

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

PEDRO GABRIEL ROSAURO

**COGNIÇÃO INCORPORADA: SOBRE A CONSTRUÇÃO DE UMA RELAÇÃO
ENTRE A CIÊNCIA COGNITIVA E A EXPERIÊNCIA HUMANA**

Porto Alegre
2020

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

PEDRO GABRIEL ROSAURO

COGNIÇÃO INCORPORADA:
SOBRE A CONSTRUÇÃO DE UMA RELAÇÃO ENTRE A CIÊNCIA COGNITIVA E A
EXPERIÊNCIA HUMANA

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Fenomenologia e Hermenêutica.

Orientador: Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro

Porto Alegre
2020

PEDRO GABRIEL ROSAURO

COGNIÇÃO INCORPORADA:

SOBRE A CONSTRUÇÃO DE UMA RELAÇÃO ENTRE A CIÊNCIA COGNITIVA E A
EXPERIÊNCIA HUMANA

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Fenomenologia e Hermenêutica.

Aprovada em ____ de _____ de 2020.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro

Prof. Dr. Nythamar H. F. de Oliveira Jr.

Prof. Dr. Adelar Conceição dos Santos

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Fabio Caprio Leite de Castro, pela orientação, incentivo e toda a sabedoria filosófica partilhada em nosso convívio.

Aos meus pais, pelo forte apoio.

À Flora Mattos, pela intensa motivação.

Ao CNPq, pelo financiamento da pesquisa.

RESUMO

A presente dissertação versa sobre a necessidade de se estabelecer uma relação entre as pesquisas da ciência cognitiva e as investigações da experiência humana. Para realizar essa tarefa, serão abordados os temas da fenomenologia, particularmente, os conceitos da fenomenologia de Merleau-Ponty, no que concerne a percepção e ao corpo próprio. Para complementar a descrição da experiência humana, será abordada a filosofia budista, com foco na prática meditativa. Após esse processo, serão tematizadas as diversas áreas da ciência cognitiva, como o cognitivismo, o conexionismo e a teoria da enação, com a intenção de chegar ao conceito de mente corpórea, o qual tem por objetivo construir um paralelo entre ciência cognitiva e experiência humana. Para ampliar a noção de mente corpórea, será discutida a teoria da cognição de Santiago. Também será abordada uma filosofia do não-*self*, como um outro ponto de convergência entre a ciência e a experiência. Seguindo o trajeto da dissertação, a consciência será investigada de um ponto de vista sistêmico. Por fim, serão examinadas duas escolas de estudo da consciência, a neurofenomenologia e o projeto de naturalização da fenomenologia.

Palavras-chave: Mente corpórea. Ciência Cognitiva. Experiência Humana. Fenomenologia. Neurofenomenologia. Consciência.

ABSTRACT

This dissertation deals with the need to establish a relationship between cognitive science research and human experience research. To accomplish this task, the themes of phenomenology will be approached, particularly, the concepts of phenomenology by Merleau-Ponty, with regard to perception and the body itself. To complement the description of human experience, Buddhist philosophy will be addressed, with a focus on meditative practice. After this process, the different areas of cognitive science, such as cognitivism, connectionism and the enactive theory, will be themed, with the objective of arriving at the concept of embodied mind, which aims to build a parallel between cognitive science and human experience. To broaden the notion of embodied mind, Santiago's theory of cognition will be discussed. A philosophy of the non-self will also be addressed, as another point of convergence between science and experience. Following the path of the dissertation, consciousness will be investigated from a systemic point of view. And, finally, two schools of study of consciousness will be examined, neurophenomenology and the phenomenology naturalization project.

Keywords: Embodied Mind. Cognitive Science. Human Experience. Phenomenology. Neurophenomenology. Consciousness.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Ilusão de Müller-Lyer.....	46
Figura 2 – Cubo.....	46

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 SOBRE A CONSTRUÇÃO DE UMA RELAÇÃO ENTRE A EXPERIÊNCIA HUMANA E A CIÊNCIA COGNITIVA	15
2.1 A CIRCULARIDADE PRIMORDIAL	17
2.2 A PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA.....	19
2.3 EXPERIÊNCIA HUMANA.....	24
2.3.1 Meditação da atenção	27
3 O PROJETO FENOMENOLÓGICO DE MERLEAU-PONTY	33
3.1 A INFLUÊNCIA DE HUSSERL SOBRE O SENTIDO DO CORPO	34
3.2 O CAMINHO DE VOLTA AOS FENÔMENOS	37
3.3 A CRÍTICA AO EMPIRISMO E A ESTRUTURA DA PERCEPÇÃO	39
3.4 CRÍTICA AO IDEALISMO E O SUJEITO ENCARNADO	44
3.5 O MEMBRO FANTASMA E A CORPOREIDADE	48
3.6 O CORPO PRÓPRIO	53
4 CIÊNCIA COGNITIVA	55
4.1 O COGNITIVISMO	57
4.2 O CONEXIONISMO, AS PROPRIEDADES EMERGENTES E A AUTO-ORGANIZAÇÃO.....	62
4.3 CAMINHOS PARA UMA VIA INTERMEDIÁRIA.....	67
4.4 RECUPERAÇÃO DA EXPERIÊNCIA CONCRETA.....	74
4.5 TEORIA DA ENAÇÃO: COGNIÇÃO ENQUANTO AÇÃO CORPÓREA.....	77
5 O EU FRAGMENTADO: MENTES SEM SELF	82
5.1 INVESTIGAÇÃO DAS SOCIEDADES DA MENTE	89
5.2 EMERGÊNCIA E A RODA DA VIDA.....	91
5.3 AUSÊNCIA DE SELF E AGENTES DIVIDIDOS	96

6 CONSCIÊNCIA E MENTE: UMA VISÃO SISTÊMICA	98
6.1 A TEORIA DA COGNIÇÃO DE SANTIAGO	99
6.2 A CONSCIÊNCIA	102
6.3 AS PRINCIPAIS ESCOLAS DE INVESTIGAÇÃO DA CONSCIÊNCIA	106
6.4 A MENTE CORPÓREA	114
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
REFERÊNCIAS	124

1 INTRODUÇÃO

O presente estudo concentra-se sobre a possibilidade de uma interrelação entre as ciências cognitivas e a experiência humana. Como é sabido, a ciência cognitiva orienta a sua investigação a partir de estruturas neurofisiológicas externas, já a experiência humana se refere às vivências subjetivas internas. Então surge a pergunta: como preencher ou superar a lacuna explicativa entre dois polos distintos de pesquisa sobre a situação humana? A hipótese inicial considera que a circulação entre a ciência cognitiva e a experiência humana só será possível se ambas ampliarem a sua área de investigação, de modo que realizem um intercâmbio de conceitos e perspectivas. Mas afinal, há algo na natureza, ou algum conceito, ou mesmo alguma experiência que fundamente essa circulação?

Em resposta a esse problema, Francisco Varela et al propõe uma via intermediária de investigação, introduzindo o conceito de mente corpórea com a pretensão de superar o clássico dualismo cartesiano entre mente e corpo e, dessa maneira, estaria qualificado para superar as barreiras entre as ciências naturais e a dimensão subjetiva da experiência. Por sua vez, essa noção de mente corpórea é fundamentada no conceito de corpo elaborado por Maurice Merleau-Ponty. De modo análogo ao filósofo, Varela et al estão interessados no duplo sentido da corporalidade. De um lado, o corpo se configura como uma estrutura física, passível de ser investigada pelas ciências naturais. De outro lado, o corpo se configura como uma estrutura da experiência vivida, passível de ser descrita pela fenomenologia. É preciso salientar que essas duas dimensões da corporalidade não são excludentes, pelo contrário, elas se complementam constituindo o próprio modo de ser dos seres humanos no mundo. É nesse sentido que a corporalidade da experiência pode ser a chave para a circulação entre a ciência cognitiva e a experiência humana, visto que o corpo é simultaneamente um objeto entre os demais objetos do mundo e constituído por uma subjetividade irreduzível¹.

Porém, uma pergunta permanece: o que sustenta esse duplo sentido da corporalidade? A resposta é que há uma circularidade mais fundamental entre o sujeito e o mundo que possibilita que o corpo se estruture ao mesmo tempo enquanto sujeito da experiência vivida e objeto externo do mundo. Essa circularidade fundamental é o próprio reconhecimento da relação de interdependência entre sujeito e mundo nas

¹ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 16.

atividades cognitivas². O mundo não é um objeto pré-estabelecido e independente das ações do sujeito, assim como o sujeito não é uma dimensão desencarnada que constitui plenamente o mundo para si. As relações cognitivas se encontram em uma via intermediária entre os polos subjetivo e objetivo, onde ambos se especificam mutuamente. É em razão dessa circularidade entre sujeito e mundo que se torna possível o duplo sentido da corporalidade. O corpo é parte do mundo e, simultaneamente, é a estrutura do sujeito, em uma relação de interdependência. O duplo sentido da corporalidade se configura como a dimensão que possibilita um diálogo entre a ciência cognitiva e a experiência humana.

Portanto, a meta central dessa dissertação é a investigação das características e implicações da noção de mente corpórea, ou consciência encarnada tal como proposta por Varela et al na teoria da Enação, que posteriormente evoluiu para um projeto mais abrangente denominado de Neurofenomenologia, com a proposta de construir uma diálogo entre a fenomenologia e a ciência cognitiva. Para realizar esse objetivo será necessário percorrer um caminho diversificado entre as diversas formas de ciência cognitiva, assim como entre as variadas formas de investigação da experiência humana.

O roteiro de pesquisa começa pela descrição da experiência humana realizada pela fenomenologia. Como apontado anteriormente, essa dissertação se fundamenta na filosofia de Merleau-Ponty e há pelo menos três motivos para essa escolha. O primeiro motivo é o conceito de corpo próprio e o duplo sentido da corporalidade. O segundo motivo é a elaboração de uma via intermediária entre o sujeito e o mundo, que possibilita a construção de uma circulação entre a ciência cognitiva e a dimensão fenomenológica da experiência. O terceiro motivo se refere ao fato de que o próprio Merleau-Ponty realizou em sua produção fenomenológica um diálogo com as ciências do seu tempo. De início, é preciso declarar que o trabalho do filósofo foi inspirado pela obra de Edmund Husserl, o pensador responsável pelo desenvolvimento da fenomenologia, que se dedicou profundamente ao exame da experiência consciente direta.

Apesar da grande relevância do trabalho de Husserl, o que mais interessa de sua obra para a presente dissertação é o conceito de corpo. O filósofo alemão

² VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 25.

entendia o corpo como o lugar da constituição dos objetos na experiência humana³. O corpo dimensiona a consciência no mundo, sendo a condição da experiência dos fenômenos para o sujeito. Se podemos nos relacionar com o mundo é porque, primeiramente, somos um corpo. Em segundo lugar, o corpo não é um simples objeto, ele se diferencia justamente por ser um organismo perceptivo. Essas descrições sobre o corpo vivido foram retomadas e desenvolvidas profundamente pelo trabalho de Merleau-Ponty. A noção de que o corpo se diferencia dos outros objetos materiais por ser o lugar da percepção foi um dos pontos de partida para o filósofo francês. A experiência perceptiva é fundamentada pelo corpo próprio. A manifestação dos fenômenos para o sujeito só é possível porque ele é um corpo que se situa no mundo, e possui uma perspectiva perceptiva sobre esse mundo.

A fenomenologia de Merleau-Ponty inicia com a premissa da necessidade de retomada da essência dos fenômenos, retornando ao mundo anterior a reflexão abstrata⁴. Retornar aos fenômenos significa regressar a dimensão originária da experiência perceptiva, tomando os objetos e as ideias em seu estado nascente. Para a realização de tal tarefa, primeiramente, é preciso dizer que a fenomenologia é uma atividade descritiva, isto é, ela se diferencia da análise que decompõe a experiência em relações causais porque descreve os fenômenos tal como eles se manifestam na experiência concreta⁵. Em segundo lugar, para que esse processo de retorno aos fenômenos seja possível, é necessário a realização do procedimento de redução fenomenológica⁶ que conduz o pensamento às suas origens perceptivas. O método da redução põe entre parênteses os juízos da razão e, principalmente, a ideia de mundo preestabelecido, de modo a retomar a experiência concreta dos fenômenos. O que encontramos depois do processo de redução é um sujeito encarnado em um corpo e situado no mundo.

A fenomenologia é o único ramo do conhecimento que propõe a tematização da experiência humana vivida. Ela é o próprio esforço de aproximação da experiência concreta por meio da reflexão consciente e alcançou diversos êxitos nesse processo. Mas a fenomenologia continua sendo uma atividade teórica que é posterior a experiência primordial. Por se tratar de uma forma de reflexão abstrata, ela se

³ CERBONE, D. R. **Fenomenologia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014, p. 151.

⁴ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 1.

⁵ Ibidem, p. 3.

⁶ Ibidem, p. 6.

configura como uma linguagem daquilo que pretende descrever, isto é, a primordialidade da experiência⁷. Nesse sentido, a abordagem da experiência humana precisa de um método complementar de investigação que seja pragmático. Atendendo a essa necessidade, Varela et al recorrem a prática meditativa da tradição oriental, especialmente a budista. Nessa tradição, a filosofia costuma andar acompanhada de atividades práticas de meditação, ela transcende a dimensão puramente abstrata da reflexão. A prática da meditação da atenção é o momento da experiência corporal quotidiana, onde a mente se encontra presente a si mesma, se configurando como um método de acesso a experiência direta. Uma mente atenta é aquela que está coordenada com a sua presença corporal e para alcançar esse estado é preciso suspender os juízos abstratos e as preocupações do pensamento, de modo a retomar o estado de unidade do momento presente⁸.

A filosofia da prática meditativa se configura como um elo entre a fenomenologia da experiência humana e as ciências da mente, que são os três polos de trabalho dessa dissertação. Para abranger a experiência subjetiva, as ciências da mente necessitam precisão de um método de acesso direto à perspectiva da primeira pessoa e esse é o papel da meditação. Em primeiro lugar, o não-dualismo da doutrina budista do caminho do meio dialoga com o método da via intermediária proposto por Merleau-Ponty e ressignificado por Varela et al na teoria cognitiva da enação. Em segundo lugar, a filosofia da ausência de *self* constitui um interessante paralelo com a noção de fragmentação do eu nas ciências cognitivas⁹.

Após a investigação da experiência humana pela fenomenologia e pela prática meditativa, chega o momento de abordar as principais formas das ciências cognitivas. A definição de ciência cognitiva é o estudo da mente de acordo com métodos e conceitos científicos. O escopo dessa ciência da mente abrange uma matriz interdisciplinar que compreende a inteligência artificial, neurociência, psicologia, linguística, filosofia da mente e antropologia. Cada uma dessas áreas possui uma visão própria sobre a natureza da mente. Grande parte da evolução das ciências da mente caminhou junto com o desenvolvimento tecnológico, o que possibilitou um

⁷ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 44.

⁸ Ibidem, p. 50.

⁹ Ibidem, p. 47.

grande avanço da inteligência artificial, influenciando fortemente no modo de conceber a mente.

A principal vertente da ciência cognitiva é o cognitivismo¹⁰, orientada pela metáfora da mente enquanto um computador. A principal premissa do cognitivismo é o entendimento da cognição enquanto uma representação mental e, nesse sentido, a atividade mental é traduzida por uma manipulação simbólica, ao molde das operações de um computador digital. Essa operação simbólica tem por objetivo representar para si mesma as qualidades do mundo exterior. A visão cognitivista da mente domina as pesquisas em ciência cognitiva, contudo, teorias alternativas a essa concepção têm surgido em meio a comunidade científica. Essas criticam dois pontos fundamentais do cognitivismo, a operação simbólica como instrumento das representações e a própria ideia de representação.

A primeira teoria alternativa é denominada conexionismo¹¹, que se fundamenta na noção de emergência ou propriedades emergentes. O conceito de emergência se refere à dinâmica da atividade neuronal que opera por meio de sistemas compostos por diversos componentes que interagem entre si, de modo a produzir um comportamento global. O conexionismo critica o cognitivismo basicamente pela sequencialidade causal e pelo isolamento dos componentes no processamento simbólico. De acordo com o conexionismo, a representação não é uma qualidade de símbolos isolados, pelo contrário, ela surge da relação entre a emergência de sistemas cognitivos e as qualidades do mundo. A segunda teoria alternativa foi desenvolvida por Varela et al e recebe o título de teoria da enação¹². Essa abordagem crítica a própria ideia da mente enquanto um espelho do mundo e enfatiza a dimensão experiencial dos seres vivos. Segundo a teoria da enação, a cognição não pode ser entendida como a representação de um mundo preestabelecido por uma mente desencarnada e separada desse mundo. A mente está incorporada e situada no mundo e, portanto, a cognição é a ação corpórea e mental de um ser no mundo. Essa teoria é marcada por um não dualismo que compreende os polos de sujeito e objeto em uma relação de mútua especificação.

¹⁰ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 69.

¹¹ Ibidem, p. 129.

¹² Ibidem, p. 32.

Após a investigação das correntes das ciências da mente, entramos na discussão da noção de ausência de um *self* permanente e de um eu fragmentado. Este é um ponto que une as três dimensões desse trabalho: a prática meditativa, a filosofia e a ciência cognitiva. Com efeito, a filosofia meditativa oriental adentra afundo na questão da ausência de um eu substancial pela noção da impermanência das experiências, reconhecendo o sentido transitório dos estados mentais e do corpo. Todos os acontecimentos não passam de instantes, a própria imagem que temos de um eu permanente é, em realidade, transitória¹³. Não existe um eu permanente por detrás do fluxo de experiências particulares. Por sua vez, no âmbito da ciência cognitiva, localizamos a ideia de uma mente sem *self*, ou de um eu fragmentado. Nos modelos conexionistas, a mente não é uma entidade totalmente unificada, pelo contrário, ela é composta por um grupo diversificado de componentes, sistemas e processos. Com efeito, os agentes neuronais da mente se encontram fragmentados, como propõe Marvin Minsky. Não existe qualquer coisa ou processo na mente que possa identificar a existência de um *self* fixo. Apesar disso, Minsky acredita que não devemos perder nossa convicção sobre a existência de um *self*¹⁴.

A questão da ausência de um *self* fixo acaba por suscitar dúvidas com relação à própria natureza das atividades mentais. Na tentativa de resolução desse problema, vamos abordar a mente e a consciência de um ponto de vista sistêmico, de acordo com as teorias de pensadores como Fritjof Capra, Humberto Maturana e Francisco Varela. Essa perspectiva sistêmica visa superar o clássico dualismo cartesiano entre mente e matéria. Com efeito, tem sido um mistério para a comunidade científica a natureza da relação entre mente e cérebro. Capra considera que esse impasse pode ser solucionado se a ciência deixar de tratar a mente e a consciência como objetos, pois, segundo a visão sistêmica, mente e consciência são processos¹⁵. A teoria da cognição de Santiago tem muito a contribuir com essa perspectiva. De acordo com Maturana e Varela, o processo de cognição é caracterizado como o próprio processo da vida. A atividade cognitiva sustenta a auto-organização dos seres vivos. Nesse sentido mesmo os processos biológicos de autogeração e autopropagação são funções mentais¹⁶.

¹³ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 93.

¹⁴ Ibidem, p. 148.

¹⁵ CAPRA, F. **As Conexões Ocultas**. São Paulo: Cultrix, 2002, p. 49.

¹⁶ Ibidem, p. 50.

Segundo a teoria de Santiago, a cognição está presente em todos os níveis dos seres vivos. Porém, a consciência só se manifesta em organismos com um nível maior de complexidade no sistema cognitivo e, para compreender o significado dessa premissa, iremos abordar algumas escolas de investigação da consciência. Dentre essas escolas, a que mais se orienta com o propósito dessa dissertação é a neurofenomenologia¹⁷. Essa abordagem pretende criar um diálogo entre a fenomenologia e as ciências cognitivas, visto que o seu objetivo é tratar a dimensão neurofisiológica e a dimensão da experiência subjetiva concreta como polos interdependentes de pesquisa sobre o fenômeno da consciência. Por último, será discutido a questão da mente corpórea. Esse entendimento das atividades mentais tem profundas implicações sobre a dinâmica dos seres vivos e, segundo o conceito de mente incorporada, todas as formas de pensamento, mesmo as mais abstratas, possuem uma origem corporal¹⁸.

¹⁷ CAPRA, F. **As Conexões Ocultas**. São Paulo: Cultrix, 2002, p. 60.

¹⁸ *Ibidem*, p. 74.

2 SOBRE A CONSTRUÇÃO DE UMA RELAÇÃO ENTRE A EXPERIÊNCIA HUMANA E A CIÊNCIA COGNITIVA

A convicção que motiva essa dissertação é a de que as modernas ciências cognitivas necessitam ampliar o seu escopo para serem capazes de abarcar a dimensão vivida da experiência humana. De modo semelhante, a experiência existencial cotidiana precisa expandir seus horizontes para que possa aproveitar benéficamente os resultados das pesquisas em ciências da mente. De maneira simples, o tema que pretendemos abordar é a possibilidade de uma circulação entre a experiência humana e a ciência cognitiva.

Nosso trabalho é inspirado pela noção de mente corpórea, desenvolvida por Francisco Varela que se inspirou no programa de pesquisa realizado no início do século XX, pelo filósofo Maurice Merleau-Ponty¹⁹. A obra 'A Mente Corpórea', escrita por Varela, é considerada pelo mesmo como uma continuação dos *insights* do filósofo, levando em consideração a pesquisa contemporânea em ciência da mente. Da mesma forma que Merleau-Ponty, Varela compartilha a ideia de que a comunidade científica ocidental deve compreender os corpos humanos tanto como estruturas físicas externas como quanto estruturas vivenciais internas — isto significa que os corpos são simultaneamente biológicos e fenomenológicos. É preciso salientar que este duplo aspecto da corporalidade não produz um antagonismo, ao contrário, há uma contínua relação de circularidade entre esses dois polos. Merleau-Ponty intui que essa circulação se manifesta por meio da corporalidade da cognição, do conhecimento e da experiência. Para o filósofo, assim como pretendemos sustentar, o corpo possui um duplo sentido: por um lado se configura como estrutura existencial vivida por um sujeito encarnado, por outro é o próprio instrumento dos mecanismos cognitivos.

Os aspectos complementares da corporalidade têm sido negligenciados em grande parte pelas ciências cognitivas. Por essa razão, resgatamos a pesquisa de Merleau-Ponty²⁰, pois acreditamos que a investigação da circularidade entre experiência humana e ciência cognitiva precisa tomar o duplo sentido da corporalidade, como ponto central da discussão. Esse ponto não é simplesmente uma questão partidária filosófica, mas partimos da convicção de que tanto o

¹⁹ MERLEAU-PONTY, M. **O Primado da Percepção e suas Consequências Filosóficas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 11.

²⁰ Idem, 2006.

desenvolvimento das pesquisas em ciência cognitiva, quanto a sua respectiva relevância para as investigações das experiências humanas vividas dependem da constatação do duplo sentido da corporalidade. É interessante notar que entre os anos de 1940 e 1950, período em que Merleau-Ponty escreveu a sua obra, as ciências da mente estavam fragmentadas em diversas disciplinas, como a neurologia, o behaviorismo e a psicanálise. Contemporaneamente, presenciamos o nascimento de uma matriz interdisciplinar denominada ciência cognitiva, que é constituída pela neurociência, psicologia cognitiva, inteligência artificial, linguística e a filosofia. Mas além de se debruçar sobre a ciência, o filósofo francês se focou no mundo vivido da experiência humana sob uma perspectiva filosófica de base fenomenológica. Atualmente, devido à sua menor influência, a fenomenologia é tomada como um campo filosófico ultrapassado, porém a nossa premissa atesta justamente o contrário, tomando a fenomenologia como fundamental para a compreensão da experiência humana. Assim como Varela, o desenvolvimento de nossa pesquisa parte da intuição fundamental do duplo sentido da corporalidade, proposta inicialmente por Merleau-Ponty.

Grande parte da preocupação existencial que motiva a discussão da presente pesquisa é a constatação no campo da ciência cognitiva de que o sujeito cognoscente, ou o 'eu individual', é constituído fundamentalmente por uma fragmentação intrínseca, ou seja, ele se encontra dividido, ou não unificado. Por partilhar do conceito de um ser cognitivo descentralizado, referindo-se ao ser sem ego, outra área de interesse para nossa pesquisa é a tradição budista²¹, que por meio da prática meditativa propõe uma investigação pragmática da experiência humana, constituindo um interessante paralelo com a fenomenologia. A pretensão de Varela é investigar a ponte entre a mente nas ciências e a mente na experiência vivida, por meio da articulação entre a fenomenologia, a ciência cognitiva ocidental e a psicologia meditativa budista. O propósito dessa pesquisa é primordialmente pragmático, com a pretensão de construir um espaço de circulação entre a ciência cognitiva e a existência humana, que possibilite a transformação da experiência humana tendo em vista uma cultura científica e a tradição budista. Por um lado, a ciência só pode evoluir tendo em vista a sua ligação ao mundo fenomenal. Por outro, a prática meditativa depende de sua

²¹ Nessa pesquisa focamos nos pontos centrais de quatro escolas budistas: Therevada, Mahayana, Zen e Vajrayana. Cf: VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 331.

disciplina com relação à experiência humana. À vista disso, percebemos que a possibilidade de transformação da experiência humana é devedora de nossa própria capacidade de autocompreensão.

2.1 A CIRCULARIDADE PRIMORDIAL

Como vimos anteriormente, a possibilidade de uma relação entre a ciência cognitiva e a experiência humana se fundamenta no sentido fenomenológico do corpo próprio, descrito por Merleau-Ponty. O duplo sentido da corporalidade se refere ao fato de que o corpo é, simultaneamente, um fenômeno entre outros fenômenos inerentes ao mundo, pertencendo ao mesmo tecido do real que os demais objetos e dotado de uma interioridade singular, vivida de dentro por um sujeito. Como já observado, estas características não são antagônicas, mas constituem uma relação de continuidade e esse duplo sentido do corpo é possível devido a uma circularidade mais fundamental entre sujeito e objeto, ou indivíduo e mundo. Quando um fenomenólogo é questionado sobre as origens da cognição é possível que ele faça o seguinte raciocínio: as mentes despertam em um mundo, o mundo não é projetado pelo sujeito; e o sujeito é que se encontra simplesmente com ele, despertando a si próprio no universo em que habita. À medida que o sujeito vai vivendo e se desenvolvendo, ele reflete sobre esse mundo, sendo assim, pensamos sobre um mundo que não é pré-constituído pela subjetividade, mas encontrado de súbito, e é a própria estrutura do sujeito que possibilita a tomada reflexiva sobre mundo.

A atividade cognitiva é caracterizada por uma circularidade primordial: estamos em um mundo que, a princípio, é anterior a reflexão, mas, ao mesmo tempo, esse mundo não está separado do sujeito. Para Merleau-Ponty, o reconhecimento dessa circularidade abriu espaço para a compreensão de uma via intermediária na relação entre sujeito e objeto, e interno e externo. De certo que há um espaço entre esses dois polos da relação, mas eles não se encontram separados, antes disso, há uma continuidade entre eles. No prefácio da 'Fenomenologia da Percepção', Merleau-Ponty escreve:

Eu comecei a refletir, minha reflexão é reflexão sobre um irrefletido, ela não pode ignorar-se a si mesma como acontecimento, logo ela se manifesta como uma verdadeira criação, como uma mudança de estrutura da consciência, e cabe-lhe reconhecer, para quem de suas próprias operações, o mundo que é dado ao sujeito, porque o sujeito é dado a si mesmo. [...] A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei

de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas.²²

Na tematização da cognição, essa posição intermediária de um *entre-deux* se caracteriza como uma crítica às posições extremas²³, configuradas pelas noções de observador descorporalizado, mente separada do mundo, e mundo totalmente independente do observador. A ciência ocidental costuma ignorar a concepção de via intermediária, mas Merleau-Ponty foi sagaz ao perceber que a ciência é inicialmente não reflexiva; isto significa que a consciência é pressuposta de uma maneira ingênua pela ciência. Nesse ponto é de suma importância frisar que a via intermediária, ou seja, a circulação complementar entre sujeito e mundo, é que fundamenta a possibilidade de circulação entre a ciência cognitiva e a experiência humana. É preciso salientar que no mundo atual há uma tendência dominante de supervalorização da ciência, que lhe confere a autoridade para ser a última palavra na explicação da realidade, em detrimento da nossa experiência imediata e cotidiana. Grande parte da população toma como verdade absoluta a tese científica da matéria e espaço enquanto aglomerados de partículas atômicas, ao passo que desvaloriza toda a riqueza da experiência imediata, considerando-a como algo menos verdadeiro. Entretanto, quando vivenciamos o gozo corporal de um dia de sol, ou mesmo a tensão corporal de uma corrida de cavalos, a experiência imediata é valorizada autonomamente e as descrições científicas ficam em segundo plano.

Quando investigamos a cognição, a tentativa de excluir a experiência se torna insustentável. O paradoxo vem à tona particularmente na ciência cognitiva, visto que ela se localiza entre as ciências humanas e as ciências naturais, sendo assim, a ciência cognitiva é como uma faca de dois gumes onde uma lâmina está voltada para natureza externa e compreende as atividades cognitivas enquanto comportamento; e a outra lâmina está voltada para o 'mundo da vida' numa linguagem fenomenológica e percebe a cognição enquanto a experiência do mundo humano. Se ignorarmos a circularidade primordial de nossa estrutura, este duplo sentido da ciência cognitiva acabará originando duas posições extremas: ou iremos supor que a autocompreensão humana é um equívoco e deve ser substituída por uma descrição científica madura, ou, por outro lado, poderemos imaginar que não é possível a concretização de uma ciência do mundo da vida, visto que a ciência está sempre pressupondo a existência.

²² MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 5.

²³ Neste ponto estamos abordando as posições distintas do realismo e idealismo. LUIJPEN, W. **Introdução à fenomenologia existencial**. São Paulo: Edusp, 1973, p. 94.

Caso não superemos esta oposição, a distância entre a experiência e a ciência será apenas agravada. Uma sociedade pluralista não pode aceitar nenhum dos extremos, pois necessita abarcar tanto a ciência quanto a concretude da experiência e negligenciar a realidade da experiência humana na pesquisa científica é uma falha, pois equivale a deixar a ciência sem o seu objeto de estudo. Imaginar que a ciência não possa contribuir na investigação da experiência concreta seria um erro, equivalendo ao abandono de nossa tarefa de autocompreensão. Para atingirmos um nível mais satisfatório de compreensão da cognição humana devemos reconhecer o sentido em comum entre a ciência cognitiva e a experiência concreta; elas podem ser comparadas a duas pernas, ambas necessárias para a caminhada. Para tal fim, propomos uma iniciativa positiva: expandir o alcance da ciência cognitiva de modo a incluir a experiência vivida dentro de uma pesquisa disciplinada e transformadora.

2.2 A PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

Com a proposta de um diálogo entre a ciência cognitiva e a experiência humana, começaremos por descrever a última, de acordo com a fenomenologia, que é um dos campos filosóficos que mais se importa com a questão. A fenomenologia é um ramo da filosofia que se destina ao estudo da essência dos fenômenos e sua particularidade reside no fato de que ela procura redimensionar as essências na existência, ou melhor, visa à compreensão das essências a partir da facticidade dos fenômenos. Sua autenticidade filosófica nasce de uma certa perplexidade diante do mundo, um estranhamento perante o cotidiano que a lança numa constante busca por reaprender a ver este mundo. Se ela pode ser tomada como uma filosofia transcendental é no sentido de que ela suspende as crenças da atitude natural, a fim de retornar à experiência originária do sujeito e retomar o contato primário deste com o mundo. Sobretudo, é uma filosofia que reconhece que o mundo e a existência são anteriores a reflexão e, por isso, ambiciona descrever diretamente a experiência do mundo vivido.

Devido à sua atitude, o fenomenólogo recusa-se a ser classificado como um filósofo sistemático. Por seu caráter aberto e inacabado, a fenomenologia pode ser entendida como um estilo de pensamento, que visa retornar à um estado bruto de consciência, para que se torne possível um relato do sentido do sujeito, do mundo, da história e da própria filosofia. A fenomenologia deve ser compreendida a partir do método fenomenológico e a instrução fundamental desse método pode ser encontrado

na obra do alemão Edmund Husserl (1859 – 1938), pai da tradição fenomenológica. Não se trata da análise ou da explicação dos fenômenos, mas sim da descrição destes em relação à consciência pré-reflexiva. Todo conhecimento científico é uma determinação secundária dos fenômenos percebidos, uma espécie de construção intelectual sobre o mundo vivido. O que interessa à fenomenologia é a descrição do próprio mundo vivido, um retorno “às coisas mesmas”, e esta tarefa só será possível por meio da descrição da própria consciência irrefletida.

Neste ponto entra o conceito de redução fenomenológica²⁴, crucial para a fenomenologia que surge da admiração filosófica perante o mundo, ou antes, do rompimento de nossa familiaridade com o real, fazendo-o brotar em todo o seu mistério e em seu caráter paradoxal. A redução é a colocação entre parênteses de todas as crenças que possamos ter sobre a realidade do mundo, trata-se da suspensão temporária dos juízos da razão, assim como da existência em si do mundo, para que seja possível o retorno à essência primordial dos fenômenos. Como nossa existência, e mesmo a significação de nossa linguagem, estão de tal forma conectadas ao mundo, é preciso que tomemos uma distância delas em um campo transcendente, para que possamos ter acesso aos fios intencionais que nos ligam ao real e para que possamos retomar a facticidade de nossa consciência originária, enquanto seres no mundo.

Dentro do horizonte proporcionado pela redução, Husserl chega ao conceito de intencionalidade, muito caro à fenomenologia. A consciência está sempre se dirigindo a alguma coisa, seja a um fenômeno, seja a ela mesma. “Toda consciência é consciência de algo”²⁵ — a intencionalidade se refere ao modo pelo qual o pensamento pode conter idealmente outra coisa que não ele mesmo e, inclusive, referenciar a si mesmo. A consciência intencional é a unidade pré-objetiva do sujeito que possibilita a experiência do mundo e ao contrário do idealismo kantiano, esta experiência não é de cunho representativo, mas vivida pelo indivíduo, onde o mundo não é uma simples ideia da razão, mas horizonte concreto de todos os pensamentos. A transcendência da consciência não é a de uma interioridade pura, plenamente identificada consigo mesma, mas um sair de si em direção ao mundo.

²⁴ HUSSERL, E. **Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica**. São Paulo: Idéias e Letras, 2006, p. 81.

²⁵ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 15.

Entendida como um projeto antipredicativo de mundo, a consciência está longe de ser identificada com a concepção de razão transcendental, que retirada do mundo e isolada em si mesma, opera como constituinte representacional do significado dos fenômenos para o sujeito. Por seu caráter intencional, a consciência é a própria abertura ao mundo de um sujeito situado em sua perspectiva existencial. A unidade concreta do mundo é anterior às faculdades do entendimento humano, é ela que assume o papel na condição de possibilidade do conhecimento.

