

ESCRITOS DE FILOSOFIA VI

Linguagem e Cognição

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



ESCRITOS DE FILOSOFIA VI

ESCRITOS DE FILOSOFIA VI

LINGUAGEM E COGNIÇÃO

Organizadores

Marcus José Alves de Souza
Maxwell Moraes de Lima Filho



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo

Arte da capa: Pedro Lucena

Revisão ortográfica e das regras da ABNT: Marcus José Alves de Souza & Maxwell Morais de Lima Filho



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



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

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

E74 Escritos de filosofia VI: linguagem e cognição [recurso eletrônico] / Marcus José Alves de Souza e Maxwell Morais de Lima Filho (orgs.). – Cachoeirinha : Fi, 2024.

315p.

ISBN 978-65-85958-86-8

DOI 10.22350/9786585958868

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

1. Filosofia – Linguagem – Cognição. I. Souza, Marcus José Alves.
II. Lima Filho, Maxwell Morais de.

CDU 101/141

Para Jorginho & Rudá

SUMÁRIO

Apresentação	9
<i>Marcus José Alves de Souza</i>	
1	13
Alma encarnada – corpo amante no <i>Fédon</i> de Platão	
<i>María Angélica Fierro</i>	
2	39
Epicteto e o os estoicos: uma ontologia da superfície (II)	
<i>Aldo Dinucci</i>	
<i>Marcos Balieiro</i>	
3	59
Relações alma e corpo no tratado IV.8 de Plotino	
<i>Robert Brenner Barreto da Silva</i>	
4	89
Reflexões e conjecturas sobre a interpretação da “digressão filosófica” da <i>Carta VII</i> (340b-345c)	
<i>José Gabriel Trindade Santos</i>	
5	113
Autoconsciência intransitiva entendida positivamente	
<i>Roberto Horácio de Sá Pereira</i>	
<i>Victor Machado Barcellos</i>	
6	135
Experiência perceptiva, transparência e representacionismo	
<i>José Gladstone Almeida Júnior</i>	
7	157
Horizontes, tendências e problemas da filosofia da mente	
<i>Léo Peruzzo Júnior</i>	
<i>Murilo Karasinski</i>	
8	179
A postura intencional de Dennett e a realidade dos estados mentais	
<i>Juliana de Orione Arraes Fagundes</i>	

9	201
Disposições para a ação: affordances sociais e culturais?	
<i>Mariana Claudia Broens</i>	
10	223
Há limites para o enativismo radical? Sobre escopo, intencionalidade e erro	
<i>Marcos Silva</i>	
11	239
Uma análise crítica da proposta neomecanicista de William Bechtel para a ciência cognitiva	
<i>Diego Azevedo Leite</i>	
12	267
Da metáfora ao experimento de pensamento: algumas reflexões sobre as histórias que a filosofia conta	
<i>Juliele Maria Sievers</i>	
13	293
Revisitando o caso Sokal: reflexões sobre o relativismo pós-moderno	
<i>Ricardo Seara Rabenschlag</i>	
Sobre os organizadores	313

APRESENTAÇÃO

Marcus José Alves de Souza

Este livro é mais um fruto do trabalho de pesquisadores(as) envolvidos(as) direta ou indiretamente com o Grupo de Pesquisa Linguagem e Cognição, especialmente, através da realização de seus Encontros anuais. Mas é claro que esse trabalho vai se concretizando nas várias ações que esses(as) pesquisadores(as) de Filosofia fazem: da leitura à dinamização de seminários internos; da produção de um artigo à organização de um evento; da manutenção periódica de grupos de estudos à preparação de cursos; da orientação à publicação de artigo, capítulo ou livro. Esse livro deve ser entendido como fruto e expressão desse complexo trabalho da pesquisa em Filosofia.

Com mais esse título da *Série Escritos de Filosofia: Linguagem e Cognição*, organizado por mim e pelo Professor Maxwell Moraes de Lima Filho, somamos 6 (seis) volumes. Desde 2015, com o volume I, editado pela Editora da Universidade Federal de Alagoas (Edufal), até hoje, com este volume VI, que sai pela Editora Fi, procuramos publicar as várias produções de parceiros(as), especialmente, os(as) que participaram de nosso Encontro Linguagem e Cognição da UFAL, cujo primeiro foi realizado em 2014. Essa é a principal atividade do Grupo de Pesquisa Linguagem e Cognição da UFAL (cadastrado no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq desde 2012), como oportunidade de apresentação e debate das pesquisas de professores e estudantes de Filosofia, relacionadas às temáticas de interesse do Grupo: Filosofia da Linguagem, Lógica, Epistemologia, Filosofia da Mente e temáticas afins, tomadas por um viés “analítico”, conforme o jargão da área.

Nesses 10 anos, realizamos 10 edições do Encontro Linguagem e Cognição, o que mostra a periodicidade do evento, a despeito de falta de recursos e da pandemia. Nessas edições, pesquisadores(as) de várias instituições brasileiras e internacionais, muitos com forte atuação na comunidade filosófica nacional, envolveram-se com os Encontros e nas publicações da Série. Nesses 6 (seis) volumes organizados, publicamos em torno de 80 (oitenta) capítulos produzidos por cerca de 60 (sessenta) pesquisadores(as) nacionais e internacionais, de variadas instituições: UFAL, UNIFAL, IFAL, UFC, UECE, UFCA, UFPI, UFMA, UFRN, UFPE, UFRPE, UFS, UEBA, IFBA, UFAM, UERR, UFMG, UFSJ, UFU, UFOP, UFJF, UFSCar, Unesp, Unifesp, Unicamp, Puc-SP, UFRJ, UFRRJ, Puc-Rio, UFES, PUCPR, UFRGS, UFSM, Universidade de Buenos Aires/Conicet (Argentina), Pontifícia Universidade Católica do Chile, Universidade de Lisboa (Portugal) e Universidade de Salzburgo (Áustria). Mostrando o enraizamento das atividades do Grupo em várias instituições, que representa riqueza temática, atualidade filosófica, articulação acadêmica através de atividades concretas que fazem avançar a investigação filosófica, especialmente, em Alagoas, mas também em todo Brasil. Fazemos parceria com a Editora Fi desde o Volume III¹, o que proporciona acesso livre aos livros produzidos na Série.

Neste Volume VI, temos variados temas e o(a) leitor(a) terá oportunidade refletir sobre temáticas da Filosofia, desde a antiguidade até a contemporaneidade, dimensionadas pelos interesses teóricos do Grupo. Assim, o volume apresenta capítulos referentes à problemática das relações entre alma e corpo na antiguidade, seja no *Fédon*, de Platão, reconceituando aspectos tradicionais de interpretação desta relação;

¹ Escritos de Filosofia III: Linguagem e Cognição (<https://www.editorafi.org/748filosofia>), Escritos de Filosofia IV: Linguagem e Cognição (<https://www.editorafi.org/030ufal>) e Escritos de Filosofia V: Linguagem e Cognição (<https://www.editorafi.org/ebook/553escritos>)

seja na complexa articulação que Plotino faz desta relação. Além disso, o(a) leitor(a) poderá fazer uma incursão interpretativa da *Carta VII*, de Platão, discutindo aspectos do papel da escrita e as relações entre política e Filosofia, tematizadas por aspectos metodológicos, epistemológicos e ontológicos da *Carta*. Apreciar uma retomada atualizada do estoicismo de Epicteto pelo conceito de ontologia da superfície.

O(A) leitor(a) poderá ainda tomar contato com temáticas mais diretas da Filosofia da Mente, seja por uma apresentação panorâmica atualizada da área, seja refletindo sobre a dimensão perceptiva do mental, pela tematização do conceito de *qualia*, especialmente, a problemática da transparência da experiência perceptiva, bem como refletir sobre qual o papel do representacionismo na experiência perceptiva. Também, nesse mesmo tópico, tomar contato com a teoria adverbial da percepção, especialmente, na explicação da autoconsciência intransitiva pré-reflexiva. Poderá acompanhar a apresentação crítica da proposta neomecanicista de Bechtel e pensar acerca da realidade dos estados mentais, “portadores” de intencionalidade, a partir da proposta de Dennett. Discutir acerca das dimensões disposicional e externalista para a ação, a partir de contextos culturais distintos, balizado pelo papel central que o conceito de *affordance* pode ter nestes contextos, *affordances* culturais.

Além disso, o(a) leitor(a) poderá retomar o papel ou o significado do conceito de metáfora nos chamados experimentos mentais, na Ciência e na Filosofia; do mesmo modo, apreciar os limites do enativismo radical de Huttenlocher e Myin; e também avaliar o papel que o pensamento crítico (transcendental) ocupa no pensamento filosófico-científico contemporâneo. Enfim, mais uma vez, colocamos em circulação variadas pesquisas acadêmicas, aprofundando e expandindo

o debate filosófico contemporâneo no contexto brasileiro, especialmente, nordestino.

Agradecemos às instituições envolvidas na edição desse volume, às agências de fomento (Fapeal, CNPq e Capes), aos membros do Grupo, a todos(as) os(as) colaboradores(as) pela confiança no nosso trabalho, aos Cursos de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) – especialmente, o PPGFIL-UFAL – e da Universidade Federal do Cariri (UFCA), pelo apoio institucional para a realização de nosso trabalho e a todos(as) aqueles(as) que nos prestigiam participando de nossos eventos, lendo nossas publicações, acompanhando os vídeos do nosso canal do YouTube (<https://www.youtube.com/@linguagemecognicao2072/streams>). Em nome do saudoso *Lucas Fontella Margoni*, manifestamos aqui a nossa gratidão à Editora Fi pela frutífera parceria ao longo desses anos. Esperamos que a leitura instigue a todos(as) ao aprofundamento filosófico das temáticas tratadas.

Maceió-AL, maio de 2024

1

ALMA ENCARNADA – CORPO AMANTE NO *FÉDON* DE PLATÃO ♣♠

María Angélica Fierro ♥



*Alma fuera, alma fuera del cuerpo, planeando
tan delicadamente sobre la triste forma abandonada.*

*Alma de niebla dulce, suspendida
sobre su ayer amante, cuerpo inerte
que pálido se enfría con las nocturnas horas
y queda quieto, solo, dulcemente vacío.*

*Alma de amor que vela y se separa vacilando,
y al fin se aleja tiernamente fría.*

Vicente Aleixandre, *El cuerpo y el alma*

INTRODUÇÃO

Assim como nossa vida fora do útero começa com uma inspiração, uma última expiração marca o fim de nossa existência e a perda do vigor vital. Este fato, tão simples quanto crucial, já está registrado nos textos homéricos através da descrição da *psyché*, entre outras coisas, como um

♣ **Nota dos Organizadores:** Ressaltamos que o texto “Alma encarnada – cuerpo amante en el *Fedón* de Platón” foi lançado originalmente como capítulo do livro **Platonismo y Neoplatonismo** – Platonismo y Neoplatonismo en la Modernidad Filosófica, editado por Laura Benítez Grobet & Alejandra Velázquez Zaragoza e publicado pela Universidad Autónoma de México & Ediciones Torres Asociados, México DF, 2013, p. 25-58. Agradecemos à Professora María Angélica Fierro por autorizar a republicação, bem como a José André Ribeiro (Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2909888019684406>) e a Danilo C. N. A. Leite (Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5614956986291425>) pela competente tradução para o português.

♠ **Nota dos Tradutores (J. A. Ribeiro & D. C. N. A. Leite):** As traduções utilizadas e modificadas pela autora foram revisadas e traduzidas ao português.

♥ Doutora em Filosofia pela Universidade de Durham (Reino Unido), Pós-Doutora pelo Instituto de Investigações Filosóficas da Universidade Autónoma do México, Investigadora Independente do Conselho Nacional de Ciência e Tecnologia (Conicet) e Professora da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires (Argentina). Página da Pós-Graduação da Universidade de Buenos Aires (UBA): <http://posgrado.filo.uba.ar/fierro-mar%C3%ADa-ang%C3%A9lica>

Curriculum Vitae: <https://dspp.academia.edu/MariaAngelicaFierro/CurriculumVitae>

sopro vital que escapa pela boca no momento da morte, e do *soma* como um cadáver, isto é, corpo inerte, completamente desprovido de energia vivificante¹. A partir de então, o significado de ambos os termos – *psyché* e *sôma* – sem dúvida sofre várias redefinições e acomodações no conglomerado cultural a ser herdado por Platão (CLARKE, 1999, epílogo, p. 285-319). Com sua produção filosófica, no entanto, certamente lhes é atribuída uma carga semântica complexa, ao mesmo tempo em que lhes é atribuído um papel preponderante nas concepções de natureza e de condição humana. A esse respeito, o *Fédon* é a obra platônica que inegavelmente teve a influência mais duradoura na tradição ocidental².

No que se refere ao corpo e à alma no *Fédon*, há uma certa interpretação padrão, não carente de razões textuais, que originou tanto adeptos fervorosos³ quanto detratores furiosos⁴, e que pode ser

¹ Nos textos homéricos, um dos significados de *psyché* é, juntamente com o da existência fantasmagórica no Hades (cf. Odisseia xi, 36-41), o último suspiro emitido no momento da morte, isto é, o ato de expiração (cf. *Iliada* IX, 406-9). Quanto ao *sôma*, trata-se do corpo morto, como mostram as famosas passagens em que Heitor implora a Aquiles que, se este o matasse, devolveria seu cadáver – *sôma* – aos parentes para receber os ritos fúnebres (*Iliada*, VII, 79; XXII, 342), restituição que ocorrerá somente após o comovente encontro do peliada com Príamo (*Iliada* XXIV, 425-595). A energia no ser humano vivo tem, ao contrário, mais a ver com o campo semântico ligado ao *thymós*, cf. Clarke (1999, cap. 4, esp. p. 61-89). É errôneo transpor, como ocorre, por exemplo, na obra clássica de Rohde (1925, cap.1), um dualismo alma-corpo de perfil platônico à concepção homérica do homem, cf. Clarke (1999, cap. 2, p. 37-49). Já Onians (1951, p. 13-96) apontava a visão muito diferente do ser humano nos textos de Homero, em que não há diferença, por exemplo, entre o que é e o que não é corpo.

² Sobre o tema do corpo nesses diálogos platônicos cf. Fierro, no prelo e 2011. As citações do texto de Platão são dadas conforme a edição de Burnet (1899-1906). Seguimos a tradução do *Fédon* de Eggers Lan (1971), algumas vezes com modificações indicadas oportunamente.

³ Um exemplo seria daqueles que valorizam no *Fédon* a invocação de um ascetismo semelhante ao presente em diversas tradições filosófico-religiosas, que supõe a abstinência dos prazeres sensuais e o desapego das necessidades fisiológicas para alcançar o pleno desenvolvimento espiritual. Na tradição cristã, um exemplo seria a busca espiritual testemunhada nos escritos de San Juan de la Cruz. Na tradição oriental, pode-se mencionar a semelhança com certos princípios fundamentais da filosofia védica, como *pratyhara* ou “supressão dos sentidos” para alcançar a concentração que abre as portas para a meditação e, em alguns casos, para o *samadhi* ou contemplação. Cf. Vivekananda (1908, cap.2, aforismos 54-55).

⁴ Um representante conspícuo dessa posição feroz contra esses conceitos da filosofia platônica é Nietzsche. Cf., por exemplo, “Do transmundano” e “Dos desprezadores do corpo” em *Assim Falou Zaratustra*. Também é ilustrativa a respeito a seguinte passagem de *Crepúsculo dos ídolos* na seção 6 de “A ‘razão’ da filosofia”: “Inventar fábulas sobre ‘outro’ mundo diferente deste não faz sentido, pressupondo que não nos domine um instinto de calúnia, de amesquinhamento, de receio face a vida:

resumida nos seguintes pontos. Na medida em que se estabelece uma correspondência explícita entre cada uma dessas duas dimensões antropológicas com as duas dimensões ontológicas típicas da filosofia platônica – o “mundo inteligível” no caso da alma; o “mundo sensível” no do corpo – é legítimo afirmar, como se costuma fazer, que a descrição do homem ali realizada por Platão está nos termos de um “dualismo substancialista”⁵. Da mesma forma, se atentarmos para a expressão repetida nesse texto da conveniência de “separar”, “purificar” e “libertar” a alma do corpo, é justo considerar esses conceitos platônicos como antecedentes do “corpo-mente” na versão usual do dualismo cartesiano⁶ e do chamado problema do “fantasma na máquina” (RYLE, 1949, cap. 1). Também é verdade que a caracterização do corpo como *empódiōn* – obstáculo – e as qualificações negativas que dele se fazem, em contraponto com uma valorização acentuada da alma, sustentam amplamente a noção de que prevalece no *Fédon* um tom depreciativo em relação ao que é somático. Por fim, dado esse desprezo pelo corpóreo e o fato de que a separação definitiva da alma do corpo só ocorre após a morte, o texto sugere, assim, uma rejeição da vida e a exacerbação de um desejo de morte.

neste último caso nos vingamos da vida com a ‘fantasmagoria’ de outra vida diferente desta, melhor que esta”.

⁵ Sobre a relação entre dualismo metafísico e dualismo antropológico em Platão, cf. De Vogel (1986, p. 161-162).

⁶ No dualismo platônico, a alma não é apenas o princípio da atividade cognitiva, mas também da atividade vivificante do corpo, ao contrário do dualismo cartesiano em sua interpretação usual. Sobre este ponto, ver Ostenfeld (1987, p. 28-30); Broadie (2001); Carone (2005a, p. 5). Carone (2005b) chega até a defender um monismo reducionista segundo o qual a alma seria corpórea, mas ver as críticas de Fronterotta (2007) a esse respeito. Para uma síntese da forma usual de entender o dualismo cartesiano, cf. Wilkinson (2002, cap. 1). De acordo com Broadie, embora Descartes reconheça no nível fenomenal e empírico que o corpo e a mente estão envolvidos, “ele sustenta que, de acordo com suas ideias claras e distintas de mente e corpo, nenhuma dessas naturezas contém ou se refere à outra” (Broadie, 2001, p. 297, tradução da autora). Da mesma forma, de acordo com Ostenfeld (1987, p. 9), a dicotomia entre o físico e o mental, que ainda hoje é motivo de debate, remonta a Descartes. No entanto, essa visão padrão do dualismo cartesiano pode ser questionada, como Monroy Nasr (2006, caps. 1 e 2).

O objetivo do presente trabalho é mostrar, à luz de passagens do *Fédon*, que embora essas afirmações sobre a relação “corpo-alma” estejam fundamentadas, elas devem, no entanto, ser qualificadas e submetidas a reconsiderações. Em primeiro lugar, a de que a respectiva afinidade da alma e do corpo com as duas dimensões da realidade implica, como ocorre no plano ontológico, uma certa possibilidade de ligação entre ambas as esferas. Mas, além disso, para Platão, em nossa forma atual de existência, a *psyché* é sempre uma alma encarnada, somatizada, vivificante, e o *sôma*, em que habita, um corpo animado e, nesse sentido, também um amante, e não um cadáver artificialmente insuflado *a posteriori* com vitalidade. Em outras palavras, o homem é uma “trama corpo-alma”, e o desafio é separá-los para que deixe de ser uma espécie de massa desordenada e o corpo se converta de obstáculo em veículo de expressão da atividade inteligente da alma⁷. Somado a isso, veremos que as considerações pejorativas sobre o corpo no *Fédon* devem ser colocadas em seu contexto dramático, a saber, a inevitável corrupção do *sôma* após a morte peremptória do herói da obra, Sócrates, e a intenção protréptica da ideia de Platão de transformar a situação perturbadora da ameaça de morte em um incentivo para a atividade filosófica no aqui e agora (cf. FIERRO, 2012). Dentro desse mesmo quadro hermenêutico, é preciso compreender a rejeição da vida que parece emergir das páginas do *Fédon*. A alma é o que vivifica o corpo

⁷ 7 Vários estudiosos reconheceram um papel neutro, ou mesmo positivo, para o corpo em Platão. Cf. Brisson (1991, p. 15): “[...] o corpo é neutro; só a alma pode ser boa ou má” (tradução da autora). Da mesma forma, Rowe (1999, p. 183) afirma em seu comentário ao *Phdr.* 250 c4-6: “embora o corpo seja um túmulo, é algo do qual também a alma pode ser purificada” (tradução da autora). Da mesma forma, pode-se ler em Eggers Lan (1995, p. 112): “o corpo é para o homem [...] uma fonte tanto de escravidão quanto de libertação” (tradução da autora); também De Vogel (1986, p. 173): “O corpo [...] deve ser honrado, porém deve ser honrado em seu devido lugar natural, isto é, em segunda colocação em relação à alma, por estar naturalmente a serviço dela” (tradução da autora). Nussbaum (1986, p. 220) e Nightingale (2004, p. 154-168) também destacam seu papel positivo, principalmente no caso de corpos bonitos. Para Broadie (2001, p. 305), o corpo em Platão tem, em última instância, um valor instrumental.

mortal e o que pode lhe dar, na medida em que não está escravizado por ele, um significado transcendente. Quanto mais o ser humano aumenta um desenvolvimento psíquico desse tipo em nossa existência atual, maior participação ele alcança no processo de desdobramento da totalidade da vida, participação que Platão concebe como, de alguma forma, duradoura além da morte e da desintegração do *sôma*.

1. A INTERPRETAÇÃO PADRÃO SOBRE CORPO E ALMA NO *FÉDON*

A) O DUALISMO SUBSTANCIALISTA: A SEPARAÇÃO DE CORPO E ALMA

O *Fédon*, juntamente com o *Banquete* e a *República*, costuma ser considerado um dos “diálogos da maturidade”, entre outros motivos, pela presença nele da chamada “teoria das ideias”. Tal teoria não está aí presente, rigorosamente falando, se quisermos dizer com isso o desenvolvimento de uma exposição sistemática. No entanto, não há dúvida de que de diferentes passagens do *Fédon* pode ser extraída uma caracterização das ideias, bem como o esboço de uma “realidade sensível” como contraparte da “realidade inteligível”.⁸

Com efeito, no *Fédon* afirma-se, por um lado, a existência de “algo em si mesmo, algo belo, algo bom” (65d). Cada uma dessas coisas é descrita como pura, imutável, eterna e imperecível (79d2), invariável, uniforme, idêntica a si mesma, causa de si mesma, invisível e cognoscível apenas pela razão (78d1-79a5)⁹, e todas elas representam o modo de existência mais perfeito e elevado na medida em que existem sempre e necessariamente. De outro lado, encontra-se a multiplicidade

⁸ Para um resumo geral da filosofia de Platão, cf. Eggers Lan (1997).

⁹ Um bom resumo da “teoria das ideias” pode ser encontrado em Gallop (1975, p. 93-97). No *Banquete* encontramos a mais extensa descrição de uma ideia na obra de Platão, a Beleza em si, que sempre existe, é imutável, absoluta, pura, uniforme e, portanto, necessariamente eterna (*Smp.* 210e-211b).

do que é e do que não é, perceptível pelos sentidos e cuja causa de existência são as ideias.

Especialmente no terceiro argumento para provar a imortalidade da alma, conhecido como “argumento da afinidade” (78c-84b), o corpo e a alma são descritos como duas entidades radicalmente diferentes e ligadas a esses dois âmbitos ontológicos. Assim, a *psyché* é caracterizada como semelhante ao que é imortal, inteligível, indivisível e imutável, ou seja, às ideias, enquanto o *sôma* é semelhante ao que é mortal, sensível, complexo e sujeito à mudança e dissolução, conforme expresso sinteticamente na seguinte passagem:

Examina então, Cebes, se para nós não decorre de tudo o que foi dito o seguinte: que a alma é a coisa mais semelhante (*homoiotaton*) ao divino, imortal, inteligível, uniforme, indissolúvel e que sempre se porta da mesma maneira e identicamente a si mesma; enquanto o corpo humano, mortal, ininteligível, com múltiplos aspectos, dissolúvel e que nunca se porta de forma idêntica a si mesmo (*Phd.* 80b)¹⁰.

Levando em conta esses elementos, por conseguinte, é correto afirmar que, em sua descrição da natureza humana, Platão propõe um dualismo substancialista que corresponde ao seu dualismo ontológico.

¹⁰ Também *Phd.* 79c-e:

– Não dissemos há pouco que a alma, quando usa o corpo para examinar alguma coisa, [...], é arrastada pelo corpo para o que nunca se comporta de maneira idêntica [...] tonta como se estivesse bêbada [...]?

– Por outro lado, quando [a alma] examina sozinha e por si mesma, ela parte para o lugar do puro, sempre existente, imortal e que se comporta da mesma maneira; e [então] porque é congênere (*syngénés*) a esse, permanece para sempre ao seu lado, na medida em que permanece sozinha em si mesma e é permitido. Portanto, ela deixa de vagar e se comporta em relação a essas [coisas-em-si/ideias] sempre de maneira idêntica e da mesma maneira, por ter entrado em contato com coisas que se comportam dessa maneira. Não é esse estado da alma que chamamos de “sabedoria”?

– Totalmente, Sócrates [...] [E parece-me que] a alma é inteiramente mais semelhante (*homoioteron*) ao que se comporta da mesma maneira, do que ao que não se comporta da mesma maneira.

– E o corpo, em vez disso?

– Para o outro (C. Eggers Lan, modificada).

Por outro lado, a separação estabelecida no *Fédon* entre ideias e coisas sensíveis também se afirma em relação à alma e ao corpo. Com efeito, reitera-se a insistência na necessidade de a alma agir separada do corpo, isto é, da influência distorcida dos seus prazeres e dores e do que se percebe sensorialmente através dele, para aceder à estrutura eidética da realidade. Lemos assim em *Phd.* 65b-d:

Então, quando a alma alcança a verdade? De fato, quando ela tenta examinar algo junto com o corpo, obviamente acontece que ela é enganada por ele. [...] E não é tratando do raciocínio que algo das coisas reais se torna aparente, se de algum modo se pode dizer [que isso ocorre]? [...] Mas justamente as ocasiões em que ela se comporta melhor são aquelas em que nenhuma dessas coisas a incomoda: audição ou visão, nem dor nem prazer, mas ela fica no máximo sozinha consigo mesma, ignorando o corpo (*málista autè kath' hautèn gígnetai eôsa chaírein tò sôma*). Assim, ao não se associar a ele, na medida do possível, ou manter contato com ele, aspira ao real (*kai kath' hósou dýnatai mèn koinonôusa autoî med' haptoméne orégetai toû óntos*). [...] Também nesse caso a alma do filósofo dispensa o corpo tanto quanto possível, e foge dele, e ao invés disso procura permanecer sozinha em si mesma (*phéugeti ap' autoû, zeteî autè dè kath' hautèn gígnesthai*) (Trad. Eggers Lan modificada; itálicos da autora).

Como se vê nesta passagem, dado que a “separação” (*chorismós*) da alma do corpo – também expressa no *Fédon* em termos de “purificação” (*kathársis*)¹¹ e “liberação” (*lýsis*)¹² é concebida como uma “fuga da alma do corpo e busca da solidão consigo mesma”¹³, há elementos textuais

¹¹ Um procedimento habitual de Platão é conferir significado filosófico a práticas e ideias já forjadas pela cultura, como as concepções religiosas de seu tempo (cf. Burkert, capítulo 7, sobre a reapropriação que a filosofia em geral faz da religião grega). É o caso do conceito de *kathársis* ou “purificação”. Os habituais ritos de iniciação, como os implícitos nos mistérios de Elêusis, são substituídos por Platão pelo exercício da filosofia, que implica no *Fédon* o estabelecimento de uma nova relação com o sensível e o corpóreo. Para *kathársis* e seus cognatos cf. *Phd.* 65e, 66d, 67b, 69b-d, 80d, 82c, 82d, 114c-d.

¹² *Lýsis kai chorismós psychês apò somatos*, *Phd.* 67d

¹³ “Mas é realmente claro para nós que, se quisermos conhecer algo com pureza, devemos nos separar [do corpo] e contemplar com a alma em si as coisas em si” (66d). (Trad. de C. Eggers Lan, modificada).

que permitem pensar que se trata de uma concepção da alma e do corpo do homem como essencialmente divididos.

B) DESDÉM PELO CORPÓREO E O DESEJO DE MORTE

De acordo com a passagem do *Phd.* 65b-d, mencionada acima, o *sôma* é para Platão, como geralmente se afirma, um “obstáculo” – *empódion* – para a atividade racional (65a)¹⁴, entrave com o qual a alma luta (67e), e do qual ela busca se afastar para se concentrar em si mesma. Essa situação resulta na aplicação de qualificações predominantemente negativas a seu respeito, conforme transparece no seguinte trecho:

enquanto tivermos um corpo e nossa alma estiver misturada *a um mal desse tipo* (*metà toioútou kakoû*) [i.e., com o corpo] nunca alcançaremos suficientemente o que desejamos. Isso dizemos que é o verdadeiro. O corpo nos causa milhares de preocupações [...] E depois [de nos escravizar aos seus cuidados (*douleúontes téi toútou therapeíai*)] não temos tempo livre para nos dedicarmos à filosofia, devido a todas essas questões. *E o pior de tudo é que, se ficarmos algum tempo livre (scholé)*¹⁵ de seus cuidados e nos dedicarmos a examinar algo, [o corpo], por sua vez, *ao irromper em todos os lugares em nossas investigações, causa-nos distúrbios e perturbações (en taís zetéseisín aû pantachouî parapípton thórybon paréchei kai tarachèn kai ekléptei)* e nos põe fora de nós mesmos, de modo que não somos capazes devido a ele de vislumbrar o verdadeiro (*Phd.* 66b-e) (Trad. C. Eggers Lan modificada; itálicos da autora).

Vemos aqui que, uma vez que as exigências que se originam no corpo impedem a visão da verdadeira realidade, ele se caracteriza como

¹⁴ Em *Phd.* 82e também afirma que a *psyché* está “acorrentada ao corpo” (*diademénen en tói sómati*) como se fosse uma prisão (*eirgμός*). Em *Cra.* 400c o *sôma* não é apenas um *sêma* – “sepultura” – para a alma (cf. também *Grg.* 493a), mas também um *sêma* – “sinal” – através do qual ela se expressa. Não há consenso sobre se a ideia de *sôma-sêma* é de origem órfica, pitagórica ou heraclitiana. Cf. Dodds (1959) sobre *Grg.* 493a; Hackforth (1952, p. 95, n. 1); Joubaud (1991, p. 194-198), De Vogel (1986, capítulo 8) e Vigo (2009, p. 226-227).

¹⁵ O termo grego *scholé* equivale ao latim *otium* e refere-se ao tempo livre dedicado a atividades criativas. A *scholé* surge quando não temos mais que nos preocupar permanentemente com nossa sobrevivência, e nem sempre temos consciência de atender com precisão as necessidades básicas do corpo. Sobre a relação entre *scholé* [sic] e a emergência do conhecimento teórico, ver a famosa passagem de Arist., *Met. A*, 981b21-25.

um "mal", um mestre tirânico que nos escraviza com seus inúmeros pedidos e restringe nosso *otium* para o desenvolvimento da atividade intelectual. Essa passagem também condensa os fundamentos da imagem habitual do ideal platônico de vida, de procurar manter-se em estado contemplativo e desconsiderar os cuidados com o corpo.

Esse desprezo pelo somático parece implicar, além disso, uma rejeição de nossa atual condição de existência. A prática da filosofia incentiva, como já vimos, a separação entre corpo e alma. Ao mesmo tempo, abre-se a esperança de que, sendo a alma imortal e existindo as Ideias, o filósofo alcance após a morte um conhecimento absoluto do plano eidético, conforme sugerido em *Phd.* 66d-e:

No entanto, resulta-nos de verdade esclarecido que, se quisermos conhecer alguma coisa com pureza, devemos nos afastar dele [ou seja, do corpo] e contemplar com a própria alma as próprias coisas. *E é então, ao que parece, que possuiremos o que desejamos e o que dizemos amar, ou seja, a sabedoria, quando estivermos mortos [...], mas não enquanto estivermos vivos (epeidàn telutésomen zôsin dè ou)* (Trad. C. Eggers Lan modificado; itálicos da autora).

Se a realização do desejo de sabedoria só é alcançada com a morte¹⁶, isso acarreta um corolário muito perturbador: a plena satisfação do desejo de verdade que anima a filosofia torna-se então um desejo de morte¹⁷. Há, pois, elementos suficientes para afirmar que a abordagem do *Fédon* implica a exaltação de uma “existência cadavérica” e a rejeição da vida, que foi e continua a ser para alguns uma das mais infelizes heranças do platonismo (cf. aqui n. 4 *supra*).

¹⁶ Lemos assim em *Phd.* 67e: “Na realidade [...] os que filosofam corretamente preparam-se para morrer” (trad. C. Eggers Lan, modificada).

¹⁷ “Pois se oculta [para a maioria] em que sentido os verdadeiros filósofos desejam morrer, como são merecedores da morte e de que classe de morte” (64b) (Trad. C. Eggers Lan, modificada). Cf. também Fierro (2001).

2. ALMA CORPORIFICADA E CORPO ANIMADO NO *FÉDON*

A) A “TRAMA ALMA-CORPO” E SUA SEPARAÇÃO

Como vimos, é correto afirmar que o *Fédon* estabelece um dualismo substancialista como sua concepção antropológica, que corresponde a um dualismo ontológico, usualmente descrito em termos de um “mundo sensível” e um “mundo inteligível”, entre os quais existe uma brecha ou separação (*chorismos*).

Agora, em primeiro lugar, pode-se perguntar como essa separação deve ser entendida. É pouco provável que isso signifique uma “desconexão” entre ambos, pois a noção de “participação” (*methexis*) das coisas sensíveis nas ideias, para além de sua natureza problemática, tenta dar conta de ser essa última o que dá inteligibilidade e existência ao que é perceptível e sujeito ao devir. Como pode ser visto no caso do famoso argumento das lenhas iguais e do igual em si (72e-77a), a igualdade é a causa das lenhas serem iguais e o que nos permite classificá-los como tal. Em outras palavras, a razão pela qual o que alguém capta pelos sentidos tem certa racionalidade é justamente por sua estrutura eidética, caso contrário seria uma massa confusa e impossível de compreender. A reflexão filosófica modifica essa visão natural do mundo, permitindo-nos apreender a própria estrutura constitutiva e assim descobrir essa outra “dimensão”, para além do que nos aparece. Isso, por sua vez, implica uma nova compreensão de nós mesmos, na medida em que nos torna conscientes de nossa própria natureza racional. Poder-se-ia então pensar que a “separação” ou *chorismós* se refere a essa diferença ontológica entre a esfera sensível e aquilo que é a causa de sua existência.

Essas considerações são extensíveis à alma e ao corpo, dada sua respectiva relação com a esfera inteligível e a esfera sensível. Assim, a

alma funcionaria, à maneira das ideias, como a dimensão transcendente do corpo, na medida em que lhe confere inteligibilidade e racionalidade¹⁸. Uma diferença fundamental é que, nesse caso, o grau dessa transcendência não é algo dado, mas depende de como cada homem desenvolve a relação entre seu corpo e sua alma ao longo de sua vida atual. Como será mostrado nas seções seguintes, somos de fato um composto psicossomático no qual a alma, como princípio ativo, pode submeter-se à facticidade do corpóreo ou libertar-se de seu condicionamento tanto quanto possível para agir autonomamente¹⁹.

Acrescente-se a isso que a diferença ontológica entre a alma e o corpo é mais atenuada, em geral, do que entre o campo inteligível e o campo sensível. Se voltarmos à passagem anteriormente citada de *Phd.* 80b, vemos que ali se afirma que a alma é “o mais semelhante” (*homoiotaton*) ao imutável, indivisível, imortal e divino, e o corpo é “o mais semelhante” (*homoiotaton*) ao mortal, dissolúvel, complexo e múltiplo, mas nenhum deles é idêntico ao domínio ontológico correspondente²⁰. A partir disso, pode-se conjecturar que, embora ambos os componentes tenham maior afinidade com uma das duas esferas ontológicas²¹, a alma reteria algo em sua natureza que não é totalmente

¹⁸ A alma não é, entretanto, uma ideia, mas uma entidade “intermediária”. Cf. aqui n. 21, abaixo.

¹⁹ A esse respeito, há uma insistência marcante no *Fédon* de que na existência encarnada, mesmo para o filósofo, não seria possível alcançar o conhecimento absoluto, mas, ao contrário, desde que ele se libertasse do corpo “na medida em que pode” (*hóti málista*), estaria apenas “mais perto” (*eggútata*) de conhecer as ideias, como Grandeza, Saúde, Força, e buscar o que é (65e-66a. Ver também 65a.).

²⁰ Aqui o superlativo *homoiotaton* é usado, enquanto em *Phd* 79b encontramos o comparativo *homoioteron*. Essa ideia recebe mais desenvolvimento em *Ti.* 34b-36d onde é explicado que a Alma do Mundo – e, similarmente, a alma humana (*Ti.* 41d-42d) – é composta do Mesmo, do Outro e do Ser, mas cada um desses três gêneros é, por sua vez, indivisível e divisível. Enquanto o indivisível é o que permite a ligação da alma com o inteligível, o divisível – “que é gerado nos corpos”, *Ti.* 35a – é o que permite seu vínculo com o corpóreo.

²¹ Isto é indicado através do uso do termo *syngenés* e do comparativo *syngenésteron* para se referir à ligação da alma com o mundo inteligível e do corpo, com o sensível (*Phd.* 79b, d: cf. aqui n. 9, supra). Possíveis traduções deste termo são “afim”, “relacionado”, mas, como indica Juliá (2004, p. 112, n. 99) a

incompatível com o sensível²², e o corpo, por sua vez, algo não totalmente incompatível com o inteligível.

A interrelação da alma com o corpo é, por outro lado, consequência lógica de uma das características essenciais que lhe são atribuídas no *Fédon* através do quarto argumento da imortalidade (102a-107b, especialmente 105c-e): o de ser essencialmente o princípio da vida²³. Para dar vida ao corpo, é necessário que a alma possua algo em sua constituição que lhe permita “entrelaçar-se” de alguma forma com ele²⁴.

Mas, além disso, deve-se notar que a situação *de fato* é que o corpo e a alma *se misturam* e não *se separam*, como fica claro na releitura da passagem do *Phd.* 66b-d, citada anteriormente:

enquanto tivermos um corpo e nossa alma estiver *envolvida com* (*sympephyrméne*) um mal desse tipo (*metà toioútou kakoû*) [ou seja, com o corpo] nunca alcançaremos suficientemente o que desejamos. E isso dizemos que é verdade. [...] E o pior de tudo é que, se ficarmos algum tempo livres (*schole*) de seus cuidados e nos dedicarmos a examinar algo, [o corpo], intrometendo-se por todos os lados em nossas investigações, causa-nos distúrbios e perturbações e nos põe fora de nós mesmos, de modo que não podemos por ela vislumbrar o verdadeiro. Mas é realmente claro para nós que, se quisermos conhecer algo puramente, devemos nos afastar [do corpo]

respeito de *Smp.* 211c, “conatural” ou “congênera” são mais apropriados, pois indicam uma origem comum, mesmo que seja remota.

