. Assim, o domínio das interações sociais vem sendo investigado pela psicologia ecológica, oferecendo um repertório rico de subcategorias de affordances sociais para lidar com o complexo comportamento social. Para dar alguns exemplos, um subtipo interessante de affordance é a affordance compartilhada, “uma affordance para duas ou mais pessoas coletivamente que não é necessariamente uma affordance para cada um deles individualmente” (KNOBLICH; BUTTERFILL; SEBANZ, 2011, p. 63). Uma serra de duas mãos propicia a possibilidade de serrar a duas pessoas agindo conjunta e coordenadamente, mas não

a uma agindo sozinha. Cada uma das pessoas envolvidas deve perceber a affordance de serrar conjuntamente e a disposição do outro de cooperar. Outro tipo de affordance é a coletiva. Neste caso, a affordance está disponível não aos indivíduos que agirão de modo coordenado, mas a uma coletividade. Uma coletividade, como um time entrosado, é um grupo de indivíduos que compartilham uma identidade social. Em uma partida de basquete, a situação de jogo pode ser tal que propicia ao time que foi recentemente atacado a possibilidade de contra-atacar (WEICHOLD; THONHAUSER, 2020). É o time enquanto entidade coletiva que percebe a oportunidade de contra-atacar. Assim, a psicologia ecológica é rica o suficiente para explicar não só a percepção, mas também as bases sobre as quais se apoiam a cognição social e até o uso da linguagem (KIVERSTEIN; RIETVELD, 2020). Quão longe ela poderá ir no domínio do mental e da cognição é algo que só a pesquisa futura poderá nos dizer.

REFERÊNCIAS

- ALKSNIS, N.; REYNOLDS, J. Revaluing the behaviorist ghost in enactivism and embodied cognition. **Synthese**, v. 198, n. 6, p. 5785–5807, 2021.
- BARRETT, L. Enactivism, pragmatism...behaviorism? **Philosophical Studies**, v. 176, n. 3, p. 807–818, 2019.
- BROENS, M. C. A experiência perceptual na perspectiva da teoria da percepção direta. **Principia: An International Journal of Epistemology**, v. 21, n. 2, p. 223–233, 14 dez. 2017.
- BRUINEBERG, J.; CHEMERO, A.; RIETVELD, E. General Ecological Information Supports Engagement with Affordances for “Higher” Cognition. **Synthese**, v. 196, n. 12, p. 5231–5251, dez. 2019.

- CARVALHO, E. M. Affordances Sociais e a Tese Da Mente Socialmente Estendida. In: RUIVO, J. L. (Ed.). **Proceedings of the Brazilian Research Group on Epistemology 2017: Social Epistemology**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 73–105.
- CARVALHO, E. M. Social Affordance. In: **Encyclopedia of Animal Cognition and Behavior**. Cham: Springer International Publishing, 2020. p. 1–4.
- CARVALHO, E. M. DE; ROLLA, G. An Enactive-Ecological Approach to Information and Uncertainty. **Frontiers in Psychology**, v. 11, n. April, p. 1–11, abr. 2020.
- CESARI, P.; FORMENTI, F.; OLIVATO, P. A Common Perceptual Parameter for Stair Climbing for Children, Young and Old Adults. **Human Movement Science**, v. 22, n. 1, p. 111–124, 2003.
- CHEMERO, A. An Outline of a Theory of Affordances. **Ecological Psychology**, v. 15, n. 2, p. 181–195, 2003.
- CHEMERO, A. **Radical Embodied Cognitive Science**. Cambridge: The MIT Press, 2009, p. 272
- CHOMSKY, N. A Review of B. F. Skinner's Verbal Behavior. **Language**, v. 35, n. I, p. 26–58, 1959.
- COSTALL, A. P. Are theories of perception necessary? A review of Gibsons's The Ecological Approach to Visual Perception. **Journal of the Experimental Analysis of Behavior**, v. 41, n. 1, p. 109–115, 1984.
- COSTALL, A. Socializing Affordances. **Theory & Psychology**, v. 5, n. 4, p. 467–481, 1995.
- GALLAGHER, S.; VARGA, S. Social Constraints on the Direct Perception of Emotions and Intentions. **Topoi**, v. 33, n. 1, p. 185–199, 2014.
- GIBSON, E. J. **Principles of Perceptual Learning and Development**. New York: Meredith Corporation, 1969.
- GIBSON, E. J.; WALK, R. D. The "Visual Cliff". **Scientific American**, v. 202, n. 4, p. 64–71, 1960.
- GIBSON, J. J. The Concept of the Stimulus in Psychology. **American Psychologist**, v. 15, n. 11, p. 694–703, 1960.

GIBSON, J. J. New Reasons for Realism. **Synthese**, v. 17, n. 2, p. 162–172, 1967.