Na metade do século XX, o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961) retomou e radicalizou o projeto da fenomenologia. Para o filósofo, a tarefa da fenomenologia é justamente revelar o mundo vivido, anterior ao pensamento, mundo em que o sujeito se encontra situado — o solo de todas as nossas ações e decisões, o campo que possibilita o engajamento de nossa vida, o encontro com o outro e a relação com os fenômenos. Em sua famosa obra a ‘Fenomenologia da Percepção’, há uma dupla crítica ao idealismo das filosofias da consciência²⁶ e ao empirismo realista²⁷, ambas formas de conhecimento herdadas da tradição filosófica moderna, iniciada por René Descartes (1596 – 1650)²⁸. Essa tradição é inaugurada através da oposição entre sujeito e o objeto, deixando como legado as dicotomias entre corpo e alma, matéria e espírito, consciência e mundo, sensível e inteligível. Para explicitar as consequências dessas dicotomias, segue trecho de Rosauro:

A partir da cisão entre sujeito e objeto surge um grande problema filosófico, que pode ser entendido como uma lacuna entre estes dois termos. Como duas entidades substancialmente distintas poderiam se relacionar? Coube à filosofia reunir aquilo que em pensamento havia separado. Na tradição filosófica e científica esta reunião foi realizada de duas formas fundamentais, o idealismo e o empirismo, em uma espécie de co-metamorfose, onde um termo se reduz ao outro. O idealismo reduziu o mundo à representação intelectual. Deste modo, a subjetividade constitui a realidade a partir de si mesma, atribuindo aos fenômenos a significação de suas categorias de entendimento. Por sua vez, o empirismo reduz a subjetividade à uma mera manifestação causal da matéria. Neste sentido, o próprio fenômeno da consciência pode ser tratado como objeto, sendo reduzido às relações causais e funcionais de seus componentes matérias. Para o empirismo, todo o conhecimento provém da sensação, e esta é determinada exteriormente pelas propriedades físicas dos objetos. De um lado, o idealismo se afasta do problema do mundo, estabelecendo a consciência como fonte de conhecimento. De outro lado, o empirismo abandona a subjetividade, relegando à exterioridade dos objetos o valor de nosso conhecimento.

²⁶ Dentre os diversos filósofos idealistas, um dos mais importantes é o Immanuel Kant. KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 53. (Coleção Os Pensadores).

²⁷ Dentre os diversos filósofos empiristas, um dos mais icônicos é o David Hume. HUME, D. **Investigação Acerca do Entendimento Humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 35. (Coleção Os Pensadores).

²⁸ DESCARTES, R. **Discurso do Método para Bem Conduzir a Própria Razão e Procurar a Verdade nas Ciências**. São Paulo: Paulus, 2002, p. 40.

Merleau-Ponty pretende superar esta dicotomia, reconhecendo que não há um ponto de partida absoluto do pensamento. As operações da ciência e os métodos da filosofia não são, em si mesmos, fontes de sentido, mas há um solo originário e uma inerência ao mundo que devem ser percebidas e descritas. A principal tarefa da fenomenologia é reaprender a perceber o mundo anterior a apropriação intelectual.²⁹

Merleau-Ponty realiza uma redução eidética da própria ideia de consciência pura, resgatando um sujeito encarnado e situado no mundo. Por meio deste movimento, a reflexão reconhece o irrefletido que está em sua base, a subjetividade reencontra no mundo o seu fundamento e a redução significa o desvelamento do mundo enquanto tal. O mundo não é uma ideia, mas o lugar onde o sujeito se descobre, o berço originário sobre o qual emerge todo o conhecimento. E o projeto fenomenológico de Merleau-Ponty é justamente reconhecer a percepção pré-reflexiva como fundamento do sentido da realidade.

Todo o conhecimento, seja ele de caráter científico ou filosófico, possui em suas raízes o contato ingênuo do ser humano com o mundo e, para que possamos dimensionar o alcance e a significação de nossas teorias mais elevadas, devemos retomar o mundo percebido. A percepção é fonte das significações, o meio pelo qual estabelecemos um contato direto com a vida, sem referência a explicações causais. O mundo vivido é anterior a qualquer análise intelectual ou síntese de sensações que podemos fazer dele, as filosofias idealistas de Descartes³⁰ e, sobretudo, Kant³¹ desligaram a consciência da existência. A análise reflexiva fechou a subjetividade na certeza de si mesma, se distanciando dos fenômenos exteriores. O mundo passou a ser entendido como uma constituição representativa do sujeito e a consciência assumiu o papel de condição de possibilidade da verdade dos fenômenos.

Contudo, a fenomenologia nos faz perceber a própria reflexão enquanto acontecimento e sempre que iniciamos uma reflexão, refletimos sobre um irrefletido; a reflexão é um ato de criação e, enquanto tal, cabe-lhe reconhecer o pano de fundo de suas ações. Se o sujeito é consciente de si mesmo, ele também é consciente do mundo, para além de suas operações intelectuais. É a partir desta perspectiva que a fenomenologia pretende descrever a realidade, ao invés de constituí-la por meio de categorias de entendimento. Sob esta óptica, os fenômenos recuperam a sua

²⁹ ROSAURO, P. A Dúvida de Cézanne e a Percepção de Merleau-Ponty. *In*: CIBILS, S. et al. (orgs.). **XVIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 329. v. 2.

³⁰ DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1983, p. 92. (Coleção Os Pensadores).

³¹ KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 235. (Coleção Os Pensadores).

facticidade tácita e, ao mesmo tempo em que eles existem para uma consciência, também existem para si mesmos, logo, as características dos fenômenos não são puramente determinadas nem pela subjetividade, nem pela objetividade. O esforço da fenomenologia é justamente descrever uma terceira via de conhecimento, uma espécie de caminho do meio, onde a subjetividade e a objetividade estão intimamente inter-relacionadas. As características dos fenômenos emergem da própria relação concreta entre sujeito e objeto.

A própria distinção da tradição filosófica e científica entre interior e exterior vai perdendo a sua nitidez. Se por um lado, a subjetividade é uma manifestação da consciência, por outro lado, não existe uma pura subjetividade. Toda consciência é corpórea e está encarnada no tecido sólido do mundo. Não somos apenas a ideia de nossa personalidade ou a lógica interna de nossa razão, nós somos este corpo que anda pelo mundo, sente e pensa. Para além da nossa interioridade, também somos o exterior e nosso corpo está diretamente relacionado às próprias atividades cognitivas. O mundo não é um mero pensamento ou constructo da razão, o aparecer dos fenômenos – sua exterioridade – diz respeito à própria essência dos fenômenos. Quando um sujeito observa o mundo, ele não enxerga apenas aquilo que é determinado por suas operações internas, é o próprio mundo que aparece ao sujeito, e o real é um campo concreto, que não espera os juízos dos seres humanos para existir.

O principal esforço da pesquisa de Merleau-Ponty é superar a cisão substancial entre sujeito e objeto. Ao realizar uma fenomenologia da percepção, retomamos o contato ingênuo com o mundo e nos descobrimos enquanto seres situados carnalmente dentro deste mundo e, enquanto corpo, somos simultaneamente sujeitos e parte do tecido dos fenômenos. A subjetividade não é algo que se possa anexar a um corpo, mas algo inconcebível sem um corpo e a corporeidade é à nossa maneira fundamental de ser e estar no mundo. Se podemos falar em transcendência, não é porque a consciência percebe os fenômenos como se estivessem fora do mundo, mas porque a percepção implica perspectiva. Toda a visão é situada a partir de algum referencial, a percepção revela a corporeidade do sujeito situado no mundo e a consciência é imanente ao mundo e sua transcendentalidade reside no fato de constantemente se dirigir a este mundo.

Por meio da sua investigação fenomenológica³², Merleau-Ponty ultrapassa o mecanicismo científico e nos conduz ao mistério do corpo-sujeito. A tradição científica aborda os organismos biológicos a partir de seu exterior, tratando-os como objetos de análise, no entanto, o corpo é mais do que a soma das relações funcionais de suas partes constituintes. O corpo é vivido interiormente pela consciência, ele é o próprio modo de ser do sujeito, uma espécie de elo entre consciência e mundo. É porque tocamos a existência por dentro, que podemos emitir juízos sobre o mundo e sobre nós mesmos, assim como a experiência do corpo-próprio nos revela uma subjetividade inerente ao tecido dos fenômenos. Por esse ângulo, a razão é despojada de sua idealidade e Merleau-Ponty nos conduz ao mistério do corpo reflexionante.

2.3 EXPERIÊNCIA HUMANA

O presente trabalho se baseia fortemente na filosofia de Merleau-Ponty, pois ele é um dos poucos da tradição ocidental a abordar a questão da via intermediária entre os polos cognitivos de sujeito e objeto, o que constitui um quesito fundamental para a compreensão da circulação entre ciência e experiência. Outro motivo para considerarmos a obra do filósofo, é que ele sempre debruçou a sua análise da experiência em uma relação com a ciência de seu tempo, no caso, a neuropsicologia que surgia na França e a psicologia da Gestalt. Em sua primeira obra, 'A Estrutura do Comportamento', o filósofo realiza uma investigação complementar entre a experiência vivida direta, a neurofisiologia e a psicologia. Mas é preciso notar que as ciências da mente, além de terem se deslocado para os Estados Unidos, se desenvolveram muito desde os trabalhos do filósofo francês.

Mais adiante voltaremos à discussão sobre ciência cognitiva, mas neste momento é importante ter em mente que as pesquisas de Merleau-Ponty foram influenciadas por Husserl, que se dedicou ao exame da experiência direta de uma maneira profundamente radical. Husserl se inspirou na obra de Franz Brentano, particularmente no conceito de intencionalidade³³. De acordo com Brentano, todos os nossos estados mentais se referem a algum conteúdo, ou estão direcionados no sentido de um objeto, colocando a intencionalidade como aspecto central na definição de consciência. Em uma de suas obras mais fundamentais, de título 'Idéias para uma

³² MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 110.

³³ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 40.

fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica', datada de 1913, Husserl elaborou um método específico para a investigação da intencionalidade, que constituía a estrutura de nossa experiência. Esse procedimento ficou conhecido como *epoché* e significava a suspensão, ou melhor, o pôr entre parênteses todos os juízos recorrentes de nossa relação mundana com o mundo. Essa relação mundana com os objetos de nossa experiência recebeu o nome de atitude natural e compartilhava das mesmas crenças que o realismo ingênuo, ou seja, que o mundo é independente da consciência e que as coisas são exatamente como aparentam ser. Ao suspender as teses da atitude natural, Husserl pôde investigar de maneira puramente interna os conteúdos intencionais da consciência, por este método, o filósofo alemão afirmou ter encontrado uma dimensão de conhecimento anterior e mais primordial que a ciência empírica. As 'Ideias I'³⁴, como ficou conhecido o livro, trata justamente desse meandro da consciência pura, pesquisando as suas estruturas essenciais.

Neste debate, Husserl agiu como um cientista (ou filósofo reflexivo), afirmando que para compreender a cognição não é possível conceber o mundo ingenuamente, devemos entender que o mundo é também marcado pela própria estrutura de nossa consciência. No que lhe concerne, essa estrutura é investigada pela nossa própria mente, mas, nesse primeiro momento, Husserl teve dificuldade em explicar o aspecto concreto da experiência humana e sua corporalidade; fato esse que foi resolvido em sua última obra, de título 'A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental', onde o filósofo alemão se esforçou em investigar a experiência da consciência segundo a dimensão do mundo da vida. O mundo vivido não é o equivalente da concepção ingênua que encontramos na atitude natural. Varela et al³⁵ compreende a noção de mundo da vida como o mundo social quotidiano, onde toda a teoria está sempre convergida para uma atividade prática. Husserl percebeu que todas as teorias, mesmo as científicas, pressupõem o mundo vivido enquanto seu fundamento. Sendo assim, o papel do fenomenólogo se estabelece enquanto a descrição das relações entre o mundo da vida, a experiência e a consciência. Entretanto, em seus métodos, a ciência acaba obscurecendo a experiência vivida, uma vez que pretende substituí-la por formulações físico-matemáticas, que visam

³⁴ HUSSERL, E. **Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica**. São Paulo: Idéias e Letras, 2006, p. 117.

³⁵ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

definir o mundo como ele realmente é, independente do sujeito conhecedor. Para solucionar este impasse, Husserl pretendia desenvolver uma nova noção de ciência que levasse em consideração o mundo da vida e esta é justamente a tarefa que Varela pretende assumir ao elaborar uma biofenomenologia e a sua teoria da enação³⁶.

A fenomenologia, em seu próprio exercício, passou a vivenciar um impasse interno. Husserl defendeu que o mundo da vida é anterior a ciência e a qualquer formulação teórica sobre a existência. Sendo assim, o objetivo da fenomenologia seria recuar até a descrição do mundo da vida preexistente e original. Porém, a maneira que Husserl encontrou para investigar a experiência, as coisas próprias e o mundo da vida, apesar de válida, continuava sendo de cunho teórico, marcada por uma ausência da dimensão pragmática. Apesar de radical, a investigação fenomenológica de Husserl permanecia sendo uma linguagem segunda daquilo que pretendia descrever, isto é, a experiência vivida. Em realidade, essa crítica permanece contundente, mesmo para a ontologia de Heidegger ou para a fenomenologia da corporalidade de Merleau-Ponty — as duas abordagens enfatizam a dimensão pragmática e corporalizada da experiência humana, mas o fazem de uma maneira completamente teórica. Essa crítica, apesar de não invalidar a fenomenologia, chama atenção para o fato de que a experiência vivida é sempre mais concreta e está para além de uma tematização teórica, como o próprio Merleau-Ponty reconheceu³⁷.

Para o filósofo, tanto a ciência quanto a filosofia fenomenológica se configuram como uma linguagem segunda, ou posterior daquilo que constitui o acontecimento concreto da corporalidade humana, situando a fenomenologia como uma tentativa de aproximação de nossa experiência existencial por meio da reflexão consciente. Por ser uma atividade teórica, que ocorre depois do acontecimento primordial, ela se encontra impossibilitada de abarcar toda a complexidade da experiência, aspecto esse, assimilado por Merleau-Ponty, que admite a tarefa da fenomenologia como infinita. É preciso defender que a fenomenologia continua sendo o único ramo do conhecimento humano que se permite enfrentar a tarefa da tematização da experiência humana. Contudo, temos de reconhecer que enquanto filosofia, ela permanece sendo uma reflexão teórica, por isso necessitamos de um método complementar para a investigação da experiência humana. Tal tarefa exige a

³⁶ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 32.

³⁷ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 20.

expansão do escopo de nossa investigação de modo a abraçar aquilo que as tradições não ocidentais têm a dizer sobre a experiência.

2.3.1 Meditação da atenção

Varela et al sugerem que a pesquisa fenomenológica da experiência humana deve ser complementada por um método prático de investigação e, para resolver tal tarefa, os autores propõem o estudo da prática meditativa³⁸. Na tradição oriental a filosofia costuma transcender a atividade puramente abstrata, sendo acompanhada por diversos métodos de meditação. Especialmente na tradição budista, a prática da meditação da atenção é tida como fundamental — por meditação da atenção entendesse o momento em que a mente está presente a si mesma na experiência corporal cotidiana. O objetivo das técnicas de meditação é fazer a mente se esquivar das preocupações e das teorias da atitude abstrata, a fim de retomar o contexto de experiência própria de cada ser. É por isso que a filosofia não se distancia da dimensão pragmática da existência. A finalidade da meditação é tornar a mente atenta para possibilitar a experimentação da presença daquilo que cada ser realiza, no momento em que realiza. E qual é a importância desse fato para a ciência cognitiva? Pensamos que, para abraçar a experiência humana, a ciência cognitiva necessita de um método específico de abordagem e, para a realização de tal tarefa, nos focamos na meditação como método de acesso a experiência direta.

A filosofia budista estabelece um diálogo construtivo com as modernas ciências da mente. Primeiramente, a doutrina do não-*self* ajuda na compreensão da fragmentação do eu tanto no conexionismo quanto no cognitivismo e, em segundo, o caminho do meio, o não-dualismo da tradição budista constitui um interessante paralelo com a via intermediária proposta por Merleau-Ponty e mais recentemente atualizada pela teoria cognitiva da enação de Varela et al³⁹.

Para que possamos compreender a importância da meditação da atenção, precisamos primeiramente perceber o quanto as pessoas se encontram distraídas de sua atenção mental no cotidiano. Habitualmente, só notamos a tendência da mente para vaguear quanto precisamos executar uma tarefa mental e os nossos devaneios nos atrapalham na concentração, ou quando o nosso foco é interferido por

³⁸ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 47.

³⁹ *Ibidem*, p. 47.

antecipações do futuro ou lembranças do passado. Durante o dia a dia, dificilmente a mente e o corpo estarão coordenados; é comum que a gente se encontre distraído, ou num sentido budista, não presente. Como é possível, então, que a mente se torne o meio para o seu autoconhecimento? Os textos da tradição budista se referem a dois momentos da prática meditativa: o primeiro é o *shamatha*⁴⁰, o domar ou acalmar da mente, onde se interrompem os devaneios mentais, e o segundo é o *vipashyana*⁴¹, o desenvolvimento de uma visão interior esclarecida. Na meditação budista, o acalmar da mente visa tanto a produção de presença durante a execução de atividades, quanto o desenvolvimento da capacidade mental de vislumbrar a própria natureza e o funcionamento da mente.

A prática da atenção/consciencialização⁴² é treinada a partir de períodos típicos de meditação sentada, o objetivo dessa posição é a simplificação da situação corporal e mental. Em seguida, se seleciona um objeto para permanecer atento, geralmente, se escolhe a respiração. Toda a vez que a mente se dispersar do foco, o meditador deve identificar este vaguear sem emitir um juízo e trazer a mente de volta para o seu objeto de atenção. Um meditador principiante poderá ficar surpreso ao constatar o quanto é complicado manter o foco de sua atenção mesmo em um objeto simples. Nesse processo de concentração, a respiração exerce uma função básica e sempre ativa. Desta forma, é possível descobrir que a mente e o corpo não estão sempre coordenados. O corpo pode estar sentado, mas a mente é ininterruptamente atravessada por pensamentos, conversas interiores, sonhos, fantasias, sentimentos, juízos com relação a estes pensamentos, juízos com relação a estes próprios juízos e assim por diante, de modo a constituir uma corrente infinda de fragmentos mentais desconexos, até que a mente aperceba-se de seu vaguear e retome ao momento presente.

Retomar o foco da atenção não é tão simples, visto que a todo momento surgem novas distrações e mesmo quando acreditamos estar atentos à respiração, podemos simplesmente estar pensando sobre o respirar. Passo a passo, os meditadores vão descobrindo a diferença de estar presente e não estar presente. O primeiro grande *insight* do meditador não é uma profunda visão interior, mas o fato de

⁴⁰ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 50.

⁴¹ Ibidem, p. 50.

⁴² Ibidem, p. 51.

que os seres humanos se encontram distraídos de sua própria experiência, como que alienados. Mesmo durante os mais básicos dos afazeres diários como comer, caminhar ou conversar, a mente é levada a se distrair por uma torrente de imagens e comentários que nos conduzem de pensamento em pensamento até a desatenção. Por meio da meditação, podemos compreender que a atitude abstrata, a qual Merleau-Ponty atribui à ciência e à especulação filosófica, é uma atitude semelhante a desatenção quotidiana, quando estamos absorvidos por pensamentos. A atitude abstrata é o meio pelo qual o sujeito adere à preconceitos e hábitos que o distanciam da vivência de sua própria existência concreta. A dissociação da consciência e da experiência, ou da mente e do corpo, é produto do hábito e, como tal, pode ser transcendida. Da mesma forma que o meditador interrompe o fluxo de pensamentos discursivos e retoma a presença, a atenção à respiração, ou a atenção a uma atividade diária, podemos perceber que vamos acalmando nossa atividade mental com o exercício da meditação. Mas afinal, como podemos desenvolver a atenção/consciencialização?

Temos duas perspectivas a esse respeito. Tradicionalmente, o aprimoramento da atenção/consciencialização é visto como o resultado de uma certa disciplina no comportamento, assim como é fruto do treino diário da prática meditativa⁴³. A outra perspectiva compreende que o estado atento e consciente é natural da mente humana, que foi obscurecido por maus hábitos e padrões de conduta. Nessa linha, a consciência seria obtida através da limpeza dos padrões mentais, com o regresso a um modo de ação espontâneo⁴⁴.

Se o objetivo da atenção/consciencialização é a vivência do estado pleno da experiência humana, qual é o papel da reflexão? É preciso salientar que na tradição budista, além da prática contemplativa, o estudo teórico constitui um aspecto fundamental no processo de aprendizagem. Essa questão nos coloca no centro da relação entre meditação, fenomenologia e ciência cognitiva. Varela et al sugerem a transformação da reflexão enquanto atividade abstrata e descorporalizada, para uma reflexão corporalizada e atenta/consciente. Uma reflexão corporalizada é aquela em que o corpo e a mente se encontram coordenados; a reflexão não é apenas uma atividade sobre a experiência, mas que ela própria é um modo de experiência, e esta

⁴³ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p.53.

⁴⁴ Ibidem, p. 53.

experiência reflexiva pode ser praticada e desenvolvida com o auxílio da prática meditativa. No momento em que a reflexão é realizada com atenção/consciencialização, podemos quebrar o ciclo de predisposições habituais da mente, abrindo espaço para a transcendência das representações individuais no campo do pensamento, ao que Varela chama de reflexão da atenção ilimitada.

Habitualmente, procedemos de maneira diferente durante a prática científica e filosófica. Por exemplo, nos indagamos teoricamente sobre o que é a mente, o que nos leva a um conjunto de afirmações e experimentos sobre as capacidades cognitivas, mas, durante esse processo, nos esquecemos de quem faz a pergunta. Por não incluir o sujeito cognoscente em sua perspectiva de primeira pessoa, nossa reflexão torna-se parcial e descorporalizada. Dessa forma, uma teoria científica ou filosófica, em sua pretensão de universalidade, torna-se, como o título da obra do filósofo Thomas Nagel, uma 'Visão a partir de lugar nenhum'⁴⁵. Varela et al comentam:

A tradição fenomenológica, a partir de Husserl, lamentava-se amargamente desta falta de reflexão auto-incluída, mas apenas foi capaz de oferecer no seu lugar um projeto de reflexão teórica sobre a experiência. O outro extremo é incluir o eu, mas abandonar totalmente a reflexão a favor de uma impulsividade subjetiva e ingênua. A atenção/consciencialização não é nenhuma destas posições; trabalha diretamente, como claramente o expressa, com a nossa corporalidade básica.⁴⁶

Tendo isso em mente, podemos compreender que uma reflexão descorporalizada leve a um dualismo ontológico extremo, como Descartes chegou na sua clássica distinção entre mente e corpo. A conclusão cartesiana de que ele era apenas uma coisa pensante é o resultado lógico de uma reflexão desatenta, mas essa situação de desatenção pode ser alterada. A mente e o corpo podem estar coordenados, assim como podemos habituar nossa mente e nosso corpo para andarem juntos.

As práticas integradas no desenvolvimento da atenção/consciencialização não objetivam a chegada a uma virtuosidade meditativa, pelo contrário, a meditação se caracteriza mais como uma desaprendizagem do que como uma aprendizagem, visto que o seu objetivo é a libertação dos hábitos de desatenção. Obviamente, esta desaprendizagem necessita de esforço e empenho, mas em um sentido especial, que não pode ser comparado com a aquisição de uma habilidade nova. Aqui encontramos um paralelo entre a meditação e a redução eidética proposta por Husserl, assim como

⁴⁵ NAGEL, T. **The View from Nowhere**. New York: Oxford University Press, 1986.

⁴⁶ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 55.

a meditação é a desaprendizagem dos hábitos de desatenção, a redução eidética é o abandono, ou suspensão dos juízos mundanos da atitude natural. Retomando nossa discussão sobre o objetivo da meditação, percebemos que o meditador ao invés de se esforçar por atingir um estado de consciência, ele se 'deixa ir', a fim de recuperar um estado natural de coordenação entre a mente e o corpo. Em suma, a meditação não é a aquisição de uma competência, mas um 'deixar-se ir', que se desenvolve na prática.

O problema da relação entre a mente e o corpo tornou-se central para reflexão abstrata, pois nossa cultura se alienou de sua dimensão corporal e o dualismo cartesiano não é uma resposta, mas o foco ou o início desse problema. A reflexão foi concebida como uma atividade mental distinta da vida corpórea e então surgiu o problema de como duas substâncias distintas poderiam estar relacionadas. Da perspectiva de uma reflexão da atenção ilimitada, a relação mente e corpo não se constitui apenas como uma especulação teórica, ela é vivida desde o início na totalidade da experiência prática, sentida pelo corpo e pela mente de cada ser. A questão mente e corpo não se coloca como uma distinção ontológica, mas como uma relação de coordenação prática; portanto, não precisamos perguntar se há uma relação entre esses dois polos da experiência, mas antes, perguntamos quais são as relações entre esses polos na experiência real. Esta é uma concepção profundamente pragmática da questão.

Concluimos esse ponto da investigação de maneira positiva em relação a nossa hipótese inicial, que a dimensão da experiência humana é fundamental para expandir o escopo da ciência cognitiva e que essa expansão se dá na prática por meio da adoção de uma perspectiva disciplinada da experiência concreta. Assim como Varela et al⁴⁷, acreditamos que essa perspectiva já ocorre de maneira muito produtiva sob a forma da meditação da atenção/consciencialização. É primordial ter em mente que a meditação, a fenomenologia e a ciência são práticas humanas e que cada uma delas é, à sua maneira, uma expressão de nossa corporalidade. Defendemos que, apesar das divergências metodológicas, cada uma dessas atividades humanas tem muito a aprender umas com as outras, quando se tornam receptivas à diferença. Afirmamos que a meditação é o elo prático natural entre a experiência humana, tal como é posta pela fenomenologia, e a ciência cognitiva. Para nossa pesquisa é

⁴⁷ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

particularmente interessante perceber os pontos de convergência entre a fenomenologia, a doutrina budista e a ciência cognitiva, como veremos adiante, sobretudo, nos temas relacionados ao eu e na relação entre sujeito e objeto. É debruçado nesses assuntos que seguiremos nossa investigação.

3 O PROJETO FENOMENOLÓGICO DE MERLEAU-PONTY

No capítulo anterior foi feita uma investigação da experiência humana de acordo com a fenomenologia e a prática da atenção/consciencialização. Agora iremos adentrar no projeto fenomenológico de Maurice Merleau-Ponty, que traz grandes contribuições para a descrição da experiência vivida, particularmente com as noções de percepção e corporeidade.

O filósofo francês nasceu em Rochefort-sur-Mer no ano de 1908 e grande parte de sua trajetória de formação acadêmica se passou na *École Normale Supérieure* em Paris, onde ingressou no ano de 1926. Doze anos depois defendeu sua primeira tese, sob o 'A estrutura do comportamento', publicada somente em 1942. Nessa pesquisa, Merleau-Ponty se posicionou contra as teorias psicológicas behavioristas, exercendo uma crítica à noção de reflexo condicionado e, igualmente, ao tratamento puramente fisiológico do comportamento humano⁴⁸. O objetivo dessas críticas era salientar que uma visão mecanicista dos processos fisiológicos tende a falhar perante a tarefa de explicar o sentido e o significado da atividade corporal. Quando teve início a Segunda Guerra Mundial, o filósofo foi recrutado para infantaria, servindo como oficial do exército francês e, somente após a desmobilização da guerra, ele deu prosseguimento aos seus estudos e pesquisas, resultando na finalização de sua segunda tese intitulada 'Fenomenologia da percepção', publicada em 1945. O presente capítulo irá focar nessa obra, por entender que ela constitui um novo modo de pensar o método fenomenológico e a própria fenomenologia.

Merleau-Ponty teve influência de pensadores anteriores, como o Husserl, Heidegger e Sartre, mas o seu trabalho desenvolve um sentido único e primordial na fenomenologia, principalmente, por sua coragem de dialogar com a pesquisa empírica das disciplinas naturais da época, como a psicologia, a fisiologia e a linguística. Em sua investigação da percepção, o filósofo buscou revelar a corporeidade da consciência intencional, postulada por Husserl, ao entender que uma investigação completa do mundo da vida deve incluir o sentido corporal da subjetividade humana. É preciso salientar que aqui a subjetividade não é entendida em uma concepção dualista como a coisa pensante, ou *res cogitans* de Descartes. Para o filósofo, a subjetividade humana é primordialmente encarnada em seu corpo próprio, o que vem

⁴⁸ MERLEAU-PONTY, M. **A Estrutura do Comportamento**. Belo Horizonte: Interlivros, 1975, p. 55.

a estruturar o processo cognitivo, uma vez que o corpo está situado no mesmo tecido, ou campo dos demais fenômenos.

Outra grande influência de Merleau-Ponty foi a Psicologia da *Gestalt*, elaborada por Max Wertheimer, Wolfgang Köhler e Kurt Koffka⁴⁹. O movimento em psicologia nasceu das críticas às visões sensacionistas da percepção (essas, que acreditavam que para compreender a experiência perceptiva, deveriam decompô-la às suas menores partes constituintes) e procurava focalizar na estrutura inerente da percepção, que se configurava sob a forma de figura-e-fundo. A *Gestalt* se baseia no princípio holístico de que o todo é mais do que a soma das partes e, assim, a percepção se organiza em totalidades significantes. Esta análise da experiência perceptiva orientou as pesquisas de Merleau-Ponty, que também foi crítico das concepções atomistas das sensações humanas. Seguindo esta linha de pensamento, o filósofo não buscava fazer uma análise da experiência, mas procurava descrevê-la em sua essência. Para que tal tarefa fosse possível, se faz necessário um retorno aos fenômenos, que se concretiza por meio dos conceitos primordiais de percepção e corpo próprio.

3.1 A INFLUÊNCIA DE HUSSERL SOBRE O SENTIDO DO CORPO

Em grande parte das obras de Husserl, a experiência do corpo próprio, assim como a sua função na experiência dos demais fenômenos, não são abordados de forma contundente. Em realidade, muitos dos trabalhos do filósofo alemão tentam descrever uma consciência pura e o seu método de redução fenomenológica tende a nos levar a crer que ele está tratando de um ego descorporificado — este imaginário de uma consciência absoluta é reforçado pelas próprias afirmações de Husserl, ao relatar nas *Meditações cartesianas*, que suas pesquisas são conduzidas sobre a influência de Descartes. Como sabemos, Descartes instaurou um dualismo entre mente e corpo enquanto duas substâncias distintas, onde cada uma possui a sua existência independente. O principal argumento da sexta meditação do filósofo francês diz que ele se reconhece clara e distintamente como uma coisa ou um ser pensante, relegando o corpo a uma posição de segunda ordem. Ainda assim, Husserl

⁴⁹ ENGELMANN, A. A Psicologia da Gestalt e a Ciência Empírica Contemporânea. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 18, n. 1, p. 1-16, jan./abr. 2002, p. 01. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722002000100002&lang=pt. Acesso em: 7 jan. 2020.

não concordava com este dualismo ontológico, o que fica claro quando ele trata da noção de corpo, abordado na obra 'Ideias II'⁵⁰, como ficou conhecida. Neste trabalho, vemos se apagar completamente a imagem de uma consciência pura, que a operação de redução eidética poderia transmitir. Além disso, essa obra influenciou fortemente o futuro trabalho de Merleau-Ponty que, para a elaboração da 'Fenomenologia da percepção', realizou uma profunda pesquisa da 'Ideias II' antes mesmo de sua publicação, enquanto ainda estava no arquivo. Por esta razão, faremos um pequeno retrato das ideias centrais desta obra, o que nos proporcionará uma imagem mais completa da fenomenologia de Husserl, assim como abrirá o caminho para abordarmos a fenomenologia de Merleau-Ponty sobre a experiência corpórea.

Em 'Ideias II', Husserl descreve dois pontos centrais sobre o corpo. Em primeiro lugar, o corpo surge na experiência como um tipo de objeto categoricamente diferente e, em segundo, se refere à autoexperiência corpórea no que diz respeito à possibilidade de formas específicas de intencionalidade, em outras palavras, à possibilidade de experiência sobre objetos distintos a partir do corpo próprio⁵¹. Assim como Husserl, iniciaremos por abordar o segundo ponto, que se refere às diversas formas de intencionalidade e a sua principal premissa é que a constituição dos diferentes tipos de objetos na experiência humana se dá pelo corpo.

O corpo é condição de possibilidade da manifestação dos fenômenos para o sujeito e situa a consciência no mundo. Em um sentido fenomenológico, a experiência dos objetos parte da experiência primária de ser corpo, só temos experiência dos fenômenos porque somos, em primeiro lugar, um ente corporificado. Aqui, Husserl está se referindo aos objetos materiais ordinários que experienciamos no cotidiano e estes objetos são espaço-temporais. Para que possamos ter experiência de objetos no espaço e no tempo, devemos primeiro ter uma experiência do corpo próprio. Acima de tudo, o corpo é como o mecanismo de toda a percepção possível, ele é o órgão da percepção. Mas Husserl não está se referindo ao corpo como uma máquina movida por relações causais externas, em um sentido meramente fisiológico. A experiência do corpo é concreta, o corpo é um organismo vivo, que experiencia a si mesmo. Para a fenomenologia, a experiência do corpo é vivida de dentro e isto nos leva diretamente ao primeiro ponto.

⁵⁰ MISSAGGIA, J. **Por uma Fenomenologia Encarnada**: Corpo e Intersubjetividade em Husserl. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 22.

⁵¹ Ibidem, p. 22.

Na primeira colocação, constatamos que o corpo não é um mero objeto material como os demais, pois ele se manifesta de uma maneira distinta. Ao contrário dos demais objetos, o corpo é um organismo perceptivo, isto significa que todas as nossas experiências se referem a nossa experiência corpórea básica — nós podemos ver, ouvir, tocar, sentir, cheirar e degustar, assim como todas estas experiências fazem referência ao corpo. A experiência corporal é o meio de toda a percepção possível, o corpo é o ponto de referência para a localização dos objetos no espaço e no tempo, do mesmo modo que também determina a maneira pela qual todo o objeto é dado à percepção. O corpo orienta o sujeito no mundo, servindo como ponto-zero para a localização dos objetos, pois se não tivéssemos um corpo, não teríamos nenhuma maneira de perceber os fenômenos. É por causa da nossa corporalidade que nos encontramos localizados e orientados no tempo e no espaço. Também podemos dizer que nós não simplesmente temos um corpo, mas que somos um corpo e que há uma característica especial no fato de ser um corpo, portanto, para além de ser um objeto, o corpo vivido é sensitivo – é o lugar das sensações, de sentir os diversos objetos existentes e a realização de uma volta reflexiva para sentir a si mesmo.

Husserl dá especial atenção ao que ele chama de experiência do duplo tato. O corpo pode tocar e ser tocado, e mais, pode ser tocado por si mesmo. A dupla constituição do corpo manifesta, enquanto algo que percebe e é percebido, uma organicidade carnal que é distinta dos demais objetos. A experiência corpórea transcende a noção de um agregado material e por sua capacidade reflexiva o corpo está intimamente entrelaçado com a consciência⁵².

Grande parte das ideias de Husserl sobre o corpo vivido, foram retomadas e desenvolvidas pela fenomenologia de Merleau-Ponty. A Fenomenologia da percepção enfatiza que o corpo é categoricamente distinto dos demais objetos materiais. A experiência perceptiva é caracterizada pela presença permanente do corpo próprio.

Portanto, o corpo não é qualquer um dos objetos exteriores que apenas apresentaria esta particularidade de estar sempre aqui. Se ele é permanente, trata-se de uma permanência absoluta que serve de fundo à permanência relativa dos objetos que podem entrar em eclipse, dos verdadeiros objetos. A presença e a ausência dos objetos exteriores são apenas variações no interior de um campo de presença primordial, de um domínio perceptivo sobre os quais meu corpo tem potência. [...] Assim, a permanência do corpo próprio, se a psicologia clássica a tivesse analisado, podia conduzi-la ao corpo não mais como objeto do mundo, mas como meio de nossa comunicação com ele, ao mundo não mais como soma de objetos determinados, mas como

⁵² CERBONE, D. R. **Fenomenologia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014, p. 156.

horizonte latente de nossa experiência, presente sem cessar, ele também, antes de todo pensamento determinante.⁵³

A afirmação de Merleau-Ponty sobre o corpo, como fundamento da manifestação dos fenômenos, é influenciada pela colocação de Husserl do corpo enquanto ponto-zero de referência dos objetos. Nessas interpretações, ser um corpo significa ter uma perspectiva sobre o mundo e, devido à influência de Husserl sobre Merleau-Ponty, encontraremos muitas semelhanças na fenomenologia do corpo de ambos autores.