²² No caso da *psyché*, seu caráter *metaxý* a tornaria não apenas uma entidade “intermédica” ou “híbrida”, mas também uma entidade “intermediária” entre o humano e o divino, como é o caso de *éros* no *Banquete*. A esse respeito cf. Eggers Lan (1971, p. 54-55). Sobre *éros* como *metaxý* cf. Fierro (2007).

²³ Bem, então, responda-me: o que deve estar presente no corpo para estar vivo?

– A alma.

– E é sempre assim?”

– Claro!

– Nesse caso, quando a alma toma posse de alguma coisa, ela vem sempre carregando vida?

– É assim que vem, de fato (*Phd.* 105c) (Trad. C. Eggers Lan, modificada).

²⁴ Em *Phd.* 87b-e sugere, através da imagem do tecelão e das roupas e como parte da exposição da teoria da alma-*harmonia*, que a alma forma uma estrutura com o corpo. Conforme sugerido por Broadie (2001, p. 306, n. 7), Platão rejeita apenas parte desta teoria – basicamente que a alma não é imortal – e parece antes aderir à ideia de um “corpo-alma entrelaçado”. Essa mesma imagem é usada por Platão em *Ti.* 36d-e para descrever a maneira pela qual o demiurgo relaciona a Alma do Mundo com o Corpo do Mundo.

e contemplar com a alma em si as coisas em si. E é então, ao que parece, que possuiremos o que desejamos e o que dizemos amar, isso é sabedoria, quando estivermos mortos, como mostra o argumento, mas não enquanto estivermos vivos. *Phd.* 66b-e (Trad. C. Eggers Lan, modificada).

Como afirmado aqui, a alma está “envolvida” – literalmente “em confusão”, pois o verbo *symphýro* significa “agitar, misturar, confundir” – “com um mal desse tipo” (*metà toioútou kakou*) – isto é, com o corpo. A preposição *metà* com genitivo forma um complemento de companhia e enfatiza a ideia de entrelaçamento mútuo. Resulta também dessa passagem que pelo menos algum grau de associação entre corpo e alma é inevitável, mesmo para aqueles que, como os filósofos, conseguem fugir das exigências somáticas, pois uma separação absoluta corpo e alma – além de como deve ser entendida essa separação, que será objeto de discussão na próxima seção – ela só é alcançada com a morte.

Por outro lado, a doutrina da palingênese, que é central para o primeiro argumento da imortalidade do *Fédon* (70c-72e), implica que a alma reencarna por sua própria tendência de se unir com o corpóreo²⁵. De fato, em textos como *Phd.* 81d-e sugere-se que a alma que não foi suficientemente purificada continua a ser contaminada pelo somático mesmo após a morte e em estado desencarnado. A razão fundamental de uma nova reencarnação e o tipo de existência em que ela se realiza é justamente a saudade *da alma* para realizar desejos para os quais é necessário reeditar uma existência corpórea (BROADIE, 2001)²⁶.

²⁵ Como afirma Rowe (1993, p. 9): “na medida em que [a alma] está corporificada [...] ela está, até certo ponto, envolvida com as atividades do corpo”.

²⁶ Esse desejo da alma por um *sóma* que possibilite um certo tipo de existência encarnada também se expressa claramente nas vicissitudes da alma encarnada que narra o mito da carruagem alada de *Fedro* (*Phdr.* 246a-257b). Sobre a queda da alma no corpo no *Fedro*, cf. Bluck (1958). Sobre a relação entre o desejo de verdade e o desejo de morte, cf. Fierro (2001). Além do fato de que Platão acreditava literalmente na vida pós-morte e na transmigração da alma (cf. aqui n. 30 infra), o simbolismo da reencarnação em relação à nossa existência atual é que cabe a nós nos desapegarmos em maior ou em menor grau das marcas do nosso passado e acessar uma vida liberta.

Se alma e corpo estão mutuamente envolvidos, em que sentido se fala de uma separação de um do outro? Como mostraremos a seguir, esse desapego não é algo dado, mas a ser conquistado, e é a alma que se encarrega dessa tarefa. Já vimos no *Phd.* 66b-d, que, ao invés de permanecer unida em uma confusão desordenada com o corpo, é dado à alma separar-se dele e descobrir o princípio da racionalidade de si e da realidade. Em *Phd.* 65c-d afirma-se ainda mais claramente que é a alma que se apresenta em nossa vida atual com duas opções: ou associar-se ao corpo e ser vítima de seus enganos e sofrimentos, ou afastar-se dele o máximo possível e examinar as coisas em si:

Então, quando a alma alcança a verdade? De fato, quando ela tenta examinar algo junto com o corpo, obviamente acontece que ela é enganada por esse. [...] E não é quando se trata de raciocínio que alguma coisa das coisas reais se torna evidente, se é que de alguma forma pode ser dito [que isso acontece]? [...] Mas justamente as ocasiões em que ela se comporta melhor são aquelas em que nenhuma dessas coisas a incomoda: audição ou visão, nem dor nem prazer, mas ela fica no máximo sozinha, desconsiderando o corpo. Assim, não se associando a ele, na medida do possível, nem mantendo contato com ele, aspira ao real. [...] Também nesse caso a alma do filósofo dispensa o corpo tanto quanto possível, e foge dele, e ao invés disso procura permanecer sozinha em si mesma (*Phd.* 65c-d) (cf. também n. 9 *Phd.* 79c-e acima).

A separação (*chorismós*) da alma e do corpo é, pois, algo que ela consegue na medida em que procura alcançar o conhecimento das ideias e, com ele, a compreensão da sua própria natureza, ou seja, a captação da alma “em si mesma e por si mesma” (*autè kath' hautén*, 67a).

B) O CORPO COMO INSTRUMENTO DE EXPRESSÃO DA ALMA

A alma é, então, aquela que se associa ou se separa do corpo. Ora, a separação da alma do corpo parece à primeira vista denotar a aplicação, na medida do possível, à pura contemplação das ideias e o descaso com

o *sôma*, que opera como obstáculo na conexão com o sensível. Porém, é possível entender isso de outra forma: desprezar o corpo seria antes transcendê-lo, para transformá-lo em um instrumento da alma, e não o rejeitar *in toto*.

A esse respeito, vale ressaltar que no segundo argumento da imortalidade ou “argumento da reminiscência” (72e-77a) do *Fédon* encontramos referências ao papel positivo que podem desempenhar as sensações originárias do corpo, desde que atuem como gatilhos para o conhecimento inteligível. Dito de forma muito sintética, de acordo com esse argumento, a alma não deve parar na verificação fenomênica, por exemplo, que duas toras são iguais, mas voltar à causa autêntica dos ditos fenômenos - nesse caso, a presença do Igual a si mesmo. Mas para que ocorra o processo de reminiscência de ideias, a alma não deve fechar-se aos estímulos e informações dos sentidos, mas transcendê-los em busca de seu verdadeiro significado, redescobrando assim sua própria identidade²⁷.

Uma especulação semelhante pode ser feita sobre como a alma opera conforme ela se associa ou se separa do corpo (65c-d) com base no que se afirma sobre o que vem dela:

O corpo nos causa milhares de preocupações porque precisa ser nutrido. E, ainda mais, no caso de certas doenças, elas nos impedem de captar o que é. Nos enche de amor, desejos, medos e todo tipo de representações ilusórias e muitas bobagens, para que, como dizem, realmente e, de fato, por causa disso, nunca nos é possível pensar em nada. Pois nada além do corpo e seus desejos nos proporcionam guerras, conflitos internos e lutas porque, devido à aquisição de riquezas, todas as guerras acontecem e somos obrigados a possuir riquezas por causa do corpo, pois o cuidado com ele nos escraviza (Phd. 66c-d) (Trad. C. Eggers Lan, modificada).

²⁷ Sobre o caráter ativo da *anamnesis* ou “reminiscência” das ideias em Platão e suas diferenças com o apriorismo kantiano Cf. Scott (1987).

Vemos aqui que necessidades fisiológicas como a fome vêm do *sôma*, para o qual devemos nos dedicar, por exemplo, à sua alimentação. As doenças também surgem a partir dele. Em ambos os casos, estamos lidando com desequilíbrios do corpo que devemos restaurar permanentemente, e isso nos desvia e nos toma o tempo na busca da verdade. Mas, além disso, originam-se no corpo fenômenos que hoje descreveríamos como mentais: amores, desejos, medos. Da mesma forma, dele vêm as representações ilusórias (*eidolon*) provenientes do conhecimento sensorial e também a guerra e o desejo de riquezas. O corpo, então, segundo esse texto, implica responder às suas infundáveis demandas, abandonando-se, por assim dizer, à facticidade de nossa existência somática.

O que a passagem suscita pode ser interpretado no sentido de que as seduções da carne nos separam de uma vida de virtude e pureza (cf. aqui n. 3 acima). Mas há uma maneira mais fácil de entender o que significaria viver a serviço dessa contínua ruptura do somático. Isso, usando os exemplos fornecidos pela própria passagem, seria o seguinte. Não necessariamente seguir uma dieta voltada para preservar nossa saúde psicossomática, mas comer sempre que nos apetece, sem nos perguntarmos o que ingerimos, qual a quantidade e o tempo adequados. Estar atento às doenças, por exemplo, na nossa sociedade atual ir ao médico, fazer estudos, tomar remédios, sem considerar quais hábitos de vida contribuem para criá-las e perpetuá-las. Agir movido por emoções como medo, amor ou desejos de qualquer tipo, sem poder registrá-las e conduzi-las de maneira que não ameace nosso bem-estar. Aceitar acriticamente o que impacta nossos sentidos, ou seja, absorver tudo o que vemos e ouvimos como verdadeiro, sem “filtrar” as informações. Distribuir nossa raiva sem levar em consideração o que ou contra quem a direcionamos e se é propício explodir de raiva ou tentar contê-la.

Deixar-nos dominar pela ambição de bens materiais de toda espécie e transformar o consumo e acúmulo deles no objetivo de nossa vida. Pode-se até acrescentar a essa lista a excessiva preocupação com os cuidados com o corpo em manter seu frescor e beleza, como o uso de diversos tratamentos cosméticos – e aqui poderíamos acrescentar como parte de nossa cultura, o consumo de cirurgias estéticas –, entendendo, equivocadamente, que somos o “recipiente somático” e tentando adiar, e às vezes até negar, seu envelhecimento e deterioração inevitáveis. No caso de quem leva uma existência com essas características, é compreensível que fenômenos tão diversos, que certamente vão além do mero suporte biológico, sejam atribuídos ao seu corpo, no sentido de que não há reconhecimento daquilo que os anima – a alma – e, muito menos, que possam ser dirigidos por ela, mas sim agir como um autômato que coloca mecanicamente sua energia vital a serviço dessas exigências.

Por outro lado, outra bem diferente é a apreciação daqueles que são capazes de reconhecer que existe um princípio vivificante de todos os corpos animados ou seres vivos, incluindo nós mesmos. É exatamente isso que o argumento da palingênese do *Fédon* (70a-72d) mostra ao enfatizar a continuidade da vida nos eventos cósmicos, e reforça o quarto argumento da imortalidade (102a-107b) que caracteriza a alma como aquilo que essencialmente dá vitalidade, ou, de acordo com a prova de imortalidade de *Fedro*, aquilo que mantém a pulsação interior dos seres animados (cf. *Phdr.* 245c-e). Mas, além disso, como fica claro pelo argumento da reminiscência (72e-77a) e da afinidade da alma com as Ideias (78b-d), no caso do ser humano, essa vitalidade da alma pode ser usada de forma inteligente, na medida em que desenvolve seu amor pela sabedoria, ou seja, dedica-se principalmente à compreensão do que é em si e, com isso, de sua própria natureza. Caso contrário, quando não

desdobra sua capacidade racional e, ao contrário, esbanja sua vitalidade irrefletidamente nas exigências do corpo mortal, aumenta seu apego ao somático e, então, esquece sua condição de “alma encarnada” ou, em outras palavras, caminho, de “corpo amante”, isto é, atravessado pelo éros da alma²⁸.

A forma mais usual de entender essa separação do corpo em vida é como uma prática de ascetismo, proposta semelhante à encontrada em diversas religiões e, provavelmente, não alheia ao próprio Platão (cf. FESTUGIÈRE, 1936; e, aqui, n. 3 acima). Porém, uma interpretação mais simples disso também é possível a partir dos exemplos citados acima, basicamente a de entender esses fenômenos somáticos permeados pela atividade da alma. E isso da seguinte forma: considere qual é a forma mais conveniente de comer e o propósito de comer; como as doenças são produzidas, como podemos evitá-las e que tipo de vida é a mais saudável; observar e questionar a origem de nossas emoções e desejos; registrar nossa raiva e calibrar sempre que possível a direção e intensidade de nossa raiva para que não seja destrutiva para nós mesmos ou para os outros; não aceitar sem rodeios o que vemos e ouvimos, mas analisá-lo em busca de seu significado; questionar o “porquê” da acumulação de dinheiro e do consumo de bens materiais; cuidar de nosso corpo, mas aceitando sua mortalidade e corrupção natural. Atitudes desse tipo poderiam muito bem ser entendidas como “separação do corpo” e “captura da alma” de si mesma. Um olhar mais atento a essas situações certamente nos levaria a um registro ainda mais profundo do que somos, a uma experiência do nosso corpo não

²⁸ Da mesma forma, no *Banquete* o éros que determina o tipo de existência de cada ser humano e é passível de ser orientado e desenvolvido seja na direção da verdade e do bem autêntico, seja na direção oposta (FIERRO, 2008). O mito da carruagem alada do *Fedro* estabelece, por sua vez, que éros é a força da alma automotora capaz de se dirigir, embora com dificuldade no caso dos homens, para a verdade (FIERRO, 2010).

mais como um fim em si mesmo, mas como um instrumento de expressão da atividade inteligente da alma. E, quanto mais intenso e apaixonado o desejo pela sabedoria do último se tornaria, certamente a consideração de nosso corpo à luz da transcendência do primeiro aumentaria. Em outras palavras, a alma que se apodera do corpo inscreve deliberadamente em sua carne a cada momento o itinerário de sua busca pela verdade, e assim transforma o *sôma* em *séma* – “signo” – de si mesma, ao contrário daqueles que, com uma alma esquecida de sua própria natureza, transita por este mundo na transcrição mecânica de demandas somáticas. Embaralhar em termos míticos a possibilidade de escapar do ciclo das reencarnações e adquirir uma existência sem corpo mortal pode, assim, ser visto como a representação simbólica do ideal de superação definitiva da facticidade somática, de conquista do poder absoluto sobre o sentido da própria vida.

É então nesse sentido que a tarefa do filósofo, através de uma vida dedicada à busca da verdade, é separar tanto quanto possível alma e corpo. No entanto, isso se materializa de forma absoluta apenas com a morte, quando se desprende do corpo mortal (66b-e). Isso nos leva, então, a considerar a questão da morte em relação à alma e ao corpo no *Fédon*.

CONCLUSÃO: SIGNIFICADO DA EXISTÊNCIA ALÉM DA CORRUPÇÃO SOMÁTICA

Apesar de a separação da alma do corpo em vida poder ser interpretada da forma aqui proposta, é impossível negar que no *Fédon* há uma insistente desvalorização do corpo e, com ela, promoção do desejo de morte, essa entendida como separação absoluta da alma e do corpo (64c). A esse respeito, poderíamos nos identificar com razão com as palavras vibrantes de F. Nietzsche na seção – *Do transmundano* – de *Assim falou Zaratustra*:

Doentes e moribundos foram os que desprezaram o corpo e a terra e os que inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentor: mas até esses doces e tenebrosos venenos eles tiraram do corpo e da terra! [...] Então essas pessoas ingratas imaginaram que foram removidas de seu corpo e desta terra. No entanto, a quem eles deviam as convulsões e prazeres de seu êxtase? Ao seu corpo e a esta terra.

No entanto, apesar de ser impossível fazer ouvidos moucos a ressonâncias desse tipo no *Fédon*, elas podem ser reconsideradas levando em conta, entre outras coisas, o contexto dramático, que se refere à morte urgente de Sócrates e com ela à iminente desintegração de seu *sôma*. De fato, a inevitável decadência e o envelhecimento do corpo vivo, que indicam sua pertença ao reino do corruptível e mortal, ganham maior estatura à luz de sua iminente e inescapável deterioração e aniquilação final (88b). Nesse sentido, não é que a filosofia platônica a desvalorize, mas realmente por sua própria natureza ela está exposta à degradação. Ou, dito de outra forma, não é que o texto platônico promova uma existência cadavérica, mas que a proximidade da morte nos faz pensar em nosso corpo como o que ele será em algum momento: um cadáver. Em vez disso, um olhar dele "de a alma", ou seja, a compreensão do *sôma* como animado e, portanto, desejoso e amoroso, permite que nos visualizemos como donos e responsáveis por nossa vida, para além da precariedade de nossas condições físicas e, até mesmo, ao imaginar uma situação *post mortem*, em total desrespeito a eles.

Essas reflexões platônicas sobre o corpo e a alma encontram ecos, talvez inesperados para muitos, em questões relacionadas aos problemas que a bioética enfrenta atualmente. Assim, para além das cirurgias plásticas, que podem implicar não só a mudança de partes do nosso corpo e a reversão dos efeitos do envelhecimento, mas também a sua sexualidade, é o desejo que constitui o último refúgio da identidade da pessoa sob "a pele que habita". Há também algo que transcende a

deformidade ou monstruosidade do corpo – por motivos genéticos, velhice ou doença – e faz com que a entidade do sujeito humano seja preservada. Da mesma forma, como proprietária de seu corpo, coloca-se a questão de saber se é ou não legítimo para uma pessoa agir sobre ele e decidir a morte em circunstâncias nas quais o grau de deterioração corporal e o sofrimento que ela causa implicam que eles façam insuportável permanecer vivo em tal condição somática²⁹.

Ora, apesar das implicações que acabamos de mencionar, sem dúvida o objetivo central do *Fédon* é clara e fundamentalmente demonstrar, diante da mortalidade e da corrupção do corpo, a imortalidade da alma além da morte. No entanto, apenas em termos míticos o texto platônico chega a postular uma espécie de sobrevivência pessoal além-túmulo, por exemplo em uma espécie de – reino dos céus – das Ideias para – os bons – que se dedicaram à filosofia³⁰. Como vimos, na nossa condição atual a alma é sobretudo o princípio da vida que permeia todo o universo com o seu *éros* e o conduz ao melhor. Nesse concerto cósmico, o ser humano tem a particularidade de poder participar já ativa e otimamente do processo de geração universal, desde que se reconheça em alguma medida como dono de sua porção de vida e *éros*, já de forma passiva e negativamente, caso rejeite a responsabilidade que lhe cabe nessa atividade, e então se entregue à exibição cega de sua existência de fato, que está representada no *sôma*

²⁹ Cf. em Fariña & Solbakk (*et alia*) (2012, p. 22, p. 147-148 e p. 183) os comentários sobre esses dilemas da bioética a partir dos filmes “A pele que habito”, de P. Almodóvar; “O homem elefante”, de D. Lynch; e “Mar adentro”, de A. Amenábar.

³⁰ Cf. o mito escatológico do fim do *Fédon* (107c-115a). Observe que para os filósofos a perspectiva da morte é “menos assustadora” (*hékista phoberón*), mas “não terrível” em termos absolutos (67b). A esse respeito, é surpreendente que Fédon, o narrador do diálogo, que ouviu todos os argumentos sobre a imortalidade da alma e testemunhou a integridade de Sócrates para enfrentar sua morte, diga que Sócrates havia demonstrado que depois da morte “seria feliz (*eû práttein*), se isso for possível para alguém” (58e-59a) (Trad. C. Eggers Lan; grifos do autor).

e tudo que dele se origina. O que perdura para Platão depois da morte física não é uma espécie de reedição de nós como indivíduos, mas esse próprio traço que, no breve tempo que nos é concedido, inscrevemos, com mais ou menos empenho, nos acontecimentos da eternidade da vida.

É provavelmente ecoando essas mesmas razões que o protagonista do filme de Alan Parker, *A vida de David Gale*, disfarçado de um Sócrates moderno, expressa o seguinte antes da conclusão próxima de sua sentença de morte, no sentido de que o significado de sua existência se cristalizará:

Passamos a vida tentando impedir a morte comendo, inventando, amando, rezando, lutando, matando. No entanto, o que realmente sabemos sobre a morte? Apenas que ninguém regressa dela. Mas, chega um ponto, um momento na vida em que sua mente sobrevive a seus desejos, suas obsessões [...] Talvez a morte seja um presente.

Em outras palavras, a perspectiva de nossa morte física pode nos fazer descobrir mais claramente que é o desdobramento e a direção do desejo orientador da alma que, em última análise, determina o significado de nossas vidas.

REFERÊNCIAS

- BLUCK, Richard Stanley. *The Phaedrus* and reincarnation. **The American Journal of Philology**, 79, n. 2, p. 156-164, 1958.
- BRISSON, Luc, *Le corps selon Platon*. In: JOUBAUD, Catherine. **Le corps humain dans la philosophie platonicienne**: Etude à partir du *timée*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1991, p. 7-17.
- BROADIE, Sarah. Soul and body in Plato and Descartes. **Proceedings for the Aristotelian Society**, n.101, p. 295-308, 2001.

- BURKERT, Walter. **Religión griega arcaica y clásica**. Trad. de Helena Bernabé revisada por Alberto Bernabé. Madrid: Arada, 2007.
- BURNET, John. **Platonis Opera**. Oxford: Oxford University Press, 1899-1906. 5 vols.
- CARONE, Gabriela Roxana. **Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005a.
- CARONE, Gabriela Roxana. Mind and body in late Plato. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, n. 87, p. 227-269, 2005b.
- CLARKE, Michael. **Flesh and spirit in the songs of Homer: A study of words and myths**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- DE VOGEL, Cornelia. Was Plato a dualist? In: DE VOGEL, Cornelia. **Rethinking Plato and Platonism**. Leiden: J. Brill, 1986, cap. 6, p. 159-212.
- DE VOGEL, Cornelia. The SOMA – SEMA formula: its function in Plato and Plotinus compared to its use by early Christian writers. In: DE VOGEL, Cornelia. **Rethinking Plato and Platonism**. Leiden: J. Brill, 1986, cap. 8, p. 233-248.
- EGGERS LAN, Conrado. La filosofía de Platón. In: GUAL, C. G. (Ed.). **Historia de la filosofía antigua**: enciclopedia iberoamericana de filosofía. Madrid: Trotta, 1997, Vol. 14, p. 131-159.
- EGGERS LAN, Conrado. Body and soul in Plato's anthropology. **Kernos**, n. 8, p. 107-112, 1995.
- FARIÑA, Juan Jorge Michel & SOLBAKK, Jan Helge (*et alia*). **(Bio)ética y cine**: Tragedia y acontecimiento del cuerpo. Buenos Aires: Letra Viva, 2012.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. **Contemplation et vie contemplative selon Platon**. Paris: Vrin, 1936.
- FIERRO, María Angélica. *Symp.* 212a2-7: Desire for the truth and desire for death and a god-like immortality. **Méthexis**, n.14, p. 23-43, 2001.
- FIERRO, María Angélica. Platón y los privilegios de los amantes. **Nova Tellus**, 2, n. 24, p. 167- 195, 2006.

- FIERRO, María Angélica. El concepto filosófico de *metaxý* en el *Banquete* de Platón. In: MARTÍNEZ CONTRERAS, Jorge (Ed.). **El saber filosófico**. México: Siglo XXI, 2007, p. 249-254.
- FIERRO, María Angélica. La teoría platónica del *éros* en la *República*. **Diánoia**, vol. LIII, n. 60, p. 21-52, 2008.
- FIERRO, María Angélica. La concepción del *éros* universal en *Fedro*. In: LABASTIDA, J. & ARÉCHIGA, V. (Eds.). **Identidad y diferencia: El pasado y el presente**. México: Asociación Filosófica de México Siglo XXI: 2010, Tomo 2, Sección Antigüedad y Medioevo, p. 11-25.
- FIERRO, María Angélica & MOLEDO, Leonardo. Un poco de amor platónico. **Página 12: Sección Ciencia**, Buenos Aires, 2011, 13 de Abril 2011. Disponible em: <https://www.pagina12.com.ar/diario/ciencia/19-166127-2011-04-13.html>
- FIERRO, María Angélica. La filosofía según Platón. In: NUDLER, Oscar; FIERRO, María Angélica & SATNE, Glenda. (Comps.). **La filosofía a través del espejo: estudios metafilosóficos**. Buenos Aires: Miño y Dávila: 2012, p. 85-115.
- FIERRO, María Angélica. Two conceptions of the body in Plato's *Phaedrus*. In: BOYSTONES, George; EL MURR, Dimitri & GILL, Christopher (Eds.). **Reading Plato's Dialogues Philosophically: festschrift in honor of Christopher Rowe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 27-50.
- FRONTEROTTA, Francesco. Carone on the mind-body problem in late Plato. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, n. 89, p. 231-236, 2007.
- JOUBAUD, Catherine. **Le corps humain dans la philosophie platonicienne: Etude à partir du *Timée***. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1991.
- MONROY NASR, Zuraya. **El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica**. México: UNAM, 2006.
- NIETZSCHE, F. **El crepúsculo de los ídolos**. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1973.
- NIETZSCHE, F. **Así habló Zaratustra**. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1975.

- NIGHTINGALE, Andrea Wilson. Theorizing the beautiful body: from Plato to Philip of Opus. In: NIGHTINGALE, Andrea Wilson. **Spectacles of truth in classical greek philosophy**: theoria in its cultural context. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, cap. 4, p. 139- 186.
- NUSSBAUM, Martha. **The fragility of goodness**: luck and ethics in greek tragedy and philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- ONIAN, Richard Broxton. **The origins of european thought**: about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate. Cambridge: Cambridge University press, 1951.
- OSTENFELD, Erik. **Forms, matter and mind**: three strands in Plato`s metaphysics. Boston-Londres: La Haya, 1982.
- OSTENFELD, Erik. **Ancient greek philosophy and the body-mind debate**. Dinamarca: Aarhus University Press, 1987.
- PLATO. **Phaedrus**. Trad. de R. Hackforth. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- PLATO. **Gorgias**. Texto grego com introdução e comentário de Eric Robertson Dodds. Oxford: Oxfod University Press, 1959.
- PLATÓN. **Fedón**. Trad. de Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Eudeba, 1971.
- PLATO. **Phaedo**. Trad. David Gallop. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- PLATO. **Phaedo**. Texto grego com comentários de Christopher Rowe. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- PLATO. **Phaedrus**. Trad. de Christopher Rowe. Warminster: Aris & Phillips, 1999.
- PLATÓN. **Banquete**. Trad. de Victoria Eugenia Juliá Buenos Aires: Losada, 2004.
- PLATÓN. **Fedón**. Trad. de Alejandro Vigo. Buenos Aires: Colihue, 2008.
- RYLE, Gilbert. **The concept of mind**. Londres: Hutchinsons University Library, 1949.
- ROHDE, E. Psyche: **The cult of souls and the belief in immortality among the greeks**. Trad. de W. B. Hillis. Londres: Roudledge & Kegan Paul, 1925.

ROWE, Christopher. **Plato and the art of philosophical writing**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SCOTT, Dominic. Platonic anamnesis revisited. **Classical Quarterly**, 37, n. 2, p. 346-366, 1987.

VIVEKANANDA, Swami. **Aforismos de la yoga de patanjali**. Trad. de Federico Climent Terror. Barcelona: Antonio Roch Editor, 1930.

WILKINSON, Robert. **Minds and bodies**. Milton Keynes: The Open University Press, 2002.

2

EPICTETO E OS ESTOICOS: UMA ONTOLOGIA DA SUPERFÍCIE (II)



Aldo Dinucci ¹
Marcos Balieiro ²

INTRODUÇÃO

Este texto é um aprofundamento de outro texto publicado anteriormente sobre a ontologia da superfície nos estoicos e em Epicteto³. Tal ideia surgiu a partir de uma discussão entre Aldo Dinucci e Marcos Balieiro sobre certas concepções de David Hume acerca da composição última das impressões, que Aldo Dinucci percebeu poderem lançar luz sobre o que chamou de ontologia horizontal dos estoicos, a qual, ao contrário da ontologia vertical platônica, que preconiza a supremacia do inteligível frente ao sensível, reserva ao inteligível o caráter de um quase nada (a ideia desprovida de realidade e autonomia ontológica), enquanto o mundo passa a se apresentar como massa corpórea organicamente organizada e horizontalizada através de uma

¹ Bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Mestre e Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Pesquisador em Produtividade do CNPq, Pesquisador Honorário da Universidade de Kent (UK), Editor-Chefe do periódico *Prometheus Journal of Philosophy* (<https://periodicos.ufs.br/prometeus>), Coordenador do Grupo de Trabalho Epicteto e Marginalia Filosófica da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (<https://anpof.org.br/gt/gt-epicteto-e-marginalia-filosofica>). Lecionou por duas décadas na Universidade Federal de Sergipe (UFS) e desde 2023 trabalha na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7527207958979360>

² Graduado, Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Pesquisador do Grupo Hume, do Viva Vox e do Grupo de Estudos em Filosofia e Literatura (GeFeLit), tendo desenvolvido trabalhos dedicados, principalmente, à Filosofia britânica do século XVIII, com destaque para temas como a relação entre Filosofia e vida comum em David Hume, as teorias morais da Filosofia das Luzes britânicas, a imagem da mulher na Filosofia e as relações entre Filosofia e Literatura. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8006129296323348>

³ Dinucci, A. *Epicteto e os estoicos, uma ontologia da superfície*, Prometheus, 27, p. 137-48, 2018.

alma do mundo pneumática que perpassa todas as coisas, somatório do *pneuma*⁴ de todas as naturezas individuais, o que leva a uma concepção não só horizontal, mas também holística do mundo, como destaca Marcos em sua seção sobre a ontologia da superfície em Shaftesbury. Este artigo, assim, é um *work in progress*, fruto de um diálogo e de reflexões comuns que não cessaram ainda. Se o presente trabalho suscitar reflexões ao caro leitor, por favor nos contate, externando-as.

FUNDAMENTOS

Antes de falarmos sobre a inversão estoica do platonismo, apresentaremos sumariamente quatro teorias que fundamentam a doutrina do Pórtico: a tinologia estoica, a teoria crisipiana da causalidade, a teoria do tônus de Cleantes e a teoria estoica da *phantasia*.

Tinologia⁵: para os estoicos, há três categorias fundamentais para as coisas existentes⁶: (1) algo existente ou corpóreo; (2) algo inexistente ou incorpóreo; (3) não-algo. As coisas materiais se encaixam na categoria (1); na categoria (2) temos o tempo, o espaço, o vazio e o dizível; na categoria (3) temos as entidades fictícias e os limites. O incorpóreo, embora não existente, subsiste como propriedade de uma coisa existente, o que significa que é dito “inexistente” por não ser uma coisa existente separada⁷.

⁴ Sobre essa noção, ver abaixo.

⁵ O termo ‘tinologia’ é mais apropriado para o caso dos estoicos, em substituição ao esperado ‘ontologia’ que tem sido adequadamente utilizado para investigação, nos termos de Aristóteles, do ser enquanto ser. Cf. Areas, 2012.

⁶ Por exemplo: Sêneca, *Ad Lucilium*, 58.13-15 (= *SVF*, 2.332); *Alex.In Top.* 301, 19-25 (= *SVF*, 2.329).

⁷ Como observa Drozdek (2002, p. 95): “Há também conceitos (*ennoêmata*) que correspondem às ideias platônicas, eles são não-entidades, não-algos ou quase-algos, fingimentos da alma” (Estobeu 1.12.3 = 1.65, *Alex. In Top.* 127a26 = 2.329, D.L. 7.60-61). Esses conceitos estão fora da tinologia estoica: embora correspondam aos universais, são entidades individuais. Na ontologia estoica ser algo é ser um indivíduo, não há aí espaço para algo que ultrapasse o âmbito dos indivíduos, com a ideia de homem ou o homem em geral, e por isso os universais não estão entre os *ti*.”

Teoria do Tônus: para o Pórtico⁸, dois princípios fundamentais perfazem o cosmos: um ativo, chamado ora de *logos* (a razão universal), ora de fogo inteligente, e identificado com a divindade que estrutura o mundo (cf. D.L. 7.134; Aécio⁹, *De plac.* 1.7.3); outro passivo, a matéria inerte. Dos quatro elementos, dois são ativos (fogo e ar) e dois são passivos (água e terra). Os dois ativos se combinam para produzir *pneuma*, que, ao perpassar todos os corpos, sustém cada um deles através de um movimento simultâneo para dentro (que mantém cada corpo unificado) e para fora (que confere a cada corpo suas qualidades). Esse duplo movimento constitui o tônus de cada coisa. Há quatro níveis de tonicidade: *hexis*, dos corpos inanimados; *physis*, das plantas; *psyche*, dos animais; **hegemonikon, a capacidade racional e diretriz dos seres humanos** (cf. D.L. 7.138-9, *Philo* 2.22.3). As demais funções psíquicas humanas (os cinco sentidos, a função procriativa, a função da fala e a razão) são extensões do **hegemonikon** (cf. D.L. 7.157). As plantas, além de possuírem a *hexis* garantindo sua constituição unida, possuem a *physis* que lhes dá a capacidade de nutrição e crescimento. Os animais, por sua vez, possuem *hexis* garantindo sua constituição, *physis* garantindo sua capacidade de nutrição e crescimento e *psyche*, pela qual lhes são conferidos impulsos, sensações e o uso das *phantasiai*. Nos seres humanos, o **hegemonikon é a própria capacidade racional e diretriz** (cf. D.L. 7.138-9, *Philo* 2.22.3)¹⁰.

Teoria da causalidade: Segundo essa teoria, uma das muitas inovações que Crisipo trouxe ao Pórtico, toda causa é um corpo que age sobre outro corpo, produzindo um efeito incorpóreo. Por exemplo: um

⁸ A teoria do tônus é atribuída a Cleantes.

⁹ Doxógrafo e filósofo que viveu entre os séculos I e II d.C. Nenhuma obra sua nos chegou, a não ser dois extratos: um em Pseudo-Plutarco (*Placita Philosophorum*) e outro em Estobeu (*Eclogae Physicae*).

¹⁰ É importante salientar que os outros níveis de tonicidade estão presentes nos seres humanos.

bisturi, que é um corpo, se torna a causa, na carne, que é outro corpo, do predicado incorpóreo “ser cortada”¹¹. Toda causa é um princípio ativo, e todo movimento (*kinesis*) e qualidade (*schesis*) requer uma causa que, em última instância, se remete ao *pneuma* que pervade todas as coisas e é causa primeira de todas elas. Há, assim, causas qualitativas e causas cinéticas. Ao contrário de qualidades, todo movimento requer uma causa antecedente¹². Há causas próximas e auxiliares e causas perfeitas e principais¹³. Em alguns casos (como no do perfazimento da *phantasia*), são necessárias duas instâncias causais: o objeto externo ou a causa antecedente e o fator interno ao animal (racional ou não), no qual o efeito ocorre a causa perfeita e principal¹⁴, a mente.

Teoria da *phantasia*: Diógenes Laércio apresenta sucintamente uma descrição estoica do processo da produção da *phantasia* na mente humana. Após observar que “é pela *phantasia* que a verdade das coisas é conhecida” (D.L. 7.49.1), acrescenta que “a *phantasia* precede, depois o pensamento, sendo capaz de exprimir, exhibe por meio da palavra o que experiencia pela *phantasia*” (D.L. 7.49.7-50.1)¹⁵. Podemos aí constatar os dois momentos através dos quais a *phantasia* se perfaz: o primeiro é aquele no qual a *phantasia* ocorre. Deve-se compreender aqui *phantasia* no sentido genérico do termo. Em D.L. 7.51, Diógenes Laércio menciona a distinção entre a *phantasia* racional (*logike*) e a irracional (*alogos*), sendo a primeira humana e a segunda própria dos demais animais. Assim, na passagem supracitada, a *phantasia* aparece nesta última acepção, se

¹¹ Cf. Stob. *Ecl.* 1.138.23 – 1.139.4; Cic. *Fat.* 41-5; Plutarco, *Das contradições dos estoicos* c.47.

¹² *Proegoumenon* – cf. Cic. *Fat.* 21, 40, 41, 43.

¹³ Cic. *Fat.* 41.

¹⁴ Cic. *Fat.* 43. Esta é a interpretação ortodoxa acerca da causalidade estoica. Cf. Botros, 1985; Dobbin, 1991; A. Long, 1968; Sedley, 1993.

¹⁵ προηγείται γὰρ ἡ φαντασία, εἴθ' ἡ διάνοια ἐκλαλητικὴ ὑπάρχουσα, ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ.

remetendo ao processo de produção da *phantasia* no ser humano considerado genericamente, como animal. Trata-se de distinção conceitual usada para descrever o processo de produção da *phantasia*, já que é evidente que não pode haver, propriamente falando, *phantasia* irracional na mente humana, pois o ser humano é especificamente racional. Entretanto, a descrição do processo fala de dois estágios logicamente distintos: o primeiro, no qual o objeto exterior efetua uma modificação no **hegemonikon**; o segundo, no qual o **hegemonikon** exhibe linguisticamente o que o afetou. A mente humana, como já notamos, é constituída de *pneuma* em certo grau de tonicidade, no estado de *hegemonikon*. Nesse estado, o *pneuma* se torna capaz de identificar o que o afetou, razão pela qual “o pensamento, sendo capaz de exprimir (*dianoia ekleletike*), exhibe por meio da palavra (*logoi*) o que experiencia (*paschei*) pela *phantasia*”. Assim, a diferença entre a *phantasia* animal e a racional é que esta é literalmente inscrita na razão: o movimento é produzido pelo objeto externo no **hegemonikon**, atingindo-o através de suas extensões sensoriais, e, ao perceber o movimento, o **hegemonikon**, causa perfeita e principal da *phantasia*, evidencia racionalmente a afecção.

EPICTETO E O AMOR FATI

Segundo Gilles Deleuze (1998, p. 9), se o mundo para o humano é representação, então o mundo se nos apresenta como fluxo representado, ou devir, pelo que “o acontecimento é coextensivo ao devir, e o devir é coextensivo ao acontecimento”. Esse fluxo pode ser compreendido em dois níveis fundamentais se dermos atenção ao que Epicteto nos diz no capítulo 1 do *Encheiridion*:

(1) Das coisas existentes, algumas são encargos nossos (*eph' hemin*); outras não (*ouk eph' hemin*). São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa – em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o

corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em suma: tudo quanto não seja ação nossa. (2) Por natureza, as coisas que são encargos nossos são livres, desobstruídas, sem entraves. As que não são encargos nossos são débeis, escravas, obstruídas, de outrem.