GIBSON, J. J. **The Senses Considered as Perceptual Systems**. London: George Allen & Unwin LTD, 1968.

GIBSON, J. J. **The Ecological Approach to Visual Perception, Classical Edition**. New York: Psychology Press, 2015.

GIBSON, J. J.; GIBSON, E. J. Perceptual Learning: Differentiation or Enrichment? **Psychological Review**, v. 62, n. 1, p. 32–41, 1955.

GONZALEZ, M. E. Q.; MORAIS, S. R. Contribuições do Pragmatismo para a Compreensão do Conceito de Informação Ecológica. **Cognitio: Revista de Filosofia**, v. 8, n. 1, 1, p. 93–104, 2007.

HEFT, H. Affordances and the Body: An Intentional Analysis of Gibson's Ecological Approach To Visual-Perception. **Journal for the Theory of Social Behaviour**, v. 19, n. 1, p. 1–30, 1989.

HEFT, H. The Social Constitution of Perceiver-Environment Reciprocity. **Ecological Psychology**, v. 19, n. 2, p. 85–105, 2007.

HURLEY, S. Perception and Action: Alternative Views. **Synthese**, v. 129, p. 3–40, 2001.

JACOBS, D. M.; MICHAELS, C. F.; RUNESON, S. Learning to Perceive the Relative Mass of Colliding Balls: The Effects of Ratio Scaling and Feedback. **Perception and Psychophysics**, v. 62, n. 7, p. 1332–1340, 2000.

JACOBS, D. M.; RUNESON, S.; MICHAELS, C. F. Learning to Visually Perceive the Relative Mass of Colliding Balls in Globally and Locally Constrained Task Ecologies. **Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance**, v. 27, n. 5, p. 1019–1038, 2001.

JACOBS, D. M.; SILVA, P. L.; CALVO, J. An Empirical Illustration and Formalization of the Theory of Direct Learning: The Muscle-Based Perception of Kinetic Properties. **Ecological Psychology**, v. 21, n. 3, p. 245–289, jul. 2009.

JUSTI, F. R. DOS R.; ARAUJO, S. DE F. Uma Avaliação Das Críticas de Chomsky Ao Verbal Behavior à Luz Das Réplicas Behavioristas. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 20, n. 3, p. 267–274, 2004.

KIVERSTEIN, J.; RIETVELD, E. Scaling-up Skilled Intentionality to Linguistic Thought. **Synthese**, p. 1–20, fev. 2020.

KNOBLICH, G.; BUTTERFILL, S.; SEBANZ, N. Psychological Research on Joint Action. In: **Psychology of Learning and Motivation – Advances in Research and Theory**. [s.l.] Academic Press, 2011. v. 54, p. 59–101.

KÖHLER, W. **Gestalt Psychology**. 1992: Liveright Publishing Corporation, 1992.

LEE, D. N. A Theory of Visual Control of Braking Based on Information about Time-to-Collision. **Perception**, v. 5, n. 4, p. 437–459, dez. 1976.

LOBO, L.; HERAS-ESCRIBANO, M.; TRAVIESO, D. The History and Philosophy of Ecological Psychology. **Frontiers in Psychology**, v. 9, p. 1–15, nov., 2018.

MACCORQUODALE, K. B. F. Skinner's Verbal Behavior: A Retrospective Appreciation. **Journal of the Experimental Analysis of Behavior**, v. 12, n. 5, p. 831–841, set. 1969.

MACCORQUODALE, K. On Chomsky's Review of Skinner's Verbal Behavior. **Journal of the Experimental Analysis of Behavior**, v. 13, n. 1, p. 83–99, jan. 1970.

MARR, D. **Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information**. Cambridge: The MIT Press, 2010.

MICHAELS, C. F. *et al.* Direct Learning in Dynamic Touch. **Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance**, v. 34, n. 4, p. 944–957, 2008.

MICHAELS, C. F.; CARELLO, C. **Direct Perception**. New Jersey: Prentice-Hall, 1981.

NEISSER, U. **Cognitive Psychology**. New York: Psychology Press, 2014.

PALMER, D. C. On Chomsky's Appraisal of Skinner's Verbal Behavior: A Half Century of Misunderstanding. **The Behavior Analyst**, v. 29, n. 2, p. 253–267, 2006.

REED, E. S. Two Theories of Intentionality of Perceiving. **Synthese**, v. 54, p. 85–94, 1983.

REED, E. S. The Ecological Approach to Language Development: A Radical Solution to Chomsky's and Quine's Problems. **Language and Communication**, v. 15, n. 1, p. 1–29, 1995.