3.2 O CAMINHO DE VOLTA AOS FENÔMENOS

Merleau-Ponty inicia a Fenomenologia de percepção colocando o problema da definição de fenomenologia. Ao retomar o problema sobre a essência da fenomenologia, o filósofo desenvolve uma descrição sobre a necessidade de retorno a própria essência dos fenômenos.

Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala, e em relação ao qual toda a determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem – primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um riacho.⁵⁴

A noção de retorno se faz necessária, pois havia algo sendo negligenciado no fazer filosófico, que dividia o mundo numa espécie de dualismo ontológico entre duas categorias substancialmente divididas de sujeito e objeto. “É preciso reencontrar, para aquém da ideia do sujeito e da ideia do objeto, o fato de minha subjetividade e o objeto no estado nascente, a camada primordial em que nascem tanto as ideias como as coisas”⁵⁵. Logo, necessitamos retornar à dimensão originária da experiência humana, reencontrando o caráter fático de nossa subjetividade, assim como o berço primário de onde emergem os fenômenos e nossa própria relação elementar pré-reflexiva com o mundo. A prática fenomenológica exige do filósofo, e de todo o ser pensante, a capacidade para reintroduzir o problema da natureza da fenomenologia e, segundo Merleau-Ponty, ela é uma atividade descritiva, que se opõe a especulação abstrata e visa explicar a experiência por meio de relações causais. Por essa razão, a fenomenologia se difere fortemente das ciências naturais:

Trata-se de descrever, não de explicar nem de analisar. Essa primeira ordem que Husserl dava à fenomenologia iniciante de ser uma “psicologia descritiva”

⁵³ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 136.

⁵⁴ Ibidem, p. 4.

⁵⁵ Ibidem, p. 296.

ou de retornar “às coisas mesmas” é antes de tudo a desaprovação da ciência.⁵⁶

Entretanto, a fenomenologia não se opõe simplesmente às ciências naturais, ela possui uma prioridade ontológica em relação a elas. Visa descrever a experiência concreta, anterior à reflexão abstrata, chegando às noções fundamentais de percepção, corpo próprio e mundo que servem de base para que o conhecimento científico seja possível.

A noção de retorno aos fenômenos é a revelação da dimensão originária da experiência perceptiva e pressupõe o processo de redução fenomenológica, que pode ser entendida com um caminho de volta da reflexão e que nos conduz às origens perceptivas do pensamento. Segundo Merleau-Ponty, o que é reduzido fenomenologicamente é a noção de mundo preestabelecido, enquanto conjunto de objetos determinados, como se o meio circundante já estivesse pronto e acabado desde seu fundamento. Contudo, a retomada da experiência concreta também não pode ser entendida como o retorno a uma consciência pura, que atuaria como condição de possibilidade da experiência humana. Essa noção de um ego puro é inadequada para a descrição da existência em seu caráter vivido e, de acordo com Merleau-Ponty, o sujeito não se encontra separado do meio, ele é inerente à estrutura do mundo, uma vez que este mundo não é pré-determinado.

O sujeito e o mundo se especificam no tempo, por meio das vivências, e as ações do sujeito estão sempre em relação ao pano de fundo do mundo concreto. “Quando volto a mim a partir do dogmatismo do senso comum ou do dogmatismo da ciência, encontro não um foco de verdade intrínseca, mas um sujeito consagrado ao mundo”⁵⁷. Por estarmos ‘consagrados ao mundo’ é que o filósofo defende a impossibilidade de uma redução fenomenológica completa⁵⁸. Enquanto sujeito da experiência perceptiva, não podemos descartar a dimensão mundana da existência, assim como não podemos apagar as nossas atividades intencionais que nos conectam ao mundo de maneira anterior à reflexão. Como diz o filósofo:

O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa. Eis por que Husserl sempre volta a se interrogar sobre a possibilidade da redução. [...], Mas por que, ao contrário, nós estamos no mundo, já que mesmo nossas reflexões têm lugar no fluxo temporal que elas procuram captar (porque elas sich einströmen, como diz Husserl), não existe pensamento que abarque todo o nosso pensamento. [...] Isto também

⁵⁶ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 3.

⁵⁷ Ibidem, p. 6.

⁵⁸ Ibidem, p. 10.

significa que a filosofia não deve considerar-se a si mesma como adquirida naquilo que ela pôde dizer de verdadeiro, que ela é uma experiência renovada de seu próprio começo, que toda ela consiste em descrever este começo e, enfim, que a reflexão radical é consciência de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final.⁵⁹

A atitude fenomenológica de Merleau-Ponty respeita a abertura do sujeito ao mundo e o seu propósito é justamente a descrição desta abertura, sem torná-la falsa, por meio da introdução de conceitos de segunda ordem, como são os da ciência. O filósofo salienta que, em nossa tradição cultural, há um forte impulso para substituir a dimensão vivida da existência por explicações científicas. Existe uma tendência científica que pretende reduzir a experiência humana a explicações e relações causais de segunda ordem, desta maneira, o fenômeno da percepção é obscurecido e perde o seu caráter primordial. Todavia, para Merleau-Ponty, a atitude natural das ciências apenas distorce a experiência perceptiva, tentando objetificá-la por meio de conceitos determinados. Esta especulação conceitual não pode captar a essência da percepção vivida, a qual é uma atividade pré-objetiva.

3.3 A CRÍTICA AO EMPIRISMO E A ESTRUTURA DA PERCEPÇÃO

Na Fenomenologia da percepção, Merleau-Ponty se posiciona contra a concepção realista da atividade perceptiva, baseada na ideia de sensação enquanto um conteúdo de estímulo instantâneo do meio circundante. Para o filósofo, a sensação é apenas um constructo abstrato e não se refere a nada do que ocorre de fato na vida perceptiva.

A noção clássica de sensação não era um conceito de reflexão, mas um produto tardio do pensamento voltado para objetos, o último termo da representação do mundo, o mais distanciado da fonte constitutiva e, por essa razão, o menos claro. [...] A teoria da sensação, que compõe todo o saber com qualidades determinadas, nos constrói objetos limpos de todo equívoco, puros, absolutos, que são antes o ideal do conhecimento do que seus temas efetivos; ela só se adapta à superestrutura tardia da consciência.⁶⁰

Esta posição do fenomenólogo é fundamentada nas afirmações da psicologia da *Gestalt*, segundo as quais o dado sensível mais simples que podemos ter na percepção é estruturado conforme a forma de uma figura sobre um fundo. A própria definição da estrutura da atividade perceptiva passa pela noção de uma figura sobre um fundo, isso significa que o fenômeno percebido está sempre imerso em um todo maior ou em um campo de relações que o constituem intrinsecamente. Esse campo,

⁵⁹ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 10.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 32.

onde está inserido o objeto percebido, organiza espontaneamente a percepção. Contudo, se faz necessário examinar mais de perto as principais premissas da concepção realística da percepção que recebe o nome de empirismo⁶¹.

Podemos dividir o empirismo em quatro premissas fundamentais. Em primeiro lugar, para o empirismo, a percepção constitui a captura ou recepção de átomos sensoriais simples que chegam ao sujeito por meio de estímulos localizados específicos. Estas unidades sensoriais são independentes umas das outras, o que faz com que cada qualidade perceptiva atinja o sujeito de uma maneira separada e, em função disso, chegamos a segunda premissa, que afirma que cada modalidade sensorial é recebida pelo sujeito por um canal independente. Por exemplo, a cor é captada apenas pela visão, assim como os sons são recebidos apenas pelos ouvidos, de maneira que aquilo que nós escutamos não é semelhante ao que nós vemos. A terceira premissa diz que a percepção do sujeito é produto de uma síntese das sensações pontuais, que combinam os átomos mais fundamentais da experiência. Uma maçã que nós percebemos seria fruto de uma combinação de sensações elementares e independentes, que se juntam na experiência. Em último lugar, as tonalidades emocionais ou afetivas não participam da percepção, mas são adicionadas posteriormente à experiência. As qualidades de sentimento não fazem parte da percepção, pois seriam um produto posterior a ela⁶².

Se opondo a esse imaginário empirista, Merleau-Ponty constata que a percepção não corresponde em nenhum sentido à noção de captura de átomos sensíveis independentes⁶³. Na percepção, não entramos em contato com qualidades ou coisas isoladas, pelo contrário, tudo o que percebemos se localiza dentro de um pano de fundo. Quando percebemos algo como uma maçã, devemos notar que ela está localizada em um campo que lhe excede, seja a mesa que lhe sustenta ou a árvore que a contém. Para Merleau-Ponty, o objeto percebido está sempre situado em um todo que o perpassa, ele sempre é composto por um campo maior⁶⁴.

A descrição mais fundamental do fenômeno perceptivo é estruturada pela noção de figura-e-fundo. Para o filósofo, o empirismo não é simplesmente

⁶¹ ÁVILA, I. Oraciones Observacionales y Empirismo Ilustrado en la Filosofía de Quine. **Ideas y Valores**, Bogotá, v. 63, n. 154, p. 271-294, jan./abr. 2014, p. 275. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-00622014000100011&lang=pt. Acesso em: 7 jan. 2020.

⁶² CERBONE, D. R. **Fenomenologia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014, p. 163.

⁶³ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 32.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 24.

inadequado, mas é teoricamente insustentável e se fossemos levar em conta a ideia de sensação (enquanto elementos básicos da experiência) acabaríamos por não compreender o que ocorre de fato na experiência perceptiva, uma vez que a estrutura da percepção não é passível de redução em partes isoladas e constituintes, pois ela se dá como um todo. Ou seja, se o empirismo estivesse correto sobre os átomos sensíveis, a percepção enquanto tal não seria possível, ou seria de uma maneira muito diferente da qual vivenciamos.

Consideremos a afirmação de que toda a atividade perceptiva envolve (em sua descrição mais simples) a estrutura de figura-e-fundo, mesmo o fenômeno mais básico, como um ponto preto está inserido em um pano de fundo que o sustenta. O fenômeno percebido está sempre em meio a outro fenômeno, ele sempre faz parte de um campo. Imaginemos a forma básica de um círculo preto sobre um fundo branco. Quando percebemos este fenômeno, em verdade, percebemos um fenômeno complexo, tal qual uma figura imersa em um pano de fundo. Não poderíamos dizer que percebemos sensações isoladas que, de alguma forma misteriosa, se agrupariam. As características do fenômeno percebido estão intimamente relacionadas: o círculo preto se destaca do pano de fundo, as bordas que formam o desenho pertencem à figura, assim como toda a área preta do círculo. Dizer que a percepção é estruturada como figura-e-fundo é perceber este círculo como imerso em um fundo branco, de modo que o fundo como que passa por detrás da figura, estando presente ao seu modo específico. Podemos imaginar que a figura corta o fundo branco, mas, mesmo nesse caso, as relações de figura-e-fundo permanecem.

Continuando a crítica ao empirismo, podemos notar que a ideia de sensação precisa ser complementada por certos processos mentais, como a hipótese da 'associação de ideias'⁶⁵. Pelo fato de que cada estilo de sensação é fechado em si mesmo, o empirista argumenta que a síntese do objeto é dada por certas formas de distribuição e conexão de experiências passadas. Merleau-Ponty considera que essa hipótese deixa escapar o fenômeno da percepção em sua forma primária⁶⁶, uma vez que a estrutura atual da percepção é dotada de uma presença intrínseca e não pode depender de uma organização de ideias ou sensações do passado. Além disso, permanece o problema de como as formas de sensação, que são exteriores umas às outras, poderiam relacionar-se entre si.

⁶⁵ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 37.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 40.

Não existem dados indiferentes que em conjunto formam uma coisa porque contiguidades ou semelhanças de fato os associam; ao contrário, é porque percebemos um conjunto como coisa que a atitude analítica em seguida pode discernir ali semelhanças ou contiguidades. Isso não significa apenas que sem a percepção do todo nós não pensaríamos em observar a semelhança ou a contiguidade de seus elementos, mas, literalmente, que eles não fariam parte do mesmo mundo e elas não existiriam de forma alguma.⁶⁷

No campo perceptivo, o sentido sensível é anterior à associação de imagens e, levando em consideração os fenômenos, a unidade do objeto na percepção não é fruto da associação, mas assume o papel de condição de possibilidade da associação. De maneira semelhante, Merleau-Ponty critica a tentativa empirista de explicar a atividade perceptiva pela noção de projeção de recordações, uma operação que complementaria as lacunas entre os dados sensíveis, a fim de produzir uma síntese significativa do objeto percebido. Neste ponto há um problema que é análogo ao da associação: como que a memória poderia organizar o aglomerado de sensações, se os fenômenos não tivessem uma ordem inerente que fosse anterior às lembranças? Por essa razão, o sentido da experiência perceptiva não é produzido pela projeção de recordações, mas é porque a experiência perceptiva possui um sentido, em si mesma, que as lembranças são possíveis. Os fenômenos são arranjos perceptivos já impregnados de significado e não um quebra-cabeça de sensações exteriores que necessitariam de lembranças para constituírem um objeto. De acordo com as proposições da psicologia da *Gestalt* é a organização inerente do meio perceptivo — a fisionomia imanente dos fenômenos (que é anterior aos atos mnemônicos) — que possibilita a atividade da memória e não o oposto, como afirmam os empiristas.

Se a noção de sensação é tão problemática, como pode ter sido considerada como certa por tantas teorias? Se o conceito de sensação foi postulado é porque os pensadores se esqueceram da vida perceptiva em prol do objeto percebido. Merleau-Ponty avalia que existe um preconceito do mundo que autoriza a ideia de sensação, mesmo que o fenômeno perceptivo não corresponda em nada a ela. Este é o preconceito do mundo objetivo, que supõe a existência de um mundo com propriedades preestabelecidas a serem representadas pelos estímulos nos organismos. Em função disso, o campo perceptivo deixa de ser descrito devidamente, para ser reconstruído de acordo com um saber racional sobre o mundo exterior. Ao realizar tal inversão de valores, Merleau-Ponty afirma que o empirista confunde a atividade perceptiva com o objeto percebido, ao transpor as qualidades abstratas do

⁶⁷ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 39.

juízo reflexivo sobre os objetos para a percepção. A percepção perde a sua densidade existencial em favor de conceitos de segunda ordem e a vida perceptiva perde a sua dimensão pré-racional, em prol de uma visão atomística da vida. Porém, a percepção, em si mesma, é outra coisa que não a ideia de sensação.

Consideremos o exemplo da percepção de um tapete vermelho de lã, proposto por Merleau-Ponty⁶⁸. Essa experiência não pode ser descrita como uma junção de sensação exterior, do tipo o vermelho se soma ao lanoso, pois, o campo perceptivo se dá como um todo, e o vermelho que percebemos, não seria este vermelho específico se não fosse ao mesmo tempo este vermelho lanoso. As qualidades perceptivas se influenciam e se inter-relacionam intimamente umas às outras, de modo que não é possível considerá-las como elementos isolados que se relacionam de maneira exterior. Notamos que as teses empiristas não consideram o que podemos chamar de “integralidade da percepção”, que em uma visão holística, privilegia o todo em relação às partes, sendo que as partes não se encontram isoladas de maneira independentes, mas elas se relacionam internamente entre si, de modo a construir um todo maior.

Retornando aos fenômenos, encontramos como camada fundamental um conjunto já pleno de um sentido irreduzível: não sensações lacunares, entre as quais deveriam encaixar-se recordações, mas a fisionomia, a estrutura da paisagem ou da palavra, espontaneamente conformes às intenções do momento, assim como às experiências anteriores. [...] Perceber não é experimentar um sem-número de impressões que trariam consigo recordações capazes de completá-las, é ver jorrar de uma constelação de dados um sentido imanente sem o qual nenhum apelo às recordações seria possível. Recordar-se não é trazer ao olhar da consciência um quadro do passado subsistente em si, é enveredar no horizonte do passado e pouco a pouco desenvolver suas perspectivas encaixadas, até que as experiências que ele resume sejam como que vividas novamente em seu lugar temporal. Perceber não é recordar-se.⁶⁹

Há mais uma constatação com respeito à integralidade da percepção. No empirismo, a ideia de sensação envolve diferentes canais independentes de absorção que recebem os dados dos sentidos e cada faculdade perceptiva é responsável por uma qualidade sensorial específica, que ocorre de modo independente. De acordo com as pesquisas da Psicologia da *Gestalt*, descobrimos que a percepção constitui um todo irreduzível já imbuído de um significado intrínseco⁷⁰. Com base nesta descoberta da integralidade da percepção, Merleau-Ponty assinala que as diferentes

⁶⁸ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 25.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 47.

⁷⁰ FERRAZ, M. S. A. **O Transcendental e o Existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

faculdades perceptivas se entrecruzam. E se considerarmos novamente a percepção do tapete vermelho lanoso, podemos notar que a faculdade da visão se integra a faculdade do tato na atividade perceptiva, ou seja, já em nossa visão surge o aspecto tátil do tapete.

Há um último adendo a ser feito com relação à integralidade da percepção. Não apenas as diversas faculdades perceptivas se entrecruzam, como também os aspectos afetivos e emocionais estão envolvidos na percepção. Para exemplificar isto, Merleau-Ponty propõe a seguinte situação: imagine a relação de uma criança com a chama de uma vela, antes e depois de ter sido queimada pelo fogo⁷¹. A dor da queimadura influencia na experiência perceptiva de modo que a vela parece quente e dolorosa, causando uma certa repulsa ao toque. Este exemplo demonstra como que as qualidades afetivas influenciam no aspecto sensível da experiência perceptiva.

3.4 CRÍTICA AO IDEALISMO E O SUJEITO ENCARNADO

A concepção empirista da percepção, enquanto uma atividade de recebimento de sensações, transforma a experiência em um processo absolutamente passivo, onde o sujeito recebe informações de uma maneira inerte e mecânica. Não é de se espantar que, por essa razão, o empirismo não consiga descrever adequadamente a percepção vivida. O empirismo parece ignorar completamente a dimensão vivida da experiência perceptiva. A percepção não é meramente a recepção passiva dos dados sensíveis, mas é uma atividade produtiva que possui um significado intrínseco, o qual conecta os fenômenos percebidos. A reflexão sobre o empirismo nos conduz ao seu extremo oposto, o idealismo, que se configura como um preconceito em relação à percepção – Merleau-Ponty também critica o relato idealista da experiência perceptiva — e se caracteriza por um problema oposto ao realismo. Se o empirismo carecia do papel do sujeito, no intelectualismo o sujeito possui um papel exacerbado.

Primeiramente, Merleau-Ponty critica a noção idealista de atenção. No idealismo, há a pressuposição de que a organização inteligível dos objetos percebidos já está preestabelecida na consciência.

Mas em uma consciência que constitui tudo, ou, antes, que possui eternamente a estrutura inteligível de todos os seus objetos, assim como na consciência empirista que não constitui nada, a atenção permanece um poder abstrato, ineficaz, porque ali ela não tem nada para fazer. A consciência não está menos intimamente ligada aos objetos em relação aos quais ela se

⁷¹ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 83.

distrai do que àqueles aos quais ela se volta, e o excedente de clareza do ato de atenção não inaugura nenhuma relação nova.⁷²

Portanto, se o sujeito constitui em si mesmo a significação total da experiência, não há nenhuma relação nova a ser estabelecida pelo ato perceptivo e a percepção se perde em favor da racionalidade. A atenção deixa de ser uma qualidade sensitiva, para se tornar um processo da consciência. Mas se quisermos captar a essência da percepção, precisamos focar no seu modo específico de organização. A percepção é um processo ativo que cria o fenômeno para o sujeito. Nesse sentido, a atenção não pode mais ser considerada como um atributo preestabelecido pela consciência. Segundo Merleau-Ponty, prestar atenção não é apenas a articulação de informações preexistentes, mas uma organização nova e atual, de onde uma figura se destaca de um fundo⁷³.

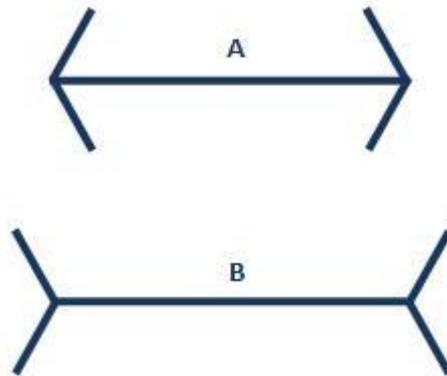
Continuando a crítica ao idealismo, Merleau-Ponty levanta a discussão do papel do juízo na percepção. Como é de conhecimento no meio filosófico, o idealismo privilegia o papel ativo do sujeito na experiência perceptiva e o juízo possui a função de síntese que organiza as sensações amórficas. A percepção é entendida como uma espécie de introspecção racional que estrutura os estímulos sensíveis, tornando-se, assim, um modo de representação. No entanto, ao igualar a percepção ao juízo, o intelectualismo deixa escapar o fenômeno perceptivo vivido, o reduzindo à atividade intelectual. Por essa razão, Merleau-Ponty afirma que a percepção é anterior ao juízo e é uma atividade pré-racional, que possibilita ao juízo se anexar a ela posteriormente e não o contrário. Tomemos como exemplo o caso da ilusão de Müller-Lyer⁷⁴

⁷² MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 55.

⁷³ Ibidem, p. 58.

⁷⁴ Ibidem p. 27.

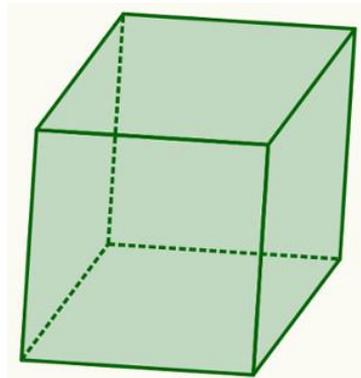
Figura 1 – Ilusão de Müller-Lyer



75

Mesmo após o ato de juízo determinar que as duas linhas da Figura 1 são em realidade iguais, continuamos a percebê-las com tamanhos diferentes. Se pudéssemos igualar a percepção ao juízo, então as linhas A e B seriam percebidas como iguais o tempo todo e a ilusão não se produziria. Mas, o fato de a ilusão se manter, é a prova de que percepção e juízo são diferentes e que a percepção possui uma anterioridade ao juízo. Um fenômeno semelhante ocorre na percepção da ilusão de um cubo tridimensional.

Figura 2 - Cubo



76

Por meio da faculdade do juízo, podemos reconhecer que a Figura 2 não passa de um aglomerado de nove linhas contínuas e três linhas pontilhadas, o que constitui um desenho bidimensional. No que diz respeito a percepção, é quase impossível ver a figura como um mero aglomerado bidimensional de linhas. O desenho insiste em se

⁷⁵ Fonte: COSTA, T. Ilusão de Müller-Lyer. In: **Mentes Brilhantes**. [s.l.], 6 jun. 2011. Disponível em: <http://mentesbrilhantes.blogspot.com/2011/06/ilusao-de-muller-lyer-figura-seguinte.html>. Acesso em: 7 jun. 2019.

⁷⁶Fonte: SILVA, L. P. M. Cubo. In: **PrePara Enem**. [s.l.], [s.d.]. Disponível em: <https://alunosonline.uol.com.br/matematica/cubo.html>. Acesso em: 7 jun. 2019.

revelar enquanto um cubo tridimensional, mesmo que de maneira involuntária. Não importa quantos juízos venhamos a anexar à nossa visão da figura, pois permanecemos percebendo a ilusão de um cubo tridimensional, por mais que nossos juízos sejam verdadeiros.

Logo, podemos notar que a percepção é pré-judicativa. A persistência das ilusões perceptivas é um ótimo exemplo de que na experiência vivida, a percepção e a faculdade do juízo são diferentes e constituem momentos distintos. A percepção se configura como uma primeira camada da experiência subjetiva para Merleau-Ponty e, em sua descrição fenomenológica, possui um caráter pré-objetivo, sendo completamente anterior à faculdade do juízo⁷⁷. Por essas razões, a percepção é caracterizada por uma indeterminação ontológica e uma abertura à incompletude do aparecer dos fenômenos, que sempre anunciam outras dimensões e possibilidades de percepção. Um exemplo disso é quando enxergamos uma cadeira de um ponto, nossa perspectiva anuncia a possibilidade de outras perspectivas possíveis. Podemos nos movimentar ao redor da cadeira e, assim, assumir outros ângulos de percepção do fenômeno. Cada percepção pontual contém em si mesma a potência de outras percepções possíveis. Mas a insistência do idealista na primazia da faculdade do juízo, pretende limpar as indeterminações da atividade perceptiva, de modo que a percepção se torne um fenômeno estático e racional e, portanto, o idealismo se configura como uma reação extremada da concepção mecanicista do empirismo. Merleau-Ponty adverte que, tanto o empirismo como o idealismo, perdem a dimensão vital da atividade perceptiva, tal como ela ocorre na experiência vivida.

No primeiro caso, a consciência é muito pobre; no segundo, é rica demais para que algum fenômeno possa *solicitá-la*. O empirismo não vê que precisamos saber o que procuramos, sem o que não o procuraríamos, e o intelectualismo não vê que precisamos ignorar o que procuramos, sem o que, novamente, não o procuraríamos. Ambos concordam no fato de que nem um nem outro compreendem a consciência *ocupada em apreender*, não notam essa ignorância circunscrita, essa intenção ainda “vazia”, mas já determinada, que é a própria atenção.⁷⁸

Por fim, em seu caráter transcendental, o intelectualismo elimina a imanência do sujeito ao mundo e a uma situação histórica específica, afirmando que os fenômenos são plenamente representados por um sujeito que se localiza aquém do mundo objetivo. Por abandonar a abertura e a inerência do indivíduo com relação ao mundo, a ideia clássica de sujeito transcendental se fecha em si mesma, podendo

⁷⁷ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 63.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 56.

perceber no meio ambiente apenas as suas próprias significações. Nesse caso, Merleau-Ponty afirma novamente que o idealismo perde a dimensão vivida da experiência subjetiva⁷⁹, porque antes de sermos uma razão absoluta, somos sujeitos encarnados, um corpo próprio, e estamos imersos no mesmo tecido dos demais fenômenos. A significação dos fenômenos possui uma densidade própria e é construída por uma relação intrínseca do sujeito com o mundo. É porque somos, primeiramente, um corpo próprio que podemos nos relacionar com o mundo, já que fazemos parte dele. Por estarmos incorporados na existência que é possível a experiência de fenômenos, assim como a percepção não é a atividade de um sujeito fora do mundo, mas é a condição de que desde o início exista um mundo para o sujeito.

3.5 O MEMBRO FANTASMA E A CORPOREIDADE

Segundo Merleau-Ponty, a crítica aos preconceitos da tradição, tanto filosófica quanto psicológica, assim como a defesa da integralidade da percepção, proporcionam uma configuração mais ampla da descrição dos fenômenos. Ambos os preconceitos tradicionais (seja o empirismo, seja o intelectualismo) omitem a dimensão corpórea da experiência perceptiva e deixam escapar aquilo que é mais próprio da integralidade da percepção: que ela se funda na autoexperiência corpórea do sujeito.

Como discutido, o empirismo reduz a percepção à noção de sensação, o que faz da atividade sensorial um processo meramente mecânico. Já o intelectualismo se baseia na faculdade do juízo, fazendo com que a percepção se torne uma mera representação racional. O empirista concebe o corpo humano enquanto uma máquina, ou enquanto um aglomerado de mecanismos conectados por relações causais ao mundo, por meio de canais sensoriais independentes. Para o intelectualista, por sua ênfase no juízo racional, o corpo do sujeito possui um caráter contingente, ele é meramente acidental e a atividade perceptiva é fruto único da consciência. Os dois preconceitos tradicionais partilham da imagem da percepção enquanto recebimento de estímulos pontuais e do corpo enquanto um aglomerado material, que desempenha uma simples função causal na percepção. A única diferença entre eles reside na dinâmica dos processos causais.

⁷⁹ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 62.

Em sua fenomenologia, Husserl abre uma nova perspectiva sobre a experiência corporal, tese que é retomada por Merleau-Ponty. Como resultado deste processo, a descrição fenomenológica da percepção, proposta pelo filósofo francês, desemboca numa fenomenologia do corpo próprio, enfatizando a autoexperiência corpórea do sujeito. É importante salientar, a relevância que Merleau-Ponty dedica aos casos patológicos⁸⁰. Em 'Fenomenologia da percepção', a descrição do corpo próprio é iniciada pelo relato do caso do membro fantasma, assim como pelo relato da patologia oposta (a anosognosia), onde o membro corporal está presente, mas deixa de ser sentido pelo sujeito, e prossegue até o caso particular de Schneider, um soldado da Primeira Guerra Mundial que sofreu danos cerebrais e desenvolveu dificuldades motoras. Inicialmente, é importante entender por que Merleau-Ponty pretende retornar à experiência vivida por meio da descrição de casos patológicos. É certo que grande parte dos seres humanos não compartilha dessas patologias, mas elas servem de ponto de partida para a descrição da experiência corpórea e há três motivos fundamentais para esta decisão.

Em primeiro lugar, os casos patológicos motivam muitas pesquisas em filosofia, fisiologia e psicologia. Estes casos têm sido utilizados como modelos teóricos da subjetividade corporal e servem para a compreensão das situações não patológicas. A forma com que os teóricos trabalham com os casos patológicos ajuda a revelar dimensões da atividade corporal mundana e, portanto, servem para a descrição da intencionalidade motora. Em segundo lugar, mesmo desconsiderando o resultado das pesquisas teóricas, a experiência patológica nos revela fatos importantes sobre os casos não patológicos. Com uma descrição afinada das patologias aprendemos muito sobre as condições do organismo. No caso do membro fantasma, onde o sujeito continua a sentir a presença de um membro que já não está mais ali, podemos inferir muitas informações sobre a experiência da presença dos membros num organismo. Nesse debate, precisamos considerar que a experiência mundana é difícil de

⁸⁰ Em seu modo de trabalho, Merleau-Ponty utiliza de casos patológicos a fim de melhor compreender a condição normal da situação humana. Neste sentido, percebemos que a fenomenologia de Merleau-Ponty se desenvolve em um constante diálogo com as ciências de sua época. Isto ocorre pela própria noção de corpo que o filósofo desenvolve. Ele percebeu que o corpo é tanto um objeto exterior, passível de análises científicas, quanto o lugar da experiência humana, onde o sujeito vive interiormente a sua vida, constantemente ligado ao mundo e passível de uma descrição filosófica. VERISSIMO, D. S.; FURLAN, R. Entre a Filosofia e a Ciência: Merleau-Ponty e a Psicologia. **Paidéia**, Ribeirão Preto, v. 17, n. 38, p. 331-342, set./dez. 2007, p. 332. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X2007000300004. Acesso em: 7 jan. 2020.

descrever por ser próxima demais de nós mesmos. Por estarmos imersos em nossa vivência, acabamos por negligenciar muitos aspectos dela, focando a nossa atenção em outras coisas. Já os casos patológicos, por nos proporcionarem um contraste com a nossa experiência, ajudam, dessa forma, na descrição das situações não patológicas da vivência corporal.

Para os fins de nossa pesquisa, iremos focar no tratamento dispensado por Merleau-Ponty ao caso do membro fantasma e, por isso, iremos relevar o caso oposto da anosognosia. No caso do membro fantasma, o paciente relata que continua a perceber a presença de um membro que não está mais presente e que, no caso, foi amputado. Pacientes que sofrem da condição de membro fantasma contam que ainda sentem dores ou diferentes sensações no membro que lhes falta, eles também relatam que tentam agir de diversas maneiras, pressupondo a existência do membro que já não está mais ali. Por exemplo, ao se levantar da cama, um paciente cuja perna foi amputada, tenta caminhar como se a perna ainda estivesse ali, mas acaba caindo no chão. Merleau-Ponty descreve as teorias que tentam explicar o fenômeno do membro fantasma, e para isso existem duas vertentes principais: o empirismo, que enfatiza as explicações fisiológicas e o intelectualismo, que foca nas explicações psicológicas. Segundo o filósofo francês, nenhuma dessas explicações consegue dar conta do fenômeno abordado, por mais que elas tenham alguns méritos⁸¹.

A maneira mais frontal de abordagem do problema é o modelo fisiológico. Segundo este modelo, a condição do membro fantasma se deve à insistência dos impulsos nervosos no membro amputado que permanece fixado ao corpo depois da amputação. Os impulsos se assemelham aos que eram transmitidos ao membro antes da amputação e, assim, o paciente continua a experimentar as mesmas sensações de quando ainda tinha o membro que atualmente lhe falta. Essa explicação possui um embasamento empírico e um bom exemplo é o corte dos nervos que conectam o cérebro ao membro amputado (resultando no desaparecimento da sensação do membro fantasma). Porém, também existem problemas relacionados à explicação fisiológica, visto que sensação do membro fantasma permanece mesmo diante do anestesiamento da área amputada. Além disso, é preciso salientar que o fenômeno do membro fantasma não é contínuo, mas é momentâneo, pois a sensação de

⁸¹ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 119.

existência do membro ausente está relacionada a certas circunstâncias da vida do paciente, de modo que ele só sentirá o membro quando a situação o instigar a isso.

Esse aspecto do problema sugere a existência de causas psicológicas para a manifestação do caso, o que torna interessante discutir a descrição psicológica dessa situação. O paciente tende a esquecer da perda do membro ou ele apenas prefere esquecer que o membro já não está mais ali. Ele recalca o amputamento ao reprimir o seu conhecimento de que já não possui mais um membro, como podemos notar nos casos em que o paciente tende a andar normalmente, mesmo quando lhe falta uma perna. Mas por mais tentadora que seja a explicação psicológica, ela não consegue dar conta do fato de que quando os nervos são cortados, a sensação desaparece.

Há uma terceira forma de explicação que pretende combinar os modelos fisiológicos e psicológicos. No entanto, Merleau-Ponty adverte que essa junção não é possível, visto que as duas formas de explicação são, em certa medida, excludentes. O modelo fisiológico explica o caso do membro fantasma como a representação de um membro ausente, devido à continuação dos impulsos nervosos. Já o modelo psicológico explica o caso como a ausência de uma representação da condição real do paciente por meio do recalque. Nesse sentido, Merleau-Ponty observa que em um caso temos a representação de algo que falta e, no outro caso, temos a falta de uma representação genuína, de modo que não é possível compatibilizar as duas explicações⁸².

O problema que subjaz as duas formas de explicação é que ambas descrevem o caso do membro fantasma em função da noção de representação, seja ausente ou seja presente. Tanto pela recepção de impulsos quanto pelo recalque, o paciente permanece representando para si a presença do membro perdido. Contudo, a noção de representação parece não dar conta das sensações de dor que o paciente sente, ou mesmo das tentativas de utilização do membro que já não está mais presente. O principal problema das duas formas de explicação é que elas sugerem que, mesmo no estado “normal”, a autoexperiência corporal é de natureza representativa⁸³. Se observarmos de perto a nossa motricidade, perceberemos que ela não é representativa, por exemplo, quando nos levantamos da cadeira e vamos em direção a cozinha para pegar um alimento, não pensamos no que o corpo está fazendo, nós simplesmente executamos as ações. Em realidade, se tentássemos pensar em cada

⁸² MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 120.