Epicteto separa o mundo em dois âmbitos fundamentais de existências ou realidades: o das coisas que são encargos nossos (nossas operações mentais) e o das coisas que não são encargos nossos (todas as demais). O discurso é claramente ontológico (como diz Epicteto na primeira linha: τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστίν, isto é, se quiséssemos traduzir em linguagem estritamente ontológica, “dos entes, há, por um lado...”), mas é a mais completa inversão do que comumente compreendemos como ontologia no sentido platônico-aristotélico. Enquanto esta pretende dar conta do âmago e da profundidade do real, atribuindo à mente humana a incrível propriedade de ver a realidade em seu suposto âmago (o Ser), aquela trata como ser tão somente o que vêm à superfície acontecendo para nós.

A classificação é claramente relativa, visto que o que é meu encargo não coincide com o que é seu encargo, e três níveis de realidade se revelam: o subjetivo (das minhas operações mentais), o intersubjetivo (das coisas externas enquanto operações mentais de todos os humanos) e o objetivo (das demais coisas externas). Esses níveis (ou devires) tão somente se tocam: o mundo externo apenas “arranha” a mente humana, produzindo nela alterações; a mente humana somente “arranha” a superfície do mundo, produzindo interpretações das modificações; as mentes humanas interagem entre si apenas atuar umas sobre as outras através da persuasão; a ação humana atua sobre as coisas externas apenas no nível dos acontecimentos, visto que nada pode senão “tocar a superfície do mundo”, produzindo nele acontecimentos de ordem superficial, incapazes de alterar o mundo no que tange às suas leis.

Trata-se então de uma ontologia da superfície, pela qual mapeamos as coisas existentes segundo critérios que nos são relativos, dando conta de atributos das coisas (estar sob nosso encargo ou não) e não de propriedades (essenciais) das coisas.

Em Epicteto, que volta sua atenção para a filosofia enquanto arte de viver, esses devires acabam por se harmonizar, visto que, para velho de Hierápolis, com o olhar voltado para as superfícies e para os acontecimentos, nesses devires do mundo vislumbramos a mão de Deus:

E certamente, por Zeus e pelos Deuses, uma só das coisas produzidas pela Natureza leva o ser humano digno e grato a perceber a Providência¹⁶. E não me fale agora sobre as grandes coisas. Mesmo o surgimento do leite a partir do pasto; e, a partir do leite, o queijo; e, a partir da pele, a lã – quem fez ou concebeu essas coisas?

– Ninguém – diz <alguém>.

– Ó <humano> de grande insensibilidade e impudência!

(Epicteto, *Diatribes*, 1.16.7-8)

Essa passagem é particularmente esclarecedora: Epicteto vê Deus nas menores coisas. E ver Deus nas menores coisas é, para ele, uma questão de sensibilidade, de despertar a capacidade de ver o que há de maravilhoso nos acontecimentos do mundo, para além do que, para muitos, é o meramente banal. Epicteto, como vemos, não está interessado em uma prova rigorosa ou metafísica da existência de Deus. Sua filosofia é prática, e ele está interessado em uma prova igualmente prática que atinja o humano não somente em sua dimensão racional, mas em sua integralidade (daí a referência à sensibilidade), despertando-o ou libertando-o para o maravilhamento diante do devir. Consequência disso é o *amor fati* que Epicteto expressa em toda a sua obra e que encontra expressão cristalina no capítulo 8 do *Encheiridion*:

¹⁶ *Pronoia*.

Não queiras que os acontecimentos aconteçam como queres, mas que os acontecimentos aconteçam como acontecem, e terás vida plena¹⁷.

Para Epicteto, se queremos que as coisas aconteçam como acontecem, unimos nosso querer ao querer de Deus. Deus, no estoicismo, jamais é transcendente, mas imanente, realizando-se no fluxo e nos passando. Nosso *hegemonikon*, como vimos anteriormente, é *pneuma* em certo grau de tonicidade, e *pneuma* para o estoicismo é Deus. Como nos disse magnificamente Musônio Rufo a alguém que se sentia cansado e derrotado: “Por que estás parado? Pelo que esperas? Que o próprio Deus, estando ao teu lado, dirija-te a palavra? Corta a parte morta da tua alma, e conhecerás Deus”¹⁸.

A consequência do despertar que Epicteto prescreve é, como dissemos, um maravilhamento diante do espetáculo do mundo. E esse maravilhamento de estar no mundo sob qualquer circunstância é, para o velho de Hierápolis, o que caracteriza o verdadeiro estoico:

Ser estoico, afinal, o que é? Do mesmo modo que chamamos “fidíaca” a estátua modelada segundo a arte de Fídias, mostrai-me igualmente um ser humano enfermo e feliz, em perigo e feliz, desprestigiado e feliz. Mostrai-me. Pelos deuses! Desejo ver um estoico (Epict. Diss. 2.19.23-27).

Além disso, o mero fato de estarmos no mundo é visto como um convite para um festival. E quem é incapaz de perceber isso vive desgraçadamente:

(18) E então? É possível escapar dos humanos? E como isso seria possível? Podemos, estando com eles, alterá-los? E quem nos deu <esse poder>? (19) Então o que nos resta ou que meio se descobre para lidar com eles? Um meio tal pelo qual eles façam o que lhes pareça <bom> e nos mantenhamos igualmente segundo a natureza. (20) Porém, tu és impaciente e difícil de agradar: (21) se estás só, chamas isso de solidão; se <estás> com outros

¹⁷ Μη ζητεί τὰ γινόμενα γίνεσθαι ὡς θέλεις, ἀλλὰ θέλε τὰ γινόμενα ὡς γίνεται καὶ εὐροήσεις.

¹⁸ Musônio Rufo, *fragmento* 53.

humanos, chama-os de insidiosos e ladrões; e censuras também teus próprios pais, teus filhos, teus irmãos e teus vizinhos. É preciso, ao estar só, chamar isso de repouso e liberdade e pensar-se como semelhante aos Deuses; mas, ao estar com os muitos, é preciso chamar isso não de tumulto, nem confusão, nem algo nauseante, mas festa e festival e, assim, receber tudo com satisfação. E qual é o castigo para os que não aceitam favoravelmente <tudo o que ocorre>? (22) Ser como são. Alguém está descontente por estar só? Esteja na solidão. Alguém está descontente com os pais? Seja mau filho e lamente. Está descontente com os filhos? Seja mau pai. (23) “Lança-o na prisão”. Qual prisão? Aquela na qual ele está agora. Pois está <aí> contrariado. (24) Onde alguém está contrariado, aí para ele é a prisão (Epict. Diss. 1.12.18-24).

SHAFTESBURY: UMA ONTOLOGIA DA SUPERFÍCIE NA MODERNIDADE

Boa parte dos manuais de filosofia aponta o *Discurso do Método*, de Descartes, como o momento em que a modernidade teria iniciado. Trata-se, como se sabe, de uma obra que teria entre seus propósitos a divulgação conhecimentos que, segundo o autor, deveriam resultar em um aumento do conforto e dos benefícios que a ciência poderia proporcionar, particularmente no que diz respeito à medicina. Ainda assim, não há como desvincular o pensamento cartesiano das discussões acerca do método, das discussões mais duras referentes à ciência experimental e, é claro, das discussões metafísicas infundáveis acerca da alma e da existência de Deus (especialmente no caso das *Meditações*). O quadro que emerge, por mais que seja possível reconhecer pretensões práticas em Descartes, é o de um pensamento que parece bastante frio, desapegado de qualquer sensação de maravilhamento. O mesmo se pode dizer de Francis Bacon, outro autor comumente visto como “inaugurador” da modernidade. Ainda que ele proponha soluções bastante diferentes das preconizadas por Descartes quando se trata de estabelecer bases sólidas para a ciência, sua atitude é, ainda, a de alguém que busca uma ciência que traga consequências

práticas, trata-se, no fim das contas, de resolver o “problema do método”. Bacon, é verdade, também escreveu ensaios e uma utopia, mas suas maiores preocupações, de qualquer modo, não deixam de passar por questões que parecem mais abstratas.

De qualquer maneira, é importante não perder de vista que pensadores como Descartes (e boa parte de sua descendência) e Bacon são representativos de *uma parte* do pensamento moderno. Trata-se, é claro, de uma parte importante, mas diversos autores do período, principalmente a partir da virada do século XVII para o XVIII, resgataram, cada um a seu modo, a ideia de que a filosofia poderia colaborar com um processo de inserção no mundo que se caracterizasse pela formação da sensibilidade e, também, pela valorização da participação direta na experiência comum do mundo. Um bom exemplo disso pode ser encontrado na obra de Anthony Ashley Cooper, Terceiro Conde de Shaftesbury, que retoma, em boa parte de suas obras, não apenas a ideia de uma valorização da vida comum, mas também outros aspectos importantes encontrados em antigos estoicos. Esse aspecto fica evidente ao se considerar as bases sobre as quais o filósofo construirá boa parte de seu pensamento moral. Em seus *Askhmata*, por exemplo, vê-se a afirmação de que

Todas as coisas neste mundo estão unidas. Assim como o ramo está unido à árvore e forma um mesmo com ela; também a árvore está unida à terra, ao ar e à água, que a alimentam, às moscas, aos vermes e aos cupins que ela alimenta. Uns são feitos para os outros. O molde é tão adequado à árvore quanto o tronco grosso e comprido do carvalho ou do olmeiro é adequado aos ramos retorcidos e aderentes da trepadeira ou da hera, e quanto as folhas, as sementes, os frutos dessas árvores são adequados a outros animais; e estes, por sua vez, a outros. Vai além: contempla o sistema mais amplo do mundo. Vê a mútua dependência, a relação de uma coisa a outra; do sol com a terra, da terra e dos planetas com o sol; a ordem, simetria, regularidade, união e coerência do todo (SHAFTESBURY, 2016, p. 41-42).

Trata-se de um ponto que será retomado em textos posteriores, como *Uma Investigação sobre a Virtude, ou Mérito* e *Os Moralistas*, que fazem parte de *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. É importante lembrar, ainda, que os *Askhmata* não constituíam um texto que Shaftesbury pretendia publicar, mas cadernos privados em que o pensador inglês, à maneira de Marco Aurélio, registrava seus exercícios espirituais. Desse modo, a própria ideia de que o universo é organizado em sistemas, inegavelmente importante para o autor, tem claras influências do estoicismo. Observe-se, ainda, que, seguindo uma trilha que parece inspirada não apenas nessas influências, mas também no pensamento de Locke¹⁹, Shaftesbury defende que, se a natureza fosse meramente vegetativa, não poderia produzir seres inteligentes. Desse modo, a divindade que pode ser conhecida “está presente em todas as coisas, conhece todas as coisas e é providente a todas” (SHAFTESBURY, 2016, p. 52). Como no caso de Epicteto, portanto, Deus será visível nas pequenas coisas, como uma aranha ou um cupim. Não por acaso, na *Investigação*, o filósofo afirma que “a admiração e o amor pela ordem, a harmonia e a proporção, seja de que tipo for, é naturalmente benéfica para o temperamento, vantajosa para a afecção social e altamente proveitosa para a virtude” (SHAFTESBURY, 2003, p. 191). É verdade que alcançar essas disposições pode exigir boa dose de reflexão. Ainda assim, atingir o equilíbrio das afecções que resultaria em uma conduta virtuosa passa por perceber-se, de maneira bastante direta, como parte de um todo pelo qual se tem admiração e amor.

¹⁹ Locke talvez tenha sido o pensador a exercer mais influência sobre pensadores da primeira metade do século XVIII. No caso particular de Shaftesbury, que teve Locke como preceptor, a relação se torna ainda mais evidente. No que diz respeito ao tema em pauta, é importante lembrar que, no Capítulo X do Livro IV do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, como parte essencial de um percurso em que busca provar a existência de Deus, Locke examina longamente os motivos pelos quais considera que uma substância “incogitativa” não poderia gerar seres “cogitativos”.

O modelo de virtude que decorre da admiração pela harmonia (incluindo, é claro, a harmonia universal) exige, como já foi dito, um equilíbrio das afecções. Tanto nos *Askhmata* quanto em *Uma Investigação sobre a Virtude, ou Mérito*, percebe-se que o resultado será uma vida segundo “o desígnio e a vontade da natureza” (SHAFTESBURY, 2016, p. 33). A disposição para esse tipo de vida exige, justamente, adesão ao princípio epictetiano segundo o qual “*Das coisas que são, algumas se encontram sob nosso poder e jurisdição: outras não*” (SHAFTESBURY, 2016, p. 35). Mais uma vez, o vocabulário é distintamente ontológico. Mais uma vez, ainda, nota-se uma inversão do que se poderia esperar caso o filósofo inglês considerasse esse tema segundo um viés platônico. Como lembra Jaffro (2003, p. 46), Shaftesbury teria considerado que, principalmente no que diz respeito a juízos estéticos ou morais, noções naturais não seriam propriamente ideias, mas a apreensão de significações no exercício da linguagem. Tal apreensão, no uso cotidiano, seria um tanto imprecisa, motivo pelo qual a *kh-rêsis phantasion* exigiria um esforço de transformação das representações, de modo a conferir-lhes um significado verdadeiramente natural.

Não por acaso, Shaftesbury dá grande importância à participação na sociabilidade polida, a qual descreve em tom bastante elogioso. Trata-se não apenas da instância a partir da qual se pode constituir um senso de bem público, mas, também, de um espaço em que é possível iniciar a adquirir noções que, mesmo que necessitem de correção posterior, não poderiam ser alcançadas de outra forma. Não à toa, Na Parte I de *Sensus Communis*, o pensador inglês atribui grande importância à liberdade, no âmbito de clubes de boa companhia, para que se exerça o ridículo sobre aquilo que é dito pelos convivas, já que a verdade seria imune a esse tipo de (por assim dizer) teste. É a própria participação no mundo tal como se nos apresenta, bem como no âmbito

da sociabilidade, que permite que seja atingido o ponto de vista adequado não apenas para se julgar sobre o que constituiria o bem de toda a comunidade, mas, também, para que ocorra o tipo de cultivo a partir do qual poderá ser desenvolvida uma prática que corresponda àquilo que a natureza preconiza²⁰.

REFLEXÕES SOBRE REFLEXÕES DELEUZIANAS

Deleuze reflete sobre a noção de incorpóreo no estoicismo. Como vimos, para os estoicos, temos ou algo existente ou algo não-existente. Este último é o incorpóreo, que não existe, mas subsiste segundo uma representação racional. Há vários incorpóreos, mas Deleuze se concentra sobre o dizível (o *lekton*), que é um atributo de uma representação racional, aquele pelo qual ela é linguisticamente articulada:

O *lekton* é o que subsiste segundo uma *phantasia logike*; e esta, aquela pela qual o que é representado é apresentado [à mente] por meio de palavras (A.M.8.70 (= SVF 2.187))²¹.

Deleuze observa acertadamente que, segundo a teoria estoica da causalidade, apenas corpos interagem causalmente, e esta interação se dá no âmbito do incorpóreo. Quando um corpo age sobre o outro, esta ação jamais é capaz de alterar ou acrescentar propriedades a outro

²⁰ Segundo alguns estudiosos, como Klein (1994) e Jaffro (2003), Shaftesbury talvez tenha pensado um modelo de filosofia que parece excessivamente aristocrático. Seu modelo para o estabelecimento de um amor à comunidade, afinal, parece estar diretamente ligado a um modelo de sociabilidade e a uma cultura letrada que, definitivamente, passariam longe de estarem amplamente disponíveis para todos. Entretanto, seria possível dizer que esses aspectos têm mais propriamente a ver com certo modelo de sociedade em que o *nobre* Shaftesbury estaria inserido, e com o tipo de recepção que textos clássicos tinham na Inglaterra da época. Seja como for, permanece sólida a ideia de que o autor teria aderido, ao longo de sua obra, a concepções distintamente estoicas no que diz respeito à natureza, às formas de compreender a virtude e a felicidade e, é claro, ao tema deste artigo.

²¹ λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰλογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον, λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ' ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστήσαι.

corpo, mas tão somente confere um efeito (um novo atributo) de ordem incorpórea ao objeto que recebe ação causal:

Quando o escalpelo corta a carne, não impõe à carne uma propriedade nova, mas um atributo novo: o de ser cortada. Esse atributo não é um ser, mas um modo de ser. Esse modo de ser se encontra de alguma forma no limite, na superfície do ser e não pode mudar sua natureza (DELEUZE, 1998, p. 6).

Por exemplo, se tomo nas mãos uma garrafa de plástico e a amasso, minhas mãos (que agem como causa) conferem à garrafa um novo atributo incorpóreo: o de ser amassada. Esse atributo é incorpóreo, pois não se trata de um novo corpo adicionado à garrafa, nem de uma nova propriedade da garrafa (que mantém suas características físicas), mas de um novo formato (que é tão somente um atributo) que é conferido à garrafa. Deleuze conclui que esse atributo é de ordem “superficial”, já que não é da ordem “na profundidade”, isto é, das propriedades do corpo que sofre a ação causal:

O que querem dizer os estoicos quando opõem à espessura dos corpos estes acontecimentos incorpóreos que se dariam apenas na superfície? [...] O que há nos corpos, na profundidade dos corpos, são misturas. Mas o que queremos dizer por “crescer”, “diminuir”, “avermelhar”, “verdejar” [...] é de outra natureza: não mais estados de coisas ou misturas no fundo dos corpos, mas acontecimentos incorpóreos (DELEUZE, 1998, p. 6-7).

As consequências disso, no que se refere à possibilidade de conhecimento e ao tipo de conhecimento que pode ser obtido, são grandes. Se uma representação é resultado de duas correntes causais, uma que opera a partir do objeto externo, que efetua, através dos sentidos, uma alteração do *hegemonikon*, e outra, o próprio *hegemonikon*, que efetua a leitura e a interpretação do que o afetou, conferindo ao dado perceptivo o atributo de ser linguisticamente articulável, então o conhecimento é sempre de ordem superficial. Conhecemos atributos

das coisas e não suas essências ou suas propriedades intrínsecas últimas. Exatamente aí ocorre a inversão que Deleuze menciona²². Enquanto em Platão o conceito (a Forma) tem papel de destaque, sendo a realidade no sentido estrito (eterno, imutável), cabendo ao mundo sensível o lugar da cópia e do simulacro²³, nos estoicos temos o ser devolvido ao mundo sensível e ao conceito o lugar de um “quase nada”. Como observa Drozdek (2002, p. 95), os conceitos (*ennoemata*):

[...] correspondem às ideias platônicas, eles são não-entidades, não-algos ou quase-algos, fingimentos da alma²⁴. Esses conceitos estão fora da tinologia estoica: embora correspondam aos universais, são entidades individuais. Na ontologia estoica ser algo é ser um indivíduo, não há aí espaço para algo que ultrapasse o âmbito dos indivíduos, com a ideia de humano ou o humano em geral, e por isso os universais não estão entre os *ti*.

Compreende-se por aí a ênfase deleuziana na noção de acontecimento. Se as redes causais operam por assim dizer na superfície dos corpos, não tocando em suas propriedades “profundas”, mas tão somente produzindo atributos “superficiais”, e se a mente humana também conhece o mundo em sua “superfície”, derivando desta conceitos, então, para os humanos, os acontecimentos são o mundo. Não temos acesso direto (“profundo”) à realidade. A mente conhece apenas as superfícies dos corpos ou, tecnicamente falando, o mundo para os humanos é representação (*phantasia*), que, por sua vez, é tão somente o modo pelo qual vemos o mundo, já que representações são modificações do *hegemonikon* produzidas, por um lado, por uma coisa externa que

²² Diz-nos Deleuze: “Os estoicos procedem à primeira grande reviravolta do platonismo, à reviravolta radical. Pois se os corpos, com seus estados, qualidades e quantidades, assumem todos os caracteres da substância e da causa, inversamente os caracteres da Ideia caem do outro lado, na superfície das coisas: o ideal, o incorpóreo não pode ser mais que um efeito” (1998, p. 8).

²³ Diz-nos Deleuze: “Eis que agora tudo sobre à superfície. É o resultado da operação estoica [...] não se trata mais de simulacros [...] mas de efeitos que se manifestam” (1998, p. 8).

²⁴ Cf. Estobeu 1.12.3 = SVF 1.65, Alex, *In Top* 127a26 = SVF 2.329, D.L. 7.60-61.

promove uma modificação na mente e a própria mente, que confere à modificação um caráter linguisticamente articulável, transformando-a em dado epistêmico.

O quadro que se desenha é paralelo à fenomenologia de que Heidegger trata em *Ser e Tempo*: por trás do fenômeno, temos outro fenômeno, e por trás deste, outro ainda, e assim *ad infinitum*. O mundo, no estoicismo, se nos apresenta na superfície fenomênica. O conhecimento não se dá por penetração em uma profundidade, mas no desvelamento, no detalhado exame das representações. O conhecimento, então, não é profundo jamais, nem da ordem da essência no sentido platônico do termo, mas articulado, pormenorizado, detalhado, consistindo no mapeamento, na organização e na articulação linguística e lógica de representações. Exatamente esse mapeamento, no sentido mais geral da palavra, que vemos Epicteto propor no capítulo 1 do *Encheiridion*.

Há um maravilhoso texto de Fernando Pessoa intitulado “O jardim de Epicteto” que sintetiza o que dissemos. Trata-se de uma pequena parábola não datada que Pessoa não publicou em vida, na qual temos Epicteto falando aos seus alunos sob a sombra de uma frondosa árvore. Com essas palavras de Pessoa personificando Epicteto terminamos esse trabalho:

O aprazível de ver estes frutos, e a frescura que sai d'estas árvores frondosas, são — disse o Mestre, — outras tantas solicitações da natureza para que nos entreguemos às melhores delícias de um pensamento sereno. [...] São muitas as questões em que nos ocupamos, e grande é o tempo que perdemos em descobrir que nada podemos nelas. [...] Sossegai comigo à sombra das árvores verdes, em que não pesa mais pensamento que o secarem-lhes as folhas quando vem o outono, ou esticarem múltiplos dedos hirtos para o céu frio do inverno passageiro. [...] Mais vale, filhos, a sombra de uma árvore do que o conhecimento da verdade, porque a sombra da árvore é verdadeira enquanto dura, e o conhecimento da verdade é falso no

próprio conhecimento. Mais vale, para um justo entendimento, o verdor das folhas que um grande pensamento, pois o verdor das folhas, podeis mostrá-lo aos outros, e nunca podereis mostrar aos outros um grande pensamento²⁵.

REFERÊNCIAS

- BOTROS, S. Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy. **Phronesis**, 30, 3, p. 274- 304, 1985. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/156852885X00101>
- CÍCERO. **On the orator: On fate. Stoic Paradoxes. Divisions of oratory.** Trad. H. Rackham. Harvard: Loeb, 1942.
- DELEUZE, J. **A lógica do sentido.** Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.
- DINUCCI, A. Musônio Rufo. Fragmentos Menores. **Trans/Form/Ação**, v. 35, n. 3, 2012.
- DINUCCI, A. & JULIEN, A. **O Encheiridion de Epicteto.** Coimbra: Imprensa de Coimbra, 2014.
- DINUCCI. O conceito estoico de phantasia: de Zenão a Crisipo. **Archai**, 21, 2017, p. 15- 38.
- DINUCCI, A. Epicteto e os estoicos, uma ontologia da superfície. **Prometheus**, 27, p. 137-48, 2018.
- DIÓGENES LAÉRCIO. **Lives of eminent philosophers.** Vol. I, II. R. D. Hicks (Trad.). Harvard: Loeb Classical Library, 1925.
- EPICETETO. **Epictetus discourses book I.** Trad. Dobbin. Oxford: Clarendon, 2008.
- DROZDEK, A. Lekton: Stoic logic and ontology. **Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae**, n. 42, 2002, p. 93-104.
- JAFFRO, L. As várias maneiras filosóficas de recorrer ao senso comum nas Luzes Britânicas. **Discurso**, n. 33, p. 35-74, 2003.

²⁵ Pessoa Inédito. Fernando Pessoa. (Orientação, coordenação e prefácio de Teresa Rita Lopes). Lisboa: Livros Horizonte, 1993.

- KLEIN, L. E. **Shaftesbury and the culture of politeness**: moral discourse and cultural politeness in early eighteenth-century. England. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Vol. 2. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2014.
- LONG, A. A. The Stoic Concept of Evil. **Philosophical Quarterly**, 18, 73, 1968, p. 329-343.
- LONG & SEDLEY. **Hellenistic philosophers**. Vol I. Cambridge: Cambridge University Press, 1987a.
- LONG & SEDLEY. **Hellenistic philosophers**. Vol II. Cambridge: Cambridge University Press. 1987b.
- PESSOA, F. **Pessoa inédito**. Orientação, coordenação e prefácio de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Livros Horizonte, 1993.
- PLUTARCO. **Moralia, Volume XIII**: Part 2: Stoic Essays. Trad. Cherniss, Harold. Harvard: Loeb, 1976.
- PLUTARCO. **Moralia, Volume XIV**: That Epicurus Actually Makes a Pleasant Life Impossible. Reply to Colotes in Defence of the Other Philosophers. Is "Live Unknown" a Wise Precept? On Music. Trad. Benedict; De Lacy. Harvard: Loeb, 1967.
- Sedley, 1993.
- SÊNECA. **Epistles 1-66**. Trad. R. M. Gummere. Harvard: Loeb, 2001.
- SÊNECA. **Epistles 66-92**. Trad. R. M. Gummere. Harvard: Loeb, 2001.
- SEXTO EMPÍRICO. **Against the logicians**. Trad. R. G. Bury. Harvard: Loeb, 1935.
- SEXTO EMPÍRICO. **Against the professors**. Trad. R. G. Bury. Harvard: Loeb, 1949.
- Stob. *Ecl.* 1.138.23 – 1.139.4;
- SHAFTESBURY, A. A. C. **Characteristics of men, manners, opinions, times**. Edited by Lawrence Klein. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SHAFTESBURY, A. A. C. **Exercícios (Askhmata)**. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: UNESP, 2016.

VON ARNIM, H. **Stoicorum veterum fragmenta volume 1: Zeno or Zenonis Discipuli**. Berlin: De Gruyter, 2005.

VON ARNIM, H. **Stoicorum Veterum Fragmenta Volume 2: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica**. Berlin: De Gruyter, 2005.

3

RELAÇÕES ALMA E CORPO NO TRATADO IV.8 DE PLOTINO

Robert Brenner Barreto da Silva ¹



INTRODUÇÃO

A propósito de participar de uma obra que investiga cognição e linguagem em termos majoritariamente contemporâneos, constitui desafio preliminar dos autores que enveredam por abordagens da história da filosofia, especialmente para aqueles que partem de referenciais da filosofia antiga, a justificativa ou a contextualização da adoção de uma série de termos ou conceitos que lhes são peculiares, como o de “alma” em vez de “mente” ou “cérebro”.

É significativo que parte da historiografia da filosofia tenha interpretado o pensamento de Platão, por exemplo, a partir de uma espécie de dualismo e até mesmo, anacronicamente, de “idealismo”, na medida em que as Ideias ou os Inteligíveis constituiriam a realidade mesma, a verdade, enfim, o que é “em si”. Ao passo que os corpos ou os sensíveis seriam meras cópias, imagens, simulacros, as quais induziriam ao engano. Textualmente encontramos em Platão, lastreado na tradição órfico-pitagórica, a afirmação de que “o corpo é o cárcere da alma” (*Górgias* 493a; *Fédon* 62 b – 67d). Para o momento, sem fazer qualquer crítica às más interpretações decorrentes da análise descuidada da fórmula mencionada, as quais têm perdido a sua relevância entre os especialistas, com essas indicações contextuais

¹ Professor de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Coordenador do Grupo de Estudos de Filosofia Antiga (GEFA-UECE) e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Contato: robert.brenner@uece.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4557918748142306>

podem-se pressupor algumas das razões pelas quais, da modernidade em diante, a noção de alma foi sendo secundarizada no vocabulário filosófico. Na medida em que ela parece depreciar o corpo e supor uma espécie de cisão entre os planos do pensamento e da corporeidade.

O processo, na história das ideias filosóficas, que levou à consolidação da noção de “mente”, por sua vez, está conectado à emergência de uma relação que veio a ser discutida como um problema: aquela que se dá entre mente e corpo. Pode-se dizer que René Descartes é um dos responsáveis pela construção desse legado, quando pensou que uma seria a substância ou coisa pensante (*res cogitans*) e outra a extensa (*res extensa*). Doravante houve toda uma querela em torno do célebre dualismo cartesiano. Afinal, tais conceitos envolvem naturezas distintas? Uma se contrapõe a outra? Uma é superior a outra? Uma é produto da outra? Uma real e a outra ilusória? Uma necessária e a outra contingente? Como se conectam ou se comunicam mente e corpo?

No debate contemporâneo, há uma tendência muito forte de entender que os fenômenos psíquicos são produtos de estados cerebrais, de natureza física. O que também não está livre de controvérsias. Nessa linha, é bastante interessante a discussão sobre os *qualia*. A rigor, o problema da relação entre mente e corpo tem várias facetas. Não é apenas um tema de filosofia da mente. Há aspectos ontológicos, psicológicos, existenciais, éticos, cognitivos e epistêmicos que podem ser suscitados e estar correlacionados a depender dos pressupostos filosóficos que assumimos. Trata-se de uma questão seminal, clássica, na história da filosofia e que permanece oportunizando inúmeros debates, seja entre filósofos analíticos ou “continentais”.

Com o avanço paulatino das ciências modernas e cognitivas, particularmente do século XX até hoje, há muito mais informações e

conhecimento sobre o funcionamento do organismo humano e de seus fenômenos cerebrais, os quais são, em grande medida, objeto de experiências testáveis e replicáveis. Ou seja, os processos cognitivos que, antes, eram examinados basicamente por raciocínio lógico e abstração filosófica, passaram a ser investigados a partir de aparatos empíricos, computacionais e de inteligência artificial, os quais tendem a afastar do horizonte epistêmico as explicações de natureza metafísica (pelo menos a tradicional ou clássica, pois há estudos atuais de “metafísica da mente”). A filosofia dialoga com essas inovações, de modo a trabalharem juntas as filosofias da ciência, da mente e os saberes científicos.

A proposta de nosso trabalho está um tanto distante dessas questões e incursões. Ela se propõe a refletir, de maneira textual, sobre as relações entre alma e corpo à luz do filósofo Plotino (205d.C-270d.C), neoplatônico da antiguidade tardia. Antes de tudo, deve-se dizer que não é um caminho promissor criar expectativas de que as ideias do filósofo, no que respeita ainda mais especificamente ao tópico em pauta, possam funcionar como soluções aos problemas atuais da filosofia da mente. Além de nos levar ao anacronismo, esse caminho resultaria inadequado em si mesmo, pois as preocupações filosóficas de Plotino com o corpo, por exemplo, não são precisamente as mesmas que as observadas no debate contemporâneo. Assim como sua concepção de alma não é aquela atual sobre mente e cérebro. Nesse sentido, o propósito é mais modesto e consiste em compreender como as questões podem ser pensadas no contexto filosófico de Plotino.

Nessa perspectiva, nosso texto pretende, mediante uma leitura do tratado IV.8, reconstituir as linhas básicas a partir das quais Plotino concebe as relações entre alma e corpo, considerando especialmente o problema filosófico do corpo como “cárcere” da alma. Não se trata,

portanto, de um estudo abrangente a respeito da alma ou do corpo, mas uma análise específica sobre o modo como ambas estão relacionadas no referido texto plotiniano, tendo como fio condutor a controvérsia do “cárcere”.

De inspiração platônica, a dificuldade é pensada por Plotino: afinal, a relação entre alma e corpo deve ser entendida como aquela segundo a qual o corpo representa uma prisão ou obstáculo à atividade cognitiva da alma? Quais são as consequências filosóficas se a relação entre alma e corpo é pensada de maneira conflituosa? A leitura do tratado acompanhará a recente tradução integral de *Cambridge* (2018), tendo em vista a sua qualidade técnica, produzida por um coletivo de especialistas na obra de Plotino, e a sua atualidade em relação ao estado da arte.

Prévio ao desenvolvimento dessa seção central, apresento uma breve introdução à filosofia de Plotino, que não é e nem poderia ser exaustiva², mas que pode auxiliar um leitor não iniciado no texto plotiniano a continuar na leitura da proposta, amparado em algumas orientações propedêuticas. Realizada a análise do tratado IV.8, almeja-se destacar dois aspectos problemáticos em relação ao convívio entre alma e corpo em Plotino: de natureza cognitiva e ética.

Ao final, a presente abordagem defende uma interpretação matizada da recepção da noção de corpo como “cárcere”, argumentando que ele tem um papel construtivo na sua relação com a alma, que não é, portanto, apenas negativo. Mesmo no sentido mais crítico da interpretação, não se deve tomar a supracitada fórmula de forma literal.

² Em língua portuguesa, para uma introdução mais ampla à filosofia de Plotino, a sua obra e aos seus conceitos principais, recomendo aquela de Brandão (2020), que antecipa sua tradução e edição bilingue do tratado VI.9. A de *Cambridge*, organizada por Gerson, traduzida na edição da *Ideias & Letras* (2012) e a que Baracat (2006) realiza no contexto de sua tese de Doutorado, que traduz metade dos tratados (Enn. I-III) das *Enéadas* de Plotino. A obra de Bezerra (2010) é igualmente pertinente a um estudo dessa natureza. Há o clássico brasileiro de Ullmann (2002) e a introdução de Parente (2005). Em língua espanhola é também acessível a excelente introdução, com tradução e notas de Igal (1992).

NOTAS INICIAIS SOBRE A FILOSOFIA DE PLOTINO E O CONTEXTO DA RELAÇÃO ALMA-CORPO

Graças ao trabalho de Porfírio, discípulo de Plotino, e à conservação dos textos pela tradição, temos reunido nas *Enéadas* (*ennéa*)³, seis novenas de tratados filosóficos, o *corpus plotinianum*. Em um de seus 54 tratados, intitulado pelo discípulo como “*Sobre as três hipóstases principais*”⁴, primeiro tratado da quinta *Enéada*, pode o leitor apreciar parte das heranças intelectuais de Plotino. Ele radica sua própria reflexão em diálogo com a tradição grega, em suas múltiplas vertentes⁵. Retoma Heráclito, Parmênides, Empédocles, Platão, Aristóteles, entre outros. Para Plotino, Platão foi aquele que mais bem falou das “hipóstases”⁶, como ressalta o intérprete:

Instrutiva é, sobretudo, a secção doxográfica do tratado *Sobre as Três Hipóstases Principais* (VI, 8-9) no qual Plotino quer encontrar já nos filósofos antigos, sua doutrina da tripla estrutura hierárquica do mundo inteligível. Parmênides, Heráclito, Empédocles e Anaxágoras. No entanto, em comparação com Platão, eles aparecem enquanto um primeiro passo difuso,

³ Doravante, a referência às *Enéadas* de Plotino segue, conforme editadas e organizadas por seu discípulo Porfírio, a citação clássica (Cf. ROSSETI, 2006, p.177) em que, através da sucessão dos algarismos romanos e indo-arábicos, respectivamente se assinala o grupo de *Enéadas* (I a VI), a posição sistemática do tratado no grupo (1 a 9), a ordem cronológica (1 a 54). A respeito dessa divisão editorial, é oportuno o seguinte comentário de Brandão (2020, p.4): “A ordem dos tratados segue um princípio anagógico: representam a ascensão do filósofo, do mundo sensível ao Um. A *Enéada* I trata de questões éticas. As *Enéadas* II e III, de temas cosmológicos. A *Enéada* IV, de temas relativos à Alma; a V tem como tema o Intelecto e, por fim, a VI, trata do Um”.

⁴ Porfírio edita as *Enéadas* e redige a *Vita Plotini*, que contém o ordenamento dos textos plotinianos, acompanhado de uma narrativa biográfica sobre o desenvolvimento da obra de Plotino. Como parte desse trabalho estão os títulos conferidos aos tratados. É possível consultá-la na tradução de Barakat (2006) ou de Ullmann (2002).

⁵ Além de haver referências a outras culturas na formação de Plotino. Existia um intercâmbio profícuo com orientais, gnósticos e variadas escolas de pensamento, seja no ambiente inicial de Alexandria ou em Roma onde Plotino desenvolve sua experiência escolar e produz seus escritos.

⁶ Pelas suas próprias palavras (cf. *Enn.* VI.1.8), Plotino seria um exegeta de Platão. Contudo, é pertinente a advertência de Pinheiro (2007, p.79): “A característica principal a ser ressaltada aqui na atividade de exegese não é tanto aquela de ser um comentador, mas aquela de desenvolver, de desdobrar os entendimentos que estão contidos nos discursos antigos”.

principalmente porque não sabiam distinguir claramente o Uno da Inteligência (SZLEZÁK, 2010, p. 30).

De modo simplificado, podemos entender o termo *hipóstase* como a expressão de princípios metafísicos fundamentais pelos quais podemos explicar o ser, o pensamento, o mundo⁷. A questão central, subjacente às variadas preocupações e temas discutidos, é pensar como da unidade é possível a pluralidade. Ao se inspirar, dentre outras referências⁸, no diálogo *Parmênides* de Platão, Plotino toma as *hipóteses* argumentadas pelas personagens platônicas e as configura filosoficamente como *hipóstases*. Como assinala Ullmann (2002, p.17): “Plotino encontrou seus três princípios divinos no *Parmênides* do fundador da Academia – *prôton hén, hèn pollá, hèn kai pollá* – e nos três reis da *Segunda Carta*”.

Mas, qual a relação entre as hipóstases, a unidade e a pluralidade, e a associação alma-corpo? Como ficará mais claro adiante, é esse o contexto filosófico a partir do qual será viável entender como Plotino discute a temática. Ora, como aludido pelo título dado por Porfírio ao tratado plotiniano, há três hipóstases principais sobre as quais o filósofo discorre ao longo de sua obra: Uno (*hén*), Intelecto (*nous*) e Alma (*psyché*). A *alma* que se articula ao corpo é a do *vivente* humano, não a Alma hipóstase⁹. Nesse campo, do composto animal, é que ocorrem os

⁷ BRANDÃO, 2020, p.7: “Ao contrário do que os textos dos comentadores nos sugerem, a palavra hipóstase não é, em Plotino, um termo técnico empregado com exclusividade para falar da Alma, do Intelecto e do Um. O termo é empregado nas *Enéadas* para uma variedade de coisas, como a sabedoria, o amor, os números e o movimento, significando, nessas passagens, algo que possui existência extramental. Parece que hipóstase se consagrou nessa acepção a partir do título do tratado V, 1, *Sobre as três hipóstases principais*, que, no entanto, não foi dado por Plotino. Mas, consagrando-se nos trabalhos dos estudiosos posteriores, é usado, nos dias de hoje, para se referir mais especificamente ao Um, o Intelecto e a Alma”.