- RICHARDSON, M. J. *et al.* Ecological Psychology: Six Principles for an Embodied-Embedded Approach to Behavior. In: CALVO, P.; GOMILA, A. (Eds.). **Handbook of Cognitive Science: An Embodied Approach**. San Diego: Elsevier, 2008. p. 161–187.
- ROCK, I. **Perception**. New York: Scientific American Books, Inc., 1995.
- RUNESON, S. A Note on the Utility of Ecologically Incomplete Invariants. **International Society for Ecological Psychology Newsletter**, v. 4, n. 1, p. 6–9, 1989.
- SHEPHERD, S.; CAPPUCIO, M. Sociality, Attention, and the Mind’s Eyes. In: SEEMANN, A. (Ed.). **Joint Attention**. Cambridge, MA: The MIT Press, 2012. p. 205–242.
- SKINNER, B. F. **Verbal Behavior**. Cambridge, MA: Prentice-Hall, Inc., 1957.
- SORCE, J. F. *et al.* Maternal Emotional Signaling: Its Effect on the Visual Cliff Behavior of 1-Year-Olds. **Developmental Psychology**, v. 21, n. 1, p. 195–200, 1985.
- STEFANUCCI, J. K. Emotional High: Emotion and the Perception of Spatial Layout. In: BALCETIS, E.; LASSITER, D. G. (Eds.). **Social Psychology of Visual Perception**. New York: Psychology Press, Taylor & Francis Group, 2010. p. 273–298.
- TURVEY, M. T. Affordances and Prospective Control: An Outline of the Ontology. **Ecological Psychology**, v. 4, n. 3, p. 173–187, 1992.
- TURVEY, M. T. *et al.* Ecological Laws of Perceiving and Acting: In Reply to Fodor and Pylyshyn (1981). **Cognition**, v. 9, n. 3, p. 237–304, 1981.
- WARREN, W. H. Perceiving Affordances: Visual Guidance of Stair Climbing. **Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance**, v. 10, n. 5, p. 683–703, 1984.
- WEICHOLD, M.; THONHAUSER, G. Collective Affordances. **Ecological Psychology**, v. 32, n. 1, p. 1–24, jan. 2020.
- WITHAGEN, R. The Pickup of Nonspecifying Variables Does Not Entail Indirect Perception. **Ecological Psychology**, v. 16, n. 3, p. 237–253, 1 jul. 2004.
- WITHAGEN, R.; CHEMERO, A. Naturalizing Perception: Developing the Gibsonian Approach to Perception along Evolutionary Lines. **Theory & Psychology**, v. 19, n. 3, p. 363–389, 1 jun. 2009.



IRRACIONALISMO CIENTÍFICO

*Ricardo Seara Rabenschlag*¹

A inspiração para o título deste capítulo surgiu da leitura do livro homônimo de David Stove² (2007), que trata de um tipo de irracionalismo que ele atribui a certas concepções filosóficas sobre a natureza da ciência. O alvo principal da crítica de Stove não são os cientistas e sim os filósofos da ciência, mais especificamente, Karl Popper, Thomas Kuhn, Imre Lakatos e Paul Feyerabend. Embora concorde com o cerne de sua crítica, não creio que Stove esteja correto ao insinuar que esse irracionalismo, oriundo da filosofia, configure uma grave ameaça à ciência. Ainda que boa parte dos cientistas acompanhasse o debate filosófico sobre a natureza da ciência, o que não é o caso, não creio que filosofias mirabolantes sobre a natureza da ciência sejam uma ameaça ao desenvolvimento da ciência, ao menos não enquanto os cientistas se mantiverem firmes em sua disposição em confrontar suas teorias com o mundo. Tampouco creio que a inabalável disposição dos fundamentalistas religiosos para negar toda e qualquer evidência científica que contrarie os dogmas definidos pelas autoridades religiosas, a qual estão subordinados, seja uma ameaça real à ciência, ao

¹ Possui Graduação, Mestrado e Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, com período sanduíche junto à University of Virginia (EUA). Possui experiência em gestão de Ciência e Tecnologia, tendo exercido o cargo de Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação junto à Universidade Estadual do Rio Grande do Sul. Atualmente, é Professor da Universidade Federal de Alagoas e desenvolve pesquisas nas áreas de Filosofia e História da Ciência. E-mail: ricardo.rabens@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8905223720012203>

² Infelizmente, a maior parte da obra desse excelente crítico do irracionalismo ainda não foi traduzida para o nosso idioma.

menos não enquanto a separação entre a Igreja e o Estado for preservada. Como pretendo mostrar nesta breve crítica ao irracionalismo, a maior ameaça à ciência provém do iluminismo cientificista enraizado na própria comunidade científica e difundido por boa parte dos autoproclamados defensores da ciência. É sobre essa forma insuspeita e extremamente deletéria de irracionalismo que iremos nos debruçar ao longo das próximas páginas.

I.