⁸³ *Ibidem*, p. 121.

movimento, eles se tornariam muito mais complicados. Não há como precisar com exatidão a série de movimentos que nos conduzem à cozinha. É implausível afirmar que a motricidade envolve a noção de representação. Merleau-Ponty afirma:

O braço fantasma não é uma representação do braço, mas a presença ambivalente de um braço. A recusa da mutilação no caso do membro fantasma ou a recusa da deficiência na anosognose não são decisões deliberadas, não se passam no plano da consciência tética que toma posição explicitamente após considerado diferentes possíveis. A vontade de ter um corpo são ou a recusa do corpo doente não são formuladas por eles mesmos, a experiência do braço amputado como presente ou a do braço doente como ausente não são da ordem do “eu penso que...”.⁸⁴

Merleau-ponty diz que o caso do membro fantasma implica o confronto de dois tipos de autoexperiência corpórea, as quais são o ‘corpo normal’ e o ‘corpo atual’⁸⁵. O paciente que sofre da condição de membro fantasma continua a supor a presença do membro amputado da mesma maneira impensada com que alguém com o corpo completo realiza seus movimentos. A perseverança do paciente com membro fantasma é o testemunho de como estamos arraigados em nossas ações durante as atividades rotineiras, assim como o repertório de ações corpóreas na condição não doente é tão enraizado que permanece vivo mesmo na doença. Essas ações enraizadas entram em conflito com a situação corpórea presente do paciente e os hábitos corporais passados não podem mais serem desempenhados pelo paciente devido a falta do membro. É por essa razão que o enfermo, por exemplo, cai ao se levantar de uma cadeira ou ao início de uma caminhada — não é por causa de uma representação que ocorre o fenômeno do membro fantasma, mas é por que os hábitos corporais do paciente ainda não se conformaram com a configuração corpórea atual.

Ao invés de juntar as explicações fisiológicas e psicológicas, Merleau-Ponty realiza uma descrição da condição de membro fantasma que atua em um nível anterior à essas dicotomias. Como o autor reitera nessa passagem:

O homem concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vai-vém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais. Os motivos psicológicos e as ocasiões corporais podem-se entrelaçar porque não há um só movimento em um corpo vivo que seja um acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas. [...] A união entre a alma e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência.⁸⁶

⁸⁴ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 121.

⁸⁵ Ibidem, p. 122.

⁸⁶ Ibidem, p. 130.

A dimensão do corpo próprio é o sentido da existência subjetiva no mundo e não é passível de redução a elementos puramente fisiológicos ou psicológicos, assim como a existência corpórea do sujeito opera como fundamento para a posterior distinção dessas categorias.

3.6 O CORPO PRÓPRIO

Na seção anterior discutimos como Merleau-Ponty abordou a questão da corporeidade por meio de estudos paralelos entre ciência e filosofia, se utilizando de casos patológicos para entender o que caracteriza a condição normal do corpo humano. Neste momento iremos fazer uma síntese do que significa o corpo próprio para o filósofo. Em seu projeto de pesquisa, Merleau-Ponty afirma ser importante para filosofia “retomar o problema da percepção e particularmente da percepção do corpo próprio”⁸⁷ e, considerando essa afirmativa, percebemos como a temática da corporeidade tem relevância para o filósofo. A descrição fenomenológica do corpo próprio inicia pela crítica ao dualismo cartesiano, que separou enquanto substâncias distintas a mente e o corpo⁸⁸. Como consequência dessa divisão, o corpo passou a ser visto como uma máquina regida por leis causais exteriores e a mente passou a ser entendida enquanto uma subjetividade desencarnada, puramente presente a si mesma.

Em sua fenomenologia, Merleau-Ponty visa superar este dualismo, ao perceber que a mente e o corpo estão intimamente relacionados⁸⁹. No momento em que o corpo deixa de ser entendido apenas como um objeto e passa a assumir o seu caráter de sujeito, se torna possível o surgimento da noção de corpo próprio. É certo que o corpo permanece tendo a sua dimensão fenomenal de um objeto entre outros objetos e é justamente por essa característica que o corpo se encontra ligado ao mundo. O corpo próprio não é apenas uma matéria inerte, ele é vivo e dotado de uma subjetividade capaz de perceber o mundo e a si mesmo.

E, como a gênese do corpo objetivo é apenas um momento na constituição do objeto, o corpo, retirando-se do mundo objetivo, arrastará os fios

⁸⁷ MERLEAU-PONTY, M. **O Primado da Percepção e suas Consequências Filosóficas**. Belo Horizonte: Autêntica. 2015, p. 11.

⁸⁸ SILVA, C. A. F. **A Carnalidade da Reflexão: Ipseidade e Alteridade em Merleau-Ponty**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009, p. 56.

⁸⁹ SOUZA, K. T. A.; SOUZA, J. F. C. Corpo-Próprio: Caminho Filosófico de Merleau-Ponty. **Revista Trilhas Filosóficas**, Caicó, v. 9, n. 1, p. 121-131, jan./jul. 2016, p. 124. Disponível em: <http://periodicos.uern.br/index.php/trilhasfilosoficas/article/view/2497/1351>. Acesso em: 7 jan. 2020.

intencionais que o ligam ao seu ambiente e finalmente nos revelará o sujeito que percebe assim como o mundo percebido.⁹⁰

Logo, o corpo é o elo entre o mundo e a subjetividade, e o sujeito só é capaz de perceber o mundo por se tratar de uma subjetividade encarnada⁹¹. O corpo próprio sustenta desde o princípio o sujeito, o eu está imerso no corpo, e não se localiza mais numa subjetividade transcendental, como afirmava o idealismo. O corpo é a própria presença do sujeito no mundo e a subjetividade pode ser caracterizada como uma corporeidade comportamental⁹², visto que os gestos e movimentos do corpo determinam as ações do sujeito em um nível pré-reflexivo.

Como foi visto, o corpo enquanto fenômeno, é constituído de uma ambiguidade — por um lado ele faz parte dos objetos do mundo e por outro ele possui uma intencionalidade conectada com o mundo que o caracteriza como sujeito. É justamente pela intencionalidade que o corpo se diferencia dos demais objetos, está aberto ao mundo e se dirige a ele constantemente. Como diria Merleau-Ponty: “tenho consciência do mundo por meio de meu corpo”⁹³. Em uma dimensão ontológica, podemos dizer que o sujeito é um ser no mundo e o que caracteriza essa condição é o corpo: “O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles”⁹⁴. Por fim, a consciência só pode ser consciência de algum fenômeno por estar encarnada em um corpo próprio e o sujeito só possui um mundo por estar imerso em um mundo desde a sua gênese. “O corpo é nosso meio geral de ter um mundo”⁹⁵.

⁹⁰ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 110.

⁹¹ DENTZ, R. A. Corporeidade e Subjetividade em Merleau-Ponty. **Intuitio**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 296-307, 2008, p. 300. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/4238>. Acesso em: 7 jan. 2020.

⁹² MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 297.

⁹³ *Ibidem*, p. 122.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 122.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 203.

4 CIÊNCIA COGNITIVA

Nos capítulos anteriores, o foco se manteve na descrição da experiência humana e agora, iremos investigar o que as diversas formas da ciência cognitiva têm a dizer sobre a cognição humana. O conceito de ciência cognitiva se refere ao estudo da mente enquanto um empreendimento de valor científico. Desde Thomas Kuhn, sabemos que o imaginário científico passa por transformações de época em época, configurando verdadeiras revoluções de paradigma, de modo que a história da ciência parece mais ser um mosaico do que um progresso linear⁹⁶ — o que não seria diferente em relação a história das ciências da mente. Primeiramente, é preciso deixar claro que a ciência cognitiva é constituída por um grupo de disciplinas. Um espaço importante é ocupado pela inteligência artificial, por meio dos modelos computacionais de mente. De grande relevância também são as disciplinas de linguística, psicologia, neurociência, antropologia e filosofia da mente, cada área possui preocupações específicas, respondendo à sua maneira a pergunta: o que é a mente? Percebemos que a comunidade científica ampliou consideravelmente o escopo da ciência da mente, posicionando-a dentro de uma perspectiva interdisciplinar, que transcende os limites das epistemologias tradicionais. Por meio dessas mudanças, o conhecimento se tornou intimamente conectado com as tecnologias, o que possibilitou uma grande transformação social através das diversas formas de inteligência artificial. Em razão da tecnologia, a investigação científica da mente pode atingir patamares jamais alcançados.

Desde muito tempo, o ser humano possui um conhecimento intuitivo e espontâneo de sua própria existência, que é alargado pela sua determinada cultura. Todavia, atualmente essa compreensão popular passou por uma transformação, se encontrando intrinsecamente conectada ao desenvolvimento tecnológico. Pela primeira vez na história, a vida cotidiana é defrontada com questões como: seria a inteligência uma manipulação de símbolos? Uma máquina pode compreender a linguagem? Essas questões reverberam intensamente na vida das pessoas, basta ver o grande espaço que os dispositivos desenvolvidos pela ciência tomaram em nosso cotidiano, o desenvolvimento tecnológico está chegando a tal ponto que o diálogo entre os cientistas e o público em geral possui um enorme potencial de transformação da consciência humana.

⁹⁶ KUHN, T. S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 126.

O núcleo da ciência cognitiva é denominado, de maneira geral, como cognitivismo⁹⁷. O instrumento que guia o cognitivismo é a metáfora da mente enquanto um computador digital⁹⁸ e, explicando de maneira simplificada, podemos constatar que o cognitivismo levanta e defende a hipótese de que a cognição, mesmo a exercida pelos humanos, é a manipulação de símbolos nos mesmos parâmetros daquilo que é operado pelos computadores digitais. A cognição é uma representação mental e a atividade mental pode ser entendida enquanto uma operação simbólica que visa representar as características do mundo, para si mesma, de uma determinada forma. A concepção da cognição enquanto representação mental constitui o domínio específico e independente da ciência cognitiva. As virtudes do cognitivismo são um programa de pesquisa bem definido, assim como o apoio de instituições e revistas científicas, sem contar com o aparato tecnológico. Afirmamos que o cognitivismo é o núcleo da ciência cognitiva, porque ele domina a pesquisa na área, mas durante as últimas décadas têm surgido diversas teorias alternativas ao cognitivismo. Estas teorias possuem basicamente dois pontos de divergência com relação ao cognitivismo, o primeiro critica a operação simbólica como dispositivo adequado para as representações e o segundo constitui uma crítica a própria noção de representação.

A primeira abordagem alternativa recebe o nome de conexionismo⁹⁹, que se baseia fundamentalmente no conceito de emergência — se refere a ideia de que muitas atividades cognitivas, como a memória e a visão, desempenham melhor as suas funções a partir de sistemas compostos por diversos componentes simples, os quais se encontram conectados uns aos outros por regras específicas e que fazem emergir um comportamento global, dando origem a função desejada. A abordagem conexionista pretende substituir o processamento simbólico localizado por atividades gerais que se ampliam por uma rede inteira de componentes, culminando na emergência de propriedades globais que não seriam realizáveis pelos componentes locais de maneira isolada. Segundo os conexionistas, a representação mental não se

⁹⁷ SEGOVIA-CUELLAR, A. Neurofenomenología: Proyecto para una Ciencia de la experiencia vivida. **Revista Colombiana de psiquiatria**, Bogotá, v. 41, n. 3, p. 644-658, jul./set. 2012, p. 646. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-74502012000300014&lang=pt&fbclid=IwAR2TeeGN-491kCQ1V9fZIXzGA1oI3gJFd4Dkqeemc-zhEqj07q0-lsQ8AJs. Acesso em: 10 dez. 2019.

⁹⁸Ibidem, p. 646.

⁹⁹ Ibidem, p. 648.

trata de uma propriedade de símbolos específicos, mas consiste na correlação entre a emergência de um comportamento global e as propriedades do mundo.

A segunda abordagem alternativa questiona mais profundamente o cognitivismo, realizando uma crítica a ideia nuclear de que a cognição seria basicamente a representação. A visão do fenômeno mental enquanto representação, acarreta pelo menos três pressupostos. O primeiro é que o mundo possui propriedades particulares plenamente independentes do observado; o segundo é que essas propriedades são representadas tais quais internamente pelo sujeito; e o terceiro é que existe um sujeito substancial separado do mundo. Este conjunto de pressupostos formam a base de duas visões opostas em cognição que se denominam realismo objetivo e realismo subjetivo. Contudo, devemos considerar que o mundo se apresenta de diversas maneiras, de acordo com a perspectiva perceptiva, ou mesmo que ele possa revelar aspectos distintos em função das diferenças de estrutura do ser envolvido na observação. Esta convicção não objetivista em cognição ainda não possui uma nomenclatura definida, mas Varela sugere denominá-la com o termo enação¹⁰⁰. A abordagem enativa defende que a cognição não é uma mera representação de um mundo predefinido por uma mente preestabelecida, mas, pelo contrário, a cognição é a própria atuação de uma mente em um mundo com base nas histórias de ação que um ser realiza no mundo. A abordagem da enação critica a ideia da mente como um espelho da natureza e valoriza a dimensão existencial dos seres vivos.

4.1 O COGNITIVISMO

Iniciaremos a discussão deste tema por meio das raízes históricas do cognitivismo, que nasceu de uma ciência que atendia pelo nome de cibernética. Entre 1943 e 1953, a cibernética se consagrou como uma das principais ciências que tinham por objetivo o estudo da mente. O ideal cibernético era exprimir os processos subjacentes às atividades mentais na forma de mecanismos específicos passíveis de serem formalizados matematicamente. O movimento cibernético partiu de duas premissas principais: a primeira consta que a lógica era a disciplina mais ajustada

¹⁰⁰ ROCHA, J. M.; KASTRUP, V. Cognição e Emoção na Dinâmica da Dobra Afetiva. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 14, n. 2, p. 385-394, abr./jun. 2009, p. 388. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722009000200020&lang=pt. Acesso em: 10 dez. 2019.

para a compreensão do cérebro e dos fenômenos mentais, a segunda afirma que o cérebro é um mecanismo regulado por princípios lógicos e constituído por componentes básicos, a saber, os neurônios. Este conjunto de ideias foi fundamental para o desenvolvimento da inteligência artificial e dos computadores digitais. Mas como era de se esperar, surgiram vários debates questionando se a lógica era mesmo suficiente e necessária para o entendimento dos processos cerebrais, visto que várias qualidades do cérebro pareciam transcender à lógica. E se o ano de 1943 viu surgir a cibernética, 1956 foi o ano em que se originou a ciência cognitiva¹⁰¹.

A concepção fundamental do cognitivismo é que as características essenciais da inteligência (mesmo da inteligência humana) se identificam com a computação, a ponto de podermos definir a cognição como um processo computacional constituído por representações simbólicas. O conceito central para o cognitivismo é o de representação¹⁰². A computação é uma soma de operações baseada em símbolos, elementos que substituem aquilo que representam. A visão cognitivista do comportamento inteligente é a de que ele é um processo capaz de representar exatamente o mundo exterior, que evidencia a herança da tradição cibernética.

Até aqui, apresentamos a noção básica de representação. No entanto, o passo seguinte da teoria cognitivista se torna altamente controverso. Este próximo passo é a hipótese de que toda a inteligência, ou seja, todo o ato cognitivo, está fundamentado em representações fisicamente localizadas de acordo com um código simbólico em uma máquina ou no cérebro. Para o cognitivista, o problema da inteligência se localiza na relação entre um estado representacional (crença, julgamento, intenção, desejo etc.) e as alterações físicas exercidas pelos agentes da atividade cognitiva. Para demonstrar as propriedades causais de um estado representacional, devemos determinar as condições físicas de possibilidade deste estado, assim como o respectivo comportamento gerado por ele.

Neste ponto, entramos no conceito de computação simbólica. Os símbolos representacionais possuem tanto um dispositivo físico quanto um valor semântico. Nesse caso, estamos falando tanto de placas de computador e neurônios cerebrais quanto de suas respectivas funções e significados. Contudo, sabemos que um computador trabalha apenas com os aspectos físicos dos símbolos, sem ter acesso a

¹⁰¹ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 69.

¹⁰² Ibidem, p. 69.

sua qualidade semântica, e, portanto, a semântica dos programas computacionais é codificada em linguagem simbólica pelos programadores. A sintaxe de um computador é o reflexo de sua programação e é com base nessa operação que se baseia o argumento cognitivista do paralelismo entre a inteligência e os mecanismos físicos. Aqui, a hipótese central é que os computadores se constituem enquanto modelos mecânicos de pensamento, ou seja, a inteligência consiste em computações mecânicas de ordem simbólica. Por esse ângulo, a ciência cognitiva é entendida enquanto o estudo desses sistemas simbólicos e físicos (é claro que um cognitivista não defende que se abrimos a cabeça de alguém, encontraremos no cérebro um conjunto de símbolos passíveis de manipulação) e, apesar de ser realizado fisicamente, o nível simbólico não pode ser reduzido ao nível físico. O argumento cognitivista postula níveis de explicação, onde, para além do nível físico e neurofisiológico, há o nível simbólico. Considerando que os símbolos são elementos semânticos, os cognitivistas concebem ainda um terceiro nível distinto, o representacional. O nível representacional também é irreduzível, visto que podemos implementar várias qualidades semânticas à diversas formas simbólicas. A postulação de múltiplos níveis de explicação científica é recente e é tomada como uma das grandes inovações da ciência cognitiva.

A Inteligência Artificial (IA) é a interpretação mais literal da hipótese cognitivista. Ela é um campo científico focado na pesquisa e programação de agentes inteligentes, de modo a produzir uma inteligência semelhante à humana, operada por mecanismos e *softwares*. O método utilizado nesse processo é o da engenharia computacional, especializada em criar sistemas para o desempenho de funções especializadas e para a resolução de problemas localizados. A IA é um conceito amplo, mas o seu objetivo central é o desenvolvimento de sistemas capazes de simular a inteligência humana, de maneira que possibilitem a realização de funções que, se fossem executadas por humanos, seriam tomadas como inteligentes. Percebemos que outro resultado importante do cognitivismo foi a maneira que ele moldou as perspectivas atuais sobre o cérebro, visto que praticamente toda a neurobiologia, passou a conceber a atividade cerebral de acordo com a ideia de processamento de informação cognitivista. Nas palavras de Varela:

[...] a ideia de base de que o cérebro é um instrumento de processamento de informação que responde seletivamente às características do meio

envolvente permanece como o núcleo dominante da neurociência moderna e do entendimento público.¹⁰³

Finalmente, podemos nos indagar sobre quais são as contribuições do programa cognitivista para o entendimento de nossa experiência humana, os quais Varela et al apontam dois argumentos a esse respeito¹⁰⁴. Em primeiro lugar, o cognitivismo se refere a processos mentais que não podemos dar conta, ou melhor, que não podemos trazer plenamente a consciência. Em consequência disto, somos levados ao segundo ponto, onde o cognitivismo chegou à noção de que o sujeito cognoscente é fragmentado em seu fundamento, isto é, o eu não é plenamente unificado.

O primeiro argumento faz referência ao fato de que as teorias cognitivistas abordam o nível subpessoal da mente. Por subpessoal entendemos, por um lado, os mecanismos mentais físicos e biológicos e, por outro lado, os demais processos cognitivos que não são acessíveis à consciência, a qual consta como nível pessoal. Com esse argumento, os cognitivistas pretendem salientar que não possuímos autoconsciência dos mecanismos subjacentes aos processos cognitivos e, de fato, se a cognição for uma espécie de computação simbólica, deduz-se logicamente que há uma distinção entre o nível pessoal e o subpessoal, já que nenhum sujeito está consciente de qualquer operação computacional à nível simbólico no momento em que está pensando. Esta ideia não é totalmente nova, desde que Freud concebeu a noção de inconsciente, estamos acostumados a trabalhar com a ideia de que existem processos mentais que não temos acesso pleno via consciência. Há uma diferença significativa entre aquilo que normalmente chamamos de inconsciente e o modo pelo qual a ciência cognitiva compreende este conceito.

Tradicionalmente, o inconsciente é entendido como aquilo que pode ser trazido à consciência por meio de um procedimento disciplinado denominado psicanálise. Por sua vez, o cognitivismo trabalha com processos mentais que não podem ser levados, de forma alguma, à consciência. Se tomarmos o exemplo da atividade cognitiva de geração de imagens mentais, percebemos, claramente, que não podemos dar conta, no momento presente da atividade, dos mecanismos cerebrais e regras que subjazem o processamento visual. Se pudéssemos nos tornar conscientes destes mecanismos e regras, os processos cognitivos provavelmente não seriam automáticos e rápidos,

¹⁰³ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 75.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 80.

de modo que não funcionariam adequadamente. Em resumo, os processos cognitivos são tomados como modulares e são fundamentados por subsistemas distintos, os quais não chegam à atividade mental consciente. Notamos, desta forma, como este ponto nos lança em direção ao próximo argumento, visto que a distinção entre mente, cérebro e consciência, desemboca na desunião do sujeito cognoscente.

O segundo argumento diz respeito, justamente, à fragmentação do eu. Apesar da nossa convicção teórica de que a cognição e a consciência pertencem ao mesmo domínio, temos algo a aprender com as distinções cognitivistas, que perdemos a nossa familiaridade com o sentido de um eu substancial e unificado. Tipicamente, acreditamos que a consciência unifica os elementos constituintes do eu, pois entendemos que há uma unidade da consciência que concatena a globalidade das experiências subjetivas de cada um, como que ocorrendo para um único sujeito cognoscente. Mas aparentemente, somos incapazes de encontrar um eu coerente por detrás da complexa atividade mental subpessoal. Segundo o cognitivismo¹⁰⁵, a estrutura de nossas atividades mentais, a nível simbólico, é tão complexa que em parte alguma podemos localizar um eu coerente e, mesmo a nossa atividade consciente, é constituída por uma multiplicidade de modalidades de experiências (tendo exemplo a experiência auditiva, visual, tátil, emocional, racional e etc.) que impossibilitam a constituição de um sujeito cognoscente unificado. Essa visão cognitivista nos leva a um profundo impasse.

Como vimos até agora, o sujeito cognoscente é como que dividido em dois — sob um ponto de vista, ele constitui-se como computação simbólica inconsciente e, por outro, ele é constituído pela experiência consciente. Isto nos coloca de frente com o problema da relação entre a mente computacional e a mente fenomenológica, que gira em torno das noções de intencionalidade e consciência. Por um lado, a cognição é constituída por elementos subpessoais, os quais são entendidos a partir do conceito de mente computacional e, por outro lado, a consciência se refere ao mundo da maneira como nós o experienciamos. Assim, conforme a fenomenologia, a intencionalidade da consciência orienta a atividade cognitiva com relação ao mundo experiencial e ao mundo vivido. Podemos formular o problema da seguinte maneira:

¹⁰⁵ Neste ponto, Varela et al se referem às pesquisas em filosofia da mente realizadas por Daniel Dennett, como *Toward a cognitive theory of consciousness*, *Artificial intelligence as philosophy and psychology* e *Elbow Room*. VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 82.

como é que a dimensão simbólica da mente se relaciona com a dimensão experiencial vivida? Percebemos, deste modo, que esse problema se refere a própria relação entre a dimensão subjetiva e objetiva da experiência humana. Apesar das imensas dificuldades apresentadas por um problema desta magnitude, mais adiante, em nossa dissertação, iremos propor uma possibilidade de resolução que se apresenta segundo a ideia de uma via intermediária entre os polos desta relação.

4.2 O CONEXIONISMO, AS PROPRIEDADES EMERGENTES E A AUTO-ORGANIZAÇÃO

Nesta seção embarcamos na segunda fase de investigação das ciências cognitivas, que se configura como uma alternativa a concepção cognitivista da mente, a partir do conceito chave de propriedades emergentes. Desde os primeiros anos da cibernética, já haviam discussões sobre as visões opostas à abordagem dominante de processamento simbólico nas ciências cognitivas. Nas *Macy Conferences*¹⁰⁶, por exemplo, surgiram discussões sobre a possibilidade de não haver um processador lógico central em um cérebro real e, também, houveram discussões sobre a mente não ser regida por regras de processamento de informações, localizadas em dispositivos específicos. Além destas discussões, se levantavam as hipóteses sistêmicas de que o cérebro desempenha suas funções com base em interligações globais entre os neurônios, de tal forma que as ligações neuronais concretas se alternam entre padrões gerais de acordo com a atividade cognitiva exercida, ou segundo a experiência vivida. Em síntese, os conjuntos neuronais apresentam uma capacidade de auto-organização que era negligenciada pelo paradigma do processamento simbólico.

A história tradicional da ciência apagou estas visões alternativas em prol das ideias computacionais até meados dos anos de 1970, quando afrouxou-se a ortodoxia cognitivista e as ideias de padrões emergentes e auto-organização ressurgiram na física e nas matemáticas não lineares, possibilitando o desenvolvimento de

¹⁰⁶ Um conjunto de conferências interdisciplinares, que ocorreram entre os anos de 1946 e 1953 e originaram o ramo de investigação científica e de desenvolvimento tecnológico, denominado cibernética. RUSSO, J. A.; PONCIANO, E. L. T. O Sujeito da Neurociência: Da Naturalização do Homem ao Re-encantamento da Natureza. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 345-373, jul./dez. 2002, p. 352. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312002000200009&lang=pt&fbclid=IwAR1-RYqkyJ5QdUHyaFoegk0EGb9cDNI0i_5KqpoVXS-S3vhjW86tsQkUjFI. Acesso em: 10 dez. 2019.

computadores mais rápidos e de fácil manuseio. O retorno do interesse pelas ideias conexionistas deve-se fortemente a duas deficiências do cognitivismo. Em primeiro lugar, o processamento de informação era limitado por regras sequenciais, de modo que cada dispositivo tinha um turno específico de atividade. Estas operações sequenciais eram extremamente limitadoras para tarefas que exigiam muitas atividades conjuntas, como por exemplo, na análise de imagens. A segunda deficiência refere-se ao fato de o processamento simbólico ser localizado. Com um simples defeito em um componente simbólico, havia a possibilidade de acarretar uma avaria no sistema de forma generalizada.

As teorias e modelos conexionistas abandonaram as descrições simbólicas abstratas, a favor da investigação de redes de elementos constituintes, semelhantes à neurônios, que quando interligados corretamente fazem emergir propriedades globais. Esta nova noção de propriedades globais passou a ser responsável pela explicação das atividades cognitivas. À nível neuronal, esta abordagem depende de certas regras de interligações apropriadas, que realizam uma alteração gradual das conexões, emergindo de um estado inicial arbitrário. Em 1949, o psicólogo Donald Hebb¹⁰⁷ sugeriu um princípio de aprendizagem, que ficou conhecido como 'Regra de Hebb', que contribui para a compreensão das funções neuronais. De acordo com o psicólogo, a aprendizagem é entendida como um conjunto de modificações cerebrais, que se originam da atividade de interligação entre neurônios distintos. Se dois neurônios tendem a realizar uma atividade em conjunto, essa conexão será fortalecida, de modo contrário, será enfraquecida. Neste sentido, a conectividade de uma rede sistêmica é regulada pelo seu histórico de transformações, que é determinado pela qualidade de tarefas designadas para o sistema. Dado que as atividades concretas investigadas ocorrem à nível de interligações, foi escolhido o termo conexionismo para designar este estilo de pesquisa científica.

O método conexionista é a investigação do sistema cognitivo, não em função de regras e símbolos, mas por meio de componentes simples que se conectam uns aos outros de maneira dinâmica. Apesar de os componentes operarem em seu ambiente local, há uma cooperação global, visto que, por sua ação conjunta no sistema, os componentes constituem uma verdadeira rede de atividades, que emerge de modo espontâneo. Essa emergência de uma rede sistêmica ocorre entre os

¹⁰⁷ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p.124.

neurônios por meio de padrões diversos, de acordo com a atividade realizada. É preciso salientar que não há a necessidade de uma unidade de processamento central para coordenar a totalidade de uma atividade sistêmica e, a partir do abandono da ideia de um controle centralizado, é que entra o conceito de auto-organização, que diz respeito à passagem de regras locais e sequenciais de operação para atividades baseadas na coerência de padrões globais.

Os termos mais utilizados no conexionismo são: sistemas complexos, redes não lineares, propriedades emergentes globais, dinâmica de redes e até sinergia¹⁰⁸. É certo que uma teoria científica formal do conexionismo ainda está em desenvolvimento, mas a noção de propriedades emergentes é encontrada em diversos campos de investigação, como por exemplo, em redes genéticas, sistemas neuronais, redes imunológicas, genética populacional, geofísica, ecologia e padrões de desenvolvimento¹⁰⁹. Além disso, as teorias conexionistas contribuem com modelos de pesquisa para uma grande variedade de capacidades cognitivas, como a generalização categórica, o reconhecimento rápido e a memória associativa. O atual entusiasmo com essa orientação em ciência cognitiva se deve à três pontos principais. Em primeiro lugar, sabemos que a neurociência e a inteligência artificial cognitivista não obtiveram muitos resultados coerentes para o entendimento de atividades cognitivas como as que citamos acima. O segundo ponto é que os modelos conexionistas se assemelham muito mais aos sistemas biológicos do que os computacionais cognitivistas, de modo que se torna possível uma maior interação entre as neurociências e a inteligência artificial. Por último, o conexionismo desenvolve e investiga sistemas de maneira geral, o suficiente para poderem ser aplicados sem muitas alterações a diversos aspectos da vida cognitiva, como o reconhecimento da fala, ou a visão.

Existem diversas tarefas mundanas que acionam propriedades neuronais emergentes, sem que necessitem passar por um processo aprimorado de aprendizagem, como é o caso da movimentação dos olhos, ou dos movimentos cinéticos dos membros corporais. Entretanto, grande parte das atividades cognitivas que interessam à ciência envolvem processos de aprendizagem, que denotam

¹⁰⁸ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 125.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 131.

transformações a partir da experiência. Nesses casos, sobressai o interesse por princípios de aprendizagem como a “regra de Hebb” que mencionamos acima. Tais princípios fornecem um mapa de rede neuronal que não são apenas constituídos por propriedades emergentes, mas também têm o potencial de elaborar novos padrões de organização segundo as necessidades das novas experiências vivenciadas.

Para os nossos propósitos de pesquisa, é interessante mencionar dois tipos de métodos de aprendizagem a serem pesquisados. O primeiro método, exemplificado pela regra de Hebb e motivado pelas estruturas cerebrais é o da aprendizagem por meio da correlação. Após uma série de neurônios se moldarem de acordo com um padrão de organização, esta rede neuronal é capaz de apreender o padrão de sistemas semelhantes. O segundo método se refere à aprendizagem por cópia, que é baseada em um modelo de sistema que assume o papel de instrutor ativo. Essa técnica se assemelha a um sujeito que tenta imitar um padrão de comportamento, as transformações entre as interligações neuronais dentro de um sistema são selecionadas de maneira a focalizar no que se espera delas para a realização de uma atividade cognitiva.

Pesquisas recentes mostram alguns resultados que comprovam a noção de propriedades emergentes como fundamental para a compreensão das atividades cognitivas no próprio cérebro. Inclusive, se investigarmos a anatomia cerebral, veremos que o seu funcionamento ocorre pela dinâmica de redes neuronais. De fato, desde os trabalhos de Sherrington e Pavlov¹¹⁰, o entendimento de propriedades globais tem sido o grande norteador da neurociência, por mais que apresente algumas dificuldades técnicas e conceituais. Os impasses técnicos se referem à dificuldade de investigação objetiva das atividades simultâneas realizadas pela complexa variedade de neurônios espalhados pelo cérebro. Contudo, alguns métodos têm se mostrado efetivos, como os propostos por Palm e Aersten, em *Brain Theory*¹¹¹. As dificuldades conceituais se referem à orientação cognitivista ortodoxa de investigação cerebral de grande parte das neurociências. Apesar disso, a noção de processamento de informação é extremamente limitada para a compreensão da complexidade das atividades cognitivas¹¹².

¹¹⁰ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 131.

¹¹¹ Ibidem, p. 131.

¹¹² Ibidem, p. 132.

Varela et al apontam para o fato de que têm sido nítida para os neurocientistas a necessidade de se investigar os neurônios enquanto membros de sistemas complexos, de modo que suas interações cooperativas variam em função do contexto, podendo apresentar diversas formas de alterações na rede de acordo com a atividade cognitiva a ser desempenhada¹¹³. Nessa perspectiva, o cérebro pode ser visto como uma rede fortemente cooperativa, com conexões entre os neurônios que determinam a atividade cerebral como o fruto da soma das atividades de em conjunto de componentes. Essa cooperação ocorre tanto à nível local quanto global, indicando que podemos percebê-las nos subsistemas cerebrais e nas relações entre esses subsistemas. Logo, cada subsistema, como o tálamo ou o hipocampo círculo cortical, se relaciona à sua maneira com os demais subsistemas, de modo a constituir uma verdadeira rede, cuja coerência interna se dá na forma intrincados padrões de organização. De fato, existem diversas atividades cognitivas que emergem de padrões neuronais, sendo que cada uma delas necessita de uma metodologia específica e ocorre em uma determinada região cerebral. Varela et al explicam a concepção conexionista do funcionamento da percepção visual, precisamente no que ele difere do aspecto 'sequencialista' da concepção tradicional de processamento de informação:

O nervo óptico estabelece a ligação entre os olhos e uma região no tálamo designada por núcleo lateral geniculado (LGN) e daí até ao córtex visual. A descrição normalizada do processamento de informação (ainda possível de encontrar em manuais e descrições populares) é a de que a informação entra através dos olhos e é retransmitida sequencialmente através do tálamo até ao córtex para "processamento adicional". Mas, se olharmos mais de perto para o modo como todo o sistema funciona no seu conjunto, pouco encontramos que possa apoiar este aspecto da sequencialidade. [...] É evidente que 80 por cento daquilo que qualquer célula LGN escuta não provém da retina, mas sim da densa interconexão de outras regiões do cérebro.¹¹⁴

Neste sentido, seria totalmente arbitrário conceber o sistema visual como um processador sequencial. Seguindo a descrição, Varela et al relatam que há tanto fibras neuronais saindo do córtex em direção ao LGN, quanto há circuitos no sentido contrário, e acrescentam:

O encontro desses dois conjuntos de atividade neuronal representa um momento na emergência de uma nova configuração coerente, dependendo de um tipo de ressonância ou um processo ativo de estabelecer a correspondência ou não correspondência por comparação entre a atividade sensorial e a disposição interna do córtex primário. O córtex visual primário

¹¹³ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 132.

¹¹⁴ Ibidem, p. 133.

é, no entanto, apenas um dos parceiros neste circuito local neuronal particular ao nível do LGN. Outros parceiros, tais como a formação reticular, as fibras que vêm do colículo superior, ou a descarga corolária de neurônios que controlam o movimento dos olhos, desempenham um papel igualmente ativo. Deste modo, o comportamento de todo o sistema parece-se muito mais com uma conversa num *cocktail party* do que com uma cadeia de comando.¹¹⁵

O exemplo dessa visão é bastante útil, sendo que os seus princípios são mais bem compreendidos do que as demais atividades cerebrais. Contudo, o padrão de rede encontrado na percepção visual pode ser tomado como um princípio constante para os demais núcleos e áreas corticais. É preciso salientar que um neurônio específico não tem muito sentido quando tomado individualmente, o significado de um componente neuronal simples localiza-se na conexão com outros componentes, de modo que gere a emergência de propriedades globais a partir da dinâmica dos conjuntos neuronais.

A orientação alternativa conexionista compreende a cognição como a emergência de propriedades ou estados globais em um sistema de componentes simples, nessa abordagem, as computações simbólicas devem ser substituídas por operações relacionais. Portanto, em um sistema dinâmico, o significado não está presente em símbolos elementares, mas se localiza no padrão global da rede. Aliás, o significado não está presente nos constituintes simples por si mesmos, mas reside nos padrões dinâmicos de organização que emergem das inter-relações entre os diversos constituintes.