⁸ Parente (2005, p.93), ao comentar que “A exegese do *Parmênides* está aqui combinada com a do *Sofista* [...]”, acrescenta que há “outros passos em que Plotino consulta livremente os diálogos, combinando-os”.

⁹ Em geral, a escrita de “Alma” indica a hipóstase e “alma” assinala a do vivente.

diversos problemas relativos ao tópico em exame. Contudo, a concepção de alma em Plotino abriga uma série de distinções que ultrapassam a conceituação da alma humana. Por isso, faz-se oportuno reconstruir, muito brevemente, os elementos mais relevantes para a compreensão da alma e como se dá sua relação com o corpo.

O Uno é princípio não-principiado, está para além-do-ser e do pensamento (*epekeina tês ousías; hyperousía*), portanto sobre ele falamos basicamente de modo negativo (negando-lhe tudo o que venha a determiná-lo como ser, outro, múltiplo), uma vez que não o captamos racionalmente. O que discursivamente sabemos e podemos dizer é que ele é necessário. Sem o Uno padeceríamos de ausência de fundamento para o Ser, assim como é frágil, para Aristóteles, a construção que se pergunta pela causa do movimento, se sempre estamos retornando a um anterior que instancia um posterior *ad infinitum*. O princípio do movimento é imóvel¹⁰. O do ser igualmente não pode ser ele próprio; precisa estar para além do ser, não sendo razoável advir do que é alguém do ser (não-ser; em Plotino, a matéria). Mas, então, como é possível que do Uno, que é para além do ser, perfeito, inefável, possa emergir toda a multiplicidade no interior da qual existimos nós e o nosso mundo?

O plano em que se dá sentido à plena articulação entre unidade e multiplicidade é aquele da emanação ou processão (*proódos*)¹¹. Ao

¹⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica A 8 1073 a24-30*, trad. ANGIONI, 2005: "O princípio, isto é, o primeiro entre os entes, é não-suscetível de movimento, em si mesmo e por concomitância, e promove o movimento primeiro e eterno, que é único. Dado que, necessariamente, aquilo que é movido é movido por algo; dado que o primeiro motor é, em si mesmo, não-suscetível de movimento [...]".

¹¹ Pela complexidade da emanação plotiniana, não seguiremos todo o desdobramento metafísico subsequente. Para esse propósito, recomenda-se a seção de introdução da obra de Igal (1992). Há noções como a de "dupla-atividade", que estabelece a cada nível ontológico um ato que é inerente a si e outro que é derivado dele. É importante tomar nota da fase da conversão ou retorno (*epistrophé*) que decorre "após" à emanação (*proódos*). Quando o Uno emana não é proveniente dele imediatamente o Intellecto. Há uma "fase" de indeterminação que, no ato do retorno ou contemplação do Uno, vem então a constituir essa gradação metafísica como a hipóstase Intellecto. De maneira semelhante ocorre a concepção da hipóstase Alma, que se dá a partir de uma conversão ao Intellecto. Alma, Intellecto e tudo

recorrer a uma série de figuras de linguagem como a do fogo, que, como fonte, irradia calor para tudo o mais que está associado a ele, Plotino argumenta que o papel do Uno é análogo. Assim, é axiomático que ele emana, produz ou causa, por ser perfeito. Tal produção não é objeto de escolha, decisão, vontade, mas resulta inerente à perfeição do Uno. Como é inerente ao fogo que ele es quente, é intrínseco ao Uno que ele “transborde” gerando o posterior, analogamente a uma árvore que produz frutos. Assim sucederá com o Intelecto, com a Alma e todas as instâncias metafísicas que constituem o real e que são capazes de engendrar¹². Aquele que produz o faz sem se diminuir ontologicamente em relação ao que é causado. Quanto mais próxima da unidade, “mais perfeita” é a sua expressão metafísica. Tudo aspira à unidade, inclusive o ser humano. O Intelecto se constitui como hipóstase justamente por contemplar ou visar à unificação com o Uno.

É no Intelecto, por sua vez, que ser e pensar são concebidos como totalidade indissociáveis. Didaticamente, o *nous* abriga tanto os inteligíveis de Platão quanto o Motor Imóvel aristotélico. A atividade do Intelecto é a do pensamento puro. Tudo o que ele pensa, é. Nele há pleno conhecimento, aquele da totalidade, isto é, do autoconhecimento, no qual o que pensa é o mesmo do pensado. Ao passo que a Alma, produzida pelo Intelecto, é de natureza *sui generis*. Quer dizer, Plotino pensa que a Alma é de natureza inteligível, pois ela, em seu aspecto essencial e

mais aspiram retornar à unidade. O encadeamento do todo que compõe o “real” se desdobra do uno ao múltiplo, pela emanção e conversão. Também pode ser dito que, no universo vivo, os sensíveis são na medida em que participam do inteligível, do ser. Isto é, o sensível existe como imagem do inteligível. Em Plotino, tal relação de paradigma-imagem é possível justamente em virtude de o sensível ser o espelhamento, a produção, do inteligível, por intermédio das potências da alma, no cosmos, em um esquema emanativo.

¹² Por expressões temporais como “sucederá”, leia-se um modo pedagógico de distinguir as hipóstases. Elas são concebidas em uma ordem atemporal, metafísica, que não permitiria, rigorosamente, falar de um “antes” e “depois”, nem de “etapas” ou “fases”. Elas sempre são. Sobre o engendramento, a matéria (*hýle*) é estéril, não produz.

superior, concentra-se em contemplar o Inteligível que lhe define. Mas, interiormente, pela sua perfeição, dá vazão a outras potências inferiores a partir das quais a multiplicidade irá, de fato, tornar-se possível. Isto é, as hipóstases Uno, Intelecto e Alma são todas unas, como vimos no *Parmênides*. Contudo, a Alma, por ser una e múltipla, vem a possibilitar a multiplicidade ulterior.

O nosso mundo sensível é principiado não pela Alma hipóstase enquanto tal, mas por uma imagem sua. Especificamente, a alma hipóstase tem como potência vegetativa a chamada “alma do cosmos”, essa, por sua vez, tem como potência inferior a natureza (*phýsis*). A natureza, nesse contexto específico, não é o espaço natural do universo, mas uma potência da alma pela qual o mundo sensível é produzido. À semelhança do hylemorfismo aristotélico, os sensíveis e os corpos são compostos de matéria (*hýle*) e forma (*morphé* ou, particularmente, *lógos*). O princípio formal, que é ativo, é uma imagem do Inteligível. Tal imagem, como princípio de ordenação (*lógos*), vem a ser inserida na matéria, que é passiva e substrato recipiente, pela intervenção ordenadora de uma potência da alma do cosmos, a natureza, como no esquema articulado acima.

A alma, genericamente, pode ser entendida como princípio de vida e de ordem. O universo é um organismo vivo, justamente porque é animado pela alma. E na diversidade da vida existente no mundo a alma torna possível o desenvolvimento de uma série de faculdades. Na alma humana, por exemplo, existem potências como a de sentir, desejar, imaginar, raciocinar. Ao passo que nas plantas basicamente há a potência vegetativa, de reprodução da vida. Em suma, a unidade explica a multiplicidade metafisicamente em razão da emanção do Uno, que torna possível a unidade múltipla e a unidade & multiplicidade. Através

das potências inferiores da Alma hipóstase, e não dela própria, é que a multiplicidade sensível se expressa na diversidade da vida do cosmos.

A vida do Intelecto é a da eternidade e a da Alma é uma imagem da eternidade. No cosmos sensível, o vivente percebe as mudanças e marca um antes e depois, suscetível à geração e à corrupção. Essencialmente, no entanto, a Alma, pela sua natureza inteligível, permanece. E o próprio cosmos sensível, na medida em que espelha a ordem inteligível, é perpétuo, sem ter determinada a sua origem e nem encerrada a sua existência. Uma vez que há a Alma, há o cosmos como seu engendramento produtivo. Por isso, as angústias do corpo e do tempo são relativas ao composto animal alma e corpo. Após a dissolução do corpo, a alma persevera, uma vez que a sua natureza é inteligível e eterna.

Essa longa teia metafísica parece, para um leitor extemporâneo ao texto de Plotino, bastante densa, abstrata e provavelmente obscura. Um olhar cuidadoso e atento às conexões com a tradição filosófica, no entanto, pode gradativamente atenuar essas primeiras impressões¹³. Ao concentrar a atenção de nossa investigação no escopo da alma humana, radicada em um corpo, o exame subsequente deverá ser mais palpável. O importante até aqui é tomar consciência da riqueza vocabular e teórica que orienta Plotino em sua filosofia.

Devido ao que fora discutido, é intuitiva a constatação de que o plano argumentativo do neoplatônico é singular à tradição da filosofia antiga e não pode ser transposto diretamente para a discussão contemporânea sem prejuízos exegéticos. O pensamento de Plotino exerceu influência sobre Agostinho, foi recepcionada na renascença,

¹³ É fundamental, por exemplo, considerar que a cosmologia plotiniana é muito influenciada por referências como a do *Timeu* de Platão e dos estoicos.

acolhida no romantismo alemão da modernidade e movimenta¹⁴, atualmente, *scholars* pelas principais universidades do mundo. Ou seja, Plotino não ficou nem está preso ao marco da antiguidade, mas sua filosofia apresenta contornos bem específicos, em muitos casos absolutamente estranhos às preocupações contemporâneas, mais próximas às tendências materialistas criticadas pelo próprio Plotino à sua época. Enquanto os atomistas pensavam tudo sob o arranjo de átomos e vazio, o que possibilitou a Epicuro lidar com problemas éticos, tais como o medo da morte, Plotino concebe o mundo como produto da inteligência e essa como o reflexo da contemplação, isto é, do voltar-se do Intelecto em direção ao Uno. Esse constructo metafísico, entretanto, sucede não como criação, mas por emanção do Um ao múltiplo.

É que o filósofo, sem desmerecer o corpo, sobrevaloriza a vida conforme ao pensamento, à contemplação, à beleza, ao sublime e à unidade. A felicidade (*eudaimonía*) para ele é autarquia em relação às dores e infortúnios humanos. O sábio encontra, nas virtudes e na ascensão dialética em direção ao Bem, o horizonte de toda a atividade filosófica, até que a própria razão silencie perante o caráter simples,

¹⁴ PARENTE, 2005, p.175-177: "Durante muito tempo, a influência de Plotino só indirectamente se exerceu na filosofia ocidental; Agostinho e Macróbio parecem ter sido os últimos autores latinos a conhecer directamente Plotino, e o seu conhecimento do original não é de todo seguro; provavelmente, foram importantes para eles os trâmites, quer da obra de Porfírio, quer do douto tradutor Mario Vitorino. Foram, pois, Agostinho e Macróbio que transmitiram as *Enéadas* à Idade Média latina. Por conseguinte, é obrigatório iniciar a história da crítica moderna de Plotino pelo nome de Marsílio Ficino [...] A partir de 1460, Marsílio Ficino parece ter trabalhado na tradução da obra [...] Tratou-se de um acto de restituição de Plotino a cultura do Ocidente latino, a sua reentrada viva e directa no circuito das ideias. A tradução latina conheceu uma reimpressão em Basileia, em 1559; também em Basileia, foi finalmente publicada em 1580 a *editio princeps*, baseada em vários manuscritos (já que a posse dos códices plotinianos provenientes do destruído império bizantino se tinha notavelmente enriquecido no decurso do século XVI) [...] Não obstante o interesse pela filosofia de Plotino, manifestado por alguns pensadores e eruditos mais ilustres do século XVII e também do século XVIII (Grocio, Cudworth, Berkeley) [...] nos anos do Romantismo que se assiste a um renascimento efectivo de Plotino: Schelling, Novalis, Friedrich Schlegel voltam a entusiasmar-se com o platonismo tardio, retomando temáticas interrompidas pelo Renascimento ou relativamente isoladas nos séculos que se lhe seguiram [...]. No século XIX, tem início a fase da historiografia filosófica e da filologia classicista relativa a Plotino, que continua nos nossos dias".

inefável e suficiente da experiência unitiva ou “mística” (*henosis*)¹⁵. Advertidos sobre a existência desse pano de fundo conceitual, podemos nos concentrar no tópico central a esse estudo, que é plenamente suscetível ao escrutínio da razão. Assim, a partir de uma leitura imanente ao tratado de Plotino, será possível analisar textualmente seus conceitos relativos à alma e ao corpo e a relação entre eles, de algum mundo previamente tocados nessa introdução.

AS RELAÇÕES ALMA E CORPO A PARTIR DO TRATADO *SOBRE A DESCIDA DA ALMA NOS CORPOS* IV.8[6]¹⁶

Esse tratado plotiniano discute, além de intuições fundamentais à arquitetura metafísica emanativa, a relação alma-corpo. Desta feita, serve perfeitamente aos propósitos de um estudo sobre o tema na perspectiva de Plotino. Logo no capítulo inaugural é possível depreender a problemática filosófica em pauta. Se se compete à alma humana a faculdade de pensar e contemplar aquilo que há de mais belo, e se se pressupõe ser o corpo uma espécie de “cárcere da alma”¹⁷, de que maneira seria legítimo compreender a relação entre a alma e o corpo? Ela está destinada ao conflito? Nessa esteira, o filósofo retoma Platão:

Resta-nos, então, o divino Platão que, entre tantos outros belos pronunciamentos sobre a alma, tem, em muitos lugares de suas obras,

¹⁵ Como adverte Brisson (2007, p.459), Plotino usa o termo “*mystikôs*” para designar o estudo a respeito dos símbolos, isto é, sobre os mitos a partir dos quais se podem tirar lições para a filosofia, não no sentido da mística filosófica. Contudo, pelo amplo uso da expressão para referir a mística filosófica, podemos entendê-la a partir da variedade apresentada por Marsola (2008, p.73): “Podemos, assim, considerar três níveis na dinâmica em direção ao Princípio Primeiro, norma última para o sábio. Em primeiro lugar, o nível da *katharsis*, entendida como *aphairesis* e *haplosis* (trabalho negativo em que o prazer dispersivo e que escraviza o homem é abandonado). Em segundo, o exercício da virtude (positivo). E, por último, acompanhada do prazer característico do sábio, a união com o Intellecto (*henosis*, que pode ser entendida, nesse contexto, como a leitura plotiniana da *homoiosis theo*) e com o Uno”.

¹⁶ A presente seção adapta e revisa um dos capítulos da tese do autor (SILVA, 2021), o qual foca o tratado IV.8.

¹⁷ Cf. *Fédon* 62b4, idem *Górgias* 493a1-2.

falado de sua chegada a este mundo. De forma a despertar em nós alguma esperança de esclarecimento a respeito do assunto. O que, então, este filósofo diz? Bem, ficará claro que ele não diz a mesma coisa em todos os casos, de modo que se poderia facilmente discernir sua intenção, mas concedendo, em todos eles, pouco respeito pelo mundo sensível; e, **culpando a alma por sua associação com o corpo, ele declara que a alma está ‘em cativoiro’** e se enterrou nele [...] no sentido de que a alma está na ‘prisão’ aqui (PLOTINO, IV.8[6] 1,24-32, tradução e grifo nossos)¹⁸.

Ao se reportar aos escritos de Platão (por exemplo, *Fédon* 62b), Plotino cita, em linguagem literal, aquela consideração segundo a qual o corpo (*sôma*) é o cárcere da alma ou de que estamos em prisão (*en phourai*). Mais do que isso, em um primeiro momento, Plotino enfatiza que Platão, em diferentes contextos de sua obra, despreza o mundo sensível e reprova o consórcio da alma com o corpo. Essa impressão inicial, todavia, precisa ser articulada com os demais elementos teóricos oferecidos pelos diálogos, em linha com o que Plotino argumenta:

E sua 'Caverna', semelhante à caverna de Empédocles, deve ser tomada, parece-me, como uma referência a este universo, vista como a 'libertação das algemas' e a 'subida' da Caverna que ele declara ser a jornada em direção ao que é inteligível. E no *Fedro* ele identifica a 'perda das asas' como a causa de sua chegada ao mundo sensível; e os 'ciclos periódicos' trazem a alma que ascendeu de volta para cá [...] (PLOTINO, IV.8[6] 1,32-40, tradução nossa)¹⁹.

¹⁸ Plotinus (2018, p. 513): "There remains for us, then, the divine Plato, who, among many other beautiful pronouncements on the soul, has in many places in his works spoken of its arrival in this world in such a way as to arouse in us some hope of clarification on the subject. What, then, does this philosopher say? Well, it will be plain that he does not say the identical thing in every instance, so that one might easily discern his intention, but granting in all cases scant respect for the sensible world, and blaming the soul for its association with the body, he declares that the soul is 'in bondage' and has buried itself within it [...] to the effect that the soul is in 'prison' here".

¹⁹ Plotinus (2018, p.513): "And his 'Cave', like the cavern of Empedocles, is to be taken, it seems to me, to be referring to this universe, seeing as the 'release from the shackles' and the 'ascent' from the Cave he declares to be the journey towards that which is intelligible. And in Phaedrus he identifies 'moulting of feathers' as the cause of its arrival in the sensible world; and 'periodic cycles' bring the soul which has ascended back down here [...]".

Plotino identifica que na abordagem platônica tudo o que é negativo, em termos de feiura ou maldade, aparece à alma quando ela está associada com o corpo e com os sensíveis. Portanto, é evidente *prima facie* que, através dessa vinculação, o filósofo está a argumentar que a “descida aos corpos” é a razão pela qual existe toda sorte de infortúnios humanos.

Tais expressões podem ser lastreadas na tradição dos mistérios órficos e do pensamento pitagórico – o que permite interpretá-las misticamente. No entanto, é possível tecer uma análise sobre ela a partir de uma delimitação restrita à filosofia, da qual se apreende a distinção entre duas naturezas distintas: uma do pensamento (alma) e outra do corpo (sensível). As afirmações atinentes ao corpo ser cárcere, se consideradas literalmente, induzem o leitor à convicção de que o desprezo pelos sensíveis é irrefutável nas filosofias de Platão e Plotino. Entretanto, faz-se necessário desenvolver uma compreensão mais enriquecida dos textos, pela qual outra direção interpretativa nos é sugerida. A exegese de Plotino amplia o escopo de estudo:

Mas, novamente, enquanto **em todas essas passagens ele culpou a alma por sua chegada ao corpo, no *Timeu*, ao falar deste universo, ele elogia o cosmos** e declara que ele é um 'deus bendito', e que a alma fora concedida pelo Demiurgo em sua bondade para tornar este universo inteligente, já que ele tinha de ser inteligente, e isso não poderia acontecer sem a alma. A alma do universo, então, foi enviada a ele pelo deus para este propósito, enquanto a alma de cada um de nós foi enviada para garantir a sua perfeição; uma vez que era necessário que gêneros idênticos de seres vivos no mundo inteligível também existissem no mundo sensível (PLOTINO, IV.8[6] 1,40-50, tradução grifo nosso)²⁰.

²⁰ Plotinus (2018, p. 513): “But then again, while in all these passages he has blamed the soul for its arrival in the body, in *Timaeus*, in speaking of this universe, he commends the cosmos and declares it to be a ‘blessed god,’ and that the soul was bestowed by the Demiurge in his goodness so as to render this universe intelligent, since it had to be intelligent, and this could not come about without soul. The soul of the universe, then, was sent down into it by the god for this purpose, while the soul of each one of

No diálogo *Timeu*, que é um texto eminentemente cosmológico, Platão empreende uma apologia ao universo sensível. Não é completamente feio e mal este mundo, pelo contrário, a presença da ordem e da inteligência principiada pela Alma do cosmos é perceptível a quem o contempla com justiça, isto é, que faz jus ao fato de que os sensíveis são análogos aos inteligíveis. Portanto, o sensível é dotado de beleza e inteligência, qualificações que são totalmente incompatíveis com trechos dos outros diálogos - se lidos isoladamente - ou mesmo inconsistentes com o modo que o próprio Plotino parecia estar interpretando a poucas linhas atrás. Se as Formas são os paradigmas em função dos quais os sensíveis se orientam, não faria sentido o suposto desprezo ao corpo ou aos sensíveis:

Portanto, quando buscamos aprender com Platão sobre a situação de nossa própria alma, nos vemos necessariamente envolvidos também em uma investigação a respeito da alma em geral, como ela adquiriu um impulso natural para se associar ao corpo e o que devemos postular como sendo a natureza do cosmos no qual a alma se envolve, seja por compulsão ou por voluntariedade ou por alguma outra razão; e também sobre o criador do cosmos (PLOTINO, IV.8[6] 2,1-7, tradução nossa)²¹.

A alma intermedia a relação entre sensíveis e inteligíveis na organização do cosmos. A hipótese inicial de que ela se contamina ao entrar em contato com o corpo não se sustenta, porque não é propriamente a alma, mas um eflúvio dela, isto é, uma imagem, que reproduz os princípios intelectivos, permitindo a alma não ser

us was sent to ensure its perfection; since it was necessary for the identical genera of living being in the intelligible world also to exist in the sensible world".

²¹ Plotinus (2018, p. 513-514): "So, when we seek to learn from Plato about the situation of our own soul, we find ourselves necessarily involved also in an enquiry into soul in general, how it ever acquired a natural impulse to associate itself with body, and what we should posit as being the nature of the cosmos in which soul involves itself, whether under compulsion or voluntarily or in some other way; and also about the creator of the cosmos [...]".

prejudicada pelo corpo, se é que ele teria a capacidade de degradá-la²². Haja vista que também é belo o cosmos sensível, o que se está a fazer é uma hierarquia entre ambos os planos cognitivos, não uma ruptura:

O corpo [do cosmos], por outro lado, sendo perfeito e suficiente para si mesmo e autônomo, e não contendo nada de contrário à natureza, precisa apenas de um estímulo; e a alma do cosmos está sempre no estado em que deseja estar, e não está sujeita a apetites ou afeições; 'pois nada sai dele, nem nada entra nele' (PLOTINO, IV.8[6] 2,15-20, tradução nossa)²³.

Por ser o cosmos sensível produto da imagem da imagem da Alma, ele não deixa de possuir um estatuto determinado e ser ele, ao seu modo, belo também, na medida em que reflete a perfeição inteligível no bojo da natureza material. Ao ser reconhecido o valor dos sensíveis não se desfaz a já referida hierarquia entre eles, a alma e os inteligíveis. Plotino nos instrui a respeito de quais aspectos do corpo podem ser analisados como negativos em relação ao seu contato com a alma:

Afinal, há dois aspectos da associação da alma com o corpo que são problemáticos: primeiro, que constitui um **obstáculo aos atos de pensamento e, em segundo lugar, que infecta a alma com prazeres e apetites e dores**" (PLOTINO, IV.8[6] 2,42-46, tradução e grifo nosso)²⁴.

Como se dá a relação entre alma e corpo? Ontologicamente, a Alma anima o corpo, o constitui, o concede a vida. O corpo, por sua vez, é a expressão da produtividade ontológica perfeita da Alma. Epistemologicamente, através do que padece o corpo, pode a alma

²² A rigor, por ter natureza inteligível, a alma mesma é impassível, sendo uma imagem da alma (*phýsis*) que insere os princípios formativos (*lógoi*) na matéria (*hýle*).

²³ Plotinus (2018, p. 514): "The body [of the cosmos], on the other hand, being perfect and sufficient to itself and autonomous, and containing nothing in it contrary to nature, needs only a brief prompting; and the soul of the cosmos is always in the state that it wants to be in, and it is subject to no appetites or affections; 'for nothing goes out from it, nor does anything enter into it'".

²⁴ Plotinus (2018, p. 515): "There being, after all, two aspects of the association of soul with body that are troublesome, first, that it constitutes an obstacle to acts of thinking, and secondly, that it infects the soul with pleasures and appetites and pains".

desmaterializar o que vem a ser seu conteúdo cognitivo. Ora, embora as afecções (*páthe*) em Plotino tenham relação com o corpo, pois delas, isto é, das paixões, padecem o corpo²⁵, o dado recolhido pela percepção sensível da alma (*aísthesis*) não é aquele dos órgãos do corpo. O aparato físico do humano recebe afetos do mundo, mas a percepção cognitiva não se processa no corpo, sim na alma. Para que as paixões possam cumprir suas funções cognitivas e epistêmicas, elas precisam ser desmaterializadas²⁶. Uma vez que o semelhante capta o seu semelhante²⁷, e a alma opera cognitivamente de forma imaterial, os seus conteúdos cognitivos devem também ser articulados imaterialmente²⁸.

Por outro lado, como essencialmente a Alma volta-se ao inteligível, resulta problemático para ela, na sua expressão humana, o convívio com o corpo. Tal ocorre em função dos dois aspectos apontados por Plotino: **(1)** obstáculo aos atos de pensamento; **(2)** questões éticas no autogoverno dos apetites. É válido ressaltar, contudo, que essas mesmas dificuldades – cognitiva e ética – dão lugar a avanços, pois é através dos sensíveis que o homem pode almejar ascender aos inteligíveis e é através da virtude da purificação que o indivíduo pode mitigar os apetites e conduzir sua vida de maneira moderada:

²⁵ Plotino (IV.4 [28], 23, 22-23): “y uno debe ser quien padezca la afección y otro quien la conozca”. Acerca da distinção plotiniana, Igal (1992, p. 409) esclarece: “la padece el órgano y la conoce el alma”.

²⁶ Oliveira (2020, p. 465): “Plotino vai desmaterializar o sensível, o que é possível se os objetos da percepção sensível forem imateriais, tais como são as afecções, as qualidades e as impressões. De outro modo, restaria a ele materializar a alma, o que contrariaria a sua psicologia, na qual a alma é um inteligível, logo, por natureza, imaterial”.

²⁷ Silva (2020, p. 256): “Ou seja, cada instância epistemológica conhece o que lhe é respectivamente devida. A sensação o que é perceptível, a razão aquilo que é passível de raciocínio, o Intellecto o que é inteligível. Nesse sentido, subjacente à estrutura do argumento desenvolvido por Plotino para lidar com o problema do autoconhecimento, parece existir uma forte afinidade teórica com aquilo que se atribuiu a Empédocles como sendo sua teoria da percepção do semelhante pelo semelhante”.

²⁸ Oliveira (2020, p. 468): “fica estabelecido que o corpo padece as afecções e a alma as conhece”.

Mas vamos agora falar da alma humana, que supostamente sofre todos os tipos de infortúnios no corpo e 'sofre' por cair em loucuras e apetites e medos e todos os tipos de outros estados malignos, e para os quais o corpo é um 'cárcere' ou 'túmulo' [...] E pergunte que visão ele tem de sua descida que não seja discordante consigo mesma porque as causas²⁹ [que ele indica] para a descida não são idênticas (PLOTINO, IV.8[6] 3,1-7, tradução nossa)³⁰.

Não obstante do *Fédon*³¹ e do *Fedro*³² seja possível *prima facie* inferir uma compreensão exclusivamente negativa – em termos de ontoaxiologia – dos sensíveis e dos corpos, uma leitura na forma de conjunto permite entender que Platão tem uma percepção complexa acerca do estatuto dos sensíveis. Por um lado, ele é marca de decesso e degradação em relação ao inteligível. Por outro, ele é a imagem mais bela do inteligível. Plotino insiste nos ditos efeitos danosos do corpo, mas ele próprio expõe o caráter ambíguo dessas experiências sensíveis, na medida em que elas são a via incontornável para a realização da atividade da filosofia. Para tal, ele alude para o papel da reminiscência:

Consequente a sua queda, ele foi capturado aqui, está em sua prisão e está ativo no nível da sensopercepção, porque está impedido, desde o início, de se ativar intelectualmente, e é dito que está 'enterrado' e em uma 'caverna'; ao passo que, uma vez que se voltou para a intelecção, diz-se que se libertou de suas amarras e 'ascendeu' quando partiu de seu **exercício de rememoração para 'contemplar os seres'**; pois, apesar de tudo, sempre retém algo do transcendente (PLOTINO, IV.8[6] 4,26-33, tradução e grifo nossos)³³.

²⁹ Plotinus (2018, p. 515): "The cause for the descent of the human soul is not identical to the causes for the descent of the soul of the cosmos and the soul of the stars".

³⁰ Plotinus (2018, p. 515): "But let us now turn to speak of the human soul, which is said to suffer all sorts of misfortune in the body and to 'suffer' through falling into follies and appetites and fears and all sorts of other evil states, and for which the body is a 'bond' and a 'tomb' [...] and enquire what view he has of its descent that will not be discordant with itself because the causes [he indicates] for the descent are not identical".

³¹ Cf. Platão, *Fédon* 65 a; 66c.

³² Cf. Platão, *Fedro*, 246c.

³³ Plotinus (2018, p. 517): "Consequent on its fall, then, it has been caught down here, and is in its prison, and is active at the level of sense-perception, because it is impeded from the outset from activating

O estatuto imagético do cosmos sensível, à luz da hierarquia entre sensíveis e inteligíveis, pode levar a percepção do corpo como degradado se comparado ao ser imutável e perfeito do inteligível. Após um longo escalonamento através do “tempo”, isto é, através das etapas ontológicas e não cronológicas da emanção plotiniana, a realidade emanada do primeiro princípio se processou até a constituição do mundo fenomênico. Assim, se o encadeamento metafísico das hipóstases plotinianas for levado em conta na íntegra de suas implicações teóricas, nem mesmo o cosmos sensível pode ser classificado como mero subproduto. Ele faz parte do tecido necessário a partir do qual toda causa determina um efeito. Inclusive, Plotino diz que é pedagógica a expressão temporal com que se explicam as instâncias cosmológicas, tendo em vista que esses processos devem ser concebidos na eternidade e não na temporalidade:

Se ele fala do deus os ‘semeando’, isso deve ser entendido no mesmo sentido de quando o apresenta como ‘falando’ e, de certa forma, ‘dirigindo-se a uma assembleia’, pois seu modo de **procedimento requer que ele descreva** como gerado e criado o que é eternamente existente na natureza do cosmos. **Para fins de exposição**, apresenta em sequência coisas que são perpetuamente e coisas que são eternamente (PLOTINO, IV.8[6] 4,42-44, tradução e grifo nossos)³⁴.

Para compreender o que Plotino está a dizer é preciso recorrer ao diálogo *Timeu*, que consiste em uma narrativa cosmológica cujo objetivo

itself intellectually, and it is said to be ‘buried’ and ‘in a cave’; whereas once it has turned itself back towards intellection, it is said to be freed from its bonds and to ‘ascend’, when it has taken its start in ‘contemplating Beings’ from its exercise of recollection; for despite everything it always retains some element of the transcendent”.

³⁴ Plotinus (2018, p. 517-518): “If he speaks of the god ‘sowing’ them, that is to be understood in the same sense as when he presents him as ‘speaking’ and, in a way, ‘addressing an assembly’; for his mode of procedure requires him to depict as generated and created what is eternally existent in the nature of the cosmos, for the purposes of exposition presenting in sequence things that are always becoming and things there are eternally Beings”.

precípua é apresentar uma explicação sobre a origem e organização do cosmos que se diferencie daquela efetuada pelos pré- socráticos. Isto quer dizer partir de um modelo que não se explique somente pela relação entre forças naturais, mas também e fundamentalmente pela atividade da inteligência:

O objetivo do discurso platônico será mostrar como a Inteligência consegue impor unidade e finalidade à desordem mecânica do visível. Para tal, esboça uma narrativa plausível, na qual a criação do cosmos vivo se desenrola nos três planos sucessivos do macrocosmos e do microcosmos, separados por um intermédio, meta-narrativo e crítico, dirigido ao plano microfísico. A narrativa visa mostrar como três causalidades distintas – a teleológica, a mecânica e a que resulta da submissão da segunda à primeira – cooperam, interagindo na construção do cosmos (SANTOS, 2012, p. 146).

A formulação dessa concepção está associada ao par de correlativos inteligível e sensível, o que permite explicar o encadeamento dos pressupostos responsáveis por distinguir aquilo que é inteligível (imutável, eterno, em si e por si) e o que é sensível (mutável, gerado e que é em função de outro). No *Timeu*, esclarece-se se o cosmos deveio ou não:

Deveio, pois é visível e tangível e tem corpo, assumindo todas as propriedades do que é sensível; e o que é sensível, que pode ser compreendido por uma opinião fundamentada na percepção dos sentidos, devém e é deveniente, como já foi dito. Dissemos também que o que devém é inevitável que devenida por alguma causa. Porém, descobrir o criador e pai do mundo é uma tarefa difícil e, a descobri-lo, é impossível falar sobre ele a toda a gente. Mas ainda quanto ao mundo, temos que apurar o seguinte: aquele que o fabricou produziu-o a partir de qual dos dois arquetipos: daquele que é imutável e inalterável ou do que devém. Ora, se o mundo é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos que é eterno (*Timeu*, 28b-c).

Sobre a abordagem do *Timeu* a respeito do que devém³⁵, embora ela seja descrita em termos de criação, Wilberding a interpreta como uma

³⁵ Para um apanhado geral sobre de que maneira a narrativa se desenrola, consultar Santos (2012, p. 146): "A narrativa é dividida em três partes: a que refere as obras da inteligência (29d-47e), a que se

exposição pedagógica³⁶. Para ele, Platão não endossa a ideia de que o universo ordenado tenha um início temporal, portanto, seja sujeito a criação³⁷. Tal leitura, conforme Wilberding próprio sustenta, não é defendida apenas por ele, mas por vários filósofos antigos, dentre os quais ele cita Plotino³⁸. Por essas razões, Wilberding defende a posição de que a abordagem do *Timeu* platônico é melhor compreendida se a lermos como visando fins didáticos (*διδασκαλίας χάριν*), em conformidade com o que instruiu o texto (cf. PLOTINO, IV.8 [6], 4, 40-45). No caso de IV.8.4, Plotino fala de “para fins de exposição”.

De modo mais preciso, o encadeamento metafísico que se principia no Uno se desdobra do Intelecto para a Alma. A Alma, por sua vez, tem uma potência que lhe é inerente e que resulta em ordenar o inferior, isto é, a matéria, constituindo o cosmos sensível. É desse arranjo que é produto o mundo, não de um estabelecimento estritamente cronológico:

Nesse sentido, então, embora a alma seja um ser divino e derive dos lugares de cima, ela vem a ser encerrada em um corpo e, conquanto sendo um deus,

entrega à descrição das obras produzidas pela necessidade (47e-67d) e a que expõe a cooperação das duas anteriores (69a-81e)”.

³⁶ Não se está ajuizando se a interpretação de Wilberding é correta, mas a apresentamos como uma das leituras que corroboram o caminho de análise segundo o qual o cosmos deveria ser tomado como perpétuo. O que é visto em Plotino, mas não necessariamente em Platão. **Talvez Wilberding, ao comparar a mudança de prioridade entre alma e corpo ao longo diálogo, esteja a confundir a ordem do cosmos com a ordem narrativa do diálogo.** O mais importante é registrar como Plotino entende a descrição platônica do processo de constituição do cosmos. É válido realizar um estudo imanente aos diálogos de Platão a fim de validar ou não essa perspectiva.

³⁷ Wilberding (2002, p. 6): “Despite this avowal that the cosmos must be generated and despite the fact that we are presented with an account of its generation, Plato does not in my view and in that of many ancient commentators really endorse a temporal beginning to the orderly universe”.

³⁸ Wilberding (2002, p. 6): “Almost all ancient readers understood the *Tim.* in this way, including Plotinus (cf. note to ii.1.1.1) and Xenocrates, the second head of the Academy after Plato and Speusippus. Proclus only names Atticus and Plutarch as reading the *Tim.* as a temporal creationist account of the cosmos (In *Tim.* 1.276.30f), but Aristotle’s name should also be added to that list. Baltes discusses Atticus and Plutarch as well as some of their followers who also held that the world came to be in time in (1976, p. 38-69). Later Christian thinkers like Philoponus were, of course, also likely to read it this way (AP, *passim*). Cf. Taylor (1928:66 V.)”.

ainda que de baixa posição, ela vem a este mundo por uma inclinação autônoma e por sua própria força, com o objetivo de pôr ordem no que lhe é inferior [...]. Em virtude de ser como ela é, no entanto, todos são levados a se perguntar o que está dentro dela em razão da multiplicidade que é exterior a ela [...] (PLOTINO, IV.8[6] 5,25-30; 35-40, tradução nossa)³⁹.

Sobre essa dimensão necessária e, portanto, não acidental da introdução do cosmos sensível no esquema metafísico de Plotino, é importante avaliar a natureza da alma e o quanto a sua razão de ser implica na produção hipostática. A saber, a potência da alma é realizar o ato de ordenamento do que vem a ser o cosmos em observância aos princípios emanativos. Acerca da interpretação plotiniana da cosmologia platônica no contexto do presente tratado, O'Brien disserta:

Ele [Plotino], porém, faz uma concessão ao *Timeu* ao reconhecer que o mundo é tão bom como se tivesse sido planejado com o melhor raciocínio divino (III. 2 [47] 14.1-6; VI 2 [43] 21,32-8; VI 7 [38] 1,28-32; VI 8 [39] 17,1-12), embora ele argumente, como a maioria dos platônicos, que a fixação de uma origem temporal para o mundo não deve ser tomada literalmente (III 2 [47] 1,20-6, IV 3 [27] 9,16-20, VI 7 [38] 3,1-9). Esta geração plotiniana é contínua e não termina com inteligência, mas deve continuar até a matéria (IV 8 [6] 6, v 2 [11] 2.1-5), assim como o cosmos sensível deve conter todas as criaturas vivas possíveis (*Tim.* 30c – d, 39e) (OBRIEN, 2015, p. 295, tradução nossa)⁴⁰.

É por uma força necessária que a ordem e a inteligibilidade se impõem ao universo, o que significa que ele participa do Bem. No

³⁹ Plotinus (2018, p. 518-519): "In this way, then, though soul is a divine being and derives from the places above, it comes to be encased in a body, and though being a god, albeit of low rank, it comes thus into this world by an autonomous inclination and at the bidding of its own power, with the purpose of bringing order to what is inferior to it [...]. As it is, however, everyone is brought to wonder at what is inside it by reason of the variegation of what is outside [...]."