A ideia iluminista de que a razão é a faculdade própria para a solução dos problemas fundamentais da humanidade não é uma novidade na história do pensamento ocidental. Com efeito, essa é uma das teses principais da *República* de Platão. A grande novidade introduzida pelos iluministas não foi a elevação da razão à categoria de corte suprema dos conflitos humanos e sim o modo peculiar como eles a conceberam. Para a maior parte dos pensadores do século das luzes, a racionalidade era sinônimo de racionalidade científica e é, precisamente, esta conjunção do ideal grego com o estreitamento da ideia de racionalidade oriundo da revolução científica moderna, que eu afirmo ser a marca do irracionalismo que define o *ethos* de boa parte da comunidade científica moderna. Embora exista um vínculo entre essa forma de irracionalismo científico oriundo da própria ciência e o irracionalismo científico denunciado por Stove, esse vínculo não é direto. Prova disso é que nem todos os filósofos da ciência criticados por Stove acreditavam que a racionalidade científica era a única forma legítima de racionalidade. O que Stove denominou “irracionalismo científico” é um certo tipo de filosofia da ciência que ele acreditava estar

em contradição com a verdadeira natureza da ciência. O que qualifiquei como “irracionalismo científico” não é uma filosofia da ciência e sim uma ideologia hegemônica na comunidade científica e amplamente difundida pela mídia e pelas instituições de ensino e pesquisa de todo o mundo.

Ainda que a forma mais extrema de iluminismo cientificista³ continue sendo muito popular entre os físicos, a maioria dos cientistas admite a necessidade de se adotar abordagens heterodoxas, sempre que a realidade se mostra impermeável à metodologia mais rigorosa empregada nas ciências exatas. É verdade que boa parte deles adota essa postura mais flexível como uma estratégia heurística. Assim como Sigmund Freud, eles acreditam que o avanço do instrumental teórico e experimental utilizado na investigação das regiões menos conhecidas da natureza resultará, inevitavelmente, numa reorientação metodológica em direção ao rigor e à exatidão que encontramos nos ramos mais desenvolvidos das ciências naturais⁴. Entretanto, um número cada vez maior de cientistas, sobretudo na área da vida e nas humanidades, defende que a flexibilização metodológica não é algo provisório e se faz necessária porque a própria natureza contém aspectos emergentes⁵. Os cientistas que se filiam a esta versão ainda mais moderada de cientificismo não exigem, nem mesmo em princípio, que todas as ciências devam estar submetidas ao rigor e à exatidão das

³ Empregamos o substantivo “iluminismo” para expressar a crença de que a razão deve ser o árbitro soberano para a solução dos problemas fundamentais da humanidade e o adjetivo “cientificista” para nos referirmos à ideia de que a racionalidade científica moderna é a única forma legítima de racionalidade.

⁴ Me refiro aqui à tese defendida por Freud em *Projeto para um psicologia científica* (1966).

⁵ A tese da emergência implica que tais aspectos são irreduzíveis e que, portanto, jamais serão compreendidos com base no modelo teórico-experimental. Exemplos típicos de aspectos alegadamente emergentes são a consciência e o livre-arbítrio.

ciências exatas e, muito menos, se arvoram o direito de recusar a legitimidade de problemas e programas de investigação que não se enquadrem nos padrões de rigor e exatidão da física matemática. Esta forma mais branda de cientificismo é frequentemente vista como progressista e, até mesmo, libertadora, na medida em que não busca impor uma única concepção de ciência a todas as esferas de investigação empírica da natureza.

Contudo, se Thomas Kuhn tem razão ao afirmar que diferenças metodológicas podem resultar em paradigmas científicos empiricamente incomensuráveis, a relativização das diretrizes metodológicas que orientam o trabalho científico não é algo que se deva aceitar de forma incondicional, já que pode acarretar um relativismo epistemológico incompatível com o espírito realista que anima a investigação científica da natureza⁶. Em sua obra *A Ciência em uma sociedade livre*, Paul Feyerabend (1978) levou o pluralismo metodológico às últimas consequências, o que resultou na adoção de uma concepção pós-moderna de ciência. Segundo ele, o discurso científico é essencialmente ideológico⁷ e, numa sociedade livre, as instituições científicas e educacionais deveriam ser apartadas do Estado, pelas mesmas razões que as instituições religiosas o são, a saber, como garantia da liberdade de pensamento. Como se vê, Stove estava coberto de razão ao situar Feyerabend nas fileiras do irracionalismo, mas não creio que Feyerabend tenha ficado muito chateado com isso, afinal, seu

⁶ Kuhn defende a tese da incomensurabilidade paradigmática em sua obra *A estrutura das revoluções científicas* (1970). Infelizmente, ele é frequentemente descrito como um pós-modernista e o fato de o próprio Kuhn ter recusado essa interpretação em inúmeros artigos e entrevistas, muitos deles reunidos em sua obra *O caminho desde a estrutura* (2000), não tem impedido que seu nome continue sendo utilizado para dar crédito a ideias que ele sempre repudiou.