4.3 CAMINHOS PARA UMA VIA INTERMEDIÁRIA

Frente as nossas reflexões sobre a ciência cognitiva — mais especificamente no que diz respeito ao realismo cognitivo — podemos finalmente indagar: por que motivo é tão assustador o questionamento da ideia de que o mundo é constituído por propriedades preestabelecidas que são representadas pelo sujeito? Por qual razão os cientistas ficam tão nervosos quando levantamos suspeitas com relação à noção de que o mundo é independente da cognição humana e que todo o trabalho cognitivo pode ser entendido como uma representação desse mundo? O senso-comum tende a negar que estas questões tenham alguma relevância para a ciência e, por sua vez, o cientista realista defende que estes problemas são meramente especulações filosóficas abstratas. Porém, podemos reformular estas questões de modo que

¹¹⁵ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 134.

mantenham o seu conteúdo e sejam igualmente relevantes para a ciência cognitiva: quais dados científicos comprovam que a mente pode ser compreendida como um dispositivo de processamento de informação, que seleciona e representa para si mesma as qualidades preestabelecidas do meio? Por qual motivo a ciência considera inquestionáveis as ideias de representação e de processamento de informação? Pensar que não podemos debater tais problemas é um grande equívoco da tradição científica ocidental que tem sido defendido e reforçado pela visão cognitivista. Os autores Varela et al comentam:

Deste modo, mesmo quando as próprias ideias de representação e processamento de informação se alteram consideravelmente, como acontece no estudo das redes conexionistas, auto-organização e propriedades emergentes, persiste uma certa forma de assunção realista. No cognitivismo, o realismo é pelo menos explícito e defendido; no entanto, na abordagem da emergência, torna-se frequentemente tácito e inquestionado. Esta postura irrefletida é um dos maiores perigos que enfrenta o campo da ciência cognitiva; limita o leque de teorias e ideias e deste modo impede uma visão mais ampla e um futuro para o campo.¹¹⁶

Apesar disso, o número de pesquisadores insatisfeitos com o realismo cognitivo tem crescido em diversos ramos da ciência cognitiva¹¹⁷. Essa insatisfação se origina de uma busca mais profunda pelo entendimento do fenômeno da cognição, que se posiciona como uma alternativa ao processamento simbólico; ela é fruto da própria problematização da ideia de representação. O sistema representacional ofusca certas dimensões essenciais da cognição à nível científico e da experiência humana, em uma concepção fenomenológica. Neste momento da nossa investigação, pretendemos abrir caminhos para uma pesquisa alternativa não representacionista no próprio centro da ciência cognitiva e para a realização de tal tarefa, iniciaremos por uma revisão do conceito de representação.

Conforme as discussões cognitivistas, podemos destacar dois sentidos diferentes para a noção de representação. O sentido fraco da representação enquanto construção (quando dizemos que a cognição reconstrói ou representa para si mesma o mundo de uma determinada maneira) e o sentido forte da representação, no qual se

¹¹⁶ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 180.

¹¹⁷ Como exemplos de pesquisadores insatisfeitos com o realismo cognitivo temos Marvin Minsky e Seymour Papert que estudam a mente enquanto uma sociedade de elementos constituintes. *Ibidem*, p. 145.

situa a hipótese da existência de um sistema operacional que fundamenta as representações internas¹¹⁸.

O sentido fraco é relativamente incontroverso e de caráter puramente semântico, ele diz respeito a tudo aquilo que é passível de ser interpretado como referindo-se à alguma coisa. Um bom exemplo desse sentido é a relação de um mapa com uma área geográfica, a função de um mapa é a representação de determinados aspectos do terreno, de modo que ele reconstrói a paisagem de uma certa maneira. Outro exemplo são as palavras escritas em uma página de livro, as palavras referem-se a certas frases de uma linguagem que podem representar outros fenômenos existentes no mundo. Nessa via, o sentido semântico de representação é tomado como fraco, pois não pressupõe nenhum compromisso ontológico ou epistemológico. Desta maneira, não nos perguntamos sobre as condições de possibilidade de significação de um mapa, simplesmente o utilizamos em sua dimensão pragmática, sem maiores preocupações.

O segundo sentido de representação é considerado forte¹¹⁹, porque implica considerações ontológicas e epistemológicas bastante significativas. Este sentido se origina da generalização da noção de representação no sentido fraco, a fim de constituir uma teoria coerente sobre o funcionamento da linguagem, da percepção e da cognição. As considerações ontológicas e epistemológicas passam, basicamente, por duas etapas. Iniciam-se pela ideia de que o mundo é preestabelecido, sendo que suas características seriam anteriores a qualquer ato cognitivo humano. Logo, para elucidar a relação entre cognição e mundo, levanta-se a hipótese de que o sistema cognitivo opera a partir de representações mentais. Desta maneira, o realismo cognitivo se constitui enquanto uma teoria coerente baseada em três pressupostos. Primeiramente, o mundo é preestabelecido. Em segundo lugar, o sujeito cognoscente é lançado “como que de paraquedas” neste mundo. Por fim, o modo segundo o qual o sujeito conhece que o mundo é, fundamentalmente, por meio da representação de suas características. Dessas considerações, por mais complexo que seja o processo representacional, ele parte do pressuposto de que o mundo é independente do sujeito e que suas propriedades essenciais são preestabelecidas. Assim, o realismo cognitivo se apresenta como uma via objetiva.

¹¹⁸ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 180.

¹¹⁹ Ibidem, p. 182.

Há também uma via subjetiva apresentada pelo idealismo¹²⁰, que pressupõe que nós não temos qualquer forma de acesso imediato ao tal mundo independente e nossa única forma de acesso ao mundo é por meio de nossas representações. Portanto, como não podemos sair de nosso próprio ponto de vista sobre o mundo, não podemos ter conhecimento do grau de adaptação de nossas representações com relação ao mundo exterior. Em realidade, não temos conhecimento daquilo que seja o mundo exterior em si, o que podemos conhecer é apenas as nossas representações. Quando levado ao extremo, o idealismo defende que a própria ideia de mundo independente é mais uma de nossas representações, constando como uma meta-representação ou como uma representação de segunda ordem. Percebemos que no idealismo, seja em sua versão moderada ou extrema, perde-se o sentido de um fundamento exterior, e somos deixados completamente a mercê de nossas representações, como se elas pudessem proporcionar um ponto de referência seguro para a cognição.

Conquanto, desde os primórdios das abordagens conexionistas, a ideia de representação, tanto em seu sentido subjetivo quanto objetivo, tem se tornado problemática. O papel do mundo externo enquanto ponto de referência da cognição foi perdendo a sua posição para a noção de pano de fundo, ou 'horizonte permanente de todas as minhas *cogitationes*' como diria Merleau-Ponty¹²¹, e a mente deixou de ser vista como um dispositivo simbólico representacional, para ser entendida enquanto um sistema emergente e autônomo. Como vimos anteriormente, a abordagem cognitivista sustenta que a função da atividade cognitiva é a representação de um mundo independente. Estas atividades são determinadas por mecanismos externos de controle, o que caracteriza uma heteronomia. No conexionismo, os processos cognitivos são caracterizados pela autonomia, isto significa que os sistemas cognitivos se auto-organizam, e que as atividades cerebrais consistem em provocar alterações em si mesmas, de modo a transformar os padrões de organização de seus componentes simples. Portanto, a representação de um mundo exterior é substituída por uma atividade de autoprodução interna.

¹²⁰ Por idealismo, Varela entende a visão representacional da mente inaugurada por Descartes. Cf: VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 185.

¹²¹ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 9.

O que houve com a ideia de representação? Em realidade, percebemos uma transformação significativa com relação a um pressuposto do cognitivismo. A ideia de mundo independente e puramente exterior foi abandonada e, a partir do conexionismo, seguimos em direção a uma nova visão sobre o meio circundante. O mundo passou a ser entendido como inseparável da estrutura própria das atividades de automodificação mentais e, segundo a noção de fecho operacional, a cognição deixou de ser a representação de um mundo para ser uma vivência, ou atuação no mundo, a qual deve ser entendida por meio da correlação entre o mundo e a estrutura corporal do sistema cognitivo. Nas palavras de Varela et al:

Um sistema que é fechado operacionalmente é aquele em que os resultados dos seus processos são os próprios processos. A noção de fecho operacional é assim um modo de especificar grupos de processos que, na sua própria operação, se voltam sobre si próprios para formarem redes autônomas. Tais redes não encaixam no grupo dos sistemas definidos por mecanismos externos de controle (heteronomia), mas sim no grupo de sistemas definidos por mecanismos internos de auto-organização (autonomia). O ponto fulcral é que tais sistemas não operam por representação. Em vez de representar um mundo independente, atuam um mundo como domínio de distinções que é inseparável da estrutura corporalizada pelo sistema cognitivo.¹²²

Para abarcar essa nova concepção da mente é preciso questionar os dois principais pressupostos cognitivistas: a noção de que o mundo é independente e preestabelecido, e a ideia de que a cognição é representação. No âmbito da ciência cognitiva, essa atitude designa que devemos suspeitar da concepção de que a informação já existe completa e acabada no mundo, e que o papel do sistema cognitivo é simplesmente a extração e cópia desta informação. Porém, antes de avançarmos em nossa discussão, podemos nos perguntar: por que é tão difícil para a ciência o questionamento da noção de que o mundo é constituído por características preestabelecidas? Seria porque imaginamos que o abandono desta noção nos conduz necessariamente ao niilismo ou à alguma forma extrema de subjetivismo? Afinal, como se originou este dilema?

Varela et al afirmam que o nervosismo, diante da superação da ideia de que o mundo é independente, se origina daquilo que o filósofo Richard Bernstein chamou de 'a ansiedade cartesiana'¹²³. A ansiedade provocada pelas 'Meditações cartesianas' pode ser entendida a partir do seguinte dilema: podemos encontrar uma base estável e fixa para o conhecimento, um ponto de referência permanente que organize o saber

¹²² VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 187.

¹²³ Bernstein utiliza este termo em sua obra **Beyond objectivism and relativism**. Idem, p. 188.

humano, ou todo o edifício do conhecimento desmorona em caos e confusão; ou podemos estabelecer um fundamento absoluto, ou caímos em um niilismo profundo. Esta ansiedade é caracterizada por uma polaridade entre dois extremos: de um lado, existe um mundo ideal da verdade perfeita e segura; e, de outro lado, há uma terra obscura, perdida na escuridão e ilusão. Portanto, o que caracteriza este estado de ansiedade é, justamente, o anseio por um fundamento absoluto do conhecimento.

De acordo com a lógica da representação, há duas formas pelas quais se pode manifestar esta busca por uma base sólida: a primeira pretende encontrar no mundo um fundamento externo; a segunda visa encontrar na mente um fundamento interno. Surge uma dicotomia, a nível ontológico, entre mente e mundo, onde ambos passam a ser tratados como termos opostos de uma relação entre sujeito e objeto, e assim, a totalidade da experiência acaba sendo reduzida a um de seus elementos constituintes, seja privilegiando as representações subjetivas ou defendendo a existência de propriedades puramente objetivas. Como fruto desta dicotomia, a ansiedade cartesiana acaba oscilando entre os dois termos da relação, sem achar um elemento intermediário que possa reconectar àquilo que, teoricamente, foi separado.

Como discutido anteriormente, o mundo não está separado da estrutura do sujeito. O mundo é, propriamente, o pano de fundo da experiência humana, e o sujeito (por ser estruturado enquanto corpo) está encarnado no próprio tecido do mundo. O meio é o cenário que, em sua inter-relação com o sujeito, produz o significado da cognição a partir de uma experiência concreta. Em função disso, quando falamos do mundo, falamos tanto de nós próprios quanto do mundo. Esta reflexão que surge como uma alternativa entre as visões opostas do subjetivismo e do objetivismo, pretende superar o reducionismo de ambas as concepções ao apresentar-se como uma via intermediária, que visa reconciliar a dicotomia entre sujeito e objeto, ao atribuir o peso natural de cada termo da relação. Neste momento, nossa tarefa é mostrar alguns caminhos que nos conduzem em direção a esta intuição da via intermediária.

Da mesma forma que o mundo não representa um fundamento último da experiência humana, veremos no capítulo seguinte, que o sujeito também se esquia a esta função. A tentativa de apego a um fundamento interno produz uma contínua frustração. É fácil vislumbrar que o apego a um fundamento interno é uma etapa do mesmo padrão que leva o indivíduo a buscar um fundamento externo, caracterizando-se como uma necessidade de encontrar uma verdade fixa e absoluta. No entanto, a ideia de um fundamento último, tanto interno quanto externo, é fonte de ansiedade e

frustração. Esta afirmação está no centro da escola do ‘caminho do meio’ ou *Madhyamika*¹²⁴, na tradição da atenção/consciencialização. A tendência a querer encontrar um fundamento absoluto dentro ou fora da mente é fruto de um padrão de pensamento guiado pelo apego. Essa predisposição fornece duas formas extremas e opostas de comportamento, que são o absolutismo e o niilismo. A mente apegada tem o desejo de encontrar um fundamento primeiro, seja no mundo, ou no seu próprio eu, que sirva de base para todos os fenômenos da existência, o que caracteriza o absolutismo. Entretanto, ao se deparar com a incapacidade de encontrar este fundamento primeiro, a mente em apego cai na tendência oposta, crendo que não exista nenhuma verdade e que tudo não passa de ilusão.

Para os nossos propósitos, a investigação filosófica do “caminho do meio” é particularmente útil porque se refere ao reconhecimento de que o projeto fundacionista (como é denominado contemporaneamente) tem por objetivo o estabelecimento de um fundamento, seja numa subjetividade preestabelecida ou em um mundo objetivo independente do sujeito. E também, porque diz respeito à ligação íntima entre o absolutismo e o niilismo. A motivação da tradição budista é a intuição de que o absolutismo e o niilismo, ambas tendências da mente em apego por um fundamento, levam inevitavelmente à limitação da experiência vivida, o que conduz aos sentimentos de frustração e sofrimento. Uma mente que consegue se livrar das tendências de apego aprende a experienciar o mundo sem a necessidade de encontrar um fundamento e, portanto, está apta a perceber a trama de co-originação interdependente dos fenômenos.

De acordo com uma perspectiva fenomenológica, podemos afirmar que ausência de fundamento é justamente a condição de possibilidade da vivência de um mundo da experiência humana. Abordamos esta concepção nos primeiros capítulos, ao reconhecer que a experiência concreta de uma subjetividade encarnada se realiza sob um pano de fundo fenomenal, que dispensa qualquer sentido de solidez e independência. Assim, a relação entre sujeito e objeto é interdependente. A ausência de fundamento não é produto de uma reflexão abstrata e especulativa, ele é fruto de nossa própria experiência cotidiana. É no dia a dia que a experiência da ausência de fundamento se revela a consciência, por meio de nosso próprio caminho por um

¹²⁴ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 191.

mundo que não é preestabelecido, mas que se constrói conjuntamente com a ação do sujeito.

4.4 RECUPERAÇÃO DA EXPERIÊNCIA CONCRETA

A principal crença das diversas formas de realismo cognitivo é a de que o mundo pode ser dividido em tarefas e elementos básicos¹²⁵. Isto gera uma visão da cognição enquanto resolução de problemas, que toma o mundo como um conjunto de propriedades e elementos preestabelecidos. Essa abordagem da cognição como resolução de problemas, tende a funcionar dentro do âmbito de tarefas cujos estados possíveis são determinados, e um exemplo disso é o jogo de xadrez, visto que todas as tarefas são especificadas de maneira local. Deste modo, a inteligência artificial consegue dar conta do conjunto de tarefas a serem desempenhadas. Os movimentos de um jogo de xadrez são bem definidos, o que o torna passível de ser reproduzido pelas operações de um computador. Quanto ao domínio de tarefas que não são circunscritas, a abordagem do realismo cognitivo tende a falhar, por não conseguir dar conta da multiplicidade de fatores, como a atividade de dirigir um carro por uma cidade, cujas tarefas envolvidas não são nitidamente determinadas, ao contrário do jogo de xadrez.

As variáveis do ambiente que constitui o universo da condução, são por demais complexas para que um sistema computacional determinado consiga dar conta. Em realidade, a tarefa de conduzir um carro necessita de uma gama de competências que só podem ser adquiridas na experiência direta, em razão do funcionamento do ambiente. No momento em que expandimos os escopos das tarefas de micromundos artificiais para a totalidade do mundo, se torna nebulosa a ideia de realizar tarefas complexas por meio de dispositivos de atuação especializada. As competências das atividades cotidianas são fundamentadas pelo acúmulo de experiência concreta.

Desde os anos de 1970, o desenvolvimento gradual da ciência cognitiva vem percebendo que as mais simples das atividades cognitivas necessitam de uma quantidade infinita de variáveis de conhecimento. Por conta disso, o cognitivismo teve de abandonar a meta inicial de desenvolver um método geral de resolução de problemas, em prol de um objetivo mais singelo: a resolução de problemas em

¹²⁵ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 195.

pequena escala, por meio de computadores que seriam capazes de armazenar as informações locais do ambiente.

As operações cognitivas estariam limitadas a um conhecimento prévio das funções a serem desempenhadas. Algo semelhante ocorreu com o conexionismo, que teve de restringir o espaço de atuação dos agentes componentes a certas propriedades já conhecidas do ambiente, de modo que as operações cognitivas se limitaram em demasia. Os processos de aprendizagem se restringiam a ser uma mera imitação de um modelo externo. Contudo, o mundo vivido transcende esses limites predefinidos, de modo que se tornou obsoleta a ideia de comparar a cognição e o entendimento à ideia de representação de um mundo preestabelecido. Se quisermos recuperar a experiência concreta devemos ultrapassar a concepção representacionista, entendendo que o conhecimento e os processos de aprendizagem dependem da imersão em um contexto complexo e, igualmente, de uma atitude criativa por parte da cognição, que não pode se limitar a situações preestabelecidas. A cognição é fruto do encontro interdependente entre mundo, corpo, linguagem e história social, sendo uma atividade orgânica de nossa própria corporalidade.

A filosofia continental é particularmente avançada no estudo da experiência vivida, como podemos atestar pelo conteúdo das obras de fenomenologia e de ontologia existencial, mas isso não significa que podemos simplesmente abandonar as investigações científicas, especialmente os estudos contemporâneos sobre as redes neuronais. Fica claro a necessidade da construção de um diálogo entre a ciência e a análise da experiência humana e as contribuições de Merleau-Ponty — como em ‘A Estrutura do Comportamento’ e a ‘Fenomenologia da Percepção’ — são um grande exemplo deste diálogo¹²⁶. Por esta razão que Varela et al¹²⁷ se interessaram fortemente pela fenomenologia de Merleau-Ponty, para o desenvolvimento da teoria da enação. Mas em que termos poderiam ocorrer tal diálogo?

Inicialmente, as investigações continentais precisam alargar o seu domínio de atuação de modo a incluir, nos estudos da experiência vivida, as descobertas das neurociências e das psicologias cognitivas. As ciências cognitivas necessitam levar em consideração os estudos continentais, questionando os seus pressupostos mais

¹²⁶ MERLEAU-PONTY, M. **A Estrutura do Comportamento**. Belo Horizonte: Interlivros, 1975; MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

¹²⁷ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

arraigados, como a noção de independência entre o mundo e o sujeito cognitivo. É necessário que reconheçamos, enquanto pesquisadores, que a cognição só pode ser compreendida a partir da experiência concreta e que esta experiência é caracterizada pela nossa história corporal e social. Neste sentido, é primordial o reconhecimento de que o sujeito cognitivo e objeto conhecido, isto é, que mente e mundo estão intimamente relacionados, através de uma determinação mútua de co-originação dependente. Por estas vias, já começamos a vislumbrar o modo de interação entre os conceitos de experiência da filosofia continental e de propriedades emergentes da ciência cognitiva.

A atividade cognitiva da percepção da cor é um ótimo exemplo sobre as relações de interdependência entre sujeito e objeto, e constitui um caso paradigmático da intersecção entre ciência e experiência humana. Nós não enxergamos todas as cores que existem, porque nem todas as ondas eletromagnéticas são dadas a visão humana. Os seres humanos enxergam uma parcela mínima da variedade de cores existentes, cada cor percebida é uma tradução cerebral de uma onda eletromagnética. Contudo, o cérebro humano não consegue traduzir diversas frequências destas ondas, de modo que a sua experiência é limitada as suas capacidades cognitivas. Para embaralhar a situação, as cores que percebemos são tudo menos o que revelam na experiência, uma capa vermelha de livro possui todas as cores menos o vermelho, pois o vermelho é a cor que não permanece, ou seja, é a cor que reflete quando a luz bate na superfície do livro, enquanto todas as outras cores permanecem grudadas à superfície. O vermelho é a cor que se destaca e vem em direção aos olhos, assim ela pode ser decodificada enquanto tal pelos processos cerebrais. Além disso, diversos fatores interferem em nossa percepção e luz é um exemplo tangível. No entanto, a disposição dos objetos no campo perceptivo e a situação do sujeito percipiente também interferem no resultado da percepção da cor. Sem falar nas diversas faculdades dos sentidos que se entrecruzam, de modo que isso acrescenta um grau ainda maior de complexidade à percepção. A estes fatores se somam os indicativos culturais da nomeação das cores, na medida que culturas diferentes categorizam as cores de maneiras distintas.

A partir desta breve análise do fenômeno da cor, podemos notar que ela não é um atributo do mundo por si mesmo, nem uma mera produção ou representação mental. A cor surge justamente de uma relação dependente entre o sujeito percipiente e o mundo percebido. Varela et al afirmam:

Os exemplos anteriores mostram-nos como a cor enquanto atributo se encontra intimamente envolvida com outros atributos do mundo que percebemos. Assim, até agora o nosso exame mostra que não seremos capazes de explicar a cor se procurarmos localizá-la num mundo independente das nossas capacidades perceptivas. Em vez disso, devemos localizar a cor no mundo percebido ou experiencial que é produzido a partir da nossa história de acoplamento estrutural.¹²⁸

A cor não pode ser localizada em um mundo preestabelecido, independente das capacidades perceptivas e cognitivas do sujeito. A percepção da cor fornece um paradigma de atividade cognitiva que não se enquadra na visão representacional, visto que ela é fruto da experiência vivida.

4.5 TEORIA DA ENAÇÃO: COGNIÇÃO ENQUANTO AÇÃO CORPÓREA

Varela et al reconhecem que o debate entre o realismo empirista e o idealismo subjetivista se assemelha a discussão de quem veio primeiro: o ovo ou a galinha¹²⁹. A posição do ovo, isto é, o realismo empirista defende que o mundo externo é independente e constituído por propriedades preestabelecidas, as quais são recuperadas e decodificadas pelo sistema cognitivo. Já a posição da galinha, ou o idealismo subjetivista, defende que o sistema cognitivo representa o seu próprio mundo e que as características deste mundo são apenas uma projeção das operações internas do sistema. Entretanto, a partir de nossa investigação da cor, podemos vislumbrar uma posição intermediária entre as duas visões extremas do ovo e da galinha. Como analisamos anteriormente, as cores não se encontram plenamente no mundo objetivo, sendo independentes das nossas capacidades cognitivas e experiências perceptivas. Mas também notamos que elas não se localizam plenamente na subjetividade, sendo independentes do mundo biológico e cultural. Ao contrário das afirmações da concepção realista, as cores dependem da experiência humana. Por outro lado, ao contrário do que pensa o idealismo, as cores também dependem do mundo biológico e cultural. Desta maneira, a nossa investigação do fenômeno da cor propõe um novo ponto de vista, o qual o sujeito percipiente e mundo se especificam mutuamente.

Da mesma forma que o estudo da cor, a filosofia budista e a fenomenologia da experiência humana nos proporcionam argumentos para a construção de uma via intermediária das capacidades cognitivas que, por meio do primado da especificação

¹²⁸ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 216.

¹²⁹ Ibidem, p. 225.

mútua, fornece uma dupla crítica ao realismo (que entende a cognição como recuperação das propriedades preestabelecidas do mundo exterior) e ao idealismo (que entende a cognição como a projeção das categorias internas do sujeito). Estas duas posições extremas se fundamentam na ideia de representação. No realismo a representação recupera as propriedades externas, já no idealismo a representação projeta as propriedades internas. A teoria da enação visa transcender esta dicotomia entre interior e exterior. Para realizar tal tarefa, é necessário ultrapassar a concepção de cognição enquanto representação, por uma visão da cognição como ação corpórea. Esta é a tese central de Francisco Varela et al em “A mente corpórea”. A implicação filosófica desta tese é que a cognição depende de um corpo situado no mundo e que seu sentido é estabelecido pelas atividades deste corpo. A cognição é a ação de um sujeito encarnado que se encontra contextualizado desde o seu nascimento no mesmo tecido do mundo, ela deixa de ser vista como uma operação representacional para adquirir o seu significado na experiência vivida. Por sua vez, a condição de possibilidade desta experiência não se localiza mais em uma subjetividade transcendente (no sentido idealista), mas nas atividades sensório-motoras do corpo. Varela et al explicam da seguinte forma o termo ação corpórea:

Tentemos explicar o que queremos significar com este termo, ação corpórea. Ao utilizar o termo *corpórea*, pretendemos destacar dois pontos: primeiro, que a cognição depende dos tipos de experiência que surgem do fato de se ter um corpo enquanto várias capacidades sensório-motoras, e, segundo, que estas capacidades sensório-motoras individuais se encontram elas próprias mergulhadas num contexto biológico, psicológico e cultural muito mais abrangente. Ao usar o termo *ação*, pretendemos destacar uma vez mais que os processos sensórios e motores, percepção e ação, são fundamentalmente inseparáveis na cognição vivida.¹³⁰

Tendo isto em mente, podemos definir a abordagem da enação ou atuação, a partir de dois pontos centrais. O primeiro reitera que a “percepção consiste numa ação guiada perceptivamente”¹³¹, e o segundo afirma que “as estruturas cognitivas emergem de padrões sensório-motores recorrentes, que permitem que a ação seja guiada perceptivamente”¹³². Estas definições podem parecer obscuras, mas o seu conteúdo se tornará claro à medida que prosseguirmos na explicação.

Iniciaremos pela noção de ação guiada perceptivamente. Como já visto, o modelo representacionista guiado pela noção de processamento de informação,

¹³⁰ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 226.

¹³¹ Ibidem, p. 226.

¹³² Ibidem, p. 226.

entende que a percepção é a recuperação das propriedades preestabelecidas do mundo. Já para a teoria da enação, o sujeito percipiente guia as suas ações a partir de sua situação no mundo. O ponto de referência desse sujeito deixa de ser um mundo independente para se tornar o próprio organismo do sujeito, enquanto estrutura cognitiva, guiada por um sistema nervoso. O modo pelo qual o sujeito se encontra encarnado em seu corpo próprio, determina a sua ação em uma relação de proximidade para com o meio ambiente. Nessa lógica, o objetivo global da abordagem da enação é ultrapassar a ideia de um mundo independente recuperado representacionalmente por um sujeito, afirmando que os princípios que regem o sistema sensório-motor, determinam o modo pelo qual a ação cognitiva pode ser guiada perceptivamente, em mundo que é dependente do sujeito percipiente.

Esta forma de compreender a atividade perceptiva é um dos temas centrais da filosofia de Merleau-Ponty. Devido à influência que esta abordagem teve sobre o pensamento dos autores Varela et, é interessante fazer como eles e citar na íntegra um dos trechos mais visionários do filósofo francês:

O organismo, justamente, não pode ser comparado a um teclado sobre o qual desempenhariam os estímulos externos e onde desenvolveriam sua forma própria por esta simples razão que contribui para constituí-la. [...] “As propriedades do objeto e as intenções do sujeito [...] não se misturam apenas, mas ainda constituem um todo novo.” Quando o olho e a orelha seguem um animal que foge, na troca dos estímulos e das respostas, é impossível dizer “quem começou”. Uma vez que todos os movimentos do organismo são sempre condicionados pelas influências externas, podemos, se quisermos, tratar o comportamento como um efeito do meio. Mas, da mesma forma, como todas as estimulações que o organismo recebe só foram possíveis, por sua vez, através de seus movimentos precedentes, que findaram por expor o organismo receptor às influências externas, poder-se-ia dizer também, que o comportamento é a causa primeira de todas as estimulações. Assim a forma do excitante é criada pelo próprio organismo, por sua maneira própria de oferecer-se às ações de fora. Sem dúvida, para poder subsistir, ele deve encontrar ao seu redor um certo número de agentes físico e químicos. Mas é ele, segundo a natureza própria de seus receptores, segundo os limiares de seus centros nervosos, segundo os movimentos dos órgãos, que escolhe no mundo físico os estímulos aos quais será sensível. “O meio (Umwelt) se destaca no mundo segundo o ser do organismo – estando claro que um organismo não pode existir, salvo se encontra no mundo um meio adequado.” Seria um teclado que se move a si mesmo, de maneira a oferecer – e segundo ritmos variáveis – tais ou tais de suas notas à ação em si mesma monótona de um martelo exterior.¹³³

Por meio desta perspectiva, a percepção não se encontra meramente limitada pelo mundo circundante, ela também constitui uma atuação neste mundo. Merleau-Ponty percebeu que o organismo molda o seu meio e simultaneamente é moldado

¹³³ MERLEAU-PONTY, M. **A Estrutura do Comportamento**. Belo Horizonte: Interlivros, 1975, p. 39.

pelo ambiente. A sua maneira, o filósofo francês reconheceu que o organismo e o mundo estão interligados mutuamente, por meio de uma relação de especificação recíproca¹³⁴.

Abordemos neste momento o segundo ponto, que se refere aos sistemas cognitivos que emergem da estrutura sensório-motora e que possibilitam uma ação motivada perceptivamente. O grande nome nesta área é Jean Piaget, com o seu projeto de epistemologia genética¹³⁵, que tem como objetivo explicar como que o organismo biológico infantil e imaturo se desenvolve em um corpo adulto dotado de razão abstrata. No início, a criança dispõe apenas de um sistema sensório-motor. Piaget percebeu que a inteligência se desenvolve a partir do contato da criança com o mundo externo, caracterizado pela interação com objetos localizados no tempo e no espaço. Essa interação faz com que a criança se perceba, simultaneamente, como um fenômeno entre outros fenômenos, dotada de uma consciência interior. Na lógica de Piaget, a criança não é idealista nem realista, ela simplesmente atua em um mundo e toda a sua relação com objetos só pode ser compreendida pela sua própria atuação. Para além, a criança irá construir todos os pilares do mundo fenomênico a partir de seus próprios princípios. Este é um exemplo teórico de como o sistema cognitivo emerge de estruturas sensório-motoras. Para Piaget, a linguagem possui um papel fundamental nesse processo. Contudo, ele não questionou as ideias de um mundo preestabelecido e de um sujeito absoluto¹³⁶. Esta tarefa coube ao filósofo Merleau-Ponty¹³⁷.

Para melhor compreensão da noção de estrutura sensório-motora, vamos recorrer à filosofia de Merleau-Ponty, especialmente no que diz respeito ao corpo próprio. A característica primordial do sistema perceptivo é a sua encarnação. O significado da qualidade vital da percepção ocorre sempre em relação ao corpo — o sistema perceptivo é imanente ao corpo, não meramente um objeto externo, mas enquanto integrante tácito da estrutura do sujeito — a fenomenologia do corpo de Merleau-Ponty valoriza o engajamento do sujeito em seu contexto vivencial, de

¹³⁴ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 228

¹³⁵ Varela et al (2001) consideram todas as obras de Piaget relevantes, mas se interessa particularmente por *The Construction of Reality in the Child*. Ibidem, p. 231.

¹³⁶ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 231.

¹³⁷ BAUM, C.; KROEFF, R. F. S. Enação: Conceitos Introdutórios e Contribuições Contemporâneas. **Revista Polis e Psique**, Porto Alegre, v. 8, n. 2, p. 207-236, 2018. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpps/v8n2/v8n2a11.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2019.

maneira que o sentido da experiência se concretize na própria inerência do sujeito ao mundo. Segundo Merleau-Ponty, “é um fato que primeiramente eu me creio circundado por meu corpo, preso ao mundo, situado aqui e agora”¹³⁸.

O problema central da ‘Fenomenologia da Percepção’ é a relação entre o corpo próprio e o mundo circundante. Esta relação ocorre a nível primário pela percepção, enquanto um ato pré-cognitivo, nas palavras do filósofo: “a percepção é um juízo, mas que ignora suas razões, o que significa dizer que o objeto percebido se dá como todo e como unidade antes que nós tenhamos apreendido a sua lei inteligível”¹³⁹. Assim, o que possibilita a percepção é a própria experiência do corpo vivido, que não pode ser reduzida a uma visão objetivista do corpo, como se ele fosse meramente um agregado material regido por relações causais mecânicas em sua fisiologia. Entretanto, o subjetivismo, o outro lado do objetivismo, também se equivoca, ao afirmar que a subjetividade humana é independente do corpo e representa o mundo em sua totalidade a partir de si mesma.

Na realidade, a imagem de um mundo constituído em que eu seria, com meu corpo, apenas um objeto entre outros e a ideia de uma consciência constituinte absoluta só aparentemente formam antítese: elas exprimem duas vezes o prejuízo de um universo em si perfeitamente explícito. Uma reflexão autêntica, em lugar de fazê-las alternar como sendo ambas verdadeiras à maneira da filosofia de entendimento, rejeita-as a ambas como falsas.¹⁴⁰

No contexto da dupla crítica ao realismo e ao idealismo, o corpo emerge como um elo imanente entre o sujeito e o mundo. Sem a estrutura sensório-motora do corpo, o mundo não poderia agir sobre ele, as capacidades perceptivo-motoras do corpo, demarcam os limites da experiência humana.

¹³⁸ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 67.

¹³⁹ Ibidem, p. 73.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 72.

5 O EU FRAGMENTADO: MENTES SEM *SELF*

Em todos os instantes de nossa vida há alguma coisa acontecendo, estamos vivenciando alguma experiência, pensamos, vemos, lembramos, sentimos, ouvimos etc. De todos os sentimentos que temos, podemos destacar alguns, como a felicidade, o prazer, a raiva, o medo, a indignação, o interesse, o desespero, a autoconsciência, entre tantos outros. Podemos até sentir que somos dominados por nossas emoções, ou que a nossa autoestima aumenta quando somos elogiados, ou que nos deprimimos quando perdemos um ente querido. Então surge a pergunta: que sentido de ego central ou *self* é esse, que parece estar por detrás de todas as nossas experiências, mas que, apesar de familiar, aparece e desaparece, transformando-se a cada minuto?

Essa questão nos lança no âmago de uma contradição, porque ao mesmo tempo que a nossa experiência cotidiana se modifica constantemente, variando de acordo com o contexto em que estamos engajados, também podemos dizer que a maioria dos seres humanos está certa de ter uma identidade fixa. Reunimos sobre um ponto de vista coerente a nossa noção de personalidade, nossas memórias e lembranças, nossos planejamentos, de tal forma que parece existir um centro para onde tudo converge e esse centro é entendido como uma espécie de ‘eu substancial’, pronto e acabado. Como é possível que aconteça este fenômeno do ponto de vista convergente, se não tivéssemos realmente um ego sólido e independente?

Esse problema é um dos principais pontos de encontro da presente investigação, o qual se reúne a ciência cognitiva, a filosofia e a tradição meditativa. Varela et al¹⁴¹ pretendem defender uma posição radical, desafiando a ideia ingênua da existência e um *self* independente. Os autores também sugerem que no estado atual da maioria das tradições reflexivas — seja na ciência, na filosófica, na psicologia, ou na religião — este sentido de um ego fixo e unitário é questionado. Porém, a tradição que vai mais a fundo nessa questão, encarando de frente a não existência de um *self* permanente, é a tradição meditativa da atenção/consciencialização.

Como já abordado, a prática meditativa pode ser entendida como o aprimoramento da potencialidade de estar presente em relação à mente e ao corpo, não apenas durante o momento formal da meditação, mas também durante as vivências do cotidiano¹⁴². No início da prática, é comum que os meditadores fiquem

¹⁴¹ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

¹⁴² Ibidem, p. 93.

apavorados com a atividade incessante da mente, que se dispersa em pensamentos, emoções, vontades, receios, entre outras formas de divagação, de maneira quase incontrolável. Ao passo que os praticantes desenvolvem uma maior estabilidade da capacidade de atenção/consciencialização, eles deixam de serem tragados, ou sugados (para utilizar uma imagem convencional), pelo fluxo constante de pensamentos e podem, desta forma, experienciar o que a atividade mental constitui de fato. A característica fundamental das experiências é que elas não são permanentes, a impermanência é uma qualidade tanto das experiências físicas, quanto dos estados psicológicos. A cada momento que passa, novas experiências surgem, para então, desaparecerem. Os acontecimentos do dia a dia, assim como os estados psíquicos assumem a forma de uma corrente de instantes transitórios. Sob um enfoque fenomenológico, notamos que esta efemeridade ocorre tanto ao nível das percepções, quanto ao nível do sujeito perceptor. Em realidade, não existe um sujeito que permaneça constante por detrás das experiências singulares. Quando tentamos determinar o que venha a ser um tal eu próprio, acabamos sempre encontrando apenas uma percepção ou estado particular, que tende a se modificar com o tempo. Segundo o budismo, não há algo que permaneça constante por detrás destas percepções particulares, de modo que o próprio sentido de eu (enquanto um ego constituído) esvai-se. Esta experiência de que não há ninguém ‘dominando a casa’ pode ser designada como a ausência de *self*, ou a ausência do si-mesmo.