⁴⁰ "He does, however, make a concession to the *Timaeus* by acknowledging that the world is as good as if it had been planned with the best divine reasoning (III. 2 [47] 14.1-6; VI 2 [43] 21.32-8; VI 7 [38] 1.28-32; VI 8 [39] 17.1-12), although he argues, like the majority of Platonists, that fixing a temporal origin to the world should not be taken literally (III 2 [47] 1.20-6, IV 3 [27] 9.16-20, VI 7 [38] 3.1-9). This Plotinian generation is continual and it does not terminate with intelligence, but must continue to matter (IV 8 [6] 6, v 2 [11] 2.1-5), just as the sensible cosmos must contain all possible living creatures (*Tim.* 30c-d, 39e)".

presente capítulo, Plotino reafirma aqueles princípios emanativos segundo os quais a causa permanece em si, inalterada e não desgastada; enquanto da causa provém o seu produto. Ao participar em algum nível do Bem, aquela afirmação do corpo e dos sensíveis como desprezíveis se torna mais um efeito de retórica para potencializar a hierarquia metafísica. Conforme o suporte compreensivo oferecido pelo sexto capítulo:

O que é superior permanece sempre em seu próprio lugar, enquanto o que se segue é, de certa forma, gerado a partir de uma força inexprimível, tal como é característico daqueles níveis superiores de ser, para os quais não é uma opção permanecer de uma forma inativa; ao contrário, sempre prossegue, até que todas as coisas, tanto quanto possível, atinjam seu estado final, sob o impulso de um imenso poder que se estende de si para todas as coisas [...] Pois não há nada que impeça alguma coisa de ter parte na natureza do Bem, na medida em que cada coisa é capaz de participar dele. (PLOTINO, IV.8[6] 6,10-20, tradução nossa)⁴¹.

Além da necessidade e da perpetuidade que se atribuem ao cosmos sensível, para que se descarte qualquer resquício de má interpretação no que concerne ao desprezo em relação ao que é material e corpóreo, Plotino reforça a beleza do sensível como oriunda da beleza inteligível. Há um fluxo *continuum* a partir do qual toda metafísica se estrutura:

Aquilo que é melhor no mundo sensível é uma manifestação do que há de melhor no mundo inteligível, tanto de seu poder quanto de sua bondade, e todas as coisas são mantidas juntas para sempre, tanto no mundo inteligível quanto no mundo sensível, as primeiras existindo por si mesmas, enquanto as últimas assumem sua existência eterna participando daquelas, imitando

⁴¹ Plotinus (2018, p. 519): "The higher element remains always in its proper seat, while what follows it is, in a way, generated from an inexpressible power such as is characteristic of those higher levels of being, for whom it is not an option to remain in a way inactive; rather, it always proceeds, until all things so far as possible reach their final state, under the impulsion of an immense power that extends from itself over all things [...] For there is actually nothing that prevents anything from having a part in the nature of the Good, insofar as each thing is capable of participating in it".

sua natureza inteligível na medida do possível (PLOTINO, IV.8[6] 6,24-30, tradução nossa)⁴².

Se lida comparativamente, a matéria, o corpo e os sensíveis serão quase sempre qualificados como parâmetros para o mal e para o feio. Esse tratamento se explica porque a causa será sempre maior que o efeito, mas também é verdade que o efeito conserva algo da causa. Nesse sentido, quando tematizada individualmente, Plotino esclarece que a materialidade do cosmos não somente não é exclusivamente negativa quanto é dotada de beleza e valor.

No capítulo sete, ao utilizar o termo “melhor” (*ἀμείνων*) para se referir à tendência da alma ao inteligível, em comparação à relação com o corpóreo, fica então razoável consignar a qualificação negativa do que é corpóreo a uma abordagem hierárquica em que ela é ontologicamente inferior ao inteligível, mas não é por isso desprezível:

Dado que a natureza da alma é dupla, inteligível e sensível, **é melhor para a alma estar no inteligível, mas é necessário, no entanto, que ela participe também do sensível**, possuindo tal natureza; e não deve ficar descontente consigo mesma, se não puder, em todos os aspectos, aderir ao melhor, visto que ocupa uma posição intermédia entre as coisas que existem. Embora pertencendo à ‘parte divina’, ainda assim está situada no limite do inteligível, de modo que, compartilhando uma fronteira comum com a natureza sensível, dá algo ao sensível que é próprio a ela (PLOTINO, IV.8[6] 7,1-8, tradução e grifo nossos)⁴³.

⁴² Plotinus (2018, p. 520): “That, then, which is finest in the sensible world is a manifestation of what is best in the intelligible world, both of its power and of its goodness, and all things are held together forever, both the intelligible world and in the sensible world, the former existing of themselves, while the latter assume their eternal existence by participation in these, imitating their intelligible nature insofar as they can”.

⁴³ Plotinus (2018, p. 520): “Given that soul’s nature is twofold, intelligible and sensible, it is better for the soul to be in the intelligible, but it is necessary nonetheless for it to partake also of the sensible, possessing such a nature as it does; and it must not be discontented with itself if it cannot in all respects adhere to the better, seeing as it holds a median position among things that exist. Though belonging to the ‘divine portion’, it is yet situated at the outer limit of the intelligible, such that, sharing as it does a common border with the sensible nature, it gives something to this from what is proper to it [...]”.

A menção feita de que o cosmos sensível é imagem da imagem da Alma ganha algum esclarecimento no contexto do capítulo oito. A natureza da alma é distinta do corpo. É por isso que ela se mantém voltada para a contemplação dos inteligíveis, já que sua faculdade principal é a de pensar. Mas seu eflúvio se associa ao corpo para conformá-lo aos paradigmas intelectivos. Essa descrição do mundo é importante para compreender que Plotino adota uma abordagem bastante complexa em que há uma extensa escala metafísica que parte do Uno até chegar ao grau máximo de multiplicidade, aquele após o qual se torna impossível ao pensamento cogitar o ser. Vide as linhas do tratado, nas quais se discute a dupla vocação da alma:

O fato é que mesmo nossa própria alma não desce em sua totalidade, mas há algo dela sempre no mundo inteligível. Contudo, se aquela parte que está no mundo sensível se torna dominante, ou melhor, se ela é dominada e sujeitada a perturbações, isso não permite que haja autoconsciência em nós daquilo de que a parte superior da alma está [tem consciência] em contemplação (PLOTINO, IV.8[6] 8,1-8, tradução nossa)⁴⁴.

O modo como a Alma impõe ordem ao universo não é à semelhança do raciocínio humano. Tal princípio pode ser entendido se compreendida adequadamente a diferença entre Intelecto (*nous*) e razão (*dianoia*). O primeiro possui natureza não proposicional. Em outras palavras, não transiciona entre um estado ausente de conhecimento para outro no qual haveria de ter adquirido conhecimento, o que se daria pela distinção substancial entre sujeito e objeto. No caso do Intelecto, aquele que pensa é o mesmo do pensado. Por isso conhece perfeitamente a si mesmo de maneira eterna e de nada tem carência de conhecer; enquanto o segundo,

⁴⁴ Plotinus (2018, p. 521): "the fact is that even our own soul does not descend in its entirety, but there is something of it always in the intelligible world. However, if that part which is in the sensible world becomes dominant, or rather if it is dominated and subjected to disturbance, it does not permit there to be self-awareness in us of that of which the upper part of the soul is in contemplation".

isto é, a razão, trabalha para conhecer aquilo que não conhece ou que é outro. A Alma, por sua vez, espelha no cosmos o que contempla do *nous*, conforme é possível depreender do excerto:

Pois toda alma possui uma parte que se inclina para baixo em direção ao corpo e outra que se inclina para cima em direção ao intelecto. Agora, a alma universal ou a alma do universo impõe ordem a todo o universo com aquela parte dela que se inclina para o corpo, permanecendo acima dele livre de qualquer esforço, porque não tem que empregar o raciocínio calculativo [discursivo] como nós, mas sim intelecto, a fim de administrar o que está abaixo dele como um todo (PLOTINO, IV.8[6] 8,12-18, tradução nossa)⁴⁵.

A coleção de capítulos exemplares do tratado IV.8[6] até aqui reunidos, ao trabalharem a dinâmica conceitual da relação entre alma e corpo, permitem ao leitor discernir que Plotino estabelece uma clara hierarquia na qual a natureza do pensamento é mais fundamental e elevada em relação a do corpo. Contudo, a beleza do corpo provém justamente do arquétipo inteligível e de não ser desvinculado dele. Essa dupla inferência expressa o caráter “ambíguo” das implicações metafísicas do corpo e dos sensíveis, quais sejam: cognitivas e éticas, a partir das quais se pode dizer tanto que o corpo limita a alma quanto que ele possibilita a ela transcender ascencionalmente aos inteligíveis. Em todo caso, não é o cosmos sensível desprezível, mas belo e bom à sua maneira. Sobre a relação entre alma e corpo, do ponto de vista da lógica hierárquica que está implicada a essa perspectiva do tratado de “descida da alma aos corpos”, é pertinente a seguinte explanação como uma potente síntese dos níveis conceituais da Alma discutidos ao longo da análise dos oito capítulos do tratado IV.8:

⁴⁵ Plotinus (2018, p. 521): “For every soul possesses an element which inclines downwards towards body, and another which inclines upwards towards Intellect. Now the universal soul or the soul of the universe, imposes order upon the whole universe with that part of it which inclines towards body while remaining above it free from any effort, because it does not have to employ calculative reasoning as do we, but rather intellect, in order to administer what is below it as a whole”.

[...] caso a parte que desceu até o sensível domine, ou melhor, seja perturbada ou dominada por algo externo, não será possível nós termos a sensação (*aísthēsin hemin*, nossa sensação) daquilo que contemplemos com a alma que permanece lá em cima. Para que as realidades inteligíveis cheguem até “nós”, elas devem descer até a *aísthēsis*, isto porque estamos identificados com aquilo que tem *aísthēsis*. Pois não conhecemos (*ginósketai*) tudo o que ocorre em qualquer parte de nossa alma, até que chegue ao todo da alma. Por exemplo, o desejo que permanece na parte apetitiva (*tò epithymetikôi*), nós não conhecemos, mas apenas quando quer que nós o apreendamos (*antilambómetha*) ou com a potência interna da sensação (*tê(i) aisthetikê(i) tê(i) éndon dynáme(i)*) ou com o pensamento discursivo (*dianoetikê(i)*), ou ambos. Toda a alma tem um aspecto (*ti*) que fica embaixo, direcionado para o corpo, e um no alto, direcionado para o Intelecto (PINHEIRO, 2010, p. 52).

A Alma, inteligível, permanece voltada para “cima”, ao passo que há aspectos dela que se voltam para “baixo”, constituindo o corpo como composto de matéria e forma, dando vida e ordem ao sensível. Por sua vez, é no âmbito da relação entre o aspecto inferior da alma e a matéria que se dá a maneira controversa com que alma e corpo se relacionam. Não obstante, o contraste entre as primeiras linhas do tratado - nas quais se evocou o desprezo ao corpo, em conformidade com as leituras que se fazem de Platão e de Plotino - e as linhas que se sucederam a essas é claro: primeiro se absolutizou a degradação do corpo ao ponto de se sugerir que nada dele se aproveita. Depois, reconheceu-se que há um escalonamento ontológico no qual não se pode desprezar o papel do cosmos sensível, o qual, por sua vez, é corpóreo e material.

De maneira que no tratado IV.8 não existem apenas implicações negativas do corpo ou do sensível. Há também consequências positivas provenientes do papel que essas instâncias metafísicas desempenham no cosmos. Nesse sentido, ao analisar os textos em uma perspectiva de conjunto, entende-se que a materialidade é, na descrição de Plotino, motivadora da emergência do feio, do mal ou da ignorância – enquanto

fator cognitivo de apreensão do distanciamento que existe entre o sensível e o inteligível - e simultaneamente torna possível ao homem aspirar ao bem por admiração à beleza do cosmos sensível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O corpo, em Plotino, não é apenas matéria, que é pura indeterminação e não-ser; contém princípios inteligíveis ou imagens das Formas (*lógoi*), as quais são engendradas pela natureza (*phýsis*), potência da alma do cosmos, a qual constitui potência da Alma Hipóstase (*psyché*). A Alma, em si, é inteligível, mas, mediante suas potências ou imagens, abre-se para a produção do sensível ou corpóreo, que vem a ser a inserção dos *lógoi* na matéria (*hýle*). Nesse sentido, como na unidade está a perfeição, ao afastar-se da unidade, aproxima-se do erro, da ignorância e do mal. Portanto, é no composto animal, no vivente humano, que a relação alma e corpo se torna, em algum nível, problemática.

Uma vez que o corpo constitui um “obstáculo” (cf. PLOTINO, IV.8[6] 2,42-46) à natureza inteligível da Alma. Sobre isso Plotino pondera ao retomar a fórmula que diz ser o corpo “cárcere da alma”. Há pelo menos dois problemas filosóficos consentâneos ao enunciado dessa relação, de inspiração platônica, no pensamento de Plotino. Do ponto de vista ético, a convivência descontrolada com o corpo pode fazer emergir toda sorte de vícios e desequilíbrios práticos. Em termos epistemológicos e cognitivos, requer-se do humano que ele ascenda dialeticamente em direção à unidade, sem o que ele tomará o efeito como causa, a imagem como a essência. Se Plotino não nega ao corpo a sua beleza, que espelha a beleza inteligível, também não é correto dizer que ele assume uma posição materialista. Quer dizer, está claro que o desejável e o melhor é

se desprender do corpo, é superá-lo em favor de uma vida eminentemente filosófica.

De tudo isso deve-se matizar: Plotino não despreza, efetivamente, o corpo. Mas claramente estabelece uma relação de hierarquia ontológica, ética e epistêmica segundo a qual a vida da alma e do pensamento é superior à do corpo. No contexto dessa relação filosófica, o corpo é para a alma humana tanto um certo embaraço à recuperação da unidade quanto a possibilidade de a razão, contemplando a beleza sensível, indagar suas causas e princípios fundamentais.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. Metafísica – Livro XII. Tradução do grego de Lucas Angioni. **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Série 3, v. 15, n. 1, p. 201-221, jan.-jun. 2005.
- BARACAT, José. **Plotino**. Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino. Tradução e notas. 700 f. Tese (Doutorado em Letras). Universidade Estadual de Campinas, 2006.
- BEZERRA, Cícero. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis: VOZES, 2006.
- BRISSON, Luc. Pode-se falar de união mística em Plotino? Trad. Loraine de Oliveira. **Kriterion**, vol.48, n.116, 2007, p. 453-466.
- O'BRIEN, Carl. **The demiurge in ancient thought: secondary gods and divine mediators**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- OLIVEIRA, Loraine. Sobre a percepção em Plotino. **Kriterion**, n. 146, Ago./2020, p. 463-480.
- PARENTE, Isnardi. **Introdução a Plotino**. Lisboa: Edições 70, 2005.
- PINHEIRO, Marcus. Plotino, exegeta de Platão e Parmênides. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 1, p. 3, 2007.
- PINHEIRO, Marcus. Inconsciente, Consciente e Cosmologia em Plotino. **Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental**, v. 5, p. 49-55, 2010.
- PLATÃO. **Górgias**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

- PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011a.
- PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011b.
- PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Col. Autores Gregos e Latinos. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: IUC, CECH, 2012.
- GERSON, Llyod (Org.). **Plotino**. Traduzido por Mauricio Pagotto Marsola. São Paulo: Ideias & Letras, 2017.
- PLOTINO. **Enéadas**. Traducciones y notas de J. Igal. vols. I-III. Madrid: Gredos, 1992.
- PLOTINUS. **The Enneads**. Edited by Lloyd P. Gerson. Translated by George Stones, John M. Dillon, Lloyd P. Gerson, R. A. H. King, Andrew Smith and James Wilberding. Cambridge University Press, 2018.
- PLOTINO. **ENÉADA VI, 9 – Tratado 9**: sobre o bem ou o um. Tradução, introdução e notas de Bernardo Lins Brandão. Petrópolis: Editora Paideusis, 2020.
- ROSSETTI, Livio. **Introdução à filosofia antiga**: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”. São Paulo: Paulus, 2006.
- SANTOS, José. **Platão**: a construção do conhecimento. Paulus: São Paulo, 2012.
- SILVA, Robert. A homologia entre o pensamento do Intelecto e os Inteligíveis: a abordagem de Plotino no tratado V.3[49] e um diálogo possível com Empédocles de Agrigento. **Kínesis**, v. 12, p. 248-260, 2020.
- SILVA, Robert. **A relação metafísica entre matéria e mal na filosofia de Plotino**. 2021. 207 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2021.
- SZLEZÀK, Thomas. **Platão e Aristóteles na doutrina do nous de Plotino**. Tradução. Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010.
- ULLMANN, Reinhold. **Plotino**: um estudo das Enéadas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- WILBERDING, James. **Plotinus' cosmology**: A study of Ennead II.1 (40). Text, Translation, and Commentary. New York: Oxford University Press, 2006.

4

REFLEXÕES E CONJECTURAS SOBRE A INTERPRETAÇÃO DA “DIGRESSÃO FILOSÓFICA” DA *CARTA VII* (340B-345C)



*José Gabriel Trindade Santos*¹

Escrever sobre a *Carta VII* continua a ser um desafio. Este “objeto filosófico não identificado”, do qual há dúvidas sobre o Autor e a data de composição, portanto, sobre as intenções visadas por quem o escreveu e divulgou, continua a perseguir pesquisadores e estudantes.

E, no entanto, quem começar a ler a *Carta* é imediatamente informado sobre os seus Autor e destinatários: Platão e os amigos de Díon, de Siracusa, companheiros na Academia. A morte do siracusano, em 354 a. C., às mãos de Calipo — outro membro da Academia —, motivará a *Carta*, que se presume ter sido escrita cerca de um ano depois. Endereçada aos amigos do defunto, atende ao pedido de conselho que teriam dirigido ao Mestre (333c).

São muitos e de variada ordem os motivos alegados para questionar estas informações. Mas não serão aqui discutidos, pois, quanto maior for a atenção conferida ao problema da autenticidade da *Carta*, menor será a dedicada ao seu conteúdo. E esta questão nos parece mais premente que a outra, dado que, nunca tendo sido possível provar a sua autenticidade ou inautenticidade, a *Carta* constitui uma narrativa apaixonante. Além disso, independentemente de quem a tiver escrito, o

¹ Professor Catedrático da Universidade de Lisboa (ULisboa) e Professor Visitante da Universidade Federal do Ceará (UFC), de cujo Programa de Pós-Graduação em Filosofia é Professor Permanente. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Filosofia Grega Antiga, atuando principalmente nos seguintes temas: Epistemologia, Filosofia da Linguagem e Metafísica. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0631-4348> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9241627347381067>

conteúdo do projeto contido na “Digressão filosófica” mostra ser muito relevante para o conhecimento da filosofia de Platão².

Esse projeto de pesquisa inédito, cuja unidade e coerência interna merecem escrutínio, é inserido na narrativa que acusa Dionísio II e denigre o escrito de que se considera autor. A alegação surpreende, pois, sem mostrar ter conhecimento do conteúdo do escrito do tirano, o Autor da *Carta* denuncia-o como plágio da única lição que Platão lhe ministrou na sua anterior viagem à Sicília.

Por estes motivos, é objetivo deste texto articular o projeto filosófico descrito na Digressão com a narrativa que instigou a sua inserção na *Carta*. Proporemos uma interpretação, nalguns pontos conjectural, de algumas questões abordadas, para as quais não foi encontrada resposta que sugira como possam ser compreendidas as intenções do seu Autor, *seja ele quem for*.

I

A DIGRESSÃO

O trecho pode ser dividido em quatro partes, cada uma visando a uma finalidade explícita, embora os incidentes acima relatados se mantenham sempre presentes. A primeira (340b-341e), iniciada por considerações amplas sobre o filósofo e a prática da filosofia (341b), está focada na lição ministrada por Platão a Dionísio II de Siracusa (341b), introduzindo gradualmente a *vexata quaestio* da escrita da filosofia (341b-e). Começa aí a segunda parte (342a-344b), dedicada à análise dos

² Boa prova desta alegação será a Obra clássica de V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Plato*, (1947). Na introdução — Les “étapes de la démarche dialectique” (1-12) —, o autor não presta qualquer atenção ao problema da autenticidade da *Carta*. Limita-se a recorrer aos passos que considera relevantes da Digressão para, confrontando-os com a *República*, definir aquilo que denomina: “les degrés de la méthode dialectique” (11).

pressupostos da filosofia platônica, focando a natureza da pesquisa, os passos seguidos no processo de aquisição do saber e o procedimento exigido pela prática da disciplina. A breve terceira parte (344c-e) — que pode ser lida como uma reflexão sobre a narrativa — sintetiza os argumentos que aconselham o filósofo a não confiar à escrita “o [que há de] mais sério” na sua produção. Na quarta parte (344d-345c), o Autor (a quem — sem tomar posição sobre a autenticidade da *Carta* — doravante nos referiremos como ‘Platão’) apresenta duas críticas articuladas pela singularidade da lição do filósofo ao tirano, dirigidas ao escrito de Dionísio sobre a filosofia (344d3-345a1) e ao caráter e comportamento do tirano (345a1-c3).

PRIMEIRA PARTE (340B-341E)

Para descobrir se Dionísio se achava inflamado pela filosofia, Platão pensou num estratagema. Sabendo que o praticante de filosofia não desiste antes de atingir o seu objetivo, enquanto os que se contentam com opiniões se deixam vencer pelos obstáculos que encontram, usou como teste a lição que antes tinha ministrado ao tirano.

E logo percebeu que Dionísio julgava ter compreendido tudo dela e das que ouviu de outros, “que não sabem nem de si mesmos” (341b6-7). E de tal modo se achava convencido disso, que compôs — como se fosse dele e sem mencionar nada de outros (341b1-3) — um escrito sobre o que tinha ouvido. Tal reação instigou o filósofo a explicar o motivo pelo qual — ao contrário de quantos dizem saber e escreveram sobre o tema — ele próprio nunca escreveu, nem há de escrever, sobre “aquilo que eu levo sério” (*egô spoudazô*: 341c1-2).

Desse assunto (*pragmatos*: c4) só poucos poderão compreender, já que dele se não pode falar como de outras disciplinas (341c5-6). Pois, só

após muitas tentativas, brota da intimidade gerada pela convivência com o objeto da pesquisa (*to pragma*: 341c7; 3-4; 344a3), “uma luz que nasce de repente na alma e se alimenta si própria” (341c6-d2).

*

Este curto parágrafo contém três perguntas implícitas, de cujas respostas depende a captação da artimanha divisada por Platão. Começando pela mais fácil: a que se refere a expressão ‘*to pragma*’? Traduzimos o termo por “objeto da pesquisa”, o “assunto” cuja natureza se investiga com vista à obtenção do saber [sobre isso] (342a7-8).

A segunda e terceira perguntas são questões muito debatidas pelos comentadores da *Carta*, por serem mais difíceis e se envolverem uma na outra. Por que razão se não pode falar da filosofia “como [se fala] de outras disciplinas”? Por que não escreveu ele sobre esse assunto? Buscando para elas resposta, só podemos encontrar nessa “luz na alma que se alimenta a si própria” a possível referência ao estado psíquico que adiante se manifestará como “saber” (*epistêmê*), “compreensão” (*nous*: 342c4), “sabedoria” (*phronêsis*: 344b7) sobre a natureza da questão estudada. Neste curto passo, Platão desvenda um pouco do núcleo da sua concepção e da prática da filosofia, entendida como aquisição do saber sobre “as coisas”: “o que é”, “o ser”. Delas tratará mais detidamente na parte seguinte da Digressão.

SEGUNDA PARTE (342A-344B).

Na explicação que, como dissemos, constitui o núcleo da Digressão, encontramos as respostas apontadas por Platão às perguntas acima formuladas. Justificando o motivo pelo qual não escreveu sobre esse

assunto, introduz um extenso argumento contra a utilização da escrita (342a), que passa a desenvolver.

A “aquisição do saber” (342a7-8) requer três [“modos”, “elementos”³]. Os três primeiros são: “nome”, “definição” (*logos*) e “imagem”. O “saber” será o quarto (342a8), e o quinto: “o que é cognoscível em si e verdadeiramente é” (342a8-b1). Este breve esclarecimento responde já a duas das perguntas formuladas acima. O filósofo não escreveu sobre o seu assunto porque seria compreendido apenas pelos poucos que tiveram contato com a filosofia (341e-342a), como ele a concebe e pratica. E esses serão precisamente aqueles a quem a *Carta* é destinada, que o ouvem e com ele dialogam na Academia. A elucidação apresentada justificará ainda o motivo pelo qual, no entendimento do filósofo, de filosofia se não fala como de outras disciplinas (341c5-6).

Quem não seguir o caminho dos “quatro” nunca participará perfeitamente do “saber do quinto” (342e1-2). No entanto, só “o saber, a compreensão e a opinião verdadeira” se acham próximos dele (342d1-3). Pois, a imagem está cheia do que é contrário ao “cognoscível em si” e qualquer nome pode ser atribuído a qualquer ser. Consequentemente, a definição — “composta de nomes e de verbos” (343b4-5) — também não é segura. Em suma, devido à “fraqueza do discurso”, todos estes mostram a “qualidade” de algo, mas não apontam ao “ser de cada uma [das coisas]” (342e3-343a1).

³ As expressões suprem a ausência do termo grego subentendido, decerto familiar para qualquer membro da Academia.

⁴ Na falta de uma justificação objetiva para esta alegação, somos obrigados a procurá-la no texto: no plano ontológico, pela combinação das imperfeições inerentes a algo representado pela sua imagem (342c1-4; 343a5-9; c7) com as arbitrariedades impostas pela atribuição de um nome (a9-b3), potenciadas ainda pela equivocidade patente na sua definição (b3-6); no epistemológico, pela substituição da essência pela qualidade, também ela potenciada pela extensão das representações à alma, por palavras e imagens (c1-3). Todas estas fragilidades se manifestam ainda nas refutações a que se sujeitam quantos recorrem aos “quatro” (c6-d2), mais do que antes manifestas quando respondem pelo “quinto” (d2-6).

Tamanha insegurança se acha condensada na contraposição do “ser” — que a alma busca — à “qualidade” que “os quatro” atingem. Esse conflito se manifesta no êxito da utilização das percepções para refutar qualquer homem (343c4-5), ridicularizado “não pelos que o interrogam, mas por não poder descartar ‘os quatro’” (343c7-d2), como amiúde se comprova. Portanto, relativamente a “quem responde pelo quinto”, “não é a alma daquele que escreveu ou falou⁵ que é contestável, mas a natureza defeituosa dos quatro” (343d2-e1).

Daqui nasce uma enorme perplexidade acerca de como a partir destes se poderá chegar ao outro. Mais do que uma resposta, o fio condutor da proposta se acha expressa em dois parágrafos plenos de metáforas. Confirmando a promessa, em 341c6-d2, da “luz que nasce na alma”, havendo uma boa natureza naquele que conhece e no que é conhecido (343e3-4), recorrendo pelo discurso a nomes e imagens condensados em definições, será possível visar ao saber (343d8-e3). Até que, usando bem a pergunta e refutando construtivamente, sem inveja, “brilham a sabedoria (*phronêsin*) e a compreensão (*nous*)” sobre cada questão “tanto quanto é possível a um homem” (344b3-c1)⁶.

A falta de uma boa natureza, que não tenha afinidade com o assunto, uma memória deficiente, pelo contrário, tornarão impossível aprender, por exemplo, “o falso e o verdadeiro sobre a virtude e o vício” (344a2-b2), dado que, como foi dito atrás (240b7-d2), relativamente a questões como esta, sempre é exigido do pesquisador “todo o esforço e muito tempo”.

⁵ Aceitando que o contexto do passo é dominado pela questão da escrita, será lícito ao menos admitir que o par de “escrever” será “ler” (*graphein ê legein... grapstantos/lexantos: 343d6, 7*), e não apenas “falar”... “falou”, como foi traduzido acima.

⁶ A alegação é confirmada na *República VII* 532a5-10, b1-3, 533c9-d4, 534b3-7.

*

Muito haverá a dizer sobre os passos da *Carta* aqui resumidos. Esta II parte é iniciada pela apresentação do objetivo último da filosofia: “adquirir o saber”; não *este* ou *aquele* saber, *disto* ou *daquilo*, mas o saber “daquilo que é”, “das coisas que são”, o saber do ser. Como se manifesta esse saber? Mediante a prova da capacidade de “conhecer o que verdadeiramente é” cada coisa (342a7-b1; além do exemplo do círculo, outros serão apresentados adiante: 342d3-e2). Contudo “a virtude e o vício” aludem a dificuldades que adiante tentaremos esclarecer.

O fato de os “quatro” [elementos] constituírem a única e necessária (*anankê*: 342a7-8; d8-e2) abordagem da aquisição do saber será bastante para assinalar a prioridade, cronológica e metodológica, do conhecimento discursivo — expresso mediante o envolvimento dos “quatro” — em relação à captação do “quinto”, embora este talvez possa ser captado diretamente. Tal possibilidade não é afirmada ou negada, mas permanecerá em aberto (342b1), pressuposta pela própria expressão que a refere (*ho... gnôston... alêthôs estin on*).

Encontramos neste passo da *Carta* dois possíveis indícios da sua proximidade com o *Sofista*: a composição do *logos* (enunciado) “a partir de nomes e de “verbos”” (*rhêmatôn*: 342a5-6) e a noção de “qualidade”, que — ao contrário do *Sofista* — entendemos como “o que é dito de um nome”, ou seja, um “predicado” (*Sofista* 262a-c).

Mas há que ser prudente, pois a argumentação gira em torno dessa “fraqueza” que naturalmente afeta “quem expõe o seu pensamento pela linguagem”, em particular, pela escrita (343a1-4). Em relação aos “quatro”, mesmo a definição, “nenhuma é segura o bastante” (343b5-6). Portanto, quer porque nenhum dos quatro é seguro, quer porque

globalmente se acham limitados à expressão da qualidade (“mostrando algo acerca de qualquer coisa”: 342e3), sem conseguirem chegar ao ser (“o que [cada coisa] é”), não permitem o acesso ao “quinto”.

A estes, porém, acresce ainda um obstáculo que contribui para adensar a aporia em que se encontra quem busca o “cognoscível”. É que até “o saber, a compreensão (*nous*) e a opinião verdadeira” (342c4) sobre o círculo, tomados com exemplo (342b4), falham porque “a unidade” que buscam não “é posta em sons e em figuras de corpos, mas deve estar presente nas almas”. Além disso ainda, tanto o ser expresso pela linguagem, como o que está na alma, são manifestamente diferentes do “ser do próprio círculo” (342c5-d1).

Esta última dificuldade conduz a mais duas. A primeira é relativa à “verdade sobre virtude e vício” (344a8-b1). O exemplo do círculo, para o acesso ao qual nome, imagem, definição e até o saber e a opinião verdadeira não são “seguros” (342a-d, 343a-b), deixa o pesquisador sem acesso ao “que é cognoscível e verdadeiramente é”, sempre exposto à refutação e à aporia (343c2, c1-5). Mas o caso da virtude e do vício será ainda mais complicado que o dos já referidos⁷, pois não pode se conhecer um sem o outro, além de que não é certo que uma virtude falsa seja um verdadeiro vício⁸.

A segunda dificuldade mal se manifesta, sendo apenas sugerida numa última frase, inserida no final do argumento anterior de modo casual (342e1-2). Assumirá, contudo, enorme relevância no momento em que Platão aponta o caminho que os pesquisadores devem trilhar para

⁷ Aparentemente pelo fato de relacionar entidades de naturezas contrárias, ou diferentes uma da outra, de acordo com o sentido em que a negativa pode ser lida. Mas parece mais natural supor que é preferida a “diferença”.

⁸ Ver os exemplos apresentados por Gláucou e Adimanto, quando lançam a Sócrates o desafio de provar que a virtude é “um bem em si mesma”, sejam quais forem as consequências que acarreta (*Rep.* II, 357b ss.).

poderem ter esperança de vencer todos os obstáculos atrás enumerados, condensados na superação dos vícios resultantes de uma má educação (343c5-d2).

Já apontamos os dois breves trechos em que Platão entreabre a porta que *conduz ao cognoscível*. A exigência de uma “boa natureza” naquele que conhece e no objeto conhecido (343e3-4) não surpreende, pois só ela permitirá recorrer aos “quatro” para visar ao saber (343e1-3). É a partir desse ponto que, respeitado o bom uso do método de pesquisa, se espera que sobre cada questão possam “brilhar a sabedoria (*phronêsin*) e a “compreensão” (*nous*) “tanto quanto é possível a um homem” (344b7-c1).

Que lições se acham contidas nesta proposta? Uma será evidente e recupera a linha crítica atrás endereçada a Dionísio: o teste a que o filósofo o submete (340c-341a8). Ao filósofo são exigidas tenacidade, “trabalho e fadiga” (340c1), ao longo de toda uma vida de continuado esforço (340c3-4 ss.) dedicada à filosofia (“o assunto” — *tôi pragmati* — “de que me ocupo seriamente” : 341 c1-2). De outro modo, a esperança de sucesso na pesquisa não poderá nem ser contemplada, quanto mais se concretizar. Então — já que os dois parágrafos que prometem sucesso aos pesquisadores pouco mais oferecem que belíssimas metáforas —, perguntamos se a proposta de Platão se apoia apenas num rol de exigências éticas?

Defendemos que não, por mais evidentemente que a força moral transpareça nas suas propostas. Terá de haver uma explicação plausível para que todos os argumentos atrás enumerados — até aí apontando à inacessibilidade do objeto da pesquisa — se deixem vencer pela “boa natureza” do pesquisador, pela tenacidade do esforço que o leva a não desistir, pela continuada prova da sua inteligência. Mas há que assinalar um par de indícios reveladores da promessa de sucesso, que podem passar despercebidos.

O primeiro já foi mencionado: se trata do empenho de toda a vida do pesquisador na sua aprendizagem. Mas há mais. O recurso ao método de pergunta e resposta, associado ao uso construtivo e não apenas destrutivo da refutação (*Sofista* 230c-e), mostram que toda a empresa envolve a íntima colaboração de parceiros, implicando até o trabalho numa comunidade de pesquisadores.

E, neste ponto, a força de ânimo requerida pela surpreendente promessa de êxito nos incita a avançar uma conjetura ousada, todo o sentido da esperança no sucesso apontando para um local e para um método concretos, que não terão de ser explicitados por serem bem conhecidos dos destinatários da *Carta*. A que melhor local que a Academia platônica pode o passo se referir? Que exercício poderia corresponder mais plenamente às rigorosas exigências formuladas atrás do que o da reminiscência?

E, com esta revelação não explícita — que só o será para os leitores a quem a *Carta não é* destinada —, dado, uma vez mais, ser subentendida por qualquer membro da Academia, nos damos conta de que a prova a que Dionísio é submetido só poderia ser coroada de êxito se o tirano, com vista a provar ter abraçado a filosofia, aspirasse a ingressar na Academia. Mas foi bem o contrário desse desejo que, sem outra explicação, com o passar dos meses de frustração acumulada no cativeiro dourado em Siracusa, se foi tornando evidente ao filósofo, como registra a sequência da *Carta*.

TERCEIRA PARTE (344C-E)

Articulado com a descrição de como a metodologia platônica de investigação pode aspirar a atingir a sabedoria e a compreensão sobre

as questões com que o filósofo se confronta (344b3-c1), o juízo sobre o mérito de qualquer composição escrita mostra-se lapidar:

É preciso muito para que um homem sério escreva com seriedade sobre as coisas (“os seres”: *tôn ontôn peri*) (344c1-2).

Por esse motivo, qualquer composição que alguém tenha escrito sobre qualquer assunto — por exemplo, um legislador, sobre leis —, “para ele essas coisas não eram das mais sérias, pois, se for sério, elas repousam na sua parte mais nobre” (344c6-8). Se, contudo, “essas coisas foram, na verdade, por ele escritas como se fossem as mais sérias, então ... esse perdeu o juízo” (344c8-d2).

*

Por que motivo será “preciso muito” para que “um homem sério” se dedique a escrever sobre aquelas questões que sumamente respeita? A explicação segue imediatamente: para se não expor à “inveja e perplexidade dos homens” (344c2-3; ver atrás 343b-d).

Muito já foi dito atrás sobre a relevância desta recomendação, mas ela não será tão determinante quanto aquela que a segue, dirigida ao “homem sério”. Este será o pesquisador que se dedica seriamente a questões “acerca dos seres” (344c1-2), “a todos os homens trazendo à luz a natureza [das coisas]” (341d7-e1).

Como vimos, o próprio Platão afirma que teria tratado essa questão por escrito, se não quisesse reservá-la aos poucos que são “capazes de a ‘descobrir por si próprios com pequena indicação” (341e1-3). Esses, contudo, não poderão ser todos aqueles que são capazes de ler um escrito, aos quais faltará uma formação “séria” nas questões aí tratadas.

Por qual razão haveria de proceder assim fica claro daí a pouco. Não só devem ser levadas em conta as limitações inerentes aos quatro modos de aquisição do saber, condensadas nas deficiências do discurso para captar o “que é cognoscível e verdadeiramente é”, como a má educação a que somos sujeitos, que não nos orienta para a busca do verdadeiro (342a-343d).

Ponderando tudo isso, o “homem sério” interessado pelas “questões mais sérias” deve, pelas razões apontadas, abster-se de escrever sobre elas. Deve “guardá-las na alma” — na sua capacidade de as reter, tendo-as compreendido —, pois nenhuma esperança terá de ser entendido quem não pode saber a quem se dirige; certamente, a alguém que, como se vê adiante (344a2-b3), dificilmente terá trilhado o caminho que permitirá chegar a essas coisas (343e-344a2). E esse é justamente o caminho a seguir apontado (344b3-c1), o qual Dionísio não seguiu, nem de algum modo poderia ter seguido⁹.

QUARTA PARTE (344E-345C)

Antes de entrarmos neste epílogo da Digressão¹⁰, retomemos do início a narrativa conducente à decisão sobre a viagem. Correspondendo aos apelos de muitos, culminados pelo convite de Dionísio, que lhe enviara uma trírreme para agillizar a navegação (339a), Platão dirigiu-se pela terceira vez à Sicília. Instigado pelas muitas descrições que lhe chegavam dos progressos do tirano na filosofia (339c-d), embora cheio de mau presságios, decidiu viajar. Quanto aos progressos do outro,

⁹ Mesmo sem ter lido o escrito que o tirano dá como da sua autoria, é plausível que o filósofo tenha referido na sua lição esse tópico, que o outro não poderia ter compreendido de todo “num único encontro”. Este é o ponto a reter do argumento que será apresentado.

¹⁰ O próprio texto introduz uma quebra entre as duas partes, ao pedir ao leitor “que compreenda bem” (344d3-4) que a Digressão se aplica à narrativa do encontro do filósofo com o tirano, à lição e ao escrito que dela terá resultado.

pensou que os avaliaria se o submetesse à prova (340b4-7) proporcionada pelo que viria a ser a única lição que haveria de lhe dar. Mas os seus maus presságios logo começaram a ser confirmados, quando veio a saber que o outro compusera, como se fosse obra sua, um escrito sobre essa lição ouvida dele e outras, de anônimos (341b). O epílogo começa então com o filósofo a dirigir a Dionísio as críticas apresentadas contra os autores de obras escritas.