⁷ O que distingue o discurso ideológico do discurso teórico é que ele se caracteriza pela busca do consenso e não da verdade.

anarquismo epistemológico é uma revolta explícita contra o ideal iluminista.

A virada metodológica que deu origem da revolução científica moderna e que só funcionou plenamente na física e nas partes da química que são redutíveis à física, considera como fatos apenas o resultado de experimentos científicos. Nessas ciências, o confronto com o mundo é feito por meio de instrumentos de medida que registram o valor de certas grandezas integradas a modelos teórico-matemáticos que representam aspectos do mundo natural. Grosso modo, a diferença entre o cientificista extremo e o moderado é que o primeiro acredita que essa metodologia matemático-experimental é a única metodologia legitimamente científica, enquanto que o moderado defende que tudo deve estar sujeito ao tribunal da experiência, até mesmo as escolhas metodológicas que fazemos ao investigar o mundo natural e se, em alguns casos, a metodologia matemático-experimental não se aplica, então devemos relativizar nossas exigências metodológicas. Não resta dúvida de que a postura moderada é mais atraente no contexto das ciências da vida e nas humanidades, onde os padrões de rigor e de exatidão são extremamente flexíveis, para dizer o mínimo.

O resultado disso é que, no interior da própria comunidade científica, não existe uma solução unanimemente aceita para o problema da demarcação entre o que é e o que não é científico. Enquanto o cientificista extremo afirma como ciência apenas o que se conforma ao modelo matemático-experimental, o cientificista moderado aceita modelos alternativos, e até mesmo incompatíveis, de cientificidade. Contudo, por mais progressista e libertador que possa ser esse relativismo metodológico, a aplicação incondicional desse critério empirista de escolha metodológica é inaceitável, já que a própria

definição de evidência empírica é parte essencial de toda e qualquer metodologia que pretenda ser útil à investigação objetiva do mundo natural. Em outras palavras, mesmo que a questão sobre o que é e o que não é uma metodologia cientificamente aceitável só possa ser respondida *a posteriori*, a questão do que conta e do que não conta como sendo uma evidência cientificamente aceitável deve ser estabelecida *a priori*, sob pena de circularidade.

Thomas Kuhn tem razão ao afirmar que as revoluções científicas podem modificar não apenas o nosso conhecimento do mundo, mas também o nosso conceito de mundo⁸, mas ainda que o cientificista radical e o cientificista moderado possam ter concepções de mundo radicalmente distintas e até mesmo incompatíveis, ambos subscrevem a tese de que os limites da racionalidade científica circunscrevem os limites do mundo.

II.

O mundo moderno surge dos escombros do mundo medieval, onde a filosofia greco-romana e à religião judaico-cristã constituíam a base espiritual da civilização ocidental. O fim do mundo medieval não significou o fim da civilização ocidental, mas criou tensões enormes e produziu mudanças radicais que enfraqueceram substancialmente o papel das instituições que encarnavam o espírito do mundo medieval: a igreja católica e as monarquias absolutistas. Ainda que a reforma religiosa e a revolução científica tenham sido decisivas para o surgimento do mundo moderno, o motor espiritual que permitiu a passagem do *ethos*

⁸ Note que Kuhn não está afirmando um relativismo epistemológico à la Feyerabend, que deriva de um empirismo radical que Kuhn não subscreve. A definição do que seja uma evidência empírica não é para Kuhn uma questão empírica, ainda que seja parte essencial de todo paradigma científico.

medieval ao *ethos* moderno foi a ideologia iluminista. O projeto de reconstrução da civilização ocidental, profundamente abalada pelo enfraquecimento das suas principais instituições, foi essencial para a criação de uma nova intelectualidade capaz de formular as bases espirituais do novo mundo. Iluministas de todas as partes da Europa, de Locke a Diderot, buscaram suplantam a crise espiritual que se instalara no ocidente estendendo os métodos da nova física a todas as áreas do saber, criando assim não apenas uma nova ciência do movimento, mas também novas ciências da vida, do homem e da sociedade.

O impulso revolucionário iluminista não tardou a produzir resultados desastrosos, cujo maior exemplo foi, sem dúvida alguma, o terror que se seguiu à queda da Bastilha na França. Estas atrocidades eram um forte indício de que o remédio iluminista talvez não devesse ser indicado para todos os tipos de enfermidades. Mas, como diria um bom empirista, não se deve tirar conclusões apressadas a partir de alguns poucos experimentos mal sucedidos. Aos olhos de um iluminista revolucionário, isso parece até razoável. Ainda que as trágicas consequências políticas do iluminismo cientificista não possam ser objetivamente avaliadas, as suas consequências lógicas não devem ser desconsideradas, sob pena de se abrir mão daquilo que todo iluminista acredita ser a tábua de salvação da humanidade: a racionalidade.