Habitualmente, as pessoas vivem como se tivessem um *self* fixo e como se as experiências fossem permanentes. Mas basta que se deparem com o menor sinal de impermanência para que fiquem inquietas, e esta ansiedade e insatisfação perante aquilo que é efêmero gera sofrimento. Eis a primeira nobre verdade do budismo. E qual é a causa desse sofrimento? É, justamente, o apego a ideia de um *self* constante. Eis a segunda nobre verdade do budismo. Entretanto, os caminhos para a interrogação do sentido de *self* não são simples. Da mesma forma que o meditador descobre o quanto é desatento, antes de se tornar atento, ele também descobre uma espécie de egomania, antes de se deparar com a ausência do *self*¹⁴³. A egomania é caracterizada por um estado de apego mental onde o ‘eu’ tende a proteger-se e preservar-se em demasia, o que representa um fenômeno extremamente comum entre os humanos. Varela et al comentam:

¹⁴³ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 95.

A menor invasão no território do self (uma farpa num dedo, um vizinho barulhento) suscita medo e ira. A menor esperança de autopromoção (ganho, louvor, fama, prazer) suscita cobiça e apego. Qualquer sugestão de que uma situação é irrelevante para o self (esperar um autocarro, meditar) suscita tédio. Estes impulsos são instintivos, automáticos, penetrantes e poderosos. Na vida diária, são tomados como absolutamente garantidos.¹⁴⁴

Após essa reflexão, podemos nos perguntar: se não existe um eu permanente, o que nos faz pensar que ele exista? Qual é a origem de nosso apego ao *self*? O que há em nossa experiência que acabamos por identificar como um *self*?

Na filosofia budista encontramos algumas categorias de ensinamentos designadas por *Abhidharma*¹⁴⁵, que suscitam um referencial para a investigação da origem do sentido de *self*. Dentro das escolas budistas, o conjunto mais relevante destas categorias é denominado como “os cinco agregados”¹⁴⁶, sendo o primeiro caracterizado como físico ou material, enquanto os outros quatro são mentais. A lista dos cinco agregados é a seguinte: 1) Formas; 2) Sentimentos/sensações; 3) Percepções/impulsos; 4) Formações mentais; 5) Consciências. O conjunto dos agregados constitui um sistema psicofísico que caracteriza a pessoa e a estrutura os momentos de toda a experiência possível. Em sânscrito, o termo utilizado para agregado é *skandha*, que significa “monte” ou “pilha”. Com relação a este quesito, os autores Varela et al¹⁴⁷ notam a existência de um ponto convergente entre a ciência cognitiva e a tradição da atenção/consciencialização, devido à correlação entre a noção de processos biológicos emergentes e a teoria dos cinco agregados. Inicialmente, os agregados não funcionam de acordo com o processamento de informação. Pelo contrário, eles se caracterizam como uma descrição fenomenológica e psicológica da experiência consciente e servem como um conjunto de categorias para a compreensão do ego-mente. A noção de ‘monte’ ou ‘pilha’ se constituem enquanto paralelo teórico para aquilo que é designado como configurações emergentes pelo conexionismo. Os agregados não podem ser entendidos de maneira analítica, pela redução as suas menores partes. Ao invés disso, o seu significado emerge das relações entre as diversas formas de agregados e o seu sentido se encontra no todo da relação. Varela et al defendem:

Se considerarmos a noção de monte ou pilha (*skandha*) como uma metáfora para as configurações emergentes de uma rede neuronal, seremos levados

¹⁴⁴ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 95.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 96.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 97.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 97.

a pensar nos agregados com sendo padrões ressonantes num momento de emergência. Tais padrões ressonantes levam tempo a emergir, dado que envolvem muitos ciclos de atividade em ambos os sentidos entre todas as redes locais participantes.¹⁴⁸

Passemos, então, para a investigação de cada um dos cinco agregados. Examinaremos a maneira pela qual acreditamos que cada um deles constitui a nossa essência enquanto indivíduos, assim como iremos nos interrogar sobre a possibilidade de encontrar algo nos agregados que confirme a nossa intuição básica de que existe um eu duradouro e completamente desenvolvido. O primeiro dos agregados refere-se à categoria das formas, que designa o meio físico e o corpo. Esta categoria faz menção aos seis tipos de sentidos, ou sensações, e aos seus respectivos órgãos localizados no corpo humano. É interessante notar que essa perspectiva não toma os órgãos dos sentidos pela sua acepção puramente fisiológica, mas os considera como a própria estrutura da percepção. Também o cérebro se constitui enquanto uma estrutura física, sendo o órgão da mente. Neste sentido, também os pensamentos se originam de um fundo perceptivo da experiência humana. A categoria das formas pretende superar a ideia tradicional de um sujeito abstrato e descorporalizado, que observa de modo transcendental um mundo puramente independente e preestabelecido. Pelo contrário, a relação do sujeito com o seu meio físico ocorre por meio da experiência vivida, isto significa que ela é contextualizada e corporalizada. Então, surge a pergunta: será que o corpo próprio constitui o nosso *self*?

De fato, o corpo é demasiado importante para nós, basta lembrarmos o quanto ficamos assustados quando o corpo sofre uma ameaça ou o quanto nos deprimimos quando ele sofre um dano severo. Podemos pensar em todos os cuidados que tomamos com o corpo, desde a alimentação até o vestuário. De modo emocional e intelectual, consideramos o corpo como sendo nós próprios. O corpo é o ponto de referência dos sentidos, que estrutura o nosso contato com o mundo e parece manter-se estável através da passagem das experiências. Contudo, será que o corpo se identifica com o *self*?¹⁴⁹.

Por mais preocupados que fiquemos com a perda de um dedo, ou até de um braço, não pensamos que, em razão disso, nós perdemos a nossa identidade. Contudo, mesmo em circunstâncias normais, a composição corporal altera-se por

¹⁴⁸ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 136.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 99.

completo de tempos em tempos, em função da reciclagem celular. Então, surge outro problema: qual a relação das células que constituem meu corpo atualmente com as que o constituirão daqui a sete anos? O que há de comum entre ambas as células é que elas constituem um certo padrão de organização que se mantém através do tempo e que, supostamente, poderia ser o nosso *self*. Mas como não sabemos, especificamente, que padrão é esse e qual a sua relação com o sentido de *self*, acabamos por andar em círculos. Deparamo-nos com a história do barco de Teseu, que, constantemente, troca as tábuas de sua estrutura. A questão que emerge é semelhante: afinal, trata-se do mesmo barco? A resposta filosófica para esta questão é que depende do critério de identidade. Sob certo aspecto permanece o mesmo barco, já sob outro ponto de vista o barco mudou. Voltando a questão do corpo próprio e sua relação com um 'eu' substancial, percebemos que algo como um *self* plenamente constituído não pode depender de uma resposta ambígua dessas. Neste sentido, fica cada vez mais claro, que devido a dinâmica da constituição corporal, não podemos tomar o corpo como um eu fixo. Portanto, pode ser o caso que devêssemos deixar de lado o aspecto material, para olharmos em direção aos agregados mentais como possibilidade de fundamento do *self*.

A próxima categoria é a dos sentimentos/sensações¹⁵⁰. Todas as nossas vivências possuem um aspecto afetivo, que pode ser entendido como agradável, desagradável ou neutro. Consideramos aqui os sentimentos como um estado psíquico, mas que possui influências no próprio corpo. Os sentimentos são muito importantes para nós e preferimos, de modo geral, obter prazer e afastar a dor. Mas apesar de nossa vontade, os sentimentos se alteram incessantemente, a todo o momento. Podemos até inferir que os sentimentos afetam o *self*, mas não que eles são o *self*. Então, permanece a pergunta: onde se localiza o nosso si-mesmo fixo?

Em terceiro lugar se encontram as percepções/impulsos¹⁵¹. Este agregado se refere aos impulsos mais básicos e primitivos, que possuem uma relação direta com o seu objeto e geralmente são designados como instintos ou pulsões. Os impulsos são uma categoria de extrema relevância da constituição humana. De modo geral, a tradição da atenção/consciencialização estabelece a existência de três impulsos primários: a paixão ou desejo (com relação à objetos desejáveis), a agressão ou ira

¹⁵⁰ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 100.

¹⁵¹ Ibidem, p. 101.

(com relação à objetos indesejáveis) e a ilusão ou ignorância (com relação à objetos neutros). A entrega aos impulsos automáticos é fruto do apego humano ao seu próprio ego. Contudo, os impulsos, além de momentâneos, constituem-se apenas como uma parte do eu, de modo que a pergunta persiste: onde está o *self*?

Como quarto agregado temos as formações mentais, que se referem aos padrões de comportamento dos pensamentos e ações, tais como a confiança, o autorrespeito, a introversão, a extroversão, a avareza, a preguiça, a preocupação, entre outros¹⁵². Este tipo de fenômeno seria designado como cognitivo pela ciência cognitiva, ou como aspectos da personalidade pela psicologia. De fato, estamos profundamente imersos em nossos hábitos, o que constitui a nossa personalidade. Quando alguém nos faz um elogio ou uma crítica ao nosso comportamento temos a sensação de que esta pessoa está se referindo ao nosso ego-*self*, de modo que identificamos a nossa personalidade com o nosso eu. No entanto, esta convicção logo desaparece quando percebemos que os nossos hábitos e tendências emocionais se modificam constantemente com o tempo, mas, mesmo assim, continuamos a acreditar que existe algum *self* independente das mudanças de personalidade. Seria, então, o quinto agregado o nosso *self*?

O último agregado é a consciência, a qual reúne em si todos os outros¹⁵³. Em realidade, cada agregado reúne em si todos os antecedentes. Por sua vez, o quinto agregado é a experiência mental que envolve todos os agregados e surge do próprio contato entre os órgãos dos sentidos, a mente e os seus respectivos objetos. No sentido dualista da experiência, a consciência está na própria relação que une o sujeito experienciador ao objeto experienciado. Neste ponto, Varela et al¹⁵⁴ sugerem a existência de uma semelhança entre a análise budista da consciência e a noção de intencionalidade, tal como é defendida por Husserl e Brentano. Toda consciência é uma relação e não existe consciência sem um objeto, de modo que ela abarca em si a percepção dos fenômenos na experiência. A intencionalidade é a capacidade da consciência de conter em si mesma outras coisas que não ela própria, embora também seja uma característica da consciência a realização da autorreferência. É preciso notar que a intencionalidade no sentido Husserliano, ou até para o budismo,

¹⁵² VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 101.

¹⁵³ Ibidem, p. 102.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 102.

se diferencia da intencionalidade kantiana da representação de um objeto possível, visto que a unidade da relação entre consciência e mundo é anterior ao conhecimento. Neste sentido, a intencionalidade da consciência é um fenômeno vivenciado por uma subjetividade.

Nas escolas da tradição *Abhidharma*¹⁵⁵ ocorreram debates sobre a relação temporal entre a consciência e o seu objeto. Algumas das escolas defendiam que o objeto se dava primeiro à percepção e depois à consciência, outros defendiam que a consciência era anterior à experiência, e houve até uma terceira via que acreditava serem simultâneas a consciência e a percepção. Apesar das discussões, também existiu alguns acordos, como na constatação da existência de diversas formas de consciência para cada um dos sentidos. Cada momento da experiência contava com uma configuração diferente do sujeito experienciador. Esta variabilidade da subjetividade levava a conclusão de que não existe nenhum *self* concreto por detrás dos diversos momentos de experiência. Geralmente, tendemos a acreditar que há uma continuidade da consciência em nossa experiência quotidiana, como se ela fizesse menção ao mesmo ponto de referência, que aparentemente, manteria a sua própria lógica interna. Todavia, a continuidade da consciência é apenas uma ilusão gerada pela relação causal entre as experiências, que acaba mascarando a descontinuidade das consciências momentâneas. Quando nos deparamos com a transitoriedade da experiência e com a desunião da consciência, que ocorre por meio das diversas formas de percepções e pensamentos, somos levados a encarar de frente a inexistência de um *self* fixo que resista ao tempo. Essa fragmentação do eu nos põe em contato direto com a nossa finitude e, em última instância, é o medo da morte que produz o apego à ideia de um *self* concreto.

A princípio, ficamos de mãos vazias em nossa tentativa de achar um *self* nos agregados. Todo conceito ou estado que tentamos agarrar parecia volátil demais e como se nos escapava por entre os dedos, gerando a sensação de que não havia nada a que pudéssemos agarrar. No entanto, será frutífero realizar uma revisão de nossa investigação dos agregados, tornando possível perceber a relevância do corpo próprio. Também localizamos os nossos sentimentos e sensações, assim como os nossos impulsos mais primitivos. Encontramos as formações de nossa personalidade e, por fim, nos deparamos com as diversas formas de consciência. Desta maneira, o

¹⁵⁵ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 103.

único fenômeno que não localizamos foi um *self* verdadeiramente existente. Entretanto, conseguimos determinar, em linhas gerais, as qualidades da experiência humana, por mais que haja diferenças entre os sistemas de categorias da constituição do corpo e da psique. Esse é o paradoxo dos agregados. Como é possível que eles se encontram vazios de um *self*, mas cheios de experiência? A resposta é que a experiência se caracteriza por sua própria momentaneidade, de modo que a ausência de um *self*, enquanto surgimento e decaimento de cada um dos agregados, é a própria condição de possibilidade da experiência. Se existisse um *self* sólido não haveria nenhuma experiência tal como a conhecemos, pois ela perderia a sua dimensão primordial de temporalidade. Na análise budista, a cognição e a experiência são desprovidas de um *self* substancialmente estabelecido e se a maior parte dos humanos mantém a crença na existência de um *self* é pelo seu apego a um dos momentos dos agregados, como o apego a sua personalidade ou aos seus pensamentos.

5.1 INVESTIGAÇÃO DAS SOCIEDADES DA MENTE

Nesta seção veremos o que a abordagem da emergência em ciência cognitiva tem a dizer sobre a ausência de um *self*. Como observamos anteriormente, o cérebro é um sistema fortemente cooperativo e, apesar disso, as redes neuronais não são estruturadas de maneira uniforme. Pelo contrário, as redes neuronais são compostas por inúmeros subsistemas que se interconectam entre si de diversas maneiras. Quando analisamos o sistema visual, percebemos que ele é composto por uma variedade de sub-redes, o que o caracteriza mais como um processo complexo, ao invés de um projeto plenamente unificado. Essa estrutura mental sugere que não devemos procurar modelos unificados para os processos cognitivos, mas que é preciso examinar as formas de conexão entre as redes locais. A arquitetura conexionista da cognição passou a ser de extrema relevância para a ciência cognitiva e seguindo este raciocínio, analisaremos a proposta do cientista cognitivo Marvin Minsky¹⁵⁶ para o estudo da mente enquanto uma sociedade.

Minsky desenvolveu uma concepção da mente como composta de múltiplos agentes com capacidades circunscritas. Em sua individualidade, cada agente opera em um micromundo, resolvendo problemas de pequena escala, e a tarefa da cognição

¹⁵⁶ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 145.

é a organização desses agentes, que trabalham em domínios particulares, dentro de sistemas mais amplos, de modo a desempenharem atividades complexas. Deste modo, os processos cognitivos emergentes formam uma espécie de sociedade. É importante ressaltar que, apesar desta teoria se basear em observações do cérebro, ela permanece sendo um modelo de mente. Mesmo se fundamentando em atividades mentais, os agentes descritos por Minsky tratam-se de processos abstratos e suas respectivas funções. Este modelo de mente enquanto uma sociedade de agentes pretende abarcar a multiplicidade de teorias em ciência cognitiva, indo desde os sistemas complexos auto-organizadores até a concepção do processamento de informação. A sociedade da mente se apresenta como uma via intermediária no campo da ciência cognitiva, reunindo características e propondo desafios a ambas as teorias, da representação simbólica até as redes emergentes.

A principal premissa de Minsky é que existem virtudes tanto na cooperação dos componentes de um sistema quanto na separação dos mesmos em atividades isoladas¹⁵⁷. Desta forma, os agentes podem dar conta de uma gama maior de processos, agindo tanto localmente como globalmente. Aqui ocorre um cruzamento entre o padrão de organização de rede e processamento simbólico. Os agentes de uma função cognitiva podem estar organizados de modo a compor um sistema, mas para evitar a uniformidade dos processos, o que seria bastante limitador, as atividades se realizam isoladamente — no estilo do processamento sequencial — a fim de permitir uma maior complexidade de ligações entre os componentes da rede, mas os pormenores desta concepção são discutíveis. A ideia geral da mente, não enquanto uma entidade plenamente unificada e homogênea, mas como um conjunto fragmentado e heterogêneo das redes e processos, acaba sendo bastante interessante, principalmente, devido a experiência acumulada pelas mais diversas pesquisas em ciência cognitiva. As sociedades da mente se organizam em múltiplos níveis, como por exemplo, uma atividade constituída por um grupo de agentes, que pode ser entendida como um único processo emergente. Algo semelhante ocorre no sentido contrário, uma única atividade ou propriedade emergente, pode ser vista como constituída por diversos agentes. Varela et al citam o seguinte exemplo sugerido por Minsky:

¹⁵⁷ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 147.

Minsky começa a sua *Society of Mind* com o exemplo de um agente cuja especialidade é a construção de torres com blocos de brinquedo. Mas, para se construir uma torre, é preciso começar a torre, juntar novos blocos e decidir quando é que se irá terminar. Deste modo, este agente – Construtor – requer a ajuda dos subagentes Começar, Adicionar e Acabar, e estes subagentes requerem ainda mais agentes, tais como Encontrar e Apanhar. As atividades de todos estes agentes combinam-se para que seja possível completar a tarefa de construir a torre. Se quisermos pensar no Construtor como sendo um simples agente (um homúnculo, talvez mesmo com uma vontade, que executa ações), então o Construtor será o que quer que seja que ponha a funcionar todos esses agentes. No entanto, do ponto de vista emergente, todos estes agentes se combinam para produzir o Construtor como uma atividade responsável pela construção de torres de brinquedo.¹⁵⁸

O exemplo acima se refere a um sistema mecânico simples. Contudo, ele serve de analogia para o funcionamento do próprio sistema cerebral. Voltando a questão do sentido de *self*, é interessante notar que Minsky adota uma posição ambígua. Devido a fragmentação e a heterogeneidade dos agentes da rede neuronal, não conseguimos localizar qualquer componente que se identifique com um *self* fixo. Em contrapartida, a nossa convicção na existência de um *self* é tão forte que não podemos simplesmente abandonar esta ideia. É possível que Minsky considere a ideia de que o *self* é uma propriedade emergente. Por esse motivo que não encontramos um *self* nos agentes considerados um por um, pois ele se localizaria justamente na totalidade dos agentes. No entanto, está é só uma hipótese e sem nenhuma comprovação, sem contar que ainda resta o problema da impermanência. Neste sentido, questiona-se: como que agentes transitórios poderiam fazer emergir um *self* duradouro e permanente? Portanto, apesar de nossos esforços, permanecemos sem encontrar um *self* substancial e coerente na mente humana, seja pela via da experiência humana, ou pela via da ciência cognitiva.

5.2 EMERGÊNCIA E A RODA DA VIDA

O que possibilita a coerência em nossas vidas, se não temos um *self*? E, se é o caso que não temos um *self*, por que vivemos, pensamos e agimos como se tivéssemos um *self*? A partir de quais elementos da experiência podemos destacar certos padrões recorrentes? Na filosofia budista, há mais formas de entendimento da momentaneidade da experiência do que os cinco agregados. Na proximidade de sua iluminação, Buda teve um *insight* sobre o edifício da causalidade da experiência humana. Esses laços causais são caracterizados por uma estrutura circular que

¹⁵⁸ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 148.

encadeia os padrões habituais de conduta, gerando um condicionamento mútuo entre os seus elementos constituintes. O padrão circular das condutas da vida humana, opera no sentido de estacionar a experiência em um *self* permanente e fixo. O círculo de elementos que surge de maneira codependente recebe o nome de 'roda da Vida', ou 'roda do karma'¹⁵⁹. O conceito de *karma* se refere a descrição de uma causalidade psicológica, que se localiza no âmago da formação de hábitos na experiência humana, durante o transcorrer do tempo. Para a tradição da atenção/consciencialização, o foco na noção de causalidade é primordial, assim como para grande parte dos métodos científicos contemporâneos. A diferença é que a ciência aborda uma causalidade a nível externo e objetivo, enquanto nos ensinamentos budistas a causalidade é pragmática, no sentido de se referir a experiência interior vivida por cada ser humano.

Na cadeia circular da Roda da Vida, há doze ligações que surgem de maneira interdependente e a primeira ligação é o fundamento de toda a atitude *kármica* que se refere à ignorância humana. A ignorância é o desconhecimento acerca da realidade da mente e da natureza, que culmina na ignorância da ausência de um *self* e na visão enganosa da existência de um *self*. O ignorante desconhece o seu próprio estado de ignorância, acabando por não saber que não sabe. A partir do estado de ignorância, agimos como se tivéssemos um *self*, o que diz respeito à segunda ligação, que são as ações volitivas. Ao desconhecermos a inexistência do *self*, acabamos por agir imersos aos nossos impulsos primários. Ignorância e ação volitiva fundamentam as condições para a emergência das próximas ligações do círculo. A próxima ligação é a consciência, a qual possui o mesmo sentido dualístico da experiência referido no quinto agregado. Ela designa o início da consciência na vida de todo o ser senciente. A quarta ligação é o complexo psicofísico, que se refere ao fato de que toda a consciência necessita de um corpo e uma mente agindo em conjunção. Cada aspecto do complexo psicofísico possui a sua forma de consciência e habitualmente, desenvolvemos primeiro a consciência corporal e depois a mental. Na continuação temos a ligação dos seis sentidos, visto que ser um corpo e uma mente significa ter seis sentidos — sendo eles, a audição, a visão, o olfato, o paladar, o tato e o pensamento. A sexta ligação é o contato, é por meio desta ligação que estabelecemos a relação, no campo sensorial, entre os sentidos e os seus objetos. Toda a consciência se dá na relação de um sujeito com o seu objeto. Em sétimo lugar, temos a ligação do

¹⁵⁹ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 152.

sentimento, que qualifica todo o contato da experiência humana como agradável, desagradável ou neutro. As experiências possuem uma espécie de coloração emocional, no momento em que sentimos uma emoção, somos afetados de alguma forma pelo mundo.

A oitava ligação é o anseio, que surge a partir do sentimento. Embora existam diversos modos de anseio, a sua forma básica é o desejo por aquilo que é agradável e a aversão pelo que é desprazeroso. A ânsia é uma reação automática e primordial, assim como a sua função na cadeia de causalidade é de extrema relevância. Até este momento, as ligações se desenvolvem de maneira fluídica e natural, tendo em vista o condicionamento passado. Porém, neste ponto, o ser consciente pode tomar uma atitude a respeito da situação, ele pode barrar o fluxo da cadeia, ou deixá-la seguir até a próxima ligação que é o apego. A forma com que o sujeito lida com o anseio é que determina as possibilidades de perpetuação ou mudança de ciclo. Na tradição budista é comum a contemplação do surgimento das ligações da 'roda da vida'. Essa contemplação evidencia a qualidade emergente e codependente deste círculo causal. Para que o anseio se realize é preciso que tenhamos sentimentos, para termos sentimentos é necessário que haja contato entre o sujeito e os objetos dos sentidos e para que seja possível o contato, é necessário a existência da faculdade dos sentidos. Seguindo na relação causal, para que tenhamos os seis sentidos, nós precisamos de um complexo psicofísico, e assim segue a cadeia.

A nona ligação é o apego. Se o anseio segue o seu curso habitual ele se transforma em apego, que é a fixação do sujeito por certas formas de experiência. Neste ponto, o indivíduo considera que certos aspectos de sua história pessoal e de sua personalidade constituem um eu fixo e permanente, de modo que ele se apega a ideia de um *self*. A décima ligação é a transformação. Após o apego surge uma reação no sentido de produzir novas perspectivas para o futuro. A partir do movimento natural que orienta a vida e a 'roda do karma', formam-se novas situações e tendências de comportamento. A transformação se encarrega de formar novos padrões de conduta. No entanto, um sujeito dado ao apego tende a querer se fixar nesses novos padrões. A ligação seguinte é o nascimento, que se refere ao um novo começo da tomada de consciência. É apenas nesta altura que o sujeito se torna consciente das ligações que constituem a 'roda da vida' e que pode tomar alguma atitude frente aos acontecimentos. É irônico que na vida cotidiana, quando se desperta para uma situação, já se passou do ponto em que seria possível transformá-la, apesar de o

futuro estar em aberto. Por esse motivo, o nascimento é constituído, ao mesmo tempo, por uma sensação agradável e um sentimento de incerteza¹⁶⁰.

Por fim, chegamos a última ligação que é a decadência e a morte. Todo o processo de surgimento culmina em uma inevitável dissolução. A morte é a condição de possibilidade do nascimento. As situações morrem, os momentos passam, a vida se acaba. Mais difícil que o nascimento é ter de suportar a dor da decadência e do envelhecimento dos corpos e das situações. Contudo, há um sentido positivo da morte, que a partir do término de uma experiência, abre espaço para a vivência de novos ciclos. A morte é a condição causal do surgimento do novo. Assim, a Roda da Vida segue o seu movimento.

O termo utilizado para designar a existência humana condicionada por hábitos e padrões repetitivos de conduta é *samsara*¹⁶¹, o qual simboliza um sentimento de insatisfação que se estende pelas ligações da ‘roda da vida’. Segundo as histórias da tradição, na véspera de sua iluminação, Buda refletiu sobre as ligações da cadeia de causalidade, tentando descobrir um modo de quebrar o ciclo condicionado. Por um lado, nada poderia ser feito a respeito do passado, aquilo que foi realizado não se pode mudar. Não é possível reverter a ignorância e as atitudes volitivas do passado. Contudo, ainda estamos vivos, e isto significa que temos um organismo psicofísico, capaz de obter sensações, consciência, sentimentos e pensamentos. Também temos, inevitavelmente, certos anseios. Mas será que é necessário passar do anseio ao apego? Foi neste ponto que Buda desenvolveu a disciplina da atenção. Por meio da atenção meditativa pode-se quebrar o ciclo do condicionamento automático, de modo que o anseio não desemboque necessariamente no apego. Varela et al comentam:

Através de uma atenção precisa e disciplinada a qualquer momento, pode-se interromper a cadeia do condicionamento automático – não ir automaticamente do anseio ao apego e tudo o mais. A interrupção dos padrões habituais resulta em maior atenção, permitindo porventura ao praticante uma atitude de relaxamento através de possibilidades mais amplas de consciencialização e de desenvolver um insight em relação ao surgimento e desvanecimento de fenômenos experienciados. É por esta razão que a atenção é o gesto fundacional de todas as tradições budistas.¹⁶²

Podemos voltar agora à formulação filosófica do problema. Como é possível que haja coerência em nossas vidas se não existe algo como um *self* permanente?

¹⁶⁰ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 157.

¹⁶¹ Ibidem, p. 157.

¹⁶² Ibidem, p. 158.

Na linguagem conexionista, a resposta surge do conceito de emergência. Assim como as funções cognitivas emergem da operação de agentes individuais, também os padrões habituais de conduta (que caracterizam o sentido de *self*) emergem da atividade conjunta das doze ligações. Bem como, da mesma forma que a atividade de cada agente só possui significado em relação à atividade dos demais agentes, também a operação de cada uma das ligações da 'roda da vida' é dependente das demais ligações. Neste sentido, não existe uma atividade ou padrão habitual em si. Tudo o que existe são as propriedades que emergem das relações. Portanto, o sentimento da existência de um *self* fixo emerge do apego a certas formas da experiência humana. A produção histórica de padrões de conduta em nossas vidas é entendida pelos budistas por meio da noção de *karma*. É por meio da acumulação de tendências na vida irrefletida do cotidiano que produzimos um sentido de continuidade do ego. O *karma* é o próprio condicionamento que molda as ações volitivas de uma vida determinada pelo apego. O sentido de ego-*self* pode ser entendido como uma propriedade emergente que se estende pelos diversos momentos da experiência.

O conjunto das escolas de meditação concorda que o foco na atenção disciplinada da impermanência dos momentos é necessário para interromper o condicionamento *kármico*¹⁶³. Na descrição da experiência atenta e consciente, percebemos certas alterações na mente de quem medita. Por meio da atenção, aquele que medita pode interromper o comportamento condicionado por padrões automáticos, podendo abandonar o apego que tende a surgir do anseio. Esse processo desenvolve uma expansão do campo de concentração, penetrando na ignorância enraizada, de modo a reverter o seu curso habitual. Posteriormente, surge naquele que medita a intuição da natureza da experiência consciente, o que potencializa o abandono dos padrões repetitivos fundamentados na ação volitiva egocêntrica. Comumente, as pessoas acreditam que o abandono do apego acabaria por enfraquecer o desejo, de modo a produzir subjetividades apáticas. Entretanto, o que ocorre é justamente o contrário, é a mente desatenta que vai se tornando apática, por estar envolta em pensamentos e juízos solipsistas. Na medida em que a atenção é desenvolvida, há um aumento proporcional da apreciação dos componentes da experiência humana. O objetivo da meditação não é a fuga do mundo fenomenal, mas sim desenvolver a capacidade mental de estar profundamente presente neste mundo.

¹⁶³ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 166.

Portanto, com a meditação não buscamos evitar a ação, pelo contrário, buscamos o engajamento presente em todas as ações, de modo a tornar o comportamento humano cada vez mais responsável e consciente.

5.3 AUSÊNCIA DE *SELF* E AGENTES DIVIDIDOS

Constatamos então, que segundo o *Abhidharma*, a experiência humana se forma a partir da emergência de agentes constituintes, sem a necessidade de haver um ego-*self* como fundamento¹⁶⁴. Com relação a estes aspectos é, particularmente, notável a semelhança entre os princípios da tradição budista e certas descobertas da ciência cognitiva contemporânea. Como vimos, no estudo das sociedades da mente, a visão da mente sem *self* é fruto de uma concepção conexionista da cognição e nessa concepção, a cognição é entendida enquanto um fenômeno emergente de sistemas complexos e auto-organizantes. E aqui podemos perceber um paralelo entre a ciência cognitiva e a análise da experiência humana. Mas afinal, qual é a utilidade da ideia de *self*? Para responder a esta questão, Minsky realiza uma distinção entre o *self*, iniciando com letra minúscula, que designa a totalidade do indivíduo em um sentido genérico, e o *Self*, iniciando com letra maiúscula, que se refere ao sentido misterioso da identidade pessoal permanente. Qual é, então, a utilidade deste *Self* com letra maiúscula? Desde que não consideremos este *Self* como uma entidade centralizada, sua utilidade emerge de uma sociedade de ideias, que inclui a autoimagem que fazemos de nossa mente. Neste sentido, para Minsky, a noção de *self* se refere ao modo como reunimos em uma relação de coerência causal, as diversas experiências e as formações mentais e corporais. Já o *Self* se refere à noção de que por trás destas formações e experiências transitórias, existiria uma essência concreta e imutável, que seria o fundamento de nossa identidade, a qual deveríamos proteger. Contudo, a noção de *Self* não possui um fundamento teórico e pode até ser prejudicial. Mas, apesar disto, a ciência cognitiva não leva a sério os seus próprios resultados com relação a ausência de um *Self*.

Neste ponto, encontramos algumas diferenças entre a ciência cognitiva e a análise da experiência humana, uma vez que a ciência nos oferece argumentos puramente teóricos, despojados de qualquer traço da experiência concreta da ausência de um *self*. Varela et al argumentam da seguinte maneira:

¹⁶⁴ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 167.

Então, o problema profundo da descoberta meramente teórica da mente sem *self* num contexto poderoso e técnico como é o da ciência do final do século XX, é que é quase impossível evitar abraçar uma certa forma de nihilismo. Se a ciência continuar a manipular as coisas sem a adoção de uma apreciação de como vivemos entre estas coisas, então a descoberta da mente sem *self* não terá qualquer vida fora do laboratório, apesar do fato de que a mente nesse laboratório é exatamente a mesma mente sem *self*. Esta mente descobre a sua própria falta de uma base pessoal – uma descoberta profunda e notável – e, no entanto, não tem meios para concretizar essa ideia. Sem uma tal concretização, não teremos outra possibilidade de escolha a não ser a negação do *self* de todo, sem desistir por um momento sequer da nossa ânsia habitual por aquilo que precisamente nos foi negado.¹⁶⁵

De fato, Minsky nos prestou um grande serviço ao não se aterrorizar com a situação da ausência de um *self*. É preciso lembrar que a maior parte dos cientistas cognitivos (e mesmo entre os filósofos da mente) continua imaginando que em algum canto secreto de nossos cérebros se localiza um *self*. Por sua vez, Minsky reconheceu que a mente se encontra desprovida de uma entidade ontológica capaz de ser reconhecida como um *self* permanente¹⁶⁶. Ele acreditava que os seres humanos precisavam manter a crença em um *self*, para manter a coerência nas suas práticas cotidianas. Essa crença é partilhada pela comunidade científica e, neste ponto, difere radicalmente da tradição da atenção/consciencialização, a qual defende que não precisamos da crença na existência de um *self*. Esta tradição nos oferece uma alternativa, por meio de sua concepção de liberdade de ação, que difere das noções usuais de liberdade.

Na sociedade moderna vigora um certo mito da liberdade, onde os indivíduos acreditam ter a capacidade de fazerem aquilo que desejam. Mas como vimos anteriormente, as ações volitivas dos sujeitos costumam estar condicionadas pelo apego de modo a constituírem padrões repetitivos de conduta. A noção de liberdade como ‘fazer aquilo que se quer’ é enganadora, pois como que uma vontade condicionada pode ser realmente livre? Neste sentido, para o budismo, ser livre é estar consciente perante as possibilidades genuínas da situação presente, sendo capaz de agir de uma maneira aberta, que não seja condicionada pelo apego às vontades egoístas. É em função disto que o objetivo das tradições budistas é ir além do emocional apego a um *ego-self*, praticando as ações do cotidiano sem qualquer sentido de *self*.

¹⁶⁵ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 172.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 174.

6 CONSCIÊNCIA E MENTE: UMA VISÃO SISTÊMICA

No capítulo anterior, abordamos a questão da ausência de um *Self* fixo por detrás de nossas experiências cognitivas. Esse tema pode nos provocar questões sobre a própria natureza da mente e da consciência. Afinal, o que caracteriza a atividade mental? A consciência ainda pode ser tomada como um objeto? Para responder a essas questões vamos nos basear no pensamento de autores como Fritjof Capra, Humberto Maturana e Francisco Varela que propõem uma visão sistêmica da mente e consciência, a qual pretende superar o dualismo cartesiano entre mente e matéria. René Descartes formulou o seu entendimento da natureza a partir de uma cisão fundamental entre dois polos independentes que se encontram substancialmente separados. O primeiro desses polos é o da mente, que foi chamado de *res cogitans* ou ‘coisa pensante’, já o segundo polo é o da matéria, que foi denominado de *res extensa* ou ‘coisa extensa’¹⁶⁷. Essa divisão teórica entre matéria e mente tem sido um grande impasse na filosofia ocidental.