“De acordo com o que digo [Platão]”, se Dionísio, ou qualquer outro, “escreveu algo sobre os primeiros e supremos” [princípios?, elementos?] “da natureza, não ouviu nem aprendeu nada de são do que escreveu” (344d4-7). “Como eu”, teria respeitado essas coisas e não ousaria expô-las com desarmonia e impropriedade (344d7-8). Pois, nem as escreveu para se lembrar delas (*hypomnêmatôn charin*: 344d9), “já que em nada é extraordinário que, tendo-as uma única vez abraçado pela alma, alguém as não esqueça, visto caberem na mais breve das formulações”¹¹ (344e1-2).

*

Ao contrário do homem sério — que se recusa a escrever sobre os seres (344c1-2; 341d7-e1) —, ele, ou qualquer outro que tenha escrito sobre “os [elementos e/ou princípios] da natureza, não ouviram, nem aprenderam nada de são sobre eles” (344d4-6). A acusação que inicia o passo aponta à questão concreta dos “elementos” ou “princípios da natureza” sugerindo ser esse tópico comum à lição e ao escrito de Dionísio. Mas qual? A que questão se refere Platão?

¹¹ Esta nos parece a mais enigmática das frases que encontramos na Digressão. Que “princípios” ou “elementos” são esses, “que cabem na mais breve das formulações”? A resposta — decerto evidente para os membros da Academia a quem a *Carta* se dirige — instiga a apresentação de mais uma conjectura.

Arriscando, como mero exemplo, mais uma infundada conjectura, sugerimos a possibilidade de ser visada a teoria platônica sobre a formação dos corpos elementais. Exposta no *Timeu* 53c ss. — e naturalmente bem conhecida por qualquer membro da Academia —, essa teoria defende que os corpos dos elementos são formados a partir de quatro dos cinco sólidos regulares¹².

Uma vez conhecida, dada a brevidade da formulação que a sintetiza, a teoria não mais será esquecida, ainda que possa não ter sido compreendida. De modo que, sendo indisputável a sua autoria, qualquer referência a ela no escrito será bastante para atestar o plágio de Dionísio. Mais ainda — revelando a armadilha do filósofo ao inseri-la no que só mais tarde ele saberia ser a sua *única* lição —, essa teoria, fácil de recordar, porém, árdua de seguir, mostra a impossibilidade de o ouvinte da lição a ter captado, para concluir, sem citar o escrito, a prova a que aquele foi submetido¹³.

Pode então o filósofo concluir a sua alegação contra o escrito de Dionísio:

foi movido pela arrogância vil quer tenha tirado [essas coisas] de si mesmo, quer de ser participante numa educação de que não era digno, por aspirar à fama nascida dessa participação (344e2-345a1).

Passa então Platão a interrogar-se insistentemente sobre as razões de a sua reunião com o outro ter ocorrido uma única vez e não mais nenhuma (345a-b). Não as tendo encontrado, usa a sua desilusão para esboçar, em alternativa, diversas possibilidades.

¹² Tetraedro (fogo), octaedro (ar), icosaedro (água), cubo (terra). No singular, o termo “elemento” (*stoicheion*: *Timeu* 54d6, 56b5, 61a7, *passim*) designa cada um destes. Coletivamente, é usada a expressão “os quatro” (*ta tettara*: 53a3, 54b7, *passim*).

¹³ Mesmo sem ter lido o escrito que o tirano dá como da sua autoria, é plausível que o filósofo tenha referido na sua lição esse tópico, que o outro dificilmente poderia ter compreendido “num único encontro”.

Se, por causa desse encontro, ele “ficou achando que sabe o bastante” quer o tenha descoberto por si, quer por aquilo que antes tinha aprendido de outros (345b), então, ou não dá valor às coisas que foram ditas, ou “considera-as grandes demais para ele”, assim renunciando a ocupar-se “da sabedoria e da virtude” (345b1-5).

Se não lhes dá valor, opõe-se a muitos outros, juízes bem melhores que ele (345b5-7). Mas se, pelo contrário, “acha que as sabe por tê-las encontrado ou aprendido”, então, as considera “dignas para a educação de uma alma livre” (345b7-c1). É esta possibilidade que alimenta a contida indignação com que, uma vez mais, o filósofo afronta diretamente o caráter e o comportamento do tirano.

Como poderá então Dionísio desprezar o homem que foi “o guia e senhor dessas coisas” (345c1-4)? Com esta pergunta o filósofo se encaminha para o final da narrativa, pois, de como e quanto o tirano o desprezou, acrescentando ao muito já relatado, as últimas páginas da *Carta* dão prova cabal.

II

As três linhas que se cruzam na Digressão

Do nosso ponto de vista, o trecho estudado apresenta ao leitor uma cadeia de dificuldades causadas pelo modo como se articulam as três linhas que o percorrem: 1. Dionísio, a lição recebida de Platão e o escrito que compôs como seu (I e IV partes); 2. a concepção platônica da filosofia (I e II partes); 3. a questão da ‘escrita’ (III parte). Dispensando a análise da narrativa que une a I à IV — suporte dramático das propostas esboçadas nas outras duas —, vamos concentrar nestas a nossa atenção. Mesmo sem conhecer os conteúdos da lição de Platão e do escrito de

Dionísio, podemos, na Digressão, captar a unidade e a coerência da propedêutica da filosofia que o filósofo aplica nos seus diálogos (II).

Pensamos, porém, ser arriscado estender à sua obra publicada as críticas apresentadas à ‘escrita’ (III), pelo fato de uma tese tão forte só se manifestar no *Fedro* e na *Carta*. Esta circunstância não nos deixa determinar em que medida constituem uma posição ideológica do filósofo, mais do que expressam as suas reações aos escritos de Lísias e de Dionísio¹⁴.

A Digressão da *Carta* deixa claro que a composição e divulgação de um escrito não atendem à exigência de formação, bem como ao respeito pela dignidade do seu estudo, exigidos ao praticante de filosofia. Percorrendo a argumentação exposta, focamos a nossa interpretação em duas das razões atrás apontadas. Uma será a exigência de compreensão que caracteriza qualquer questão “séria”, por natureza restrita à intimidade da alma do praticante¹⁵ (344c7-8; atrás 342c2-6). Outra poderá consistir na tentativa de correção da rotina da educação dessa época, que não orienta para o verdadeiro (343c5-7) e incita o leitor a assimilar o conteúdo de um escrito mediante a prática da memorização deste (*Fedro* 227b-230e; 274e-275b).

DEFICIÊNCIA DOS “QUATRO”

Terminada a descrição do modo de vida do praticante de filosofia (340c-341a), é mencionado o escrito de que Dionísio se considera autor

¹⁴ Tenderíamos a optar pela primeira alternativa se lêssemos a *Carta* a par do final do *Fedro* (274c-278e). Mas não esqueçamos que em ambos os passos o filósofo expressa a sua reação aos dois escritos que critica: o de Dionísio e o discurso atribuído a Lísias que, ao tentar memorizar, *Fedro* mostra não ter compreendido.

¹⁵ Quando essa exigência não é respeitada, o seu autor sujeita-se a uma série de dificuldades, entre as quais avultam: não ser entendido (341e1-2; 344a2-6); ser objeto de desprezo (341e3-6); ser facilmente refutado pelas percepções (343c3-5; d2-8); ser ridicularizado (343c7-d2); parecer nada saber (343d5-6).

(341b2-5). Dele nascem as razões invocadas pelo filósofo para nunca ter composto um escrito seu sobre o assunto. Pois, melhor que ninguém (341d3-4), ele sabe que quem não tiver contato com a filosofia platônica pouca possibilidade terá de seguir o fio condutor da argumentação desenvolvida nos diálogos, quanto mais de captar a unidade da concepção que lhe confere sentido.

No que diz respeito ao “quinto” modo, não se pode estar seguro de poder chegar a ele. A maneira como é referido no passo (342a8-b1) sugere a possibilidade de ser captado diretamente¹⁶. Contudo, a veemência da reserva expressa adiante, segundo a qual quem não tiver captado os “quatro” [...] “nunca será perfeitamente partícipe do quinto” (342d8-e2¹⁷), reforçada pela menção dos quatro nas promessas feitas a seguir (343e1-3, 344b2-c1), nos parece bastante para excluir liminarmente tal possibilidade.

Contra ela, contudo, valerá a advertência sobre o recurso à “fraqueza da linguagem” (*to tôn logôn asthenes*) para buscar “o ser de cada uma das coisas¹⁸”, quando através daquela só se chega à “qualidade” acerca de cada coisa¹⁹ (342e2-343a1). A denúncia não só mostra que a

¹⁶ Notem-se as referências ao “fogo repentino” (*exaiphnês...hoion pyros*), do qual “na alma brota a luz (*phôs*) que se alimenta a si própria”: 341c7-c2; ao “lampejar” (*exelampse*) da sabedoria e da compreensão “no máximo da força humana” (344b7-c1). A que se referem as metáforas platônicas? À súbita compreensão da resposta a um problema difícil ou a uma captação direta do ser?

¹⁷ Notar a confirmação desta tese nos dois passos que apontam o transcurso pelos “quatro” como meio para chegar ao saber: 343e1-3; 344b3-c1. Persistirá, porém, a dúvida sobre o alinhamento do “saber, compreensão e opinião verdadeira” (342c4-5) com os “quatro”, apenas superada pelo “brilho da sabedoria e compreensão tanto quanto a força humana é capaz de suportar” (344b7-c1).

¹⁸ Êtífron acha que “a piedade é o que todos os deuses amam” (*Êtífron* 9e1-2). Mas Sócrates mostra-lhe que esse amor não passa de “um acidente” (*pathos*), qualquer coisa que acontece à piedade, mas não se confunde com a sua “essência” (*ousia*; *Êuth.* 11a-b).

¹⁹ “Essência” é o que a coisa é, o seu ser. “Qualidade” poderá então ser entendida como qualquer predicado, conjunto de predicados, ou aspecto exterior que lhe possam ser atribuídos, mas não revelam o ser dela. Por exemplo, à pergunta de Mênon sobre a virtude — se é ensinável, se nasce com ela, ou se adquire pelo exercício (*Mênon* 70a), “qual ela é” (71 b3-4) —, Sócrates declara não poder responder enquanto não souber “o que [ela] é” (*ti estin*: 71b).

qualidade não é caminho para a essência, como ainda aponta esse caminho como a causa de muitas situações (343b7-c5) em que alguém é facilmente ridicularizado por outros devido à deficiência dos “quatro” (343c7-d2; d3-e1), embora não seja “a sua alma que é contestável” (d7-8). Mas o caso será ainda mais grave quando se recorre a escritos (343a2-4).

CONDENAÇÃO DA COMPOSIÇÃO DE ESCRITOS

Quando alguém visa ao que verdadeiramente é — e nenhuma questão será mais séria —, espelhando a deficiência “dos quatro” (343a4-c5), a fragilidade da linguagem impede que qualquer ensinamento, *oral ou escrito*, dirigido a uma audiência (343d2-8), chegue ao que “cada coisa é” (343a1). Mas este impedimento é ainda mais intransponível quando o discurso se apoia em “sinais imóveis escritos” (343a3-4).

Por isso, para Platão, compor uma mensagem por escrito e torná-la pública implica que o seu autor assuma a seriedade: primeiro, das questões tratadas; depois, do escrito que divulga como seu; por fim, de si próprio (344c1-2). Todavia, sabendo que nenhum escrito pode satisfazer esta tripla exigência, implicitamente o filósofo sugere que cada um o guarde “na sua parte mais nobre”: por excelência, na alma. Só assim poderá chegar a “aprender ao mesmo tempo o verdadeiro e o falso da essência toda” (344b2), para chegar à “sabedoria e compreensão” que for capaz de atingir (344b7-c1).

Estas observações chegam para mostrar que, ao divulgar no seu escrito — como se fosse da sua autoria —, o conteúdo da lição que lhe foi ministrada por Platão, Dionísio traiu a seriedade da intenção de quem a proferiu. Poderemos encarar a censura que o filósofo lhe dirige como se se destinasse apenas ao tirano e ao seu escrito? Ou valerá como

um amplo ataque à composição de escritos, como sugere a generalização de 344c4-6?

ORALIDADE E ESCRITA, NO *FEDRO*

É costume associar esta crítica à escrita àquela que é apresentada no final do *Fedro* (2734c-279b), talvez não levando em conta que também essa é motivada por um escrito concreto: o discurso atribuído a Lísias, que Fedro tenta memorizar²⁰ (*Fedro* 228a, d-e). Esta particularidade fortalece a dúvida sobre a possibilidade de extrair dos dois trechos uma denúncia formal da incapacidade da escrita para fixar mensagens culturalmente significativas.

Muitos autores pensam que é assim²¹; outros argumentam que não deverá ser esse o caso²². Considerando a questão demasiado extensa para ser aqui abordada, limitamo-nos a notar três pontos comuns ao argumento final do diálogo e à *Carta*, que achamos relevantes para a compreensão da Digressão. São eles a relação entre ‘lembrança’ e ‘reminiscência’; a crítica ao uso de “caracteres” escritos, excepto para cada um se “lembrar” daquilo que já sabe; os contextos em que são usados o termo “sério” e o verbo que traduzimos pela expressão “levar a sério” (*spoudaios, spoudazein*), no *Fedro* e na *Carta*.

²⁰ O próprio Fedro nos informa que: sendo um escritor “muitíssimo hábil”, Lísias “levou muito tempo a compor” o discurso; que ele ainda não o memorizou (228a, d), mas tentará resumir (228d). Sócrates, porém, prontamente descarta a proposta, alegando que, como o jovem pediu ao orador o escrito para praticar (228d-e), poderá lê-lo (228e), desse modo atendendo ao desejo de ambos (230e). Ao contrário do que ocorre com escrito de Dionísio, o discurso de Lísias não passa de uma “brincadeira”, não aspirando a ser tomado como “sério”. Neste caso, a denúncia aponta Fedro como o ofensor da filosofia (279a-b).

²¹ Citando apenas três entre muitos autores, remetemos para Krämer & Catan (1990), G. Reale (1991, p. 68-78) e T. A. Szlezák (1991).

²² H. Cherniss (1945); G. Vlastos (1980, 379-403). Tanto um como outro criticam a teoria que defende as “doutrinas não-escritas”, de Platão.

O primeiro ponto ganha ainda maior relevância com a leitura da Digressão que associa as propostas da *Carta* ao exercício da reminiscência, explicando como a metodologia que visa ao saber pode prometer sucesso ao investigador (343e1-3, 344b1-c1). Para perceber como, contraposta ao recurso à escrita, a gradual prática da reminiscência suporta essa promessa, referimos o início da crítica de Thamos a Theuth, no *Fedro* (275a):

“Com o descuidar da memória (*mnêmês*), [as letras] “promovem o esquecimento (*lêthên*) nas almas dos que aprendem” (a2-3); pois [estes], “por confiarem em [caracteres] escritos, externos e alheios [à alma], não recordam por aqueles que têm dentro de si mesmos” (*ouk endothen autous hyph’ autôn anamimnêiskomenous*); “portanto, não encontre remédio para a memória (*mnêmês*), mas para a lembrança (*hypomnêseôs*: a3-5)”.

Na sua crítica, o deus contrasta ‘lembrança’ (*hypomnêsis*) com ‘memória’ (*mnêmê*), associando esta à ‘reminiscência’ (*anamnêsis*, *anamimnêiskô*), enquanto a outra é assimilada ao ‘esquecimento’ (*lêthê*)²³. Esta contraposição, hoje dificilmente compreensível, ganha sentido à luz do que foi dito no diálogo. ‘Reminiscência’ será o esforço de recordação do espetáculo contemplado pela alma alada quando acompanhava os deuses no périplo do céu (*Fedro* 247c-250c); enquanto ‘esquecimento’ designa a perda dessa memória e, com ela, do saber das Formas (*Fédon* 75d; *Fedro* 248c7, 250a4).

A ‘lembrança’ caracteriza então o recurso à escrita para facilitar a recordação de uma mensagem antes conhecida. Como a palinódia de Sócrates mostra a *Fedro* (243e-257b), a fixação de uma mensagem

²³ Deixando de lado a “lembrança”, no *Filebo*, Sócrates compara “memória” (*mnêmê*) com “reminiscência” (*anamnêsis*). Enquanto a primeira é “a preservação da percepção, a reminiscência (*anamimnêiskesthai*) é caracterizada como o estado em que, separada do corpo, a alma “em si e por si recupera o mais possível” (*autê en heautê hoti malista analambanêi*) o que “outrora experimentou na companhia do corpo” (34b6-8). Chama então “reminiscências” aos estados em que a alma “recupera (*anapolésêi*) de novo a memória seja da percepção perdida, seja do que aprendeu” (34b10-c1).

transcendente por caracteres imóveis (*Carta* 343a3), alheios à alma, impede o ulterior esforço de libertação da alma do discurso que a escrita fixa (275c-d). Pois, inviabilizando a reminiscência, a memorização impede a reflexão crítica sobre a mensagem fixada (275d-e).

Na mesma linha vai o ponto seguinte. Tal como a comparação dos “jardins de Adónis” com a prática do “agricultor sério”²⁴ mostra, excepto quando visa à “lembrança [deixada por cada um] para si próprio” (276d4-5), a escrita constitui uma “brincadeira”²⁵ perante a “seriedade” do “método dialético”. Apontadas as deficiências dessa prática (275a-276d), descrita a seguir (276e-277c), a dialética planta na alma sementes que se alimentam a si mesmas, “*sempre capazes de tornar imortal este feito*” (277a2), ao nascerem noutras almas (276e6-277a3; *italico nosso*).

CONCLUSÃO

No reforço que os pontos do *Fedro* acima referidos trazem à questão da escrita, na *Carta*, não encontramos segurança bastante para avaliar as leituras opostas, acima apontadas. Embora seja inegável que constituem críticas endereçadas aos escritos de Lísias e de Dionísio, a possibilidade de expressarem a denúncia do reduzido valor atribuído por Platão a escritos filosóficos não está afastada.

Seja como forem apreciados, na confrontação da Digressão com o final do *Fedro*, encontramos razões para encarar a reminiscência como o motor da dialética, a prática que, por excelência, condensa a integridade e coerência da investigação filosófica. Em contraposição a ela, a memorização de peças escritas constituirá o pior exemplo da “*má educação*” que “*não nos habitua à procura do verdadeiro*” (343c5-7).

²⁴ Ver: *spoudêi*: 276b3; *espoudake*: 276b6; *spoudê*: 276e5; *spoudês*: 276e5, 278a5.

²⁵ Ver: *paidias*: 276b5, d2; *paidiais*: 276d6; *paidian*: 276e1, 277e6; *paidiâi*: 265c8.

Não cremos que Platão retire valor filosófico a qualquer texto escrito, nomeadamente ao legado que nos deixou da extensa produção de que é autor. Parece-nos, sim que, utilizando-a como lembrança de antigos exercícios dialéticos (*Fedro* 276d4-5; *Carta* 344d9), consiga preservar a finalidade a que visava. Pelo contrário, é claro que liminarmente rejeita a composição escrita como meio de fixação da verdade sobre “o que é”. Esse é o ponto capital que os seus diálogos atestam a muitos intérpretes; embora não a todos, note-se.

A pergunta e o subsequente debate sobre o modo como esta proposta de interpretação repercute sobre o valor global da obra dialógica, encarada como meio de criação filosófica (J. T. Santos, 1994), evidentemente não poderão aqui ser abordados. A decisão sobre o alcance desse questionamento deverá, portanto, permanecer em aberto.

REFERÊNCIAS

CHERNISS, H. **The riddle of the early academy**. University of California Press, 1945.

GOLDSCHMIDT, V. **Les dialogues de Platon** (Structure et Méthode dialectique). Presses Universitaires de France: Paris, 1947.

KRÄMER, H. J. & CATAN, J. R. **Plato and the foundations of metaphysics**: a work on the theory of the principles and unwritten doctrines of Plato with a collection of the fundamental documents. State University of New York Press. New York, 1990.

PLATO. **Platonis Opera I-V**. Oxford Classical Texts. Oxford University Press, Oxford, 1900-1903.

PLATON. **Lettres**. Texte Établi et Traduit par Joseph Souilhé. Les Belles Lettres: Paris, 1960.

PLATO. **Philebus**. Translated with Commentary by J. B. C. Gosling. Clarendon Press: Oxford, 1975.

PLATÃO. **Carta VII**. Introdução de T. H. Irwin. Tradução do Grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Loyola. S. Paulo, 2008.

REALE, G. **Para uma nova interpretação de Platão**. Loyola. S. Paulo, 1991. p. 68-78.

SANTOS, J. T. Platão e a escolha do diálogo como meio de criação filosófica. **Humanitas**, XLVI, p. 163-176, 1994.

SZLEZÁK, T. A. **Platão e a escritura da filosofia**. Loyola: S. Paulo, 2009.

VLASTOS, G. **Arete bei Platon und Aristoteles**. Review of H. J. Kraemer. Reimpresso em: **Platonic Studies**. Princeton University Press: Princeton, 1981. p. 379-403.

5

AUTOCONSCIÊNCIA INTRANSITIVA ENTENDIDA POSITIVAMENTE



*Roberto Horácio de Sá Pereira*¹

*Victor Machado Barcellos*²

INTRODUÇÃO

Em contraste com a tradicional autoconsciência reflexiva na qual o sujeito se refere consciente e deliberadamente a si mesmo, a tradição fenomenológica, de Husserl a Heidegger e Sartre, postula uma forma de autoconsciência intransitiva pré-reflexiva primitiva. Infelizmente, essa autoconsciência intransitiva pré-reflexiva é sempre caracterizada negativamente: não reflexiva, não cognitiva, não transitiva, não objetiva, etc. Schear (2009, p. 14) observa que, como resultado, quando buscamos uma descrição ou caracterização positiva do suposto fenômeno, ficamos com frases ambíguas e pouco claras, como "presença sutil de fundo" (ZAHAVI, 2005, p. 124).

Ademais, à primeira vista parece inútil se falar de uma forma primitiva e onisciente de autoconsciência intransitiva desprovida de autorreferência. A situação se torna ainda mais confusa quando os fenomenólogos afirmam que toda consciência transitiva envolve tal forma intransitiva de autoconsciência. Dado que estamos sempre conscientes, mesmo quando não estamos pensando em nós, a

¹ Graduado em Ciências Sociais e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Doutor em Filosofia pela Universidade Livre de Berlim (Alemanha) e Pós-Doutor pela Universidade de Viena (Áustria). Atualmente, é Bolsista de Produtividade do CNPq, Professor Titular e membro do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM) da UFRJ. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9117-0755> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3089267112799415>

² Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Mestre e Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2269-4923> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1555639101200587>

autoconsciência intransitiva e a “consciência simples” parecem idênticas. Por exemplo, estamos sempre autoconscientes mesmo que não estejamos nos referindo conscientemente a nós. Mas por que então falarmos de autoconsciência?

Por último, os adjetivos “pré-reflexivos” e “não-reflexivos” são interpretados de forma diferente na literatura antiga e contemporânea. Fichte foi o primeiro a propor uma explicação não-reflexiva da autoconsciência, que ele denominou “autoposição”, um tipo de intuição intelectual do eu que dispensa a reflexão. Recentemente, Bermúdez (1998) também propôs uma forma primitiva e não-conceitual de autoconsciência que carece de reflexão. Por pré-reflexividade, Bermúdez entende a capacidade de se auto referir sem se ter domínio da regra de uso do pronome na primeira pessoa (1998, p. 15). Os psicólogos cognitivos definem “autopercepção” como uma autorreferência não-reflexiva, presente tanto na percepção de objetos quanto na propriocepção. No entanto, esses modos de autoconsciência não são nem intransitivos nem não objetivos no sentido fenomenológico. Para evitar mais confusão, não usaremos mais o termo “pré-reflexivo”. Em vez disso, como Kriegel (2003, p. 103), usaremos o termo técnico autoconsciência “intransitiva”. Doravante, denominaremos a própria ideia de autoconsciência intransitiva de “*insight* fenomenológico”.

Três razões sustentam esse “*insight* fenomenológico”. A primeira e talvez a mais citada é a alegada necessidade de se evitar o regresso infinito de Fichte decorrente da teoria tradicional da reflexão. A solução fenomenológica de Sartre (1957; 1976) para esse problema clássico é postular uma forma intransitiva de autoconsciência na qual o sujeito não se considera objeto de reflexão (a teoria tradicional da reflexão), objeto de uma intuição intelectual (FICHTE, 1937) ou de “eu não

conceitual" (BERMÚDEZ, 1998). Mas, como veremos, para o clássico problema do regresso, o ensaio seminal de Shoemaker de 1968 oferece uma solução alternativa muito superior.

A segunda razão é o que Schear (2009) chamou recentemente de "argumento da entrevista" na obra de Zahavi (2005). A sugestão de Zahavi é intuitiva, mas seu argumento não é particularmente convincente. Suponha que alguém nos interrompa durante a leitura de um livro e nos pergunte o que estamos fazendo. Uma vez que podemos responder imediatamente sem inferir ou observar em primeira pessoa: "estou lendo," a suposição é a de que devo estar intransitivamente autoconsciente de minha experiência ao longo do processo de leitura (ZAHAVI, 2006, p. 21). A visão de Zahavi enfrenta a objeção da luz da geladeira sempre acesa (cf. SCHEAR, 2009). Ora, a luz acende quando abro a porta da geladeira, mas isso não significa que esteja sempre acesa.

Da mesma forma, se alguém interrompe a nossa leitura e nos indaga sobre o que estamos a fazer, podemos sempre conscientemente auto referir como o sujeito que está a ler. Mas isso não significa que fiquei autoconsciente durante o tempo todo em que estava lendo. A explicação mais direta é que só me tornei autoconsciente quando mudei o foco da minha atenção do livro para mim mesmo como sujeito da experiência de leitura.

No entanto, a razão mais convincente para o que denominamos aqui de "*insight* fenomenológico" é uma intuição de ordem pré-filosófica. Zahavi argumenta que, quando consideramos nossas experiências pré-teoricamente, notamos "um senso de posse" ou de "pertencimento". Isso significa que a experiência pertence ao sujeito que a tem e a ninguém mais. Quando lemos um livro, essa experiência nos pertence. O que significa que quando experimento algo, algo está lá

para mim como o possuidor da experiência? O senso de posse é mais bem compreendido quando não está presente. Considere o caso da inserção de pensamento na esquizofrenia. Isso envolve, de alguma forma, experimentar pensamentos como se fossem de outra pessoa. Embora a intuição seja clara, ela clama por esclarecimentos.

Este ensaio tem dois objetivos. O primeiro é explicar positivamente o conceito de uma forma intransitiva de autoconsciência (uma vez que até os dias de hoje todas as explicações foram negativas). Mostraremos que uma analogia com a teoria adverbial da percepção nos permite caracterizar a autoconsciência intransitiva de forma positiva. Na explicação adverbial da percepção, não vemos dados do sentido azuis, mas algo de forma azulada. Na autoconsciência intransitiva, não me experimento. Em vez disso, experimento de forma autoconsciente, ou seja, um conteúdo impessoal da minha experiência.

O segundo é demonstrar a relevância do "eu intransitivo". Argumentaremos que a caracterização adverbial em primeira pessoa de como alguém considera o conteúdo impessoal de sua experiência fixa o sujeito como parte da ampla circunstância em relação à qual o conteúdo impessoal ou sem sujeito deve ser avaliado. Só podemos avaliar se o conteúdo é verdadeiro ou falso do ponto de vista do sujeito que está realizando a experiência. Quando imerso na leitura de um livro, não represento minha própria experiência de leitura, muito menos a mim mesmo, como parte do conteúdo dessa experiência. No entanto, experimento a leitura de forma autoconsciente no sentido de que estou entre aquelas circunstâncias de avaliação em relação às quais o conteúdo impessoal (de minha experiência) deve ser avaliado.

Este artigo está concebido da seguinte forma: a primeira seção retoma alguns truísmos sobre a autoconsciência e o dilema que a teoria da reflexão coloca para uma explicação da autoconsciência reflexiva. Na

segunda seção, examinamos a sugestão histórica de Sartre: o *insight* fenomenológico da autoconsciência intransitiva como uma solução para esse enigma. Rejeitamos que o *insight* fenomenológico seja uma solução plausível para o paradoxo de Fichte. Nesta seção, também expressamos nossas dúvidas quanto à interpretação de Zahavi da autoconsciência intransitiva como "a autorreferência sem identificação" de Shoemaker.

A terceira e última seção deste artigo vem dar suporte à nossa interpretação positiva. Partindo de uma revisão crítica da noção de Perry (1986) do "constituente não articulado" de uma proposição, buscaremos mostrar que o eu intransitivo está "envolvido" sempre que alguém considera o conteúdo impessoal de sua experiência em primeira pessoa. Há sempre algo para alguém que é "como se encontrar no estado com aquele conteúdo". Reiterando, nossa tese fundamental é a seguinte. O modo adverbial em primeira pessoa funciona como um operador frasal que fixa o sujeito em questão como parte essencial da ampla circunstância em relação à qual o conteúdo impessoal da sua própria experiência deve ser avaliado.

O PARADOXO DE FICHTE

A autoconsciência e a reflexão estão intimamente relacionadas. Por exemplo, digamos que Édipo, quando rei de Tebas investigava a morte de Laio, pensa o seguinte:

1) O assassino de Laio merece punição.

Na medida em que Édipo é o assassino de Laio, seu pensamento (1) se refere a si mesmo, mesmo que ele não tenha consciência desse fato.

Nesse primeiro momento, o pensamento (1) exprime uma forma de autorreferência "acidental" sem consciência. As coisas mudam quando a tragédia se encerra, e Édipo se dá conta que ele é o assassino de Laio e se casou com sua mãe. Assustado com sua descoberta, ele poderia ter pensado:

2) **Sinto remorso!**

Assim, embora Édipo se refira a si mesmo em (1), ele só tem consciência de si quando se refere consciente ou reflexivamente a si mesmo em (2). Na filosofia contemporânea, a frase (2) (como um veículo de pensamento) é usualmente chamada de pensamento-eu, e seu conteúdo proposicional é chamado de se. Em contraste, (1) é apenas um pensamento que "acidentalmente" se refere ao próprio sujeito, isto é, um pensamento que contém uma autorreferência inconsciente e cujo conteúdo proposicional é "de dicto" (como "o assassino de Laio") ou de re (como "aquele cara"), mas nunca de se.

Esse truísmo estabelece um elo indissolúvel entre a autoconsciência e a autorreferência reflexiva. De acordo com uma longa e ainda viva tradição (a teoria da reflexão) que vai de Locke (1959) a Rosenthal (2004), em razão do elo supracitado a autorreferência cognitiva exigiria um pensamento de ordem superior que representasse o pensamento-eu original (2) para torná-lo autoconsciente. A ideia é bastante intuitiva: se eu me torno consciente de um livro ao representá-lo, então só posso me tornar consciente de mim mesmo sentindo remorso ao ter um pensamento me representando como o sujeito do pensamento de primeiro nível. Embora Édipo se auto refira em (2), ele ainda não é autoconsciente. Nas palavras de Rosenthal:

Embora o pensamento em si não descreva aquele indivíduo como tendo aquele pensamento, o indivíduo que pensa o pensamento está disposto a escolher (*pick out*) aquele indivíduo dessa forma por estar disposto a ter outro pensamento que assim identifique o indivíduo sobre o qual o se trata o primeiro pensamento (ROSENTHAL, 2004, p. 167. Tradução nossa).

Édipo só toma consciência de si mesmo quando seu pensamento-eu original (2) o dispõe a entreter o pensamento de ordem superior (3) que o identifica ou o seleciona como sujeito do pensamento de ordem inferior (2), conforme explicado a seguir:

3) Eu sou o indivíduo em questão em (2).

De acordo com a teoria tradicional e contemporânea da reflexão, alguém pode referir-se conscientemente a si mesmo somente quando o pensamento de primeira ordem (2) dispõe/faz com que a pessoa entretenha pensamentos de ordem superior (3) que se referem a (2) e identificam ou selecionam o sujeito como o indivíduo em questão em (2). Somente essa meta-representação poderia explicar a diferença crucial entre a autorreferência acidental em (1) e (2) e a autorreferência cognitiva em (3).

Com efeito, estou ciente do livro na estante quando o represento, seja perceptualmente ou cognitivamente. Ora, mas alguém com pensamento em primeira pessoa ainda teria que se identificar por meio de um pensamento de ordem superior, uma meta-representação, para se tornar consciente de si? A suposição de que o sujeito que pensa em primeira pessoa, como em (2), ainda não é autoconsciente soa demasiado estranha.

Seja como for, a principal dificuldade das teorias da reflexão tradicionais e contemporâneas em explicar o fenômeno da

autoconsciência pode ser facilmente formulada em termos do velho dilema de Fichte entre a circularidade viciosa e a regressão infinita. Este dilema pode ser descrito da seguinte forma. Por um lado, para saber se (2) é sobre ele, Édipo deve saber a verdade de (3), mas, para isso, deve entreter o seguinte pensamento de ordem superior:

4) Sou a pessoa que pensa (3).

Mas para saber (4), Édipo teria que ter outro pensamento de ordem superior, ou seja, que ele pensa (4):

5) Sou a pessoa que pensa (4).

O mesmo problema surgirá de novo e de novo, *ad infinitum*. Rosenthal não reconhece a possibilidade de regressão viciosa porque assume que pensamentos inconscientes de ordem superior podem tornar pensamentos igualmente inconscientes de ordem inferior conscientes (2004, p. 164). No entanto, como Zahavi corretamente observa (2006), é um mistério como um pensamento inconsciente de ordem superior pode tornar consciente um pensamento de ordem inferior igualmente inconsciente simplesmente porque o representa.

Do outro lado do dilema, o conhecimento expresso por (3) já está enraizado no pensamento original de ordem inferior de Édipo (2). Mas na medida em que a autoconsciência surge devido à reflexão sobre si mesmo, assumir que o conhecimento expresso em (3) já está enraizado no pensamento original de ordem inferior de Édipo (2) pressupõe uma autorreferência cognitiva em vez de explicá-la. Isso é o que Fichte chama de círculo vicioso (1937). Fichte foi o primeiro filósofo a ver isso como uma ameaça à teoria da reflexão. Se a autoconsciência só pode

surgir como resultado do pensamento voltando a si mesmo <*Sich Zurückzusenden*> (pensamento de ordem superior), como (3), então a autorreferência cognitiva é sempre pressuposta e nunca explicada. Ele formula sua crítica da seguinte forma:

Nos tornamos [...] consciente da consciência de nossa consciência apenas fazendo desta uma segunda vez um objeto, obtendo assim consciência de nossa consciência, e assim *ad infinitum*. Desta forma, porém, nossa consciência não é explicada, ou conseqüentemente não há consciência alguma se alguém a assume como um estado de espírito ou um objeto e, portanto, sempre pressupõe um sujeito, mas nunca o encontra. Esse sofisma está no cerne de todos os sistemas, inclusive o kantiano (FICHTE, 1937, p. 356, Tradução nossa).

Dieter Henrich reformula o paradoxo de Fichte da seguinte forma:

Não é difícil perceber que a teoria da reflexão é circular: se assumirmos que a reflexão é uma atividade realizada por um sujeito – e essa suposição é difícil de evitar – fica claro que as reflexões pressupõem um “eu” capaz de iniciar espontaneamente uma atividade, pois o “eu” como uma espécie de quase-ato não pode se tornar consciente de seu reflexo somente *após* o fato. Deve *realizar* a reflexão e estar consciente do que faz ao mesmo tempo em que o faz (HENRICH, 1971, p. 11. Tradução nossa).

Cramer apresentou este problema com maior clareza:

Mas como pode o sujeito saber que ela, na reflexão, tem a si mesma como objeto? Apenas porque o ego sabe que ela é idêntica a si mesma como seu objeto. Ora, é impossível atribuir esse conhecimento à reflexão e justificar o conhecimento a partir dela. Porque para todo ato de reflexão é pressuposto que o eu já me conheça, para saber que aquele que ele conhece, quando se torna como objeto, é idêntico àquele que está fazendo o ato de voltar-se reflexivamente em si. A teoria, que quer tornar compreensível a origem da autoconsciência termina necessariamente no círculo: esse conhecimento deve pressupor o que ele quer explicar em primeiro lugar (CRAMER, 1974, p. 563. Tradução nossa).

A solução de Fichte invoca o que ele chama de "auto-posição". No entanto, ele nunca explicou o que queria dizer com isso (HENRICH, 1967,

p. 18). A fórmula o 'eu' se "põe" só pode caracterizar a sua rejeição da teoria da reflexão. No entanto, de acordo com a Escola de Heidelberg, "*Sich-selbst-Stellens*" parece incompreensível. Se seguirmos essa leitura tradicional, Fichte parece querer dizer que o "eu" existe por meio da auto-posição. Mas "como alguém poderia realizar esse mesmo ato de se auto por se ele ainda não existe?" (POTHAST, 1971, p. 71).

O *insight* original de Fichte é que a autoconsciência é baseada na autoconsciência ou auto-intuição. No entanto, uma vez que a auto-intuição não é espaço-temporal, deve assumir a forma de pura espontaneidade da apercepção: uma intuição intelectual.

O *INSIGHT*FENOMENOLÓGICO

Os fenomenólogos propõem uma solução para o paradoxo de Fichte sugerindo uma forma não intencional de acesso a si mesmo. Isso é chamado de auto-revelação primária, na qual a pessoa não se considera um objeto de percepção ou pensamento. Em vez disso, é uma forma não perceptual e não objetivante de autoconsciência. Husserl foi o primeiro a afirmar que a experiência é autoconsciente nesta acepção intransitiva, mas coube a Sartre desenvolver esse conceito de autoconsciência intransitiva na filosofia contemporânea. Segundo Sartre, apenas por razões de sintaxe da língua portuguesa e francesa dizemos que somos conscientes de nossas experiências ou de nós mesmos. Em suas palavras:

Assim, a reflexão não tem nenhum tipo de primazia sobre a consciência refletida. Não é a reflexão que revela a consciência refletida em si mesma. Muito pelo contrário, a consciência não reflexiva torna possível a reflexão; há um cogito pré-reflexivo, que é a condição do cogito cartesiano (SARTRE, 1976, p. 19-20. Tradução nossa).

Em outras palavras, Heidegger apresenta a mesma ideia:

O Dasein, como existente, existe para si mesmo, mesmo quando o ego não se dirige expressamente a si mesmo na forma de seu próprio giro e retorno peculiar, que na fenomenologia é chamado de percepção interna em contraste com a externa. O eu existe para o próprio Dasein em reflexão e percepção interior antes de toda a reflexão. A reflexão, no sentido de voltar atrás, é apenas um modo de auto-apreensão, mas não o modo de auto-revelação primária (HEIDEGGER, 1989, p. 226. Tradução nossa).