A essência da crítica de Kant ao Iluminismo cientificista consiste precisamente na demonstração de que a extensão da racionalidade científica a todas as esferas do saber produz um conflito da razão consigo mesma. Com efeito, em sua *Crítica da razão pura*, ele defende que, ao tratar todo conceito como se fosse um conceito empírico e todo problema como se fosse um problema científico, o iluminista

cientificista produz antinomias que comprometem a legitimidade do conhecimento teórico da natureza.

Mas, segundo Kant, nem tudo está perdido e não devemos abandonar nem o ideal iluminista nem a ciência moderna. O iluminista moderno necessita fazer uma autocrítica, somente assim ele poderá usar a razão de forma sensata e responsável. Kant reconheceu a grave ameaça que o dogmatismo científico representava para o projeto iluminista moderno e é por isso que, para ele, a crítica necessária ao amadurecimento do homem moderno é, fundamentalmente, uma crítica da racionalidade científica. Visando esse objetivo, a filosofia teórica de Kant buscou conciliar duas teses, aparentemente, contraditórias:

I) Nenhum fenômeno está fora do alcance da racionalidade científica;

II) Os limites da racionalidade científica não são os limites do mundo.

A aparente contradição se desfaz, tão logo se observa que, para Kant, o mundo fenomênico não é o único mundo que existe. Para além daquilo que percebemos por meio da sensibilidade, existe um mundo que independe da racionalidade humana: o mundo numênico.

As filosofias kantiana e platônica convergem num ponto crucial: o mundo natural não existe independentemente da razão. Mas ao contrário de Platão, que acredita que a dependência que existe entre a razão e a natureza torna impossível a ciência natural, Kant defende que a possibilidade da ciência natural decorre precisamente da existência dessa dependência⁹. Mais especificamente, ele crê que a física

⁹ A dependência que Platão acredita existir entre a razão e a natureza é radicalmente distinta daquela advogada por Kant, em sua filosofia crítica. Segundo Platão, o mundo material é um artefato criado por um demiurgo sobrenatural que usou sua razão para ordenar o mundo material de modo a torná-lo uma imagem da perfeição do mundo imaterial, o mundo das Formas ou Ideias, a única realidade que pode ser objeto de uma ciência genuína.

matemática só é viável porque o mundo que experienciamos, o mundo fenomênico, resulta de uma síntese efetuada pela razão pura sobre o múltiplo da intuição sensível. Ainda segundo Kant, é justamente a existência dessa síntese pura que garante a aplicabilidade da matemática à natureza, validando assim o pressuposto fundamental da física moderna, expresso pela bela metáfora de Galileu: o livro da natureza está escrito em caracteres matemáticos¹⁰.

A exemplo de Platão, Kant afirma a existência de dois mundos, um independente do sujeito racional e outro dependente. Mas o paralelo termina aí, pois, ao contrário de Platão que considerava cognoscível apenas o primeiro destes mundos, o mundo das formas, Kant recusa a cognoscibilidade daquilo que, existindo de forma independente da razão, não poderá jamais a ela se conformar de modo universal e necessário. Note que Kant não está propondo uma concepção pré-crítica de ciência natural, ainda que ele esteja propondo a existência de uma relação interna entre a razão pura e a ciência natural. Ele não pretende, por exemplo, que a física newtoniana possa ser inferida a partir da estrutura da razão pura humana. Tudo o que Kant requer é que as leis de Newton possam ser derivadas da aplicação dos princípios universais e necessários da razão pura às determinações contingentes que nos são dadas pela experiência. Uma leitura apressada dos *Princípios metafísicos da ciência natural* poderia dar a impressão de que Kant defende uma

¹⁰ É interessante notar que, nesse aspecto, não há uma distância tão grande entre Kant e Platão, já que para o filósofo grego a aplicabilidade da matemática ao mundo sensível está garantida pelo fato deste mundo ter sido criado a partir da aplicação do conhecimento matemático à matéria prima originária. A síntese pura que resulta na experiência humana daquilo que Kant chama de mundo natural não pode ser pensada como um ato de criação, no mesmo sentido em que Platão se refere à criação do mundo natural. No primeiro caso, temos um ato de produção, em que o resultado do ato, o objeto criado, é exterior ao sujeito que o produz; enquanto que no segundo, temos um ato de cognição, em que o resultado do ato, não é algo que existe independentemente do sujeito cognoscente.

concepção racionalista da física, mas o fato é que em nenhum lugar da obra crítica de Kant se encontrará algo que sequer sugira a possibilidade de que os conceitos de matéria (força e massa) e movimento possam ser concebidos sem o auxílio da experiência e, sem o auxílio destes conceitos, não há como enunciar nenhuma das leis de Newton¹¹.