Desde Descartes, a filosofia vem se deparando com o problema de como relacionar duas entidades ontologicamente distintas, isto é, como que a mente e o corpo se relacionam. Capra relata que o problema da relação mente e corpo ainda permanece um mistério, mesmo para as neurociências que reconhecem a íntima relação entre esses dois polos. Portanto, o modo preciso como a mente e o corpo relacionam-se é desconhecido. Ainda no século XX, a comunidade científica se encontrava num impasse: por mais que os neurocientistas concordassem que a mente tem uma ligação com o cérebro, eles não conseguiam chegar a um acordo sobre a natureza dessa relação. Esta relação misteriosa tem sido solucionada pelos avanços da visão sistêmica da vida, que superaram o dualismo cartesiano por meio da percepção de que a mente e a consciência não devem ser tratadas enquanto objetos, mas sim enquanto processos. No campo da biologia, essa nova concepção de mente foi elaborada por Gregory Bateson, que desenvolveu o conceito de “processo mental”¹⁶⁸ na década de 1960, e paralelamente por Humberto Maturana que focou na questão da cognição, pesquisando o processo de conhecimento. Nos anos de 1970, a obra de Maturana foi ampliada por sua parceria com Francisco Varela. Essa dupla de biólogos formulou uma concepção madura sobre a cognição que ficou conhecida como a teoria da cognição de Santiago. Nas últimas décadas, a perspectiva sistêmica

¹⁶⁷ CAPRA, F. **O Ponto de Mutação**. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 57.

¹⁶⁸ CAPRA F. **A Teia da Vida**. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 236.

da pesquisa sobre a mente se consolidou em uma grande matriz interdisciplinar de estudos, denominada de ciência da cognição, que ultrapassa os limites tradicionais entre as áreas de conhecimento como a epistemologia, a psicologia e a biologia.

6.1 A TEORIA DA COGNIÇÃO DE SANTIAGO

O ponto principal da teoria de Santiago é a caracterização do processo de cognição enquanto o próprio processo de viver. Para Maturana e Varela o processo de conhecimento é o processo da vida¹⁶⁹. A cognição é a atividade que sustenta a autogeração e a autopetuação dos sistemas vivos e como resultado, a função organizadora das redes vivas é uma atividade mental. Mesmo as relações de qualquer organismo (seja vegetal, animal ou humano) com o seu meio são relações cognitivas. Portanto, a cognição e a vida estão intimamente conectadas. A atividade mental é um processo imanente à matéria, em todas as camadas da vida. É fácil notar que Maturana e Varela operaram uma ampliação da noção de cognição e, conseqüentemente, eles expandiram o próprio conceito de mente. Segundo esta nova teoria, a cognição abarca todo o processo vital de todas as formas de vida e, dessa maneira, não requer que exista necessariamente um cérebro e um sistema nervoso no organismo.

Ao abordar a cognição, os pesquisadores chilenos desenvolveram o conceito de autopoiese, que significa a autogeração dos sistemas vivos¹⁷⁰. Um sistema autopoietico¹⁷¹ se caracteriza pela permanência do padrão de organização em rede, mesmo ao sofrer transformações estruturais frequentes. Os componentes do sistema vivo se transformam e se produzem entre si continuamente. Capra propõe uma definição completa do sistema autopoietico:

O sistema autopoietico é definido pelo fato de sofrer mudanças estruturais contínuas ao mesmo tempo que conserva o seu padrão de organização em teia. Os componentes da rede continuamente produzem e transformam uns aos outros, e o fazem de duas maneiras distintas. A primeira espécie de mudança estrutural é a de auto-renovação. Todo organismo vivo se renova constantemente, na medida em que suas células se dividem e constroem estruturas, na medida em que seus tecidos e órgãos substituem suas células num ciclo contínuo. Apesar dessa mudança permanente, o organismo conserva a sua identidade global, seu padrão de organização. O segundo tipo de mudança estrutural num sistema vivo é aquele que cria novas estruturas – novas conexões da rede autopoietica. Essas mudanças, que não são cíclicas, mas seguem uma linha de desenvolvimento, também ocorrem

¹⁶⁹ CAPRA, F. **A Teia da Vida**. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 145.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 88.

¹⁷¹ MATURANA, H.; VARELA, F. **A Árvore do Conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. São Paulo: Palas Athena Editora, 2011, p. 55.

continuamente, quer em decorrência das influências ambientais, quer como resultado da dinâmica interna do sistema.¹⁷²

Desta maneira, percebemos que o sistema autopoietico propõe tanto a renovação de suas estruturas, quanto a criação de novas estruturas, sem perder o seu padrão de organização em rede¹⁷³.

Com base na definição de autopoiese, os seres vivos se conectam estruturalmente com o seu meio, isto significa que mudanças estruturais são desencadeadas em um sistema vivo a partir das interações com o ambiente. Um exemplo é o sistema nervoso de um ser vivo, que transforma o seu padrão de conexões nervosas de acordo com as mudanças de estímulo sensorial. As células absorvem constantemente substâncias do seu meio a fim de incorporá-las à atividade metabólica celular. Entretanto, os organismos são sistemas autônomos e o papel do ambiente é apenas o de desencadear certas mudanças estruturais, mas não as determinar. Esse processo de interação entre o organismo e o ambiente é denominado de acoplamento estrutural por Maturana e Varela¹⁷⁴. Essa acoplagem estrutural marca a diferença de modos de interação pelos quais um sistema vivo e um não vivo se relacionam com o meio¹⁷⁵. Quando empurramos uma pedra, ela 'reage' segundo uma cadeia causal linear, seu comportamento é determinado basicamente pelas leis fundamentais da mecânica newtoniana. Porém, quando empurramos um cachorro, o quadro diverge totalmente. O cão reage ao empurrão por meio de mudanças estruturais regidas pela sua natureza interna, que seguem um padrão de organização não linear. Dessa maneira, podemos dizer que o comportamento de um ser vivo costuma ser imprevisível.

Capra salienta que os seres vivos são sistemas que aprendem, visto que eles possuem um vínculo estrutural com o ambiente¹⁷⁶. Ao passo que o organismo vai interagindo com o meio, de modo a produzir mudanças estruturais, essas constantes interações acabam por alterar o seu padrão de comportamento futuro. As mudanças estruturais são caracterizadas por processos de adaptação, aprendizado e desenvolvimento contínuos que identificam o cerne das qualidades de um sistema vivo. Em função do acoplamento estrutural, podemos dizer que o comportamento de

¹⁷² CAPRA, F. **As Conexões Ocultas**. São Paulo: Cultrix, 2002, p. 50.

¹⁷³ Idem, 2006, p. 136.

¹⁷⁴ MATURANA, H.; VARELA, F. **A Árvore do Conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. São Paulo: Palas Athena Editora, 2011, p. 87.

¹⁷⁵ CAPRA, F. **A Teia da Vida**. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 177.

¹⁷⁶ Ibidem, 2002, p. 51.

um animal é inteligente, mas em hipótese alguma poderíamos dizer que o comportamento de uma pedra é inteligente. Outro fator importante é que todo o organismo vivo possui a sua história individual. Ao passo que um ser vivo vai interagindo com o meio, ele sofre a sequência das transformações estruturais, que com o tempo acabam por formar o trajeto individual da acoplagem estrutural de cada ser. Em qualquer etapa de seu trajeto, a estrutura do sistema vivo pode ser caracterizada segundo o registro das transformações estruturais anteriores. O sistema vivo é sempre o produto das interações estruturais já ocorridas.

Com efeito, visto que a estrutura do sistema vivo é constituída pelo registro das transformações estruturais precedentes e que toda a transformação estrutural gera influências no comportamento futuro do sistema vivo, conclui-se daí que o comportamento do ser vivo é especificado pela sua estrutura; e o comportamento dos organismos vivos é determinado pela estrutura. Esse conceito de determinismo estrutural traz uma nova visão acerca da tradicional discussão filosófica sobre o determinismo e a liberdade. De acordo com a teoria de Santiago, o comportamento dos seres vivos é realmente determinado. Mas essa determinação não ocorre por forças exteriores, ela se desenvolve a partir da própria estrutura do sistema vivo (estrutura essa que é constituída por uma sequência de transformações estruturais autônomas). Dessa maneira, conclui-se que o comportamento dos seres vivos é simultaneamente determinado e livre.

Os organismos reagem de maneira autônoma com relação às perturbações do meio e essas reações são caracterizadas por transformações estruturais internas. Por sua vez, essas transformações são modos de reorganização dos padrões de conexão da estrutura do sistema vivo. Entretanto, os seres vivos não se encontram completamente entregues às influências do ambiente, eles possuem a capacidade de selecionar as influências que os afetaram. Esse ato de liberdade é possível, pois as transformações estruturais dos organismos são verdadeiras atividades cognitivas. Pelo fato de poderem decidir sobre as influências do meio que afetaram a sua estrutura, os sistemas vivos possuem a habilidade de criar um mundo para si. Nas palavras de Capra:

Segundo Maturana e Varela, nenhum sistema vivo pode ser controlado; só pode ser perturbado. Mais ainda: o sistema vivo não especifica somente as suas mudanças estruturais; especifica também quais são as perturbações do ambiente que podem desencadeá-las. Em outras palavras, o sistema vivo conserva a liberdade de decidir o que perceber e o que aceitar como perturbação. É essa a chave da teoria da cognição de Santiago. As mudanças

estruturais do sistema constituem atos de cognição. Na medida em que especifica quais as perturbações do ambiente que podem desencadear mudanças, o sistema especifica a extensão do seu domínio cognitivo; ele “produz um mundo”, nas palavras de Maturana e Varela.¹⁷⁷

À vista disso, a cognição não pode mais ser entendida como a representação de um mundo independente do sujeito, porque a cognição é a própria criação de um mundo por meio dos processos vitais. As relações do organismo com o seu meio são relações cognitivas e as atividades vitais são atividades de cognição. O próprio processo de viver é um processo de conhecer. Ao passo que um sistema vivo percorre o seu próprio caminho de mudanças estruturais, todas essas transformações constituem um ato cognitivo, o que significa que o desenvolvimento do ser vivo está intimamente relacionado ao seu aprendizado.

Para deixar claro o avanço científico e filosófico que a teoria de Santiago desempenha, vamos retomar a questão da interação entre mente e cérebro. Para Maturana e Varela, essa interação é simples¹⁷⁸, ao mesmo tempo que a definição cartesiana da mente quanto objeto pensante é deixada de lado. A mente não é um objeto, ela é um processo, o próprio processo cognitivo que está intimamente relacionado com o processo vital. Assim como, o cérebro é a estrutura que sustenta esse processo. Nesse sentido, a interação entre mente e cérebro é uma interação entre processo e estrutura. Avançando na teoria de Santiago, percebemos que o cérebro não é a única estrutura que sustenta o processo de conhecer. Capra comenta:

Na minha opinião, a teoria da cognição de Santiago é a primeira teoria científica a superar a cisão cartesiana entre mente e matéria, e por isso terá consequências das mais momentosas. A mente e a matéria já não parecem pertencer a duas categorias diferentes, mas podem ser concebidas como dois aspectos complementares do fenômeno da vida – processo e estrutura. Em todos os níveis da vida, a começar com o da célula mais simples, a mente e a matéria, o processo e a estrutura, acham-se inseparavelmente unidos.¹⁷⁹

Toda a estrutura do sistema vivo está envolvida no processo de cognição. O processo cognitivo ocorre em organismos que possuem cérebro e sistema nervoso, mas também ocorre nos organismos que não possuem essas estruturas específicas.

6.2 A CONSCIÊNCIA

Segundo a teoria de Santiago, a cognição envolve todos os níveis de sistemas vivos¹⁸⁰. O fenômeno da cognição possui uma abrangência muito maior do que o

¹⁷⁷ CAPRA, F. **As Conexões Ocultas**. São Paulo: Cultrix, 2002, p. 52.

¹⁷⁸ Idem, 2006, p. 146.

¹⁷⁹ Ibidem, 2002, p. 53.

¹⁸⁰ CAPRA, F. **A Teia da Vida**. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 145.

fenômeno da consciência. A consciência, isto é, a experiência consciente vivida por um ser, se desenvolve apenas em organismos com certo nível de complexidade no sistema cognitivo, o qual necessita da presença de um cérebro e de um sistema nervoso central. Nesse sentido, a consciência é uma modalidade especial da cognição que se manifesta quando o processo cognitivo atinge certo grau de complexidade.

Apesar das discussões sobre a natureza da experiência consciente possuírem divergências, e de que os filósofos e cientistas da cognição tenham programas de pesquisa diferentes em relação à consciência, Capra constata que o estudo da consciência está chegando a um consenso, relativo a dois pontos. O primeiro ponto, como já vimos, é a constatação de que a consciência é um processo de cognição que se manifesta a partir do desenvolvimento de uma atividade cerebral complexa. O segundo ponto se refere à existência de duas modalidades distintas de consciência que se manifestam em graus diversos de complexidade neuronal.

A primeira modalidade é denominada de consciência primária e se manifesta quando os processos cognitivos começam a abranger experiências básicas de sensação, percepção e emoção. Provavelmente a consciência primária está presente em grande parte dos mamíferos, assim como em alguns pássaros e outros seres vertebrados. A segunda modalidade de consciência costuma ser denominada de consciência de ordem superior, que se refere à seres vivos que possuem autoconsciência, isto é, organismos que possuem uma percepção de si mesmos. Por esse ângulo, a autoconsciência se manifesta em um ser que pensa e reflete — a autoconsciência surgiu no período de evolução dos hominídeos em paralelo à linguagem, ao pensamento conceitual e às demais qualidades que caracterizam a consciência humana. Devido à relevância da reflexão nessa experiência consciente, Capra passou a denominá-la de consciência reflexiva, em suas palavras:

A consciência reflexiva envolve um nível de abstração cognitiva que inclui a capacidade para manter imagens mentais, e que nos permite formular valores, crenças, objetivos e estratégias. Esse estágio evolutivo estabeleceu um elo fundamental entre a consciência e fenômenos sociais, pois, com a evolução da linguagem, surgiu não apenas o mundo interior dos conceitos e ideias, mas também o mundo social dos relacionamentos organizados e da cultura.¹⁸¹

Com relação à esses elementos, a ciência da cognição parece não preservar muitas discussões. No entanto, o principal desafio da ciência cognitiva é a explicação das experiências subjetivas relacionadas aos processos cognitivos. Em *The Mystery*

¹⁸¹ CAPRA, F. **A Visão Sistêmica da Vida**. São Paulo: Cultrix, 2014, p. 324.

of *Consciousness*, John Searle propõe chamar de ‘qualia’ os variados estados subjetivos de consciência, uma vez que cada experiência é marcada por uma qualidade especial¹⁸². Capra alerta para o fato de que a tarefa de explicação desses ‘qualia’, constitui o problema central para os cientistas da consciência. Em referência ao ensaio *Facing Up to the Problem of Consciousness*, do filósofo David Chalmers, Capra afirma que perdura o mistério sobre a explicação de como que a atividade neuronal origina as experiências subjetivas da consciência¹⁸³. Para que possamos compreender a experiência consciente é necessário acrescentar elementos extras nas atuais explicações científicas.

De acordo com Capra, a experiência subjetiva da consciência é um fenômeno emergente e isso significa que a explicação do fenômeno da consciência, não pode se fundamentar na redução dos mecanismos neuronais. A experiência consciente emerge a partir da dinâmica complexa e não linear dos sistemas neuronais. Portanto, a consciência só pode ser plenamente compreendida se as explicações fisiológicas da neurobiologia forem acompanhadas pela visão sistêmica de redes complexas. Mas não podemos nos basear unicamente nas leis tradicionais da física e da química para explicar os fenômenos da consciência, devemos também ter em mente a dinâmica de complexidade não linear que opera nos sistemas vivos. Só chegaremos a um bom entendimento do fenômeno da consciência quando trabalharmos de um modo que aborde a interação de três modalidades descritivas: “a biologia dos fenômenos observados, as leis da física e da bioquímica, e a dinâmica não linear dos sistemas complexos”¹⁸⁴.

Para que seja possível um entendimento pleno da experiência consciente, mesmo em seus aspectos subjetivos, é preciso que se formule uma ciência que abarque três níveis descritivos, a qual Varela denominou de ‘entrelaçamento triplo’¹⁸⁵. O primeiro nível se refere às leis da física e da bioquímica; o segundo à biologia do sistema nervoso; e o terceiro se refere a complexa dinâmica não linear dos sistemas neuronais. Uma pesquisa que consiga juntar esses três níveis de explicação será uma ciência refinada da consciência.

¹⁸² CAPRA, F. **As Conexões Ocultas**. São Paulo: Cultrix, 2002, p. 55.

¹⁸³ Ibidem, 2002, p. 55.

¹⁸⁴ CAPRA, F. **A Visão Sistêmica da Vida**. São Paulo: Cultrix, 2014, p. 324.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 325.

No momento em que a investigação da consciência se configura pelo entrelaçamento da neurobiologia, da experiência vivida e da dinâmica não linear, o problema da relação entre as experiências subjetivas e os processos neuronais deve ser compreendido através da ótica de dois novos paradigmas científicos. O primeiro desses paradigmas é o da teoria da complexidade. A comunidade científica em geral tem dificuldades em aceitar a estrutura não linear do paradigma da complexidade, visto que está acostumada a investigar modelos lineares. Contudo, a dinâmica não linear é essencial para a compreensão do fenômeno da emergência. Como foi visto, é um mistério a maneira pela qual a experiência subjetiva consciente surge a partir da atividade neurofisiológica. Esse surgimento misterioso e espontâneo é comum aos fenômenos emergentes. A emergência acarreta na produção de novidades, que costumam ser qualitativamente distintas daqueles fenômenos através dos quais elas emergem. Para ilustrar esse fenômeno da emergência, podemos utilizar o exemplo citado por Capra, em relação a estrutura e as propriedades do açúcar:

Quando átomos de carbono, oxigênio e hidrogênio se ligam de uma determinada maneira para formar o açúcar, o composto resultante tem um sabor doce. A doçura não está nem no C, nem no O, nem no H; reside, isto sim, no padrão que surge de uma determinada interação dos três. Em outras palavras, é uma “propriedade emergente”, ou que surge espontaneamente. Além disso, a rigor, essa doçura não é uma propriedade das ligações químicas. É uma experiência sensorial que surge quando as moléculas de açúcar interagem com a química de nossas papilas gustativas, interação essa que, por sua vez, faz com que um conjunto de neurônios sejam estimulados de uma maneira específica. A experiência da doçura nasce dessa atividade neural.¹⁸⁶

Tendo isso em mente, a qualidade de doçura do açúcar é uma diversidade de fenômenos emergentes que surgem de processos com níveis diversos de complexidade. Assim como os químicos de hoje não possuem dificuldades em tratar dessa variedade de fenômenos emergentes, esperamos que os cientistas da cognição do futuro consigam superar suas dificuldades conceituais e passem a compreender o caráter emergente da experiência consciente. Mas para a realização dessa tarefa, a comunidade científica terá de aceitar outro novo paradigma, que se refere ao fato de que a experiência vivida deve ser reconhecida por todo o estudo da consciência que almeja ser, de fato, uma ciência. No entanto, para que seja possível chegar nesse reconhecimento, será preciso que ciência opere uma profunda mudança metodológica no que diz respeito a relação entre a experiência subjetiva e os processos cerebrais, a qual poucos teóricos da cognição estão dispostos a praticar.

¹⁸⁶ CAPRA, F. **As Conexões Ocultas**. São Paulo: Cultrix, 2002, p. 57.

A resistência da comunidade científica em considerar os fenômenos subjetivos se deve a tradição filosófica cartesiana. Como observado anteriormente, Descartes realizou uma divisão entre mente e matéria (entre o eu e o mundo), que nos levou a crença de que o mundo é independente e pode ser descrito de maneira objetiva, sem fazer referência a qualquer observador humano. Dessa forma, a descrição objetiva da natureza se configurou como o norte de toda a pesquisa científica. Apesar disso, ocorreram algumas revoluções de paradigma nas ciências. A física quântica demonstrou que a clássica noção de descrição objetiva não pode ser utilizada na pesquisa dos fenômenos atômicos. Mais recentemente, a teoria de Santiago defendeu que a cognição não é a representação de um mundo independente do sujeito, mas que ela é a 'criação' de um mundo através do processo do viver. Essas mudanças de paradigma remontam a importância da dimensão subjetiva, isto é, da experiência humana na prática científica. Em um estudo da consciência, muitos dos elementos a serem investigados são experiências subjetivas. Para que seja possível analisar sistematicamente esses elementos é preciso operar um exame disciplinado da experiência em primeira pessoa. Apenas quando a experiência subjetiva se tornar parte integrante e inalienável da pesquisa sobre a consciência é que poderemos dizer que surgiu uma ciência realmente rigorosa da consciência.

6.3 AS PRINCIPAIS ESCOLAS DE INVESTIGAÇÃO DA CONSCIÊNCIA

Na seção anterior, concluímos que a utilização da teoria da complexidade e a descrição sistemática da experiência consciente subjetiva são primordiais para a construção de uma ciência da consciência. Capra constata que nas últimas décadas se desenvolveram um número considerável de pesquisas com esse objetivo. Em realidade, o grau de utilização na pesquisa científica da dinâmica não linear e da descrição da experiência em primeira pessoa pode servir de medida para identificação das correntes de pensamento do estudo da consciência, dentre as diversas escolas que existem atualmente.

A mais tradicional das correntes de estudo da consciência é a 'neurorreducionista', como denominou Varela, — entre os membros dessa escola consta o biólogo molecular Francis Crick e a neurocientista Patrícia Churchland — a principal premissa dessa corrente é a redução da consciência aos mecanismos cerebrais. O sujeito, suas emoções, suas vontades, suas memórias, sua própria liberdade e seu senso de identidade pessoal são reduzidos a meros produtos da

atividade neuronal e molecular. Apesar de explicarem em detalhes o processo de redução da consciência à atividade neuronal, alguns neuroreducionistas (como é o exemplo de Francis Crick) admitem, mesmo que um tanto inconscientemente, que a experiência consciente é uma propriedade que emerge da interação dos componentes do cérebro como um todo. No entanto, essa corrente de pensamento não aborda a questão da dinâmica não linear e, por isso, acaba por não conseguir descrever a emergência da consciência de maneira plena. Logo, a questão permanece: como é possível que a atividade cerebral, de caráter objetivo, provoque experiências conscientes subjetiva?

O funcionalismo é a corrente de investigação da consciência mais popular entre os filósofos e cientistas da cognição. Sua principal premissa é de que os estados mentais são caracterizados por uma organização funcional, isto é, as qualidades mentais são fruto dos padrões causais de relação das redes neuronais. Nesse sentido, os funcionalistas se distanciam da atitude reducionista cartesiana, visto que trabalham com padrões nervosos não lineares. No entanto, o funcionalismo não reconhece que a consciência seja uma propriedade emergente irreduzível. Para essa corrente, a experiência consciente é totalmente caracterizada pela sua organização funcional e, dessa forma, ela é compreendida a partir do momento em que o seu padrão de organização é decodificado. Um dos principais pesquisadores do funcionalismo é Daniel Dennett com o seu livro de título sugestivo: *Consciousness Explained*.

Capra ainda apresenta outra corrente filosófica de estudo da consciência denominada de 'misterianos', que é menos conhecida do que as outras escolas. Os misterianos defendem que a consciência é um mistério absoluto e que as limitações da inteligência humana jamais compreenderam esse mistério. Segundo essa crença, a origem dessas limitações é um dualismo intransponível que, em realidade, é a tradicional dicotomia cartesiana entre matéria e mente. Eles se satisfazem ao afirmar que a introspecção não pode nos revelar sobre o cérebro enquanto estrutura física e que, por sua vez, o estudo do cérebro não nos mostrará nenhum caminho para a compreensão da experiência consciente. Por não compreenderem a dinâmica dos fenômenos emergentes, os misterianos não conseguem superar o dualismo cartesiano e ficam ilhados na crença de que a consciência é um mistério eterno.

Por fim, há uma corrente de pesquisa da consciência que vem crescendo nos últimos anos e que abarca tanto teoria da complexidade quanto a descrição da experiência consciente. Um dos fundadores dessa corrente foi Francisco Varela, que

acabou por chamá-la de 'neurofenomenologia'¹⁸⁷. A fenomenologia é um campo fundamental da filosofia inaugurado por Edmund Husserl, no princípio do século XX, e que foi desenvolvida por diversos filósofos, como Maurice Merleau-Ponty. Seu princípio fundamental é a investigação disciplinada da experiência subjetiva. Seguindo essa linha, a neurofenomenologia pretende ser uma verdadeira ciência das experiências conscientes vividas em primeira pessoa que estabeleça um diálogo com as ciências naturais¹⁸⁸. Essa corrente de pensamento pretende misturar a descrição da experiência consciente com a investigação dos processos neuronais dos quais emergem essas experiências. Capra define essa corrente de pensamento da seguinte maneira:

A neurofenomenologia é uma abordagem do estudo da consciência que combina o exame disciplinado da experiência consciente com a análise dos padrões e processos neurais correspondentes. Com essa abordagem dupla, os neurofenomenologistas exploram vários domínios da experiência e tentam compreender como esses domínios emergem de complexas atividades neurais. Ao fazer isso, esses cientistas cognitivos estão realmente dando os primeiros passos em direção à formulação de uma verdadeira ciência da experiência.¹⁸⁹

Logo, o método fundamental da neurofenomenologia é tratar os mecanismos cerebrais e a experiência subjetiva como dois polos interdependentes do estudo da consciência, os quais merecem a mesma relevância na investigação científica. O exame disciplinado da experiência consciente e a investigação da fisiologia neuronal correspondente estão intimamente relacionados, de modo que a produção científica de cada campo pode auxiliar na produção do outro e, assim, vai se criando um processo mais abrangente de pesquisa sistemática da consciência.

Atualmente, a neurofenomenologia é composta por um grupo bem diversificado de pesquisadores, que diferem nos modelos de redes neurais correspondentes e no modo de tratar a experiência consciente. Com relação à experiência consciente, existem três caminhos principais que estão sendo percorridos pelos pesquisadores. O primeiro diz respeito ao método da introspecção, que foi desenvolvido com a

¹⁸⁷RUDRAUF, D.; LUTZ, A.; COSMELLI, D.; LACHAUX, J-P.; QUYEN, M. From Autopoiesis to neurophenomenology: Francisco Varela's Exploration of the Biophysics of Being. **Biological Research**, Santiago, v. 36, n. 1, p. 27-65, 2003, p. 27. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-97602003000100005&lang=pt&fbclid=IwAR0oPS_NTcnSyzG44pBtbNbjL7WVS-xnY1AYSfWv6v7r4hDCVhr-PKOILYk. Acesso em: 10 dez. 2019.

¹⁸⁸ORDÓÑEZ, S. La Experiencia Subjetiva en la investigación de la neurociencia cognitiva: El Caso de la neurofenomenología. **Revista de Filosofía Open Insight, Querétaro**, v. 6, n. 10, p. 135-167, 2015, p. 137. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S200724062015000200008&lang=pt. Acesso em: 10 dez. 2019.

¹⁸⁹ CAPRA, F. **A Visão Sistêmica da Vida**. São Paulo: Cultrix, 2014, p. 327.

psicologia científica. O segundo é o método fenomenológico, do modo como foi elaborado por Husserl e continuado pelos seus seguidores. Já o terceiro se refere aos relatos da consciência obtidos através da prática meditativa, de maneira especial pela tradição budista. Todos esses caminhos ultrapassam um olhar superficial e são marcados por uma metodologia rigorosa na investigação da experiência subjetiva, de modo a constituírem verdadeiros ramos da ciência cognitiva.

A prática da introspecção foi desenvolvida por William James, enquanto método fundamental da psicologia científica, no final do século XIX, e obteve alguns êxitos nas décadas subsequentes. Entretanto, logo surgiram algumas dificuldades. Elas não foram geradas pelo método em si, mas pelo fato de que os resultados eram muitos diferentes das hipóteses originais. As observações estavam muito à frente dos conceitos da época. Os psicólogos não estavam dispostos a reelaborar as suas teorias e começaram a criticar os métodos e resultados uns dos outros, o que gerou um forte descrédito no método introspectivo. Em razão disso, a prática introspectiva se lançou em um profundo silêncio. Atualmente, o método introspectivo foi retomado principalmente pela prática da psicoterapia e por profissionais de treinamento empresarial, o que já não tem mais nenhuma relação com o seu programa inicial de ciência cognitiva. Apenas um reduzido grupo de pesquisadores vem tentando dar um novo fôlego a tradição, de modo a elaborar um estudo sistemático da experiência subjetiva por meio da introspecção.

A fenomenologia, tal como foi elaborada por Edmund Husserl, não visava ser um método científico, mas se consagrou enquanto uma disciplina filosófica. Sua premissa fundamental é uma atitude reflexiva denominada redução fenomenológica. Aqui o termo redução não deve ser confundido com a atitude reducionista das ciências naturais. Em termos filosóficos, a redução designa uma recondução, isto é, uma forma de retomar a experiência subjetiva, por meio da suspensão dos juízos da razão acerca do mundo objetivo. Essa é uma forma de tornar presente o domínio da consciência de uma maneira viva, a qual permite que a própria consciência seja abordada de uma forma disciplinada e sistemática pela reflexão. No sentido fenomenológico esse processo ocorre por meio da passagem da atitude natural para a atitude fenomenológica.

Para aqueles que estão familiarizados com a prática meditativa, as descrições produzidas pelo processo de redução fenomenológica parecem semelhantes¹⁹⁰. De fato, há muitos séculos, as tradições meditativas elaboraram métodos rigorosos de exame da consciência e aperfeiçoaram fortemente as suas técnicas com o passar dos anos. Na história da humanidade, a investigação disciplinada da experiência consciente foi trabalhada no âmbito de várias tradições filosóficas e religiosas, como o Budismo, o Taoísmo, o Hinduísmo, o Cristianismo e o Islamismo. Em função disso, podemos crer que diversas intuições fundamentais dessas tradições podem ser investigadas e trabalhadas fora de seu contexto cultural específico e de sua estrutura metafísica particular. Isso ocorre particularmente com o Budismo, que se manifestou em culturas variadas. Ele nasceu na Índia, migrando para China e parte do Sudeste Asiático, indo parar no Japão e chegando, muito tempo depois, até a Califórnia. Capra define um princípio em comum a todas as tradições budistas:

Em todos esses contextos culturais diversos, a mente e a consciência sempre foram os principais objetos de investigação contemplativa dos budistas. Do ponto de vista deles, a mente indisciplinada não é um instrumento digno de confiança para a observação dos diversos estados de consciência; e, por isso, seguindo as instruções iniciais de Buda, eles desenvolveram uma grande variedade de técnicas para a estabilização e a sutilização da atenção.¹⁹¹

Ao longo dos séculos, os praticantes do Budismo desenvolveram teorias elaboradas sobre fenômenos particulares da experiência subjetiva da consciência. Esses conceitos elaborados possuem um forte potencial para servirem de fontes de inspiração para os cientistas cognitivos. Capra sinaliza que o diálogo entre as tradições meditativas e as ciências cognitivas já está ocorrendo. Inclusive, como resultado desse encontro, percebemos que as experiências obtidas pela prática meditativa proporcionam dados valiosos para qualquer forma de ciência cognitiva que venha a se consolidar no futuro. Nesse sentido, percebemos a relevância da prática da meditação para a neurofenomenologia. É preciso articular que todas as variedades de neurofenomenologia em estado nascente compartilham da premissa fundamental de que consciência é um processo subjetivo de cognição que emerge de uma atividade neuronal complexa.

¹⁹⁰DEPRAZ, N. et al. A Redução à Prova da Experiência. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 58, n. 1, p. 75-86, 2006, p. 77. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672006000100008. Acesso em: 26 jan. 2020.

¹⁹¹ CAPRA, F. **As Conexões Ocultas**. São Paulo: Cultrix, 2002, p. 62.

Em paralelo ao projeto da neurofenomenologia surgiu, no final da década de 1990, um projeto semelhante relativo à naturalização da fenomenologia que foi desenvolvido por uma série de teóricos, entre filósofos e cientistas cognitivos. Esse projeto rendeu o volume '*Naturalizing Phenomenology*', organizado por Francisco Varela, Jean Petitot, Bernard Pachoud e Jean-Michel Roy¹⁹². A principal premissa dessa obra é a tentativa de reconciliação da fenomenologia com as ciências naturais da mente. Para a realização de tal tarefa será necessário resolver alguns problemas como: é possível superar a lacuna que existe entre as descrições fenomenológicas e as teorias naturalistas da consciência? É viável um processo de naturalização da fenomenologia?

De acordo com os organizadores do projeto, a teoria que é considerada como realmente científica sobre a consciência é a ciência cognitiva. Mas apesar dos grandes resultados dessa ciência, ela deixa passar despercebido diversas características do fenômeno da consciência. Um exemplo, é a falta de interesse pela dimensão fenomenológica da consciência, pois a consideram irrelevante para o estudo da mente. Entretanto, ao desconsiderar a subjetividade (a experiência vivida em primeira pessoa), a ciência cognitiva perde um aspecto fundamental dos processos mentais. Varela et al afirmam que a ciência cognitiva padrão pretende estudar a mente sem levar em consideração a consciência, o que se caracteriza como uma tarefa sem fundamento. Para esses cientistas o que importa é investigar o que ocorre na mente durante uma atividade de conhecimento, sem considerar o todo do processo cognitivo¹⁹³.

A ciência cognitiva possui uma lacuna grave nas suas teorias e devido ao atual estado da pesquisa sobre os fenômenos mentais, nos deparamos com o seguinte problema: parece ser intransponível a lacuna teórica entre os mecanismos neuronais passíveis de serem analisados cientificamente em uma perspectiva de terceira pessoa, assim como as experiências vividas passíveis de serem descritas por uma perspectiva de primeira pessoa. Em outras palavras, parece haver uma cisão entre a dimensão neurofisiológica e a dimensão da experiência humana. Numa tentativa de remediar esse impasse teórico, os editores recorrem a fenomenologia de Husserl, devido a sua grande eficiência na descrição da dimensão fenomenológica da

¹⁹² VARELA, F. et al. **Naturalizing Phenomenology**: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science. California: Stanford University Press, 1999.

¹⁹³ Ibidem, p. 7.

consciência e pela consonância de suas descobertas com alguns dos resultados alcançados pela ciência cognitiva. Com efeito, a fenomenologia de Husserl é uma forte candidata para o entendimento da relação entre a atividade cognitiva neuronal e a sua correspondente manifestação subjetiva. Husserl trabalhou muito na descrição da perspectiva em primeira pessoa da consciência, desenvolvendo um grande conhecimento das estruturas da experiência subjetiva, através da intencionalidade, da autoconsciência, da consciência corporal e da consciência do tempo¹⁹⁴.

Segundo Varela et al, para que a fenomenologia de Husserl possa assumir o papel de preencher a lacuna entre a dimensão neurofisiológica e a dimensão experiencial é necessário que essa fenomenologia seja naturalizada. Esse processo de naturalização se faz necessário para evitar um dualismo ontológico, de modo que se possa trabalhar a consciência em apenas uma dimensão explicativa. Por essa razão, a fenomenologia precisa ser integrada a uma estrutura investigativa, cujos métodos e conceitos sejam compatíveis com a ciência natural¹⁹⁵.

É preciso salientar que o projeto de naturalização visa considerar as descrições da fenomenologia de Husserl, não se referindo à ela apenas em sentido técnico, mas se aprofundando nos seus conceitos essenciais enquanto uma tradição filosófica. Também é preciso entender que, se a fenomenologia precisa ser naturalizada, é porque a lacuna explicativa entre os fenômenos da mente e da consciência precisa ser preenchida. O processo de naturalização da fenomenologia promete desenvolver uma teoria da mente que contemple a dimensão subjetiva da consciência e que, ao mesmo tempo, elimine qualquer aspecto de misterianismo com relação aos fenômenos mentais, que é justamente a função da explicação naturalista da consciência.