O *insight* fenomenológico é a afirmação de que a consciência intencional ou transitiva do mundo pressupõe uma forma de autoconsciência intransitiva e não intencional. Segundo Sartre, a pessoa se torna pré-reflexivamente consciente de si mesma quando se depara com o que ela não é. Portanto, não há perigo de regresso infinito: "a consciência não precisa absolutamente da consciência reflexiva para se tornar consciente de si mesma" (Sartre, 1957, p. 45, tradução nossa). A autoconsciência intransitiva é uma relação imediata do eu consigo mesmo.

Não há espaço aqui para empreender uma exegese das vastas contribuições da tradição fenomenológica a esse *insight*. Portanto, vamos nos limitar a resumir as características que, a nosso ver, constituem o cerne do *insight*. Primeiro, a autoconsciência intransitiva é uma forma não objetivante de autoconsciência, ou seja, a autoconsciência intransitiva não resulta de qualquer auto-observação. Em segundo lugar, a autoconsciência intransitiva é a forma mais primitiva de consciência. Terceiro, a autoconsciência intransitiva é necessária para qualquer consciência do mundo. Quarto, a autoconsciência intransitiva é onipresente. Como estamos acordados e não em coma, estamos sempre intransitivamente conscientes de nós mesmos.

Zahavi (2006, p. 280) sugeriu que o *insight* fenomenológico do acesso intransitivo a si mesmo (que não apresenta o sujeito como um

objeto) poderia ser entendido como uma forma de autorreferência sem identificação. Ele visa alinhar o *insight* fenomenológico com a imunidade ao erro de Shoemaker (1968) por meio de erros de identificação em relação ao uso do pronome de primeira pessoa. Zahavi explica essa ideia em suas próprias palavras:

Ao invés disso, meu acesso pré-reflexivo a mim mesmo na experiência de primeira-pessoa é imediato, não observacional e não objetificante. Envolve o que foi mais recentemente chamado de “autorreferência sem identificação” (SHOEMAKER, 1968) [...] (ZAHAVI, 2006, p. 280. Tradução nossa).

A interpretação de Zahavi depende fortemente da comparação entre como Husserl e Sartre descrevem a autoconsciência intransitiva como não-observacional e não-objetificante e como Shoemaker (1968) e Wittgenstein (1958) descrevem a autorreferência sem identificação (usando "eu" como o sujeito em vez do objeto). No entanto, há três razões pelas quais essa semelhança é enganosa. Primeiro, Zahavi reconhece que a tradição fenomenológica vê o acesso pré-reflexivo ao self como não intencional ou não referencial. Portanto, uma vez que não há autorreferência, não pode haver autorreferência sem identificação. Em outras palavras, enquanto Shoemaker trata o self como sujeito, como constituinte do conteúdo de se do pensamento em primeira pessoa, Husserl e Sartre nunca incluem o self como sujeito no conteúdo.

A autorreferência sem identificação de Shoemaker é a única solução correta para o problema tradicional da teoria da reflexão. A única maneira de evitar a regressão infinita (sem pressupor a autorreferência que deve explicá-la em primeiro lugar) é assumir que a autorreferência em casos limítrofes, como aqueles de auto-atribuição de predicados mentais, não requer identificação ou é isento de identificação. Em contraste, o *insight* fenomenológico da

autoconsciência intransitiva, por mais atraente que seja, não é uma solução real para o problema tradicional da teoria da reflexão. Porque se não há autorreferência na autoconsciência intransitiva, o *insight* fenomenológico não pode explicar por que existe autorreferência.

Além disso, a autorreferência sem autoidentificação de Shoemaker não capta as características essenciais do *insight* fenomenológico, conforme descrito acima:

- A explicação de Shoemaker não capta a ideia fenomenológica de que a autoconsciência intransitiva é primitiva – embora a autoconsciência intransitiva não envolva um autoconceito, precisamos de um autoconceito para a autorreferência cognitiva, mesmo que essa autorreferência seja uma identificação livre;
- A autorreferência sem identificação não satisfaz o requisito de que a autoconsciência intransitiva seja um pré-requisito para a consciência transitiva. O pensamento de Édipo (2) não é condição para representar outra coisa;
- A autorreferência sem identificação não consegue captar a ideia de que o eu intransitivo é onipresente em todas as experiências do sujeito. Não passamos nossas vidas despertas pensando em pensamentos do ego como (2).

A EXPLICAÇÃO ADVERBIAL

Qualquer explicação plausível do *insight* fenomenológico deve considerar as aparentes características paradoxais da ideia central. O primeiro enigma é este: a autoconsciência intransitiva está relacionada ao sujeito, mas como intransitiva, não é uma relação intencional do sujeito consigo mesmo (autorrepresentação). Portanto, a autoconsciência intransitiva deve ser uma propriedade intrínseca das pessoas. O segundo enigma é este: a autoconsciência intransitiva é uma

forma primitiva de autoconsciência. O terceiro é este: como o sujeito não é percebido nem pensado, a autoconsciência intransitiva não é uma forma de cognição nem de percepção.

Reflitamos sobre o primeiro enigma por meio de uma analogia. Na filosofia contemporânea da percepção, a visão não relacional é frequentemente chamada de 'adverbialismo'. Alguns filósofos em meados do século 20 desafiaram a ideia de que a percepção requer uma relação intencional/representativa com os 'dados dos sentidos'. Eles sugeriram que frases como 'X vê um objeto vermelho' seriam melhor compreendidas como 'X vê de modo avermelhado um objeto'. Essa interpretação adverbial visava remover do conceito de experiência sensorial a estrutura ato-objeto e, em vez disso, apresentá-la como uma modulação adverbial de como X a percebe (DUCASSE, 1952; CHISHOLM, 1957). Consequentemente, a propriedade de ver vermelho não é uma relação intencional entre a percepção do sujeito e outra coisa que incorpora a propriedade de ser vermelho. Na verdade, é uma propriedade intrínseca dos indivíduos que experimentam vermelho.

Como vimos, o segundo enigma é o seguinte: uma autoconsciência intransitiva é uma forma primitiva de autoconsciência subjacente à nossa consciência intencional do mundo. Por analogia, a afirmação 'X vê um objeto vermelho' é uma característica essencial da experiência que todo aquele que está experimentando vermelho. No entanto, a representação da instanciação do vermelho é uma característica contingente da experiência do vermelho. A razão é evidente: posso experimentar o vermelho enquanto represento o verde, represento o amarelo etc.

Consideremos por último o terceiro enigma: a autoconsciência intransitiva difere da cognição e da percepção porque o sujeito não pode ser percebido ou pensado como um objeto. Segundo o adverbialismo, os

advérbios que modificam a percepção e não envolvem processos cognitivos ou perceptivos específicos. A única exigência é que a pessoa esteja acordada. Com base nisso, proponho explicar o *insight* fenomenológico comparando-o com a teoria adverbial tradicional da percepção. A autoconsciência intransitiva pode ser considerada uma modificação adverbial de qualquer conteúdo representacional da experiência que o sujeito entretém na primeira pessoa. Funciona como um operador epistêmico que vem antes de qualquer conteúdo sem sujeito:

6) Penso autoconscientemente (em primeira-pessoa) que p.

Onde "p" é o conteúdo sem sujeito de qualquer experiência ou atitude proposicional que o sujeito experimenta independentemente de qualquer autorreferência.

AUTOENVOLVIMENTO INTRANSITIVO

Na seção anterior, vimos que o conteúdo sem sujeito (6) é pensado de forma autoconsciente ou em primeira pessoa. A questão é o que essa forma adverbial de entreter conteúdo sem sujeito implica. Nosso ponto de partida consiste no famoso experimento mental de Perry de 1986 sobre uma tribo chamada Z-landers. Essas pessoas vivem em completo isolamento e nunca deixaram sua terra natal. Quando os habitantes de Z produzem relatos meteorológicos como "está chovendo", as condições verdade de tais conteúdos necessariamente envolvem Z-land, onde o relato meteorológico é feito. No entanto, Z-land é uma constante que nunca se altera, então Z-landers não precisam se preocupar em se referir à Z-land. Segundo Perry, Z-land é o chamado "constituente não

articulado" do conteúdo "está chovendo", ou seja, um componente do conteúdo que não é articulado verbalmente nem representado mentalmente nem por aquele que relata nem por aquele que ouve o relato.

A alegação de Perry de que a Z-land é um componente não articulado do conteúdo dos relatos meteorológicos da Z-land, no entanto, é controversa. Ele apoia sua tese, argumentando que, caso contrário, o conteúdo do relato seria uma proposição incompleta, isto é, sem um valor de verdade definido. Mas este último argumento é questionável. No quadro da semântica de Kaplan (1989), uma frase em uso S é verdadeira em seu contexto de uso c se a proposição p expressa por S em c é verdadeira sob a circunstância padrão de avaliação determinada por c . As circunstâncias padrão de avaliação são pares de mundo e tempo de modo que a proposição p seja verdadeira para uma dada circunstância se a proposição for verdadeira no mundo e no tempo dessa circunstância. Suponha que não tenhamos escrúpulos com a ideia de conteúdos incompletos. O que seria Z-land neste caso? Ora, não sendo um conteúdo não articulado da proposição completa, Z-land faria parte da circunstância ampla de avaliação do conteúdo incompleto da frase "chove": para avaliarmos se está de fato chovendo, devemos considerar as condições meteorológicas de Z-land.

Ao contrário do relato de Perry, não vemos nenhuma razão convincente para termos que considerar a proposição expressa pela frase "chove" como incompleta (nem absolutamente verdadeira nem absolutamente falsa) e Z-land como o parâmetro crucial de avaliação dessa proposição incompleta. Há também um argumento simples contra a ideia de Perry de que "constante" tenha que ser um constituinte do conteúdo não articulado. Não nos parece necessário que eles (os habitantes da terra Z) tenham algum conceito da sua terra Z. Por

quê? Simplesmente porque eles não necessitam se referir a Z-land em oposição a outros lugares; afinal, tudo é Z-land. Assim, seria mais lógico supor que eles não se referem à Z-land em sua troca comunicativa sobre o clima na Z-land.

Os exemplos adicionais de Perry apoiam nosso argumento. Embora os fusos horários sejam um fator crucial em qualquer relato horário, eles não foram considerados antes da descoberta de novos continentes com diferentes fusos horários. As pessoas nunca se referiram implicitamente aos fusos horários como "componentes não articulados" de seus relatos horários porque não tinham conceito de "fuso horário". A parte mais direta da explicação do relato meteorológico dos Z-landers é assumir que o conceito de Z-land é um aspecto de uma circunstância de avaliação mais ampla, em vez de um componente não articulado do próprio conteúdo.

Vamos supor agora que os antropólogos visitem a terra Z pela primeira vez. Como de costume, presentes são trocados e os Z-landers recebem telefones celulares dos antropólogos para se comunicar com seus novos amigos fora da Z-land quando estes retornam à Europa. Agora as coisas mudaram. Ao comunicar as condições meteorológicas aos antropólogos fora da Z-land, eles devem se referir à Z-land. Não vejo razão para que a nova referência à Z-land tenha que ser verbal ou mentalmente articulada, como "Está chovendo na Z-land". A referência à Z-land em seus novos relatórios pode ser implícita, um constituinte não-articulado em: "Está chovendo".

O famoso ensaio de Perry sobre Z-land não menciona dois pontos críticos. Em primeiro lugar, Z-landers precisam entender o conceito de Z-land para se referir a Z-land em seus relatos meteorológicos. Sem esse entendimento, eles não podem falar sobre sua terra. É diferente de se referir a objetos e propriedades em seus arredores imediatos. Z-land

não pode ser percebido e, portanto, só pode ser referido como um objeto sem o conceito de Z-land. Está presente em todos os lugares e em nenhum lugar ao mesmo tempo. Portanto, as referências a Z-land são sempre baseadas apenas no conceito de Z-land. Em segundo lugar, presume-se que os Z-landers se refiram à Z-land agora porque é a melhor explicação para seu comportamento de comunicação com pessoas fora da Z-land. Isso reflete sua visão de mundo.

Apliquemos esta estrutura revisada ao nosso caso: o *insight* fenomenológico da autoconsciência intransitiva. Como já indicamos, o eu intransitivo é melhor entendido adverbialmente como a maneira em primeira pessoa pela qual o sujeito considera qualquer conteúdo impessoal de suas experiências (sem necessariamente se referir a si mesmo nesse conteúdo). Nesse sentido, o eu intransitivo também é "um papel argumentativo imutável", ou seja, o sujeito não precisa se preocupar consigo mesmo ao experimentar algo com um conteúdo determinado.

Aqui está a nossa proposta. De acordo com a semântica de Kaplan, o contexto de emprego determina em primeiro lugar o conteúdo. Entretanto, os operadores modais e temporais determinam as circunstâncias de avaliação desse conteúdo. De forma similar, afirmamos que o modo adverbial em primeira pessoa, tal como um operador frasal fixa o sujeito da experiência como um dos parâmetros cruciais de avaliação do conteúdo (impessoal) da experiência em questão. Referimo-nos a esta visão como auto-envolvimento intransitivo sem autorreferência.

No entanto, como no caso dos Z-landers, as coisas mudam quando o sujeito começa a compartilhar sua experiência com outra pessoa com um ponto de vista diferente. Suponha que alguém pergunte: "Meu caro, estou sem meus óculos. Você vê um gato naquela árvore ali?" Agora o

sujeito não pode deixar de referir-se implícita ou explicitamente ao seu ponto de vista em sua resposta à pergunta da pessoa: "Sim, estou vendo um gato ali ". Diante dessa dinâmica comunicativa, o eu, antes envolvido apenas como sujeito para o qual existe algo como "estar em certo estado", agora também se torna parte essencial do conteúdo de se.

REFERÊNCIAS

- BERMÚDEZ, J. **The paradox of self-consciousness**. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.
- CHISHOLM, R. M. **Perceiving: A philosophical study**. Ithaca: Cornell University Press, 1957.
- CRANE, T. & FRENCH, C. The problem of perception. In: ZALTA, E. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/perception-problem/>
- CRAMER, K. 'Erlebnis'. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie. In: GADAMER, H. G. (Ed.). **Stuttgarter Hegel-Tage**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1974
- DUCASSE, C. J. Moore's Refutation of Idealism. In: SCHILPP, P. A. (Ed.). **The Philosophy of G. E. Moore**. New York: Tudor Publishing Company, 1952.
- FICHTE, G. **Nachlass**: Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: De Gruyter, 1937.
- HEIDEGGER, M. **Die Grundprobleme der Phänomenologie**. Gesamtausgabe Band 24. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 1989.
- HEIDEGGER, M. **Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)**. Gesamtausgabe Band 58. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1993.
- HENRICH, D. Fichtes ursprüngliche Einsicht. In: HENRICH, D. & WANGNER, H. (Eds.). **Subjektivität und Metaphysik**. Festschrift für Wolfgang Cramer. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 1967.

HENRICH, D. Self-consciousness, a critical introduction to a theory. **Man and World**, v. 4, p. 3-28, 1971.

HORGAN, T. & KRIEGEL, U. Phenomenal Epistemology: What is Consciousness That We May Know It So Well? **Philosophical Issues**, v. 17, p. 123-144, 2007.

HUSSERL, E. **Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie**. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984.

KAPLAN, D. Demonstratives. In: ALMOG, J.; PERRY, J. & WETTSTEIN, H. (Eds.) **Themes from Kaplan**, Oxford: Oxford University Press, 1989.

KRIEGEL, U. Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 33, n. 1, p. 103-132, 2003.

LOCKE, J. **An essay concerning human understanding**. New York: Dover Publications, 1959.

PERRY, J. & BLACKBURN, S. Thought Without Representation. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 60, p. 137-166, 1986.

POSTHAT, U. **Über einige Fragen der Selbstbeziehung**, Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 1971.

ROSENTHAL, D. M. Being Conscious of Ourselves. **The Monist**, v. 87, n. 2, p. 159-181, 2004.

SARTRE, J. P. **The transcendence of the ego**. New York: Noonday Press, 1957.

SARTRE, J. P. **L'être et le néant**. Paris: Gallimard, 1976.

SCHEAR, J. K. Experience and Self-Consciousness. **Philosophical Studies**, v. 144, p. 95-105, 2009.

SHOEMAKER, S. S. Self-Reference and Self-Awareness. **The Journal of Philosophy**, v. 65, n. 19, p. 555-567, 1968.

TUGENDHAT, E. **Self-consciousness and self-determination**. Cambridge, MA: The MIT Press, 1989.

WITTGENSTEIN, L. **The blue and brown books**: preliminary studies for the philosophical investigations. Oxford: Wiley-Blackwell, 1958.

ZAHAVI, D. **Subjectivity and selfhood**: investigating the first-person perspective. Cambridge, MA: The MIT Press, 2005.

ZAHAVI, D. Thinking about (Self)-Consciousness: Phenomenological Perspectives. In: KRIEDEL, U. & WILLIFORD, K. (Eds.). **Consciousness and self reference**. Cambridge, MA: The MIT Press, 2006.

6

EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA, TRANSPARÊNCIA E REPRESENTACIONISMO

*José Gladstone Almeida Júnior*¹



INTRODUÇÃO

Em Filosofia da Mente é comum traçar uma distinção entre estados fenomenais e estados intencionais, de modo que os aspectos fenomenais e os aspectos intencionais das experiências conscientes são inteiramente independentes um do outro. De fato, é amplamente difundida (cf. BLOCK, 1995) a ideia de que a noção de *qualia* diz respeito a propriedades não-intencionais e não-funcionais de nossas experiências. No entanto, a corrente representacionista (muitas vezes denominada na literatura como intencionalismo) ganhou notoriedade nas últimas décadas por desafiar esta aparente oposição. O cerne desta concepção consiste em afirmar a interface existente entre consciência fenomenal e intencionalidade, buscando explicar as experiências conscientes perceptivas em termos do seu conteúdo representacional. O representacionismo argumenta que o aspecto qualitativo da percepção é determinado por seu conteúdo representacional.

Um dos principais fundamentos desta perspectiva é a tese da transparência da consciência. Nem mesmo a mais cuidadosa introspecção nos torna cientes de aspectos qualitativos intrínsecos à experiência, apenas revela os objetos e propriedades representadas no conteúdo perceptivo. A transparência é um traço marcante da experiência perceptiva, quando tentamos focar nossa atenção nela

¹ Professor Adjunto da Universidade Federal do Cariri (UFCA). Contato: jose.gladstone@ufca.edu.br
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3796919927676179>

mesma e em suas características, tudo o que identificamos diretamente são os objetos e propriedades no ambiente ao nosso redor. Este fato é um argumento-chave das diferentes teorias representacionistas, pois explicita a suposta relação entre estes aspectos.

Diante disto, meu objetivo neste artigo será analisar a tese da transparência e o modo como ela é articulada no representacionismo. Pretendo destacar, por fim, que este argumento conduz a uma importante e controversa consequência, a saber, o externismo fenomenal. Isto é, a ideia de que as propriedades fenomenais das experiências perceptivas são extrínsecas e relacionais.

A TESE DA TRANSPARÊNCIA

Para iniciarmos nossa reflexão convido o leitor a recordar a última vez que esteve na praia. Relembre as diferentes percepções que experimentou neste dia, como a experiência visual do azul do mar, a experiência auditiva do som das ondas quebrando na areia, a sensação da brisa batendo no seu corpo e o doce sabor da água de coco que bebia. Assim como em todas as percepções, alega-se (NAGEL, 1974; BLOCK, 1995; CHALMERS, 1996) que estas se caracterizam fundamentalmente por possuírem aspectos qualitativos e subjetivos, denominados de *qualia*, que compõem “como é” (*what is like*) minha experiência de estar na praia. Fred Dretske (1995, p. 1) afirma que as experiências perceptivas são o *locus primário* da consciência fenomenal. Na verdade, uma estratégia muito útil para esclarecer este conceito de consciência é recorrer a uma definição ostensiva apontando para diversos exemplos paradigmáticos de percepções. Negar estes elementos fenomenais seria como desfazer-se de parte significativa de nossa vida mental, seria como eliminar aquelas características de nossas experiências que

conhecemos imediatamente e que constituem o modo como as coisas e o mundo nos parecem. Costuma-se argumentar, portanto, que ao estarmos cientes destes aspectos qualitativos nos tornamos cientes do caráter fenomenal destas experiências.

Agora, sugiro que introspectivamente o leitor desloque sua atenção dos objetos percebidos para as próprias experiências perceptivas, mais especificamente para suas propriedades fenomenais intrínsecas. É absolutamente razoável pensarmos que introspectivamente podemos nos voltar para o *quale* azulado que me ocorre ao ver o mar, para o aspecto qualitativo do timbre específico do som das ondas, do toque do vento na pele e da doçura da bebida. Não obstante, ao que parece, não conseguimos detectá-los. Qualquer simples exame introspectivo facilmente revelará que não temos contato algum com estas propriedades não-representacionais. Tudo a que temos acesso são apenas os objetos e propriedades que experimentamos. Nada identificamos que seja exclusivo das experiências. Por assim dizer, passamos através delas para aquilo com o que o sistema sensorial supostamente entra em contato.

Ao analisarmos mais atentamente não capturamos nada que seja próprio às experiências neste sentido. Pelo contrário, passamos por elas e tudo de que nos tornamos cientes são as propriedades destes objetos externos. A experiência perceptiva é uma espécie de material transparente através do qual “vemos” o ambiente ao nosso redor. Não temos acesso a nada que faça uma suposta mediação entre nós (nossa mente) e o que experimentamos, mas somente aos objetos e propriedades no mundo.

Esta é conhecida como a tese da transparência das experiências perceptivas. Sua formulação original remonta a George Moore (1903),

porém foi Gilbert Harman quem introduziu esta tese nas discussões contemporâneas sobre a filosofia da mente. Em suas palavras:

When Eloise sees a tree before her, the colors she experiences are all experienced as features of the tree and its surroundings. None of them are experienced as intrinsic features of her experience. Nor does she experience any features of anything as intrinsic features of her experiences. And that is true of you too. There is nothing special about Eloise's visual experience. When you see a tree, you do not experience any features as intrinsic features of your experience. Look at a tree and try to turn your attention to intrinsic features of your visual experience. I predict you will find that the only features there to turn your attention to will be features of the presented tree... (HARMAN, 1990, p. 39).

Desde então, filósofos como Dretske (1993, 1995), Michael Tye (1995, 2000, 2009 e 2014) e William Lycan (1996) se notabilizaram pela defesa desta característica diáfana da percepção. Em que pesa as diferenças entre suas teorias, estes autores partilham da ideia de que a tese da transparência é o principal fundamento do representacionismo na medida em que explicita a relação entre consciência e intencionalidade. Por esta razão afirmam que esta tese epistêmica, que diz respeito ao nosso conhecimento introspectivo, reflete uma consequência metafísica acerca da natureza de nossas experiências perceptivas, a saber: seu caráter fenomenal é determinado por seu conteúdo representacional.

TRANSPARÊNCIA E REPRESENTACIONISMO

Em linhas gerais, o representacionismo consiste em um quadro teórico que busca explicar a noção de *qualia* a partir da intencionalidade. Para ser mais preciso, seu objetivo central é demonstrar que o caráter fenomenal das experiências perceptivas² é

² É importante destacar que os autores aqui analisados não conceberam suas teorias para lidar apenas com as experiências perceptivas. Um de seus principais desafios é estender este mesmo entendimento

determinado (por superveniência ou identidade) por seu conteúdo representacional³. Este conteúdo representacional, por sua vez, é definido em termos de suas condições de satisfação (*accuracy or satisfaction conditions*), isto é, o modo como o ambiente deve ser para que este conteúdo seja satisfeito ou verídico. O conteúdo representacional transmite ao indivíduo um determinado estado de coisas, de modo que, caso esta informação seja satisfeita, o conteúdo é verdadeiro, e caso não seja satisfeita, como nas ilusões e alucinações, o conteúdo é falso. Portanto, as experiências perceptivas possuem direção de ajuste mente-mundo e tem suas condições de satisfação satisfeitas quando as informações que veiculam correspondem ao mundo.

Podemos dizer que a intencionalidade da experiência se manifesta no conteúdo perceptivo ao projetar condições de satisfação sobre o ambiente. As experiências conscientes perceptivas desempenham a função de transmitir informações ao indivíduo por meio de representações dos objetos, propriedades e relações ao mundo.

Dentre a multiplicidade de teorias representacionistas, Tye (2009, p. 112) apresenta duas versões que são particularmente importantes para compreendermos diferentes formas de conceber a relação entre o caráter fenomenal das experiências e seu conteúdo representacional. A primeira delas, denominada de representacionismo fraco, afirma haver uma relação de superveniência entre ambos, ou seja, o caráter fenomenal sobrevém ao conteúdo representacional. Esta é definida

a outros estados conscientes como as emoções (e.g., depressão e euforia) e sensações corporais (e.g., dor e orgasmo).

³ A natureza deste conteúdo foi especificada de maneiras diferentes por estes autores. Por exemplo, Dretske (1995) o compreende como uma representação natural e não-conceitual que desempenha uma função informacional sistêmica. Tye (1995) defendeu durante algum tempo sua influente teoria "PANIC", segundo a qual este é um conteúdo intencional não-conceitual, abstrato e preparado (*poised*) para suprir *inputs* ao sistema cognitivo.

como uma relação de dependência e/ou determinação entre dois conjuntos de propriedades na qual as propriedades de base determinam as propriedades supervenientes e estas, por sua vez, dependem das propriedades de base. Ao postular esta relação, o representacionista se compromete apenas com o fato de que toda alteração nas propriedades supervenientes implica necessariamente em uma alteração nas propriedades de base. Em outras palavras, toda modificação da fenomenologia das experiências perceptivas resulta necessariamente de uma modificação em seu conteúdo representacional. Entretanto, é possível haver modificações no conteúdo perceptivo (propriedades de base) que não resultam em modificações fenomenológicas (propriedades supervenientes)⁴.

Trata-se de uma perspectiva irreducionista. Embora os aspectos qualitativos sejam determinados pelo conteúdo representacional, isto não implica necessariamente em sua redução. Na verdade, a superveniência é neutra com relação a este tópico, pois se coaduna tanto com a redutibilidade quanto com a irredutibilidade das propriedades supervenientes às propriedades de base (Cf. DAVIDSON, 2011, p. 214).

Não obstante, o representacionismo fraco está aquém de elucidar a natureza do caráter fenomenal. Isto porque a superveniência apenas sugere haver uma relação de dependência entre estas propriedades, mas não esclarece de modo mais profundo qual relação metafísica está subjacente (KIM, 1995, p. 167). A superveniência aponta para a existência de certo padrão de covariação entre determinados conjuntos de

⁴ Tye (2009) defendeu o representacionismo fraco ao propor uma tese disjuntivista do conteúdo perceptivo, a qual denominou de Singular Quando Preenchido (*Singular When Filled*). Nesta concepção, a experiência verídica do mar azul é fenomenalmente idêntica à alucinação de ver o mar azul, porém seus conteúdos são diferentes. No primeiro caso o conteúdo é singular, pois os objetos e propriedades com os quais o indivíduo está em contato compõem o conteúdo. No caso da alucinação, seu conteúdo é vazio (*gappy content*), uma espécie de estrutura insaturada que possui lacunas não preenchidas por particulares no mundo.

propriedades, sem, contudo, explicar que tipo de relação de dependência a fundamenta. É certo que a covariação de propriedades pode ser constatada, por exemplo, quando há uma relação de dependência ontológica ou quando há uma relação de dependência causal, mas afirmar a superveniência entre estes conjuntos não esclarece o que é metafisicamente mais fundamental nesta correlação.

Ao contrário do que se conjecturava, por si só, a superveniência não implica em dependência⁵. Para existir uma relação de dependência, deve haver covariação entre as propriedades, mas nem todo caso de covariação é um caso de dependência. Sendo assim, faz-se necessário dar um passo além e asseverar qual o tipo de dependência, se houver alguma envolvida, está em jogo nesta situação. Desta forma, o representacionismo fraco requer a introdução de outras teses auxiliares para especificar qual a relação entre o aspecto fenomenal e o conteúdo representacional na percepção. Vejamos esta passagem na qual Jaegwon Kim discute sobre a relação de superveniência:

Another way of putting the point would be this: supervenience is not a *type* of dependence relation – it is not a relation that can be placed alongside causal dependence, reductive dependence, mereological dependence, dependence grounded in definability or entailment, and the like. Rather, any of these dependence relations can generate the required covariation of properties and thereby qualify as a supervenience relation (KIM, 2000, p. 14).

Por outro lado, foi o representacionismo forte a principal alternativa adotada para lidar com os desafios impostos pela consciência fenomenal (DRETSKE, 1993; DRETSKE, 1995; TYE, 1995; TYE, 2000; LYCAN 1996). Esta perspectiva defende uma relação de identidade entre as propriedades qualitativas e o conteúdo representacional.

⁵ Ver McLaughlin e Bennett (2018) sobre a distinção entre superveniência, dependência ontológica e *grounding*.

Consequentemente, esta é uma versão reducionista do representacionismo, pois defende que os *qualia* nada mais são do que um tipo específico de representação consciente individuada em termos objetivos. Nas palavras de Lycan (1996, p. 11): “[...] the mind has no special properties that are not exhausted by its representational properties along with or in combination with the functional organizations of its components”.

Este mesmo compromisso fica evidente quando Dretske (1995, p. xiii) propõe as teses básicas do seu Naturalismo Representacional: “[...] (1) All mental facts are representational facts, and (2) All representational facts are facts about informational functions”. A primeira tese explicita sua abordagem reducionista. Já a segunda diz respeito ao modo como o autor visa naturalizar a noção de conteúdo representacional a partir de sua função teleológica informacional filogeneticamente adquirida.

Considerando o crucial aspecto evolutivo, as experiências perceptivas possuem conteúdos representacionais que desempenham a função biológica de fornecerem informações sobre o ambiente, isto é, a função de tornar o indivíduo ciente dos particulares à sua volta. Incorporada por Dretske como um elemento fundamental de sua teoria, esta “função biológica” é entendida a partir da concepção etiológica, difundida na filosofia da biologia por autores como Larry Wright, Ruth Milikan e Peter Godfrey-Smith. A concepção etiológica de função biológica se baseia na associação das ideias de teleologia e adaptação (Cf. CHEDIAK, 2018, p. 108) no intuito de explicar o surgimento e a preservação de determinadas características tendo em vista que a realização das funções para as quais foram designadas se mostraram de grande importância para a adaptação dos organismos durante o processo de seleção natural. Este caráter teleológico-funcional de

órgãos, sistemas e demais traços dos organismos se deve à história evolutiva das espécies submetidas à seleção natural, de forma que este processo moldou certas características dos organismos para a realização de algumas tarefas. A concepção etiológica atribui um aspecto normativo às funções biológicas haja vista possuírem um *télos*, e isto significa dizer que órgãos e sistemas do organismo devem realizar certas funções sob condições apropriadas.

Nossos sistemas sensoriais foram moldados pela história evolutiva de nossa espécie com a finalidade de produzirem experiências perceptivas dotadas de representações naturais. Ou seja, representações cujos conteúdos informativos não são derivados das significações atribuídas pelo indivíduo que os instancia, mas derivadas de suas funções evolutivas que possibilitam a adaptação da espécie ao seu meio natural. Tais experiências desempenham a função sistêmica de transmitir informações a este indivíduo acerca dos objetos e propriedades no mundo. Percepções representam o complexo de objetos e propriedades ao nosso redor, porque os sistemas sensoriais dos quais se originam adquiriram filogeneticamente a função de fornecerem as informações relevantes. Uma vez que as informações transmitidas independem das deliberações do indivíduo, dizemos que o conteúdo representacional possui intencionalidade original e, por esta razão, as experiências perceptivas tornam o indivíduo consciente do seu conteúdo. Como corolário, as experiências perceptivas constituem o nosso contato mais íntimo com o mundo.

Com base nestes comentários torna-se mais compreensível como o fato empírico da transparência fornece ao menos uma inferência abductiva em favor da representacionismo. Uma vez que tudo o que a introspecção nos revela como constitutivo da natureza da experiência perceptiva é o seu conteúdo, e este é composto pelas representações que

nossos sistemas sensoriais formulam acerca dos objetos e propriedades do ambiente no qual nos encontramos, o caráter fenomenal da experiência é completamente especificado por seu conteúdo representacional. O *quale* azulado é apenas o azul que representamos como refletido pela superfície do mar; o *quale* do som nada mais é do que o timbre específico emitido pelo choque das ondas na areia; e o *quale* adocicado é apenas a forma como decodificamos o sabor da bebida. Em suma, a introspecção não proporciona uma percepção *de re* dos aspectos qualitativos das experiências, na melhor das hipóteses estamos cientes destes aspectos apenas de modo *de dicto*.

A tese da transparência é, portanto, um importante fundamento para ambas as versões do representacionismo supramencionadas. Assim como fundamenta a abordagem robusta do representacionismo forte, por conseguinte, também corrobora a perspectiva modesta segundo a qual o caráter fenomenal da experiência seria superveniente ao seu conteúdo. Neste caso, toda mudança qualitativa da experiência se deve necessariamente a uma mudança no conteúdo representacional e esta, por sua vez, decorre de uma alteração nos objetos e propriedades com os quais estamos em contato.

Em todo caso, embora não seja uma consequência necessária da transparência, um número significativo de filósofos julga que o representacionismo forte é a melhor explicação para esta característica da percepção (Cf. SEAGER e BOURGET, 2017, p. 279). Portanto, o caráter fenomenal da experiência perceptiva é o complexo de objetos e propriedades que esta própria experiência representa de uma forma específica e cujas informações decodificadas e veiculadas tornam o indivíduo consciente de aspectos do mundo e de seu próprio organismo. Dretske assim descreve a centralidade da tese da transparência no projeto representacionista:

By identifying qualia with the properties that the experiences represents things as having, a representational approach to the mind does two things: (1) It respects the widely shared (even by functionalists) intuition that qualitative aspects of experience are subjective or private: they do not necessarily express themselves in the behavior (or behavioral dispositions) of the system in which they exist. (2) It provides an account of sense experience which makes the qualitative aspects of experience objectively determinable. In identifying qualia with experienced properties, experienced properties with properties represented, and the latter with those properties the senses have the natural function of providing information about, a representational approach to experience makes qualia as objectively determinable as are the biological functions of bodily organs. It may be hard – sometimes (from a practical standpoint) impossible – to discover what the function of a certain state is, but there is nothing essentially private or exclusively first-person about functions (DRETSKE, 1995, p. 72).

Ainda assim se pode objetar que na percepção estão envolvidas algumas qualidades intrínsecas, em si mesmas não representacionais, que permitem nos tornarmos cientes de qualidades relacionais que nos remetem a objetos externos. Isto é, o aspecto subjetivo que sempre é parte de nossa experiência e que constitui o que é ser o indivíduo que instancia este estado. Embora a existência deste aspecto não pareça tão clara introspectivamente, a possibilidade de saber como é ser um indivíduo que possui tais experiências parece indicar que temos algum tipo de acesso fenomenológico aos *qualia*. Assim, parece possível argumentar que há algo intrínseco à experiência que não é seu conteúdo representacional, mas que diz respeito ao indivíduo consciente. Desta forma o caráter fenomenal permaneceria intacto.

Não obstante, é difícil compreender em que consistiria este tipo de acesso fenomenológico aos próprios estados mentais se ele não se dá por meio da introspecção. Por certo, este acesso não pode ser introspectivo pois esta reflexão não nos revela nada além do conteúdo representacional. Teríamos acesso através de alguma inferência? Esta

suposição de como nos tornamos cientes deles entra em choque com a própria definição de *qualia* enquanto elementos intrínsecos de nossas experiências que detectamos imediatamente. Não há outro meio pelo qual possamos conhecê-los além da introspecção, porém, por mais diligente que sejamos, ela jamais os mostra. Deste modo, se sabemos como é ser o indivíduo que instancia uma experiência, não precisamos supor qualidades intrínsecas e subjetivas misteriosas, basta apenas que estejamos cientes do conteúdo perceptivo e de como ele é representado por esta experiência. Ademais, supor os *qualia* como uma espécie de intermediário não representacional de nossas experiências seria retomar uma ideia muito próxima dos dados dos sentidos (*sense data*) de Russell. Esta perspectiva é insustentável por diversas razões, dentre as quais porque implica dizer que jamais temos conhecimento direto (*acquaintance*) sobre propriedades objetivas do mundo, mas apenas de propriedades mentais. O que é diametralmente oposto à ideia de que a mente é a face representacional do cérebro que capacita o indivíduo a estabelecer relações cada vez mais aprimoradas com o meio.

EXTERNISMO FENOMENAL

A conjunção da tese da transparência e do representacionismo implica a perspectiva externista dos conteúdos mentais (*content externalism*). De acordo com o externismo, o conteúdo dos estados mentais é determinado, em grande parte, pelas relações causais estabelecidas entre o indivíduo e o ambiente físico, pelo seu contexto social e por sua história evolutiva. Devido à função informacional que desempenham, as propriedades intencionais das experiências perceptivas são relacionais e extrínsecas. Esta posição deriva do externismo semântico defendido por autores como Hilary Putnam e

Tyler Burge e posteriormente endossado por muitos outros, para os quais os estados mentais são individuados pelas nossas relações intencionais e causais com a sociedade e com o ambiente que nos circunda. Utilizando o exemplo consagrado por Putnam, o estado mental de um terráqueo ao pronunciar a frase “O rio está cheio de água” é distinto do estado mental do seu sócia ao pronunciar a mesma frase na Terra Gêmea, uma vez que, apesar de aparentemente idênticas, a substância encontrada nos rios da Terra é composta por moléculas de H_2O , e a substância nos rios da Terra Gêmea é composta por XYZ. Ainda que a mesma proposição expresse os conteúdos das crenças de ambos, tratam-se de conteúdos distintos. São atitudes proposicionais de um mesmo tipo que se distinguem por seus conteúdos. Os conteúdos destas crenças são individuados pelos objetos que estão no ambiente destes indivíduos, ambos formulam crenças acerca de coisas distintas, logo o conteúdo destes estados é determinado por fatores externos. São estados mentais *de re*.

Isto parece bastante plausível em face das atitudes proposicionais. O elemento extrínseco envolvido neste tipo de estado mental é notório. A principal controvérsia para alguns filósofos, contudo, se deve ao fato de o representacionismo estender esta abordagem às experiências perceptivas. Dado que o caráter fenomenal é (ou sobrevém ao) complexo de objetos e propriedades representadas no conteúdo perceptivo, então o *quale* também é uma propriedade extrínseca e relacional destas experiências. As qualidades sensoriais dos nossos estados perceptivos sempre seriam individuadas e constituídas metafisicamente por propriedades ambientais, instanciadas ou não⁶. Portanto, como

⁶ As representações veiculadas pelas alucinações remetem a objetos e propriedades do meio, apesar de o indivíduo não estar em contato com nenhum particular que satisfaça estas condições de satisfação.

corolário da tese da transparência e do representacionismo, estas qualidades seriam externas afinal de contas. Esta tese é denominada de externismo fenomenal.