Embora Kant afirme a existência de um domínio do ser que se encontra além daquilo que pode ser explicado por meio de teorias científicas, ele também afirma que este mundo sobrenatural não pode ser explicado por meio de nenhuma outra teoria, seja ela científica, filosófica ou teológica, pois, toda teoria explica a partir de princípios, e a universalidade e a necessidade características dos princípios só podem ser obtidas por meio da síntese entre os elementos puros e os elementos empíricos da razão humana que constitui o mundo natural. Kant empreende uma crítica radical da racionalidade científica moderna, sem abrir mão do ideal iluminista de moldar o homem e a sociedade à luz da razão. Por tudo quanto foi dito até aqui, poder-se-ia pensar que a filosofia crítica acaba por legitimar o ideal Iluminista dogmático que Kant pretendeu erradicar. Afinal de contas, se a racionalidade científica moderna é a única forma legítima de racionalidade teórica¹² e a razão é a melhor forma de resolver todas as questões fundamentais, todos os problemas fundamentais deveriam ser abordados cientificamente. A menos, é claro, que se tratasse de um falso problema, como aqueles

¹¹ O tema da natureza da ciência em Kant é extremamente complexo e há, evidentemente, interpretações conflitantes de sua obra. No que se refere a um suposto racionalismo kantiano em relação às ciências naturais, recomendo a leitura do excelente comentário de Patton (1951), no parágrafo sétimo do capítulo XLV do livro X, da sua obra *A metafísica da experiência de Kant*.

¹² Evidentemente, Kant aceita a existência de conhecimento teórico puro, cujos exemplos óbvios são a Aritmética e a Geometria. Portanto, há que observar que, contra os cientificistas mais radicais que acreditam que inclusive a matemática deve estar sujeita ao tribunal da experiência, Kant defende a existência de um uso puro da razão teórica, o que supõe intuições puras e conceitos puros.

relativos às ideias de Deus, da Alma e do Mundo, que, ao longo de milênios, foram inutilmente debatidos pelos metafísicos dogmáticos sem que se avançasse um milímetro em direção a sua solução.

De fato, se Kant acreditasse que a racionalidade teórica fosse a única forma legítima de racionalidade, ou seja, se Kant fosse um cientificista, sua crítica à racionalidade científica teria reforçado essa mesma atitude e, conseqüentemente, ele teria recusado a legitimidade das chamadas questões fundamentais da filosofia para as quais a metafísica dogmática não encontrou solução. Contudo, um dos principais objetivos da *Crítica da Razão Pura* é, justamente, a demonstração da possibilidade do uso não teórico da razão humana. Para além da determinação dos limites da ciência moderna, Kant mostrou que o fato de as chamadas questões fundamentais ultrapassarem os limites da razão teórica não impede que elas sejam investigadas racionalmente. Na suas duas outras obras críticas sobre a faculdade da razão humana, a *Crítica da razão prática* e a *Crítica da faculdade do juízo*, Kant foi ainda mais longe e defendeu não apenas a possibilidade dos usos prático e reflexivo da razão, mas sua necessidade, já que, para ele, sem estas formas não teóricas de racionalidade, a compreensão adequada destas questões fundamentais seria impossível, o que comprometeria o uso adequado da razão teórica, já que a busca da verdade supõem o uso destas faculdades racionais não teóricas.

Um cientista que não acredita na existência de uma realidade independente do sujeito cognoscente, certamente não é um cientista, no sentido próprio do termo. Se o cerne da crítica de Kant ao iluminismo dogmático está correto, alguém interessado em descobrir verdades objetivas sobre o mundo natural terá de lidar com o fato de que a objetividade desse mundo fenomênico que ele investiga

experimentalmente, supõe a existência de um mundo numênico, que existe independentemente do sujeito, justamente, por estar além dos limites da experiência possível. Em resumo, para Kant, só é possível uma ciência dos fenômenos naturais porque existe uma realidade não fenomênica e, nesse sentido, sobrenatural, que está além de todo conhecimento científico, mas não está além de todo conhecimento racional, pois, a razão não é uma faculdade exclusivamente teórica. Além do uso teórico da razão, existem os usos prático e reflexivo que Kant acredita serem a chave para a solução das questões fundamentais da humanidade: “O que podemos conhecer?”, “O que devemos fazer?” e “O que podemos esperar?”.