Em linhas gerais, para que a fenomenologia possa ser naturalizada, é preciso que o sentido das descrições fenomenológicas, assim como seus conceitos fundamentais, seja integrado ao quadro geral das ciências cognitivas, de modo que sejam passíveis de serem matematizados¹⁹⁶. Uma fenomenologia naturalizada é

¹⁹⁴ ZAHAVI, D. Phenomenology and the Project of Naturalization. **Phenomenology and the Cognitive Sciences** 3, [s.l.], p. 331-347, 2004, p. 332. Disponível em: https://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/Phenomenology-naturalization.pdf_copy. Acesso em: 2 abr. 2020.

¹⁹⁵ VARELA, F. et al. **Naturalizing Phenomenology**: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science. California: Stanford University Press, 1999, p. 1-2.

¹⁹⁶ Ibidem p. 42.

aquela cujos termos explicativos são descritos por modelos matemáticos da dimensão neurobiológica de investigação¹⁹⁷.

Entretanto, existem alguns impasses em relação a esse processo de naturalização. Primeiramente, Husserl é famoso por sua convicção antinaturalista. Em segundo lugar, a dimensão fenomenológica está para aquém das ciências naturais, de modo que as descrições fenomenológicas não poderiam ser reduzidas ou absorvidas por uma agenda naturalista. Continuando os contra-argumentos, Husserl defende que a fenomenologia não poderia ser definida em termos matemáticos, já que esse processo seria infrutífero e acarretaria erros metodológicos¹⁹⁸. Porém, os editores encontraram uma saída possível para as objeções antinaturalistas. Segundo os organizadores, Husserl colocou um limite entre a fenomenologia e a matemática, porque a matemática e as ciências materiais de seu tempo eram obsoletas e careciam de métodos para uma compreensão filosófica. No entanto, o progresso científico veio a invalidar as objeções de Husserl. Com efeito, os editores defendem que mesmo a dimensão experiencial pode ser descrita matematicamente de acordo com modelos morfodinâmicos¹⁹⁹. Seria possível uma explicação matemática da experiência consciente e, dessa maneira, os impedimentos para a naturalização da fenomenologia estariam removidos.

Por fim, é preciso dizer que apesar da saída encontrada pelos organizadores, as críticas antinaturalistas permanecem. Os conceitos da abordagem fenomenológica de Husserl permanecem tendo uma carga que destoam do naturalismo. A fenomenologia de Husserl é uma filosofia eidética e, portanto, está para além do empirismo. A fenomenologia não trabalha com a consciência empírica, mas com a subjetividade transcendental, que não pode ser reduzida aos termos da ciência positiva²⁰⁰. Sem contar que a proposta de naturalização parece um tanto unilateral para construir uma relação entre a fenomenologia e a ciência cognitiva. Em resposta a esse estilo de crítica, Varela destaca que o volume *Naturalizing Phenomenology* é apenas uma parte de um projeto mais abrangente. Em complemento a esse volume,

¹⁹⁷ VARELA, F. et al. **Naturalizing Phenomenology**: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science. California: Stanford University Press, 1999, p. 43.

¹⁹⁸ ZAHAVI, D. Phenomenology and the Project of Naturalization. **Phenomenology and the Cognitive Sciences** 3, [s.l.], p. 331-347, 2004, p. 334. Disponível em: https://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/Phenomenology-naturalization.pdf_copy. Acesso em: 2 abr. 2020.

¹⁹⁹ VARELA, F. et al. **Naturalizing Phenomenology**: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science. California: Stanford University Press, 1999, p. 334.

²⁰⁰ Ibidem, p. 336.

Varela pretende lançar uma obra que se chamará *Phenomenologizing Natural Science*²⁰¹.

6.4 A MENTE CORPÓREA

A noção de mente encarnada significa que todo o pensamento conceitual é incorporado fisicamente ao cérebro e à estrutura corporal dos seres vivos. O conceito de mente corpórea desenvolvido por Varela, na década de 1990, em sua teoria da enação, foi absorvido e expandido por parte da comunidade científica²⁰². A afirmação dos cientistas cognitivos de que a mente é corpórea significa muito mais do que o simples fato de precisarmos de um cérebro para pensar. Segundo pesquisas recentes desenvolvidas na área de linguística cognitiva, a razão humana não é transcendente ao corpo, como afirmam grande parte dos filósofos ocidentais, pelo contrário, a razão é profundamente estruturada a partir da natureza física de nossas experiências corporais. As próprias atividades racionais emergem do corpo e se determinam através dele, é por essa razão que a mente humana é corpórea. As provas e as implicações filosóficas dessa teoria são detalhadas pelos linguistas cognitivos George Lakoff e Mark Johnson, na obra *Philosophy in the Flesh*²⁰³.

Um dos principais argumentos desses linguistas cognitivos é que grande parte dos pensamentos humanos são inconscientes, de modo que operam em uma camada inacessível a consciência. O inconsciente cognitivo é responsável tanto por nossas ações cognitivas reflexas quanto por nossos conhecimentos e crenças factuais. Dessa forma, o inconsciente cognitivo estrutura o nosso pensamento consciente. Os pormenores neurofisiológicos da origem do pensamento e da formação dos conceitos ainda não se encontram plenamente desenvolvidos, mas há uma intuição fundamental sobre esse processo. As operações cognitivas e neuronais que possibilitam a percepção dos fenômenos e a movimentação pelo mundo são as mesmas que produzem as nossas formas de raciocínio e as estruturas conceituais.

Essa compreensão encarnada da atividade cognitiva surgiu na década de 1980 e vai além dos limites da razão humana. O fundamento da cognição que é a categorização das experiências vividas pode ser encontrado em todas as camadas de

²⁰¹ ZAHAVI, D. Phenomenology and the Project of Naturalization. **Phenomenology and the Cognitive Sciences** 3, [s.l.], p. 331-347, 2004, p. 334. Disponível em: https://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/Phenomenology-naturalization.pdf_copy. Acesso em: 2 abr. 2020.

²⁰² CAPRA, F. **A Visão Sistêmica da Vida**. São Paulo: Cultrix, 2014, p. 337.

²⁰³ Idem, 2002, p. 74.

seres vivos. Todos os microrganismos conseguem categorizar os compostos químicos do ambiente e os classificam em “alimento” e “não-alimento”, ou então em objetos que provocam atração e objetos que provocam repulsão. De maneira semelhante, os animais conseguem categorizar os alimentos, os sons do ambiente, os membros de sua própria espécie ou de espécies diversas, os comportamentos sexuais etc. Tendo isso em mente, Maturana e Varela chegaram à conclusão de que os seres vivos produzem um mundo a partir das distinções que realizam.

A maneira pela qual os seres vivos desenvolvem as suas categorias varia de acordo com o seu sistema motor e o seu aparelho sensorial, isto é, o sistema de categorização dos organismos vivos depende de sua estrutura corporal, da própria maneira em que se encontram encarnados. Essa afirmação se refere aos microrganismos, aos vegetais, aos animais e, também, aos seres humanos, segundo os cientistas cognitivos citados anteriormente. Mesmo que algumas categorias sejam desenvolvidas pelo raciocínio consciente, a maior parte delas se origina de maneira inconsciente por meio da estrutura do corpo e do cérebro.

Essa afirmação pode ser demonstrada pelo exemplo da experiência da cor. Como foi visto, não existem cores no mundo externo que sejam independentes da nossa atividade perceptiva. A experiência da cor surge justamente de uma relação de interdependência entre o sujeito e o mundo: de um lado temos as diversas formas de ondas de luz refletidas nos objetos e de outro contamos com a estrutura cromática de nossas retinas associada à circuitos neuronais correspondentes. Com efeito, as categorias cromáticas que percebemos se originam da nossa própria estrutura neuronal.

À medida que as categorias de cor se fundamentam na neurofisiologia, as demais categorias também se originam de nossa experiência corporal básica. Essa origem corpórea das categorias é particularmente relevante para as relações espaciais, que se configuram como nossas categorias mais fundamentais. Segundo Lakoff e Johnson, quando visualizamos um gato posicionando-se na frente de uma árvore, não podemos dizer que essa é uma relação espacial que se encontra de maneira objetiva no mundo. Como efeito, essa relação espacial é projetada a partir de nossa situação corpórea²⁰⁴. Visto que o nosso corpo é constituído por uma parte frontal e uma parte de trás, acabamos por projetar essas distinções nos demais

²⁰⁴ CAPRA, F. **A Visão Sistêmica da Vida**. São Paulo: Cultrix, 2014, p. 338.

fenômenos do mundo. Dessa forma, o nosso corpo estrutura uma variedade de relações espaciais básicas que são utilizadas para a nossa orientação. Contudo, as categorias espaciais não se referem apenas à orientação do próprio organismo, elas também influenciam na percepção das relações entre os demais fenômenos.

Enquanto seres humanos, não apenas categorizamos para realizar distinções em nossas experiências, mas também abstraímos conceitos para a classificação das categorias, refletindo e raciocinando sobre elas. No âmbito humano da cognição, as categorias se configuram enquanto conceitos abstratos. Dessa forma, assim como as categorias se originam da experiência corpórea, os conceitos abstratos também nascem da estrutura neuronal e corporal, se constituindo enquanto verdadeiros conceitos encarnados. Portanto, os conceitos humanos são simultaneamente abstratos e incorporados.

Parte significativa desses conceitos se configuram como o fundamento de diversas formas de raciocínio. Nesse sentido, a nossa própria maneira de pensar é corpórea. Por exemplo, quando realizamos uma categorização entre “dentro” e “fora”, nosso costume é o de perceber essa relação espacial enquanto uma espécie de recipiente constituído por um limite que demarca o lado de dentro e o lado de fora. Como veremos, essa imagem mental, fundamentada na própria experiência de nosso corpo enquanto um receptáculo, serve de base para uma determinada forma de raciocínio. Imagine que um copo foi posto dentro de uma bacia e que, por sua vez, uma cereja foi posta dentro do copo. Apenas ao observar a cena, saberíamos intuitivamente que a cereja se encontra simultaneamente dentro do copo e dentro da bacia.

Essa dedução se refere a uma forma argumentativa muito famosa, chamada de silogismo dentro da lógica aristotélica. O mais comum dos silogismos é expresso da seguinte maneira: “Todos os homens são mortais. Sócrates é homem. Logo, Sócrates é mortal”²⁰⁵. Essa dedução se apresenta como conclusiva porque, da mesma forma que a cereja se encontra dentro de recipientes, Sócrates se localiza dentro da categoria “homens” e, por sua vez, os homens se encontram dentro da categoria de mortais. Nesse sentido, as imagens mentais das categorias materiais são projetadas nos conceitos abstratos, de modo que a experiência corporal dos recipientes é utilizada no raciocínio sobre conceitos. Portanto, o clássico silogismo aristotélico não

²⁰⁵ CAPRA, F. **A Visão Sistêmica da Vida**. São Paulo: Cultrix, 2014, p. 338.

pode ser entendido como um modo desencarnado de raciocínio. Ao invés disso, ele se configura como uma forma de reflexão que surge da própria experiência corporal. Segundo Lakoff e Johnson, outros modos de raciocínio também derivam de nossa experiência corpórea. A estrutura do corpo e do cérebro determinam as categorias e conceitos que construímos, moldando as formas de raciocínio que podemos realizar²⁰⁶.

O processo em que a imagem mental de um recipiente é qualificada como uma categoria e, então, é projetada em um conceito abstrato, é um processo metafórico. Essa atividade projetiva de uma metáfora é um dos princípios básicos da constituição do pensamento abstrato. Um avanço significativo para a ciência cognitiva foi entendimento de que grande parte do pensamento humano é formado por metáforas. Com efeito, as metáforas são a condição de possibilidade para que as categorias corporais fundamentais se transformem em conceitos abstratos, possibilitando o pensamento teórico. Quando afirmo coisas como: “que acolhida mais calorosa”, “que grande dia foi esse” ou “acho que não peguei essa ideia”, estamos projetando certos aspectos de nossa experiência corpórea em uma região abstrata da linguagem. Esses exemplos constituem metáforas primárias, as quais se configuram como o fundamento do pensamento metafórico. Capra complementa da seguinte maneira:

Nosso pensamento e linguagem contém centenas de metáforas primárias, a maioria das quais nós usamos sem ter consciência delas; e, uma vez que se originam das experiências corpóreas mais básicas, as metáforas primárias tendem a ser as mesmas na maioria das línguas. Em nossos processos abstratos de pensamento, nós combinamos as metáforas primárias de modo a formar outras mais complexas, e isso nos habilita a lançar mão de um rico imaginário e de estruturas conceituais sutis quando refletimos sobre nossas experiências de vida. O ato de conceber a vida como uma viagem, por exemplo, nos permite fazer uso de todo o conhecimento que temos das viagens para refletir sobre como levar uma vida significativa.²⁰⁷

Podemos sintetizar as descobertas realizadas na área da ciência cognitiva por Lakoff e Johnson em três pontos. O primeiro se refere ao fato de que a mente é intrinsecamente incorporada. O segundo ponto diz respeito ao pensamento enquanto algo que é em grande parte inconsciente. Já o terceiro ponto é a constatação de que os conceitos do pensamento abstrato possuem uma origem metafórica. Se esses princípios forem acatados pela comunidade científica e forem introduzidos numa teoria da cognição humana que seja coerente, então, vários dos paradigmas fundamentais da ciência e da filosofia ocidental terão de ser revistos.

²⁰⁶ CAPRA, F. **As Conexões Ocultas**. São Paulo: Cultrix, 2002, p. 77.

²⁰⁷ Ibidem, p. 77.

Na opinião de Fritjof Capra, o principal avanço dentre as novas ciências cognitivas foi a superação gradual da dicotomia cartesiana entre mente e matéria que, há cerca de 300 anos, vem confundindo a ciência e a filosofia ocidental. De acordo com a teoria de Santiago, mente e matéria, configurados como processo e estrutura, se encontram inseparavelmente conectados nos seres vivos, em todos os seus níveis²⁰⁸. Essas novas formas de ciência cognitiva comprovam a opinião de Capra, pela demonstração da evolução do processo de cognição, que se configura de modos mais complexos de acordo com as estruturas biológicas correspondentes. No momento em que foi desenvolvida a habilidade de controlar os movimentos sutis das mãos e da língua, os seres humanos evoluíram, paralelamente, a sua linguagem, o pensamento conceitual e a consciência reflexiva enquanto processos complexos de comunicação. Isso significa que toda nova forma de evolução do processo cognitivo, em qualquer nível da vida, necessita de estruturas corporais correspondentes. Como vimos, mesmo as características mais abstratas da mente humana não podem se manifestar de um modo separado do corpo, elas são incorporadas e orientadas corporalmente.

Por fim, essa visão unificada da mente, da matéria e da vida como um todo, possui implicações radicais a respeito da relação entre os animais e os seres humanos. Lakoff e Johnson chegam a conclusões extremamente polêmicas com relação a natureza humana e animal. Segundo os linguistas cognitivos, mesmo em sua configuração mais abstrata, a razão não supera a natureza animal dos seres humanos, antes disso, a razão é estruturada por essa natureza animal e faz uso dela. Nesse sentido, a razão não pode ser entendida como uma essência que nos distingue dos demais animais, pelo contrário, ela nos posiciona no mesmo nível que eles, de modo que podemos pensar em uma diferença de grau, mas não de gênero²⁰⁹.

²⁰⁸ CAPRA, F. **As Conexões Ocultas**. São Paulo: Cultrix, 2002, p. 78.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 79.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao término dessa pesquisa, é preciso salientar a relevância da proposta de Francisco Varela et al com relação ao estabelecimento de um diálogo entre a ciência cognitiva e a dimensão da experiência humana²¹⁰. Com efeito, para o avanço das pesquisas sobre a mente e a consciência é preciso que a ciência cognitiva amplie a sua área de trabalho afim de incluir em sua agenda a dimensão existencial do ser humano. Os campos de investigação da experiência humana devem alargar suas perspectivas teóricas de modo a abranger os conceitos e hipóteses das modernas ciências da mente. De fato, para a elaboração de um conhecimento preciso e abrangente sobre as atividades mentais é necessário que se construa uma matriz interdisciplinar de pesquisa que contemple a circularidade entre a neurofisiologia e a experiência concreta.

Atualmente, há uma tensão crescente entre a ciência e a dimensão da experiência humana. Na sociedade contemporânea, a ciência tem se consagrado como o estilo de conhecimento dominante, de modo que ela se tornou a palavra de autoridade para determinar o que é real, mesmo quando contraria aquilo que há de mais simples na experiência imediata. Como consequência, a maioria dos seres humanos tomam as descrições científicas como verdades absolutas, ao passo que as descrições da experiência concreta vão se tornando menos verdadeiras, em seu imaginário. Nos momentos em que as pessoas experimentam a sua realidade corporal nas atividades cotidianas, os conceitos abstratos da ciência parecem perder a sua primazia e a dimensão da experiência imediata tende a assumir o foco da atenção.

Se não superarmos a lacuna entre a ciência e a experiência, essa oposição tende a se agravar. Partindo do princípio de que constituímos uma sociedade com múltiplas perspectivas, não podemos simplesmente optar por um dos extremos, nossa concepção de mundo deve abarcar tanto a ciência quanto a experiência humana. Se esquivássemos das qualidades de nossa própria experiência dentro da pesquisa científica, seria como se a ciência perdesse grande parte do seu objeto de investigação. Desacreditar totalmente no papel da ciência com relação ao entendimento da experiência concreta, seria quase como desistir da tarefa de

²¹⁰ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 15.

autocompreensão humana. Portanto, devemos tomar a ciência e a experiência como campos complementares de investigação²¹¹.

Varela et al encontraram o elo natural entre ciência e experiência por meio do conceito de corpo em Merleau-Ponty. Foi particularmente o duplo sentido da corporalidade que interessou a Varela²¹². Se por um lado o corpo é um objeto entre outros objetos, passível de ser estudado por meio relações causais exteriores, pela ciência objetiva, por outro lado, o corpo é a estrutura perceptiva do sujeito, passível de ser descrita por meio da experiência vivida, pela fenomenologia. Nesse sentido, a noção de corpo próprio fundamenta a tentativa de construção de um diálogo entre a ciência e a experiência. Nos concentrando nessa questão, visualizamos uma circularidade mais fundamental que sustenta o próprio duplo sentido da corporalidade. Essa circularidade fundamental se caracteriza como uma via intermediária na relação entre sujeito e objeto, onde o peso cognitivo não se encontra centrado em apenas um dos polos da relação, pois ambos se especificam mutuamente.

A noção de via intermediária se configura como uma crítica ao conceito de representação nas ciências cognitivas²¹³. Nesse ponto, o que é questionado é a ideia de um mundo plenamente constituído por propriedades preestabelecidas que acabam apenas sendo representadas pelas atividades cognitivas do sujeito. A própria noção de um mundo independente das capacidades humanas e a ideia de que a cognição humana seria uma mera representação desse mundo, são criticadas com o objetivo de desconstruir a metáfora da mente humana como um processador simbólico. Nessa crítica, o mundo perde o seu papel de ponto de referência para representações e assume o papel de horizonte para as vivências do sujeito. A mente humana deixa de ser entendida como um mecanismo simbólico representacional, para ser vista enquanto sistema emergente e autônomo. Isto significa que as atividades mentais se auto-organizam a partir do seu interior. Portanto, não podemos mais acreditar que a informação já está totalmente constituída e espalhada pelo mundo e que a atividade mental simplesmente copia e recolhe essa informação.

Contudo, essa crítica causa um profundo desconforto nos cientistas mais dogmáticos, que possui raízes na filosofia clássica, mais especificamente, na busca

²¹¹ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 37.

²¹² Ibidem, p. 16.

²¹³ Ibidem, p. 180.

cartesiana por um fundamento absoluto para o conhecimento. Nesse sentido, ou encontramos uma base totalmente verdadeira para o conhecimento, ou caímos em um niilismo total²¹⁴. Dentro da lógica representativa, essa busca por um fundamento pode ocorrer de duas maneiras: na tentativa de encontrar um fundamento externo, em um mundo independente do sujeito e na tentativa de encontrar um fundamento interno, em um sujeito independente do mundo. Nessa linha, nos deparamos com uma dicotomia profunda entre sujeito e objeto, mente e mundo. A totalidade da existência acaba sendo reduzida a um dos polos da relação, a o peso das atividades cognitivas se encontraria em apenas um desses polos, gerando debates intermináveis. Como resultado dessa dicotomia nos deparamos com uma espécie de ansiedade, que se caracteriza pela oscilação epistêmica entre os dois termos da relação. Para que seja possível sairmos desse impasse, é preciso encontrar uma via intermediária na relação sujeito e objeto.

Para a construção de uma via intermediária, devemos ter em mente que o mundo não é independente do sujeito, ele é o próprio horizonte da experiência humana. O sujeito não está separado do mundo, porque enquanto corpo, ele se encontra encarnado na própria estrutura do mundo. Há uma inter-relação entre sujeito e objeto que produz o sentido da experiência cognitiva. Essa nova visão pretende superar o reducionismo da ideia de um fundamento absoluto, ao atribuir um valor epistêmico equivalente aos dois polos da relação entre mente e mundo. Portanto, nem o sujeito, nem o mundo representam o fundamento primeiro da experiência concreta. Segundo o ensinamento budista do 'caminho do meio'²¹⁵, a tentativa de encontrar um fundamento interno ou externo para a experiência humana é fonte constante de ansiedade e frustração. O padrão de comportamento que visa fixar um fundamento absoluto é uma tendência de pensamento orientada pelo apego. Uma mente que consegue superar a tendência ao apego, passa a vislumbrar os fenômenos por meio de sua co-originação interdependente na relação sujeito e objeto, sem precisar definir um fundamento absoluto para a experiência concreta.

Varela et al propõem que a circularidade entre ciência e experiência seja tematizada por três ramos distintos do conhecimento: a ciência cognitiva, a fenomenologia e a filosofia meditativa. Em suas descrições, a fenomenologia visa

²¹⁴ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p.188.

²¹⁵ Ibidem, p. 191.

retomar a consciência pré-reflexiva, através da redução fenomenológica, que suspende temporariamente os juízos da razão sobre o mundo. Por sua vez, a prática meditativa visa retomar a integralidade do corpo e da mente no momento presente, de modo a superar todas as formas de divagação mental. Cada uma a sua maneira, a fenomenologia e a meditação pretendem abordar a experiência humana, em toda a sua riqueza e singularidade e inspirados nessas duas tradições, Varela et al conceberam uma nova forma de se fazer ciência cognitiva, que em paralelo aos termos científicos também leva em consideração os atributos da experiência concreta, a qual denominou teoria da enação²¹⁶.

A teoria da enação constitui uma crítica a ideia de representação, por meio da superação da dicotomia entre interior e exterior. Segundo essa abordagem, a cognição não pode ser entendida nem como a recuperação das propriedades do mundo externo pelo intelecto, nem como a projeção de propriedades internas sob o mundo. Em outras palavras, cognição não a representação de propriedades. Pelo contrário, a cognição deve ser entendida enquanto uma ação corpórea²¹⁷. A cognição perde seu atributo representacional para adquirir sentido na experiência concreta do sujeito. Varela et al defendem que a cognição é a ação de uma subjetividade incorporada, que se encontra situada em um mundo. A cognição é fundamentada pelo corpo e o seu significado é determinado pelas atividades desse corpo, que, por sua vez, são contextualizadas no mundo.

Em complemento a abordagem da enação, tratamos da teoria da cognição de Santiago. Essa teoria caracteriza as atividades cognitivas segundo o próprio processo da vida²¹⁸. Nesse sentido, todo o processo de conhecimento é entendido enquanto o processo de viver. A cognição é um processo que fundamenta as atividades organizacionais dos seres vivos e como consequência, as atividades biológicas são coordenadas por uma atividade mental. Inclusive, as relações dos sistemas vivos com o seu ambiente são relações de cognição. Portanto, o processo cognitivo é inerente a dimensão biológica, em todos os níveis de seres vivos. A vida e cognição estão intrinsecamente relacionadas. Dessa forma, a teoria de Santiago realizou uma ampliação do conceito de cognição e, conseqüentemente, da noção de mente. Porém,

²¹⁶ VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 32.

²¹⁷ Ibidem, p. 226.

²¹⁸ CAPRA, F. **As Conexões Ocultas**. São Paulo: Cultrix, 2002, p. 50.

se a cognição abrange todas as camadas dos sistemas vivos, a experiência consciente só se manifesta em organismos que atingem certa forma de complexidade cognitiva, desenvolvendo um cérebro e um sistema nervoso central. A consciência se dá como um estilo diferenciado de cognição, que surge em sistemas vivos com maior grau de complexidade²¹⁹.

A experiência consciente, ou a experiência vivida é justamente um dos interesses da neurofenomenologia, que é uma corrente de estudo da consciência, fundada por Francisco Varela. A neurofenomenologia é sobretudo uma teoria reconciliadora em estado nascente, cuja estrutura metodológica consiste em integrar a experiência consciente e a dinâmica neuronal²²⁰. O objetivo dessa abordagem de investigação da consciência é justamente a criação de um diálogo entre o exame da experiência concreta em primeira pessoa, do ponto de vista da fenomenologia, e a pesquisa dos processos cerebrais correspondentes, do ponto de vista da ciência cognitiva. Segundo os procedimentos da neurofenomenologia, o fenômeno da consciência só pode ser compreendido se a neurofisiologia e a experiência subjetiva forem abordadas como polos interdependentes de investigação.

Porém, o grande desafio da ciência cognitiva é propriamente a tentativa de compreensão sobre como as experiências subjetivas se relacionam ou derivam dos processos neuronais. Para alguns filósofos como David Chalmers, o modo como a experiência consciente se origina da atividade cerebral permanece um mistério²²¹. Entretanto, Capra aponta para uma possível saída para esse problema, ao entender a experiência consciente enquanto um fenômeno emergente. Isso significa por um lado, que a consciência não pode ser reduzida aos mecanismos da atividade neuronal. Por outro lado, a consciência emerge da dinâmica não linear e complexa dos processos neuronais. Para Capra, a consciência só pode ser compreendida através da integração de três polos do conhecimento: a neurobiologia, a experiência subjetiva e a dinâmica dos sistemas complexos²²². Isso demonstra, mais uma vez, a necessidade de se construir uma circularidade entre a ciência cognitiva e a experiência humana.

²¹⁹ CAPRA, F. **As Conexões Ocultas**. São Paulo: Cultrix, 2002, p. 54.

²²⁰ Ibidem, p. 60.

²²¹ Ibidem, p. 55.

²²² Ibidem, p. 56.

REFERÊNCIAS

- ÁVILA, I. Orações Observacionais y Empirismo Ilustrado en la Filosofía de Quine. **Ideas y Valores**, Bogotá, v. 63, n. 154, p. 271-294, jan./abr. 2014. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-00622014000100011&lang=pt. Acesso em: 7 jan. 2020.
- BAUM, C.; KROEFF, R. F. S. Enação: Conceitos Introdutórios e Contribuições Contemporâneas. **Revista Polis e Psique**, Porto Alegre, v. 8, n. 2, p. 207-236, 2018. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpps/v8n2/v8n2a11.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2019.
- BERTALANFFY, L. V. **General System Theory**. New York: George Braziller, 2009.
- CAPRA, F. **A Teia da Vida**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CAPRA, F. **A Visão Sistêmica da Vida**. São Paulo: Cultrix, 2014.
- CAPRA, F. **Alfabetização Ecológica**. São Paulo: Cultrix, 2005.
- CAPRA, F. **As Conexões Ocultas**. São Paulo: Cultrix, 2002.
- CAPRA, F. **O Ponto de Mutação**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CERBONE, D. R. **Fenomenologia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- CHAUI, M. **Experiência do Pensamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- COSTA, T. Ilusão de Müller-Lyer. In: **Mentes Brilhantes**. [s.l.], 6 jun. 2011. Disponível em: <http://mentesbrilhantes.blogspot.com/2011/06/ilusao-de-muller-lyer-figura-seguinte.html>. Acesso em: 7 jun. 2019.
- DENTZ, R. A. Corporeidade e Subjetividade em Merleau-Ponty. **Intuitio**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 296-307, 2008. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/4238>. Acesso em: 7 jan. 2020.
- DEPRAZ, N.; VARELA, F.; VERMERSCH, P. A Redução à Prova da Experiência. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 58, n. 1, p. 75-86, 2006. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672006000100008. Acesso em: 26 jan. 2020.
- DESCARTES, R. **Discurso do Método para Bem Conduzir a Própria Razão e Procurar a Verdade nas Ciências**. São Paulo: Paulus, 2002.
- DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- ENGELMANN, A. A Psicologia da Gestalt e a Ciência Empírica Contemporânea. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 18, n. 1, p. 1-16, jan./abr. 2002.

Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722002000100002&lang=pt. Acesso em: 7 jan. 2020.

FERRAZ, M. S. A. **O Transcendental e o Existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

GONZÁLEZ, J. C.; MARTÍNEZ, R. I. O. Francisco Varela y El Desarrollo de la Ciencias Cognitivas em América Latina. **Polis**, Santiago, v. 15, n. 44, p. 381-391, 2016. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-65682016000200017&lang=pt. Acesso em: 10 dez. 2019.

HUME, D. **Investigação Acerca do Entendimento Humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

HUSSERL, E. **A Ideia da Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2008.

HUSSERL, E. **Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica**. São Paulo: Idéias e Letras, 2006.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

KUHN, T. S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LOVELOCK, J. **Gaia: Cura para um Planeta Doente**. São Paulo: Cultrix, 2006.

LUIJPEN, W. **Introdução à fenomenologia existencial**. São Paulo: Edusp, 1973.

MACIEL, S. M. **Corpo Invisível: Uma Nova Leitura na Filosofia de Merleau-Ponty**. Porto alegre: Edipucrs, 1997.

MATURANA, H.; VARELA, F. **A Árvore do Conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana**. São Paulo: Palas Athena Editora, 2011.

MATURANA, H.; VARELA, F. **De Máquinas e Seres Vivos: Autopoiese – A Organização do Vivo**. São Paulo: Artmed, 2002.

MERCHANT, C. **The Death of Nature**. San Francisco: Harper & Row, 1983.

MERLEAU-PONTY, M. **A Estrutura do Comportamento**. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.

MERLEAU-PONTY, M. **A Natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. **O Primado da Percepção e suas Consequências Filosóficas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MERLEAU-PONTY, M. **O Visível e o Invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

MISSAGGIA, J. **Por uma Fenomenologia Encarnada: Corpo e Intersubjetividade em Husserl**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

NAGEL, T. **The View from Nowhere**. New York: Oxford University Press, 1986.

OJEDA, C. Francisco Varela y las Ciencias Cognitivas. **Revista Chilena de Neuro-Psiquitría**, Santiago, v. 39, n. 4, p. 286-295, 2001. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-92272001000400004&lang=pt&fbclid=IwAR0AF2_BP6lpx3PY0RNyAtphS_GZhkNlpG_d6_od4zQxqLFA3GM9cGkrzvo. Acesso em: 10 dez. 2019.

ORDÓÑEZ, S. La Experiencia Subjetiva en la investigación de la neurociencia cognitiva: El Caso de la neurofenomenología. **Revista de Filosofía Open Insight**, Querétaro, v. 6, n. 10, p. 135-167, 2015. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-24062015000200008&lang=pt. Acesso em: 10 dez. 2019.

PALACIOS, A. G.; BACIGALUPO, J. Francisco Varela (1946-2001): Filling the Mind – Brain Gap: A Life Adventure. **Biological Research**, Santiago, v. 36, n. 1, p. 9-12, 2003. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-97602003000100002&lang=pt. Acesso em: 10 dez. 2019.

PALACIOS, A. G.; BOZINOVIC, F. Na “Enactive” Approach to Integrative and Comparative Biology: Thoughts on the Table. **Biological Research**, Santiago, v. 36, n. 1, p. 101-105, 2003. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-97602003000100008&lang=pt&fbclid=IwAR1KDonoGiBRWFHQVCgS8IWgspRkfxjneblr4gMEQGShiTTYv7RLLj8okco. Acesso em: 10 dez. 2019.

ROCHA, J. M.; KASTRUP, V. Cognição e Emoção na Dinâmica da Dobra Afetiva. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 14, n. 2, p. 385-394, abr./jun. 2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722009000200020&lang=pt. Acesso em: 10 dez. 2019.

ROSAURO, P. A Dúvida de Cézanne e a Percepção de Merleau-Ponty. *In*: CIBILS, S. et al. (orgs.). **XVIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. v. 2.

ROSCH, E. For Francisco Varela: Explorer of the Phenomenal World. **Biological Research**, Santiago, v. 36, n. 1, p. 13-15, 2003. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-97602003000100003&lang=pt&fbclid=IwAR2TCXapSoYupDETleeBoDlivoxrEaXnMy yPSsXv4Y-m9t3XRzUjdMk4ZqA. Acesso em: 10 dez. 2019.

RUDRAUF, D.; LUTZ, A.; COSMELLI, D.; LACHAUX, J-P.; QUYEN, M. From Autopoiesis to neurophenomenology: Francisco Varela’s Exploration of the Biophysics of Being. **Biological Research**, Santiago, v. 36, n. 1, p. 27-65, 2003. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-97602003000100005&lang=pt&fbclid=IwAR0oPS_NTcnSyzG44pBtbNbjL7WVS-xnY1AYSfWv6v7r4hDCVhr-PKOILYk. Acesso em: 10 dez. 2019.

RUSSO, J. A.; PONCIANO, E. L. T. O Sujeito da Neurociência: Da Naturalização do Homem ao Re-encantamento da Natureza. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 345-373, jul./dez. 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312002000200009&lang=pt&fbclid=IwAR1-RYqkyJ5QdUHyaFoegk0EGb9cDNI0i_5KqpoVXS-S3vhjW86tsQkUjFI. Acesso em: 10 dez. 2019.

SEGOVIA-CUELLAR, A. Neurofenomenología: Proyecto para una Ciencia de la experiencia vivida. **Revista Colombiana de psiquiatria**, Bogotá, v. 41, n. 3, p. 644-658, jul./set. 2012. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-74502012000300014&lang=pt&fbclid=IwAR2TeeGN-491kCQ1V9fZIXzGA1oI3gJFd4Dkqeemc-zhEqj07q0-IsQ8AJs. Acesso em: 10 dez. 2019.

SILVA, C. A. F. **A Carnalidade da Reflexão**: Ipseidade e Alteridade em Merleau-Ponty. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

SILVA, L. P. M. Cubo. *In*: **PrePara Enem**. [s.l.], [s.d.]. Disponível em: <https://alunosonline.uol.com.br/matematica/cubo.html>. Acesso em: 7 Jun. 2019.

SOUZA, K. T. A.; SOUZA, J. F. C. Corpo-Próprio: Caminho Filosófico de Merleau-Ponty. **Revista Trilhas Filosóficas**, Caicó, v. 9, n. 1, p. 121-131, jan./jul. 2016. Disponível em: <http://periodicos.uern.br/index.php/trilhasfilosoficas/article/view/2497/1351>. Acesso em: 7 jan. 2020.

THOMPSON, W. **Gaia**: uma Teoria do Conhecimento. São Paulo: Gaia, 2014.

VARELA, F. et al. **A Mente Corpórea**: Ciência Cognitiva e Experiência Humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

VARELA, F. et al. **Naturalizing Phenomenology**: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science. California: Stanford University Press, 1999.

VERISSIMO, D. S.; FURLAN, R. Entre a Filosofia e a Ciência: Merleau-Ponty e a Psicologia. **Paidéia**, Ribeirão Preto, v. 17, n. 38, p. 331-342, set./dez. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X2007000300004. Acesso em: 7 jan. 2020.

ZAHAVI, D. Phenomenology and the Project of Naturalization. **Phenomenology and the Cognitive Sciences** 3, [s.l.], p. 331-347, 2004. Disponível em: https://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/Phenomenology-naturalization.pdf_copy. Acesso em: 2 abr. 2020.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br