CONCLUSÃO

O irracionalista científico não tem, necessariamente, uma visão distorcida da natureza da ciência, mas ele necessariamente tem uma visão distorcida dos limites da ciência. A impostura científicista não reside na recusa de toda e qualquer explicação teórica do mundo natural que não esteja firmemente apoiada em evidências empíricas. De fato, Kant considera a demonstração dessa tese uma parte essencial da sua crítica da razão pura. Ao rejeitar toda e qualquer forma não científica de racionalidade, os iluministas dogmáticos usam a razão contra ela mesma. O iluminismo crítico defendido por Kant é um iluminismo amparado pela necessária investigação dos pressupostos não empíricos da própria racionalidade científica, investigação esta que a ciência, por sua natureza, não está apta a realizar.

Por razões que irei abordar num futuro artigo sobre as relações entre o científicismo e o pós-modernismo, os esforços de Kant não

surtiram o efeito esperado e a situação atual é ainda pior que aquela enfrentada por ele na segunda metade do século XVIII. Em dois textos recentes, critiquei duramente os autoproclamados pensadores críticos por suas concepções simplistas da natureza e da história da ciência (RABENSCHLAG, 2019; 2020). Esses “críticos” se preocupam, exclusivamente, com a irracionalidade fora da ciência, desconsiderando, por completo, as formas de irracionalidade que operam dentro da própria comunidade científica. Não penso que essa seja uma omissão casual, pois a principal característica desse ativismo “crítico” que denunciei de forma tão veemente é, justamente, a defesa do velho projeto iluminista de transformação política da sociedade com base no conhecimento científico da natureza.

Infelizmente, a maior parte dos intelectuais contemporâneos continua sonhando com um admirável mundo novo, guiado pela ciência e sustentado pelo progresso tecnológico. Não afirmo isso por acreditar que estejamos prestes a concretizar o doce pesadelo descrito por Aldous Huxley (2006), e sim por acreditar que os filósofos têm um papel fundamental na sociedade moderna e que eles deixam de exercê-lo toda vez que sucumbem ao canto de sereia do cientificismo. Como procurei mostrar por meio dessa breve análise do que chamei de irracionalismo científico, sem a necessária crítica da racionalidade científica, tarefa eminentemente filosófica, a ciência tende a dominar todas as esferas da intelectualidade, transformando-se, assim, na sua maior inimiga.

REFERÊNCIAS

FEYERABEND, Paul. **Against Method**. London: NLB, 1975.

FEYERABEND, Paul. **Science in a Free Society**. London: Verso, 1978.

- FREUD, Sigmund. **Project for a Scientific Psychology**. London: Hogarth Press, 1966.
- HUXLEY, Aldous. **Brave New World**. New York: HarperCollins, 2006.
- PATTON, H. J. **Kant's Metaphysic of Experience**. London: George Allen & Unwin, 1951.
- KANT, Immanuel. **Critic of Pure Reason**. Translated by Norman Kemp Smith. New York: St Martin's Press, 1965.
- KANT, Immanuel. **Critic of Practical Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- KANT, Immanuel. **Critic of the Power of Judgement**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- KANT, Immanuel. **Metaphysical Foundations of Natural Science**. Cambridge University Press, 2004.
- KUHN, Thomas. **The Structure of Scientific Revolutions**. Second Edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- KUHN, Thomas. **The Road since Structure**. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- PLATO. **Republic**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- RABENSCHLAG, Ricardo. O que há de errado com o pensamento crítico. In: SOUZA, M. J. A. & LIMA FILHO, M. M. (Orgs.). **Escritos de Filosofia III: Linguagem e Cognição**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, p. 172-83. Disponível em: <https://www.editorafi.org/748filosofia>. Acesso em: 10 set. 2021.
- RABENSCHLAG, Ricardo. Pensamento “crítico” & pseudo-história. In: SOUZA, M. J. A. & LIMA FILHO, M. M. (Orgs.). **Escritos de Filosofia IV: Linguagem e Cognição**. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, p. 399-412. Disponível em: <https://www.editorafi.org/030ufal>. Acesso em: 10 set. 2021.
- STOVE, David. **Scientific Irrationalism: Origins of a Postmodern Cult**. New Brunswick: New Brunswick, 2007.

SOBRE OS ORGANIZADORES



Marcus José Alves de Souza

Sou natural de Brasília e toda minha formação é em Filosofia: Graduação, Mestrado e Doutorado. Trabalho como professor de Filosofia desde o início dos anos 90. Desde 2004, atuo como professor do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas e no Mestrado em Filosofia da mesma universidade desde sua fundação. Neste momento, estou como Coordenador deste Mestrado e Líder do Grupo de Pesquisa Linguagem e Cognição.



Maxwell Moraes de Lima Filho

Nasci em Mossoró, sou pai do Rudá, estudei Biologia e Filosofia na Universidade Federal do Ceará (UFC), lecionei por uma década na Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e desde outubro de 2021 trabalho na Universidade Federal do Cariri (UFCA).



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org