Segundo Dretske, se todos os fatos mentais são fatos representacionais, então as propriedades mentais são individuadas por meio de nosso contato com o mundo. O que as tornam propriedades mentais está fora da cabeça (Cf. DRETSKE, 1995, p. 124). Ou melhor, o que as tornam propriedades mentais é o fato de se dirigirem ao exterior numa tentativa de conectar o indivíduo ao meio. Em outras palavras, para o representacionismo, tanto as atitudes proposicionais quanto as experiências perceptivas possuem conteúdos amplos (*wide contents*). Seus conteúdos não são determinados exclusivamente pela atividade eletroquímica que ocorre no sistema tálamo-cortical, mas são determinadas em parte pelas relações sociais, pelas relações causais com o ambiente e pela história evolutiva do indivíduo.

Desta forma, as propriedades qualitativas das experiências perceptivas não sobrevivem à neurobiologia do indivíduo. Uma vez estabelecidas as propriedades do sistema tálamo-cortical, as propriedades fenomenais ainda não estão fixadas. É possível haver diferenças no âmbito superveniente que não decorram de diferenças nestas propriedades de base. Portanto, o externismo fenomenal admite ser metafisicamente possível que indivíduos fisicamente idênticos, duplicados intrínsecos, difiram fenomenalmente.

A tese externista se opõe à concepção padrão, chamada de internismo fenomenal. Como o próprio nome indica, afirma que o conteúdo das experiências conscientes é completamente determinado pelas propriedades intrínsecas do sistema nervoso. Estes estados, portanto, possuem conteúdos exíguos (*narrow contents*). Suas propriedades fenomenais são estabelecidas exclusivamente pela

atividade eletroquímica do sistema tálamo-cortical, de modo que, fixado este conjunto de propriedades internas de base, o conjunto de propriedades fenomenais supervenientes estará estabelecido.

Se for verdadeiro o pressuposto internista de que o caráter fenomenal da percepção é uma de suas propriedades intrínsecas, então seria natural assumir que a introspecção proporcionaria a percepção interna *de re* do *qualia*. No entanto, como exposto anteriormente, a tese da transparência apresenta boas razões para rejeitar esta pressuposição. A introspecção não nos revela nada intrínseco às experiências. O caráter fenomenal da experiência só se manifesta na medida em que nos direcionamos ao mundo; ele é metafisicamente constituído pelo complexo de objetos e propriedades que representamos mediante nossas próprias experiências, por conseguinte diz respeito ao mundo externo.

A despeito disto, o internismo fenomenal e as intuições que ele parece preservar são a base dos principais argumentos contrários ao representacionismo e ao externismo fenomenal. Um dos mais relevantes argumentos incide sobre a ideia, inimaginável para o internismo, de que dois indivíduos fisicamente idênticos podem instanciar experiências com caráter fenomenal distinto por viverem em ambientes diferentes e/ou por possuírem história evolutiva distinta. Posto que o externismo compreende o aspecto fenomenal como uma propriedade extrínseca, os *qualia* não são determinados apenas pelas propriedades intrínsecas da atividade cerebral. Logo, duas réplicas exatas podem apresentar experiências fenomenalmente distintas diante das circunstâncias mencionadas. Por serem estados com conteúdo amplo, as experiências perceptivas não são individuadas apenas pelas propriedades do substrato físico no qual são implementadas: elas requerem algo mais. São moldadas adicionalmente pelo meio no qual o indivíduo se encontra e pelo passado

evolutivo de sua espécie que gradativamente adaptou o sistema sensorial de seus antepassados.

Grosso modo, esta é a situação descrita por Donald Davidson (1987, p. 443-444) em seu experimento de pensamento do Homem Pântano. Um raio atingiu uma árvore no pântano por onde Davidson caminhava e o corpo do filósofo foi completamente desintegrado. Porém, a partir da árvore atingida surgiu abruptamente uma criatura idêntica a Davidson em todos os aspectos físicos relevantes, e que saiu do pântano e se comportou exatamente como o humano original. Em situações tão insólitas quanto esta, Dretske, Tye e Lycan adotam uma postura radical e afirmam que réplicas físicas e funcionais como esta não seriam seres conscientes. O Homem Pântano não é fruto do longo processo evolutivo que moldou o sistema sensorial de Davidson para veicular informações por meio de suas representações perceptivas. A ausência de funções filogeneticamente adquiridas para fornecerem este tipo de informação é suficiente para negar que a réplica instancie qualquer conteúdo representacional e, conseqüentemente, qualquer aspecto fenomenal. De acordo com Dretske:

A state of the brain is an experience only if it represents the world in a certain way, and a state represents the world in this way, or so I have claimed, only if it has an appropriate information-carrying function. Since functions (whether systemic or acquired) have to do with the history of the states and systems having these functions, mental facts do not supervene on what is in the head. What is in heads A and B could be physically indistinguishable and yet, because these pieces of gray matter have had relevantly different histories, one is a representational system, the other is not; one is the seat of thought and experience, the other is not; one makes the person in whom it occurs aware of the world, the other does not (DRETSKE, 1995, p. 124-125).

Tye (2009, p. 196; 2015, p. 194) segue o mesmo entendimento. Ainda que pudéssemos supor que a descarga elétrica sofrido por uma

estrutura inanimada a tenha tornado, durante um breve período, um duplicado microfísico de um cérebro humano em atividade, a mera replicação destas características por si só não é capaz de transformar esta estrutura em um cérebro. Falta-lhe uma herança evolutiva que seria responsável por atrelar ao cérebro uma função informacional que possibilita relações cada vez mais sofisticadas entre o indivíduo e o meio. Assim, mesmo que durante algum período esta estrutura seja a replicação de um cérebro em seus mínimos detalhes, isto não será suficiente para que dê origem a experiências perceptivas. Por mais que se assemelhe a Davidson, para instanciar uma experiência consciente o Homem Pântano necessariamente deve partilhar a mesma função adquirida naturalmente.

A história evolutiva selecionou os sistemas sensoriais por serem traços que permitiram uma melhor adaptação de inúmeras espécies ao tornarem os indivíduos cientes de um conjunto de características do ambiente. É devido a esta função informacional filogeneticamente adquirida que as experiências perceptivas possuem um conteúdo representacional e, portanto, um aspecto fenomenal – mesmo nos casos de ilusão ou alucinação. Visto que o Homem Pântano não é membro da espécie humana e de sua linha evolutiva, mas fruto de uma geração espontânea e abrupta, seu sistema sensorial (se é que podemos chamá-lo assim!) não possui qualquer função informacional e, por isso, não produz experiências perceptivas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este capítulo se propôs ao simples objetivo de analisar o modo pelo qual a transparência das experiências perceptivas alicerça a abordagem representacionista. Em síntese, o argumento parte de três premissas:

I – A introspecção é uma fonte confiável para conhecermos nossos próprios estados conscientes e nos permite detectar todas as propriedades que compõem as experiências perceptivas;

II – Através da introspecção não nos tornamos cientes (*de re awareness*) de propriedades intrínsecas e não-intencionais das experiências perceptivas;

III – A introspecção nos torna cientes (*de re awareness*) apenas de suas propriedades representacionais, ou seja, características que remetem a particulares no ambiente externo.

Estas são afirmações epistêmicas. “I” diz respeito à confiabilidade do conhecimento introspectivo. “II” e “III” constituem, propriamente, a tese da transparência. A introspecção proporciona conhecimento direto das propriedades segundo às quais representamos os objetos ao nosso redor, não adquirimos conhecimento direto sobre nenhuma propriedade não-representacional. Tye ratifica a tese da transparência da seguinte forma:

To suppose that the qualities of which perceivers are directly aware in undergoing ordinary, everyday visual experiences are really qualities of the experiences would be to convict such experiences of massive error. That is just not credible. It seems totally implausible to hold that visual experience is systematically misleading in this way. Accordingly, the qualities of which you are directly aware in focusing on the scene before your eyes and how things look are not qualities of your visual experience (TYE, 2000, p. 46).

A partir destas premissas Dretske, Tye e Lycan inferem a tese central do representacionismo forte: IV – O caráter fenomenal das experiências conscientes perceptivas nada mais é do que seu conteúdo representacional. “IV” é uma conclusão metafísica, acerca da natureza do caráter fenomenal. Se I, II e III são o caso, então a melhor explicação para isto é o fato de que o aspecto fenomenal da experiência perceptiva é idêntico ao seu conteúdo representacional.

Levando em conta I, II, III e IV, derivamos o externismo fenomenal: V – O caráter fenomenal das experiências conscientes perceptivas é

uma propriedade extrínseca e relacional. Posto que o caráter fenomenal é o seu conteúdo representacional, e este corresponde aos objetos e propriedades que representamos no ambiente ao nosso redor, então este aspecto fenomenal é determinado, ao menos em parte, pelas relações causais que o indivíduo mantém com o meio e por sua história evolutiva.

REFERÊNCIAS

- BLOCK, Ned. On a confusion about a function of consciousness. **Behavioral and Brain Sciences**, Cambridge, v. 18, p. 227-247, 1995.
- CHALMERS, David. **The conscious mind: in search of a fundamental theory**. New York: Oxford University Press, 1996.
- CHEDIAK, Karla. Função e explicações funcionais em biologia. In: ABRANTES, Paulo (Org.). **Filosofia da Biologia**. Seropédica: PPGFIL-UFRRJ, 2ª ed., p. 103-121, 2018.
- DAVIDSON, Donald. Knowing One's Own Mind. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, v. 60, n. 3, p. 441-458, 1987
- DAVIDSON, Donald. Mental Events. In: DAVIDSON, Donald. **Essays on action and events**. Oxford: Claredon press, 2ª ed., p. 207-227, 2001.
- DRETSKE, Fred. Conscious Experience. **Mind**, New Series, v. 102, n. 406, p. 263-283, 1993.
- DRETSKE, Fred. **Naturalizing the Mind**. Cambridge, Massachusetts: Bradford Books, MIT Press, 1995.
- DRETSKE, Fred. Externalism and Self-knowledge. In: NUCCETELLI, Susana (Ed.). **New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge**. Cambridge: MIT Press, p. 131-142, 2003.
- HARMAN, Gilbert. The intrinsic quality of experience. **Philosophical Perspectives**, v. 4, p. 31-52, 1990.

KIM, Jaegwon. Postscripts on supervenience. In: KIM, Jaegwon. **Supervenience and mind: selected philosophical essays**. Cambridge University Press, 2ª Ed., p.161-171, 1995.

KIM, Jaegwon. **Mind in a physical world: an essay on the mind-body problem and mental causation**. Cambridge: MIT Press, 2000.

LECLERC, André. Externismo e conteúdo mental. **Compêndio em linha de problemas de filosofia analítica**, 2014.

LYCAN, William. **Consciousness and experience**. Cambridge, Mass: MIT Press, 1996.

LYCAN, William. The Case for Phenomenal Externalism. **Philosophical Perspectives**, v. 15, p. 17-35, 2001.

LYCAN, William. Representational theories of consciousness. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-representational/> Acessado em: 03 de março de 2023.

McLAUGHLIN, Brian & BENNETT, Karen. Supervenience. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/supervenience/> Acessado em: 03 de março de 2023.

MOORE, George. The Refutation of Idealism. **Mind**, v. 12, n. 48, p. 433-453, 1903.

NAGEL, Thomas. What is like to be a bat? **The philosophical review**, v. LXXXIII, n. 4, p. 435-450, 1974.

SEAGER, William & BOURGET, David. Representationalism about Consciousness. In: SCHNEIDER, Susan & VELMANS, Max (Eds.). **The Blackwell Companion to Consciousness**. Hoboken: John Wiley & Sons Inc., 2ª Ed., p. 272-287, 2017.

TYE, Michael. **Ten problems of consciousness: a representational theory of the phenomenal mind**. Massachusetts: MIT Press, 1995.

TYE, Michael. **Consciousness, color and content**. Cambridge: MIT Press, 2000.

TYE, Michael. **Consciousness revisited: materialism without phenomenal concepts**. Massachusetts: MIT Press, 2009.

TYE, Michael. Transparency, Qualia Realism and Representationalism, **Philosophical Studies**, v. 170, p. 39-57, 2014.

TYE, Michael. Phenomenal Externalism, Lolita, and the Planet Xenon. In: HORGAN, Terence; SABATÉS, Marcelo & SOSA, David (Eds.). **Qualia and Mental Causation in a Physical World: Themes from the Philosophy of Jaegwon Kim**. Cambridge: MIT Press, p. 190-208, 2015.

7

HORIZONTES, TENDÊNCIAS E PROBLEMAS DA FILOSOFIA DA MENTE



Léo Peruzzo Júnior ¹

Murilo Karasinski ²

A análise dos fenômenos mentais ou, tradicionalmente falando, daquilo que constitui a natureza da mente tem experienciado um imenso desenvolvimento a partir da revolução operada pelas chamadas “ciências do cérebro”. A inacessibilidade dos fenômenos mentais, por isso, foi sendo substituída pela observação e, progressivamente, pela dissolução das ideias de subjetivo ou privado. Assim, as propriedades usuais da mente, entre as quais estavam a indestrutibilidade dos fenômenos mentais e a sua aparente distinção da matéria, tornaram-se termos colonizados pelos progressos da neurofisiologia. O fato é que estas novas perspectivas, porém, ainda precisam lidar com uma série de problemas recorrentes e, por que não fundamentais, frequentemente utilizados em toda e qualquer investigação: a mente é redutível às substâncias químicas e aos processos derivados que ocorrem no cérebro? A mente é distinta de outros objetos que estão no universo ou,

¹ Graduado e Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Pós-Doutor pela Università Ca' Foscari, Venezia (Itália). Atualmente, é Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), do Centro Universitário Franciscano do Paraná (UNIFAE/PR) e da Faculdade Vicentina (FAVI). Atua como Editor-Chefe da *Aurora Journal of Philosophy* (<https://periodicos.pucpr.br/aurora>) e como membro da British Wittgenstein Society (BWS), da Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica (SBFA) e dos Grupos de Pesquisa Mente, Linguagem e Sociedade (CNPq), Soluções de Conflito (Direito/CNPq) e Investigações Filosóficas sobre Transumanismo e Biomeioambiente Humano (GIFT-H+/FioCruz/CNPq). Contato: leo.junior@pucpr.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3352380504756117>

² Graduado em Direito, Mestre e Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Atua na Escola de Educação e Humanidades (PUCPR) e é Coordenador da Pós-Graduação em Inteligência Espiritual, Carreira e Sentido da Vida (PUCPR Digital). Contato: k.murilo@pucpr.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6009263948443145>

então, seriam a mente e o cérebro uma e mesma coisa? Ou, ainda, seria a mente apenas uma espécie de ilusão produzida pela relação entre nossa linguagem e as habilidades instanciadas pela cultura?

Como se pode perceber, então, a possível distinção entre a mente, ou os fenômenos mentais, e as demais propriedades físicas do mundo constituem um problema fundamental de primeira ordem. Os progressos neurofisiológicos, até certo ponto, precisam assumir uma perspectiva teórica para poderem conduzir seu campo de investigação, particularmente porque há um labirinto de questões conceituais que podem interferir na possível descoberta da natureza e das propriedades dos fenômenos mentais. Afirmar, por exemplo, que a mente é superveniente ao cérebro não é suficiente para delimitar as estratégias que impedem de pensá-la em uma substância especial. No entanto, rejeitar mentes como substâncias ou como objetivos em si mesmos, como afirma Kim (2010), não é negar que cada um de nós “tenha uma mente”, mas apenas que ela representa uma capacidade encontrada em humanos e alguns animais superiores e que está ausente em coisas como rochas e árvores.

Deste modo, os problemas tratados pela filosofia da mente possuem uma relação direta com as pesquisas em ciências cognitivas (psicologia, neurociência, ciência da computação, linguística, antropologia e inteligência artificial), uma vez que determinar o domínio do mental, a natureza da intencionalidade ou, então, os possíveis poderes causais entre a matéria e o mental constituem um primeiro para dissolver perplexidades e problemas. Enquanto os filósofos da mente têm adotado a análise conceitual, procurando mitigar a investigação científica sobre a mente, as ciências cognitivas têm indicado uma aproximação cada vez maior entre os estados mentais e os estados cerebrais. É justamente neste espaço que algumas questões,

ora tidas como linhas marginais ou periféricas nas ciências cognitivas, continuam preservando sua relevância: na medida em que o esforço neurofisiológico mostra que cérebros causam mentes e que os eventos mentais são fenômenos biológicos, comparáveis à digestão ou a circulação sanguínea, eles também reabrem o fosso das experiências fenomenológicas do mental e acabam por sofisticar a própria ideia de superveniência. Por isso, seria inútil refletir sobre a mente sem antes refletirmos sobre os problemas que englobam a própria possibilidade de descoberta da natureza e das propriedades dos fenômenos mentais.

1) O PROBLEMA MENTE-CORPO (*THE MIND-BODY PROBLEM*)

Pode-se dizer que a origem da Filosofia da Mente, como área específica de pesquisa, iniciou-se com o texto “O Mito de Descartes”, de Gilbert Ryle (1949), que combate a ideia, conhecida como “a doutrina oficial”, cuja origem remonta à Descartes, de que haveria uma diferença irreconciliável entre corpo e mente, na medida em que todo ser humano teria um corpo e uma mente, e que a mente poderia existir e funcionar independentemente do corpo.

Para Ryle (1949), a doutrina oficial se baseava na ideia de os corpos estariam no espaço e seriam públicos, ao passo que as mentes, em sentido inverso, não estariam no espaço e seus cursos seriam privados. Essa bifurcação, portanto, criaria um estatuto da existência física, isto é, daquilo que poderia ser encontrado no espaço e no tempo, diferente do estatuto da existência mental, que consistiria naquilo que poderia ser encontrado no tempo, mas não no espaço. A consequência dessa distinção levaria à conclusão, inevitável para a doutrina oficial, de que a existência física seria constituída de matéria, ou seria função da matéria, enquanto a existência mental seria formada pela consciência, ou seria função da

consciência. Segundo Ryle (1949), todas as conclusões da doutrina oficial poderiam ser albergadas sob o manto do “dogma do Fantasma na Máquina” (*Ghost in the Machine*), ao passo que tais ideias seriam um grande erro de categoria (*category-mistake*). Ryle (1949) define o que seriam os erros de categorias através de alguns exemplos. O mais conhecido é o cenário trazido pelo indivíduo que passeia por Oxford ou Cambridge e, após percorrer o campus, ingressar na biblioteca, visitas as salas de aula e conhecer os refeitórios, pergunta ao guia “onde estaria a Universidade?”. Neste caso, o erro de categoria estaria em acreditar que “a Universidade” seria enquadrada juntamente na mesma categoria da biblioteca, das salas de aula ou dos refeitórios. Da mesma forma, para Ryle (1949), a doutrina oficial incorreria em erro de categoria ao separar corpo e mente como espécies diferentes da mesma existência.

Do ponto de vista histórico, Ryle (1949) relembra que as origens do erro categorial cartesiano se remeteriam às descobertas científicas de Galileu, que provara que todos os ocupantes do espaço seriam abrangidos por uma teoria mecânica. Diante disso, Descartes, que acreditava no espírito científico, mas que também era um homem religioso, não podia aceitar que os seres humanos e os demais objetos diferenciassem-se entre si apenas pela complexidade das engrenagens mecânicas. Assim, a saída proposta pela doutrina fora justificar que os comportamentos humanos não inteligentes seriam causados pelo movimento de partículas de matéria, enquanto os comportamentos inteligentes seriam causados pelo funcionamento da mente. Porém, neste ponto, a dificuldade teórica residia na explicação de como a mente poderia influenciar e ser influenciada por corpos. Segundo Ryle (1949), Descartes tentou evitar o desastre de sua construção teórica aduzindo que o funcionamento da mente deveria ser descrito em termos negativos, isto é, que as mentes “não existem no espaço, não são movimentos, não são modificações da matéria, não são

acessíveis à observação pública” (RYLE, 1949, p. 21). Ao fazer a analogia com a mecânica dos corpos, em particular a mecânica de um relógio, Descartes teria proposto que “as mentes não são peças do mecanismo de um relógio, são apenas peças que não são de um mecanismo de relógio” (RYLE, 1949, p. 21). É por essa razão que Ryle defendeu que a concepção de mente da teoria oficial nada passaria de um fantasma acorrentado ao corpo, eis que invisível, inaudível e sem que fosse possível compreender a forma pela qual governaria o corpo.

Segundo Teixeira (2008, p. 24), na esteira das propostas trazidas por Ryle, o aspecto mais problemático da separação substancial entre mente e corpo, a abordagem dualista, seria sua ausência de agenda, pois o máximo que um dualista poderia fazer seria tentar demonstrar uma diferença irreconciliável entre corpo e mente. Em outras palavras, nada poderia ser afirmado sobre o mental, exceto que ele seria diferente do corpo.

2) O PROBLEMA DE PRIMEIRA PESSOA (*THE FIRST PERSON PROBLEM*)

Fenômenos mentais parecem não ser apenas invisíveis, mas também impossíveis de serem medidos do mesmo modo como descrevemos um objeto que estamos observando em nossa frente. Se alguém afirma que está com febre, por exemplo, podemos colocar um termômetro sob seu braço e, depois de alguns minutos, confirmar ou refutar tal hipótese. O fato é que estar consciente de algo é um processo que ocorre apenas para o seu portador, isto é, para quem, em primeira pessoa, está experienciando diretamente algo e não pode compartilhar diretamente sua experiência com outras pessoas. Assim, o problema de primeira pessoa significa que a consciência precisa ocorrer especificamente em alguém, pois os estados mentais particulares são a explicação daquilo que eles desempenham na vida mental de alguém.

Jerry Fodor (1989, p. 129) afirma, por exemplo, que o problema da consciência poderia ser resolvido postulando que nossas experiências subjetivas refletem o modo como o cérebro representa o mundo para si mesmo. Já outros autores de filosofia da mente, como John Searle (2010), entendem que a consciência não admite definição em razão de gênero ou condições necessárias e suficientes. Ela é, na verdade, um conjunto de estados subjetivos de sensibilidade, os quais se iniciam quando alguém acorda pela manhã e se estendem ao longo do dia. Sendo um fenômeno biológico, então, ela parte da nossa própria história biológica e, conseqüentemente, é algo privativo de cada indivíduo. Segundo Searle (2010, p.5), então, a consciência é “apenas uma característica de nível superior de todo o sistema. [...] os processos neurônicos de nível inferior no cérebro causam a consciência e a consciência é apenas uma característica de nível superior de um sistema composto de elementos neurônicos de nível inferior”.

De qualquer forma, o chamado ‘problema de primeira pessoa’ enfrenta ainda outros obstáculos. Um deles precisa lidar com o reconhecimento de que são os processos cerebrais que causam os estados de consciência, o que não elimina o fato de que apenas aquele que a experiência pode falar dela com maior propriedade. Mais uma vez recorrendo ao pensamento de Searle, segundo ele, trata-se de uma questão empírica e teórica que poderá ser resolvida pelas ciências biológicas e pela descrição dos mecanismos neurobiológicos específicos que possibilitam o funcionamento do cérebro e, por assim dizer, a causação da consciência. O fato é que um método empírico de estudos sobre o cérebro, conforme advoga, deveria incluir também uma discussão importante sobre a ideia de subjetividade, pois relutamos em aceitar que os fenômenos básicos da natureza poderiam também ser vistos a partir de seu caráter não objetivo.

Em resumo, o problema de primeira pessoa destaca a complexidade de conciliar as experiências subjetivas da mente com a objetividade dos processos cerebrais e, por isso, continua sendo objeto de debate e pesquisa na filosofia da mente e nas ciências cognitivas. Assim, se a sensação de ‘ter uma mente’ é equivalente a ‘ser a sua própria mente’, precisamos compreender em que medida tal acontecimento é responsável por influenciar ou determinar nossas crenças, desejos e ações. O problema de primeira pessoa, então, é que sempre falamos a partir dos próprios estados conscientes e não conseguimos sair deles para poder avaliá-los com a independência de um observador externo.

3) O PROBLEMA DOS QUALIA (THE QUALIA PROBLEM)

“A forma como as coisas se apresentam para nós”: talvez seja essa a melhor definição para o termo *qualia*, expressão utilizada na filosofia da mente para se referir aos elementos subjetivos inescrutáveis de qualquer organismo. Ainda que os desdobramentos conceituais sejam complexos, exemplos de *qualia* são bastante simples; basta que pensemos na forma – particular, pessoal, subjetiva – que a visão do pôr do sol se apresenta para cada um de nós, ou no sabor de um chocolate, ou na expressão de uma cor, ou na forma como a palavra “*qualia*” soa ao ser recebido por nosso aparelho auditivo. Ainda que partilhemos de uma mesma linguagem e, em princípio, de uma perspectiva semelhante de mundo, há elementos da experiência humana que são incomunicáveis e pertencentes a uma experiência consciente inacessível a terceiros. Afinal de contas, como saber, ao olhar uma maçã, que duas pessoas estão de acordo sobre estarem vendo o mesmo vermelho e sobre sentirem o mesmo sabor? Será que o vermelho de uma é o verde de outra? E que o

gosto de maçã para uma é o gosto de pera para outra? A questão se torna ainda mais imbricada quando refletimos que a ciência, por exemplo, é assentada sob as premissas de uma linguagem intersubjetiva. Para que possamos explicar algo, precisamos estar de acordo que aquilo que vemos, ouvimos, sentimos, e assim por diante, são vistos, ouvidos e sentidos por outras pessoas, na mesma proporção, intensidade, duração, entre tantos. Logo, o problema dos *qualia* poderia representar, no limite, para uma falência da compreensibilidade?

No artigo *What is it like to be a bat?*, publicado em 1974, o filósofo norte-americano Thomas Nagel defendeu o argumento de que a experiência consciente seria intransponível enquanto experiência subjetiva. “Eu quero saber como é para um *morcego* ser um morcego. No entanto, se eu tentar imaginar isso, fico restrito aos recursos de minha própria mente, e essas fontes são inadequadas para a tarefa” (NAGEL, 1974). Em outras palavras, ainda que um indivíduo conseguisse imaginar como é ser um morcego, jamais conseguiria saber o que é ser um morcego na perspectiva de um morcego.

Problemática semelhante foi desenvolvida por Frank Jackson, em *What Mary didn't know*, em que Jackson (1986) propõe que se imagine que Mary, uma neurocientista, tenha sido confinada a vida toda em uma sala preto e branco, educada por intermédio de livros preto e branco, aprendendo tudo que haveria para saber sobre a natureza física do mundo, mas sem ter acesso a outras cores, senão preto e branco. Mesmo compreendendo, em teoria, todas as colorações e tonalidades, Jackson (1986) defende que esse conhecimento seria insuficiente para que Mary soubesse o que é, de fato, ter uma experiência do vermelho. “Mary não sabe tudo o que há para saber sobre os estados do cérebro e suas propriedades, porque ela não sabe sobre certos *qualia* associados a eles” (JACKSON, 1986, p. 293). Ou seja, experiências subjetivas não seriam

apenas o somatório das condições físicas que as possibilitaram, o que permite que Jackson, assim como Nagel, sejam considerados dualistas de propriedade, autores que defendem que uma descrição física do mundo jamais seria tão completa a ponto de incluir também os fenômenos mentais, destacando-se, nesse ponto, a inescrutabilidade das experiências subjetivas.

4) O PROBLEMA DAS OUTRAS MENTES (*THE OTHER MINDS PROBLEM*)

Ao descobrir a correlação entre nossos pensamentos e o padrão de atividade neuronal, as ciências cognitivas descobriram a base neurofisiológica da consciência. Entretanto, como vimos nos problemas anteriormente discutidos, os estados mentais de primeira pessoa permanecem ainda opacos ou impermeáveis ao observador externo, pois a análise dos padrões neuronais da atividade cerebral, embora públicos e externos, não permite que eles possam ser reduzidos a experiência daquele que os instancia. É justamente neste ponto que reaparece a clássica questão analisada por Descartes: só podemos ter certeza da existência de nossas próprias mentes, uma vez que não podemos saber se outras pessoas têm mentes conscientes e experiências subjetivas da mesma forma que acreditamos conhecer a nossa própria consciência. De acordo com o pensamento cartesiano, então,

a origem e a natureza da consciência, assim como a privacidade (e a imediaticidade) dos estados, processos ou eventos mentais constituem um obstáculo epistemológico intransponível para as ciências experimentais (CHITOLINA, 2023, p. 28).

Por isso, toda inferência entre aquilo que sei sobre mim e a existência das mentes de outras pessoas esbarra na investigação e observação em terceira pessoa.

Na *Segunda Meditação*, Descartes pondera a seguinte situação:

Quando olho pela janela e vejo homens passando na rua, realmente não os vejo, mas deduzo que o que vejo são homens. [...] E, no entanto, o que vejo da janela senão chapéus e casacos que cobrem máquinas autômatas? No entanto, julgo que são homens (DESCARTES, 1979, p. 11).

Em outros termos, Descartes aponta que não podemos conhecer, por meio de informações sensoriais, se as outras pessoas têm uma mente, pois o que fazemos é julgar que elas possuem uma com base em seu comportamento e em outras características que observamos. Assim, do ponto de vista intelectual, somente podemos saber aquilo que é consciente em nosso próprio pensamento.

O *problema das outras mentes*, então, pode ser descrito do seguinte modo: estou consciente de meus estados mentais, mas não posso justificar a crença de que outras pessoas, além de mim próprio, possuem mentes e são capazes de pensar ou sentir algo semelhante ao que estou sentindo. Segundo Katherine Tullamann (2019, p. 708), o problema das outras mentes “diz respeito à questão de saber se uma criatura que se parece e age como um humano realmente possui uma mente humana”. Assim, diz ela, se você estiver caminhando por uma calçada no campus de sua faculdade, esses humanóides que passam ao lado teriam uma mente semelhante à nossa? Por isso, assumir que criaturas que se parecem conosco têm mentes como as nossas pode apenas significar que estamos extrapolando os limites da própria ideia de analogia.

Geralmente, somos bons em obter acesso aos estados mentais particulares dos outros, pois reconhecemos e interpretamos suas expressões faciais, sua fala, a linguagem corporal e o ambiente em que tudo isso acontece. A leitura daquilo que acreditamos ser a mente dos outros permite navegar e entender o ambiente social, embora em alguns contextos possamos confundir os estados mentais dos outros devido a ambiguidade situacional ou falta de informações sobre eles. Mas, se não

podemos entender confiavelmente as mentes dos outros, por que insistimos em tratá-los como agentes plenamente ‘mentais’? (AUNE, 1961).

Uma das possíveis respostas é que normalmente evitamos o problema de outras mentes porque assumimos que os outros têm estados mentais que podemos entender e não temos razões contrárias para duvidar desta crença. Para alguns filósofos da mente, por exemplo, as falhas na leitura da mente dos outros não podem ser consideradas relevantes para mostrar a nossa incapacidade sistemática de entender seus estados mentais, pois sendo o corpo e o comportamento dos outros semelhantes aos nossos, por analogia, poderemos conhecer também a sua mente. Em um sentido geral, o problema do acesso à outras mentes continua sendo uma questão expressa e nebulosa, particularmente porque assumimos uma postura intencional baseado no processamento preditivo e na maneira como somos treinados a aprender a ver os estados mentais dos outros com base no seu corpo e no ambiente observáveis, ao estilo daquilo que Sellars chamou de “Mito de Jones”.

5) O PROBLEMA DA ANÁLISE LINGUÍSTICA DA MENTE (*THE PROBLEM OF LINGUISTIC ANALYSIS OF THE MIND*)

Há uma extensa literatura que tem se debruçado sobre o modo como a linguagem influencia o desenvolvimento da cognição. No último século, por exemplo, o tema recebeu importantes contribuições teóricas e experimentais, particularmente na área da linguística, da antropologia e da psicologia cognitiva, para as quais seria importante determinar, por um lado, se há uma distinção entre pensamento e linguagem e, por outro, se o repertório linguístico poderia determinar algum impacto sobre as diferentes visões de mundo. Um modelo de comunicação, ao que se poderia pressupor, estaria associado à ideia de que a cognição é sempre um processo socialmente situado.

Ainda na década de 1930, Vygostky publicou a obra *Pensamento e Linguagem*, na qual sustentava que a estrutura da língua que uma pessoa fala acaba por influenciar a maneira com que esta pessoa percebe o universo. Neste sentido, a linguagem e o pensamento estão intimamente ligados, sendo a primeira uma ferramenta que permite ao indivíduo organizar e controlar seu próprio pensamento. Como afirma, a linguagem é um sistema simbólico e se desenvolve junto na criança, sendo, portanto, crucial para o florescimento do pensamento abstrato:

A formação dos conceitos é resultado de uma complexa atividade em que todas as funções intelectuais participam. [...] Todas estas funções são indispensáveis, mas não são suficientes se não se empregar o signo ou a palavra, como meios pelos quais dirigimos as nossas operações mentais, controlamos o seu curso e o canalizamos para a solução do problema com que nos deparamos (VYGOSTKY, 2008, p. 76).

Isso significa dizer, segundo ele, que o processo de desenvolvimento da linguagem e do pensamento ocorre em um contexto social e cultural específicos, sendo influenciado por outros sistemas simbólicos que compõem a cultura onde os indivíduos estão inseridos.

De fato, o problema da análise linguística da mente se apresenta na medida em que a mudança semântica é equivalente ao desenvolvimento do processo cognitivo. Por isso, o movimento da consciência dependeria do fluxo das palavras e, conseqüentemente, da noção de correspondência que estabelecemos entre eles. A possível simetria entre a mente e a linguagem, portanto, deriva da crença de que os processos mentais ocorrem de forma linear e são equivalentes em todos os indivíduos. Assim, qualquer digressão sobre a linguagem nos mostraria que os processos semânticos e pragmáticos são regulados pelas relações estabelecidas entre os falantes e seus ambientes, o que acarretaria uma dificuldade às propostas de Inteligência Artificial que propõem interfaces

entre homem e máquina. Do mesmo modo, as teses culturalistas da antropologia, mais especificamente aquelas apresentadas por Sapir e Whorf, na década de 1920, procuram sustentar que a língua,

ao impor aos seus usuários um vocabulário e uma gramática, acabam afetando o pensamento e a compreensão da realidade. Por essa razão, o relativismo linguístico seria responsável pelo fomento de cosmovisões de mundo absolutamente distintas entre sistemas culturais (PERUZZO JÚNIOR, 2021, p. 157).

A língua Tofa, falada por um pequeno grupo na Sibéria, por exemplo, possui uma grande quantidade de palavras para classificar as renas, seja pela idade, sexo, fertilidade e até mesmo sua facilidade de serem cavalgadas. Estas expressões, por sua vez, possuem particularidades que as impedem de serem traduzidas para outras línguas, pois estão associadas ao ambiente e ao sistema de referências de seus falantes.

Na expressão dos estados mentais, portanto, a maioria dos filósofos da mente é unânime em afirmar que a linguagem desempenha um papel fundamental pois, por um lado, temos boas evidências para acreditar que o pensamento está estruturado conceitualmente e, por outro, porque um mundo de visto de forma não-linguística seria absolutamente indiferente à consciência que temos dele. Uma pergunta, por fim, parece dissecar ainda mais o problema ora apresentado: se os processos mentais ocorressem de forma independente da linguagem o que, então, conseguiríamos pensar?

6) O PROBLEMA DO REALISMO/REPRESENTACIONISMO (*THE REALISM/REPRESENTATIONISM PROBLEM*)

Apesar de poder assumir que eu e meu cérebro sejamos inseparáveis, há um outro problema clássico que continua desafiando a compreensão da mente, ou melhor, dos processos mentais. Considere,

por exemplo, que vimos a Torre Eiffel há mais de dez anos e temos a impressão de que aquela “imagem” permanece nítida em nossa consciência. Somos capazes de fornecer informações, indicar detalhes e, ao mesmo tempo, experienciar e sentir emoções a partir daquela memória, pois acreditamos que ao captarmos alguns fenômenos, também podemos preservá-los em algum local seguro e em sua integralidade. Entretanto, a ideia de percepção direta do mundo é apenas a ponta de um enorme iceberg: podemos analisar o conteúdo mental do mesmo modo como analisamos o conteúdo cerebral? Os estados mentais são redutíveis às propriedades neuronais ou são representações instanciadas em propriedades neuronais? A realidade que percebemos em nossa mente é realmente equivalente àquilo que é externo à e ela? Nossa percepção visual, ainda, é um instrumento que nos garante conhecimento integral das propriedades do mundo?

Estas questões revelam, portanto, que a redução ontológica dos fenômenos mentais aos fenômenos físicos, e vice-versa, caso seja possível, depende do modo como formos capazes de mostrar a inconsistência do hiato entre o acesso direto ao mundo e representação. Searle (2005, p. 237), por exemplo, retoma o filósofo Berkeley para mostrar que este problema está assentado sobre a seguinte questão:

o realismo direto é a concessão segundo à qual nós percebemos diretamente (pelo menos em casos normais) os objetos e os estados de coisas do mundo [...], enquanto nega-se tal postura ao se afirmar que “não percebemos os objetos e estados de coisas, mas apenas nossas próprias experiências, os nossos próprios dados sensoriais.

É neste sentido que o representacionismo, ao contrário do realismo ingênuo, substitui o acesso direto aos objetos externos e suas propriedades e, conseqüentemente, define que os processos cognitivos não dependem de um conhecimento puro da natureza.

Desta maneira, definir que a consciência e os processos mentais correlatos sejam uma propriedade física do mundo, assim como tantas outras, não é capaz de explicar, *per se*, em que condições ela pode ou não ser redutível às mesmas características de outras propriedades e como, de algum modo, poderia ter poderes causais de forma independente de leis físicas. Assim, mesmo que a experiência consciente seja compreendida como um fenômeno difundido, o problema epistêmico do realismo e do representacionismo revela que há ainda uma profunda lacuna na nossa ideia de acesso às propriedades do mundo e, portanto, na maneira como poderemos replicar em sistemas artificiais a nossa forma de interação.

7) O PROBLEMA DA EXTENSÃO DA MENTE (*THE EXTENDED MIND PROBLEM*)

Onde a mente termina e o mundo começa? É a partir dessa reflexão que Andy Clark e David Chalmers, no artigo *The Extended Mind*, de 1998, defendem que os seres humanos têm a tendência geral de depender de apoios do ambiente, sendo a mente estendida a proposta de que o nosso cérebro evoluiu de forma a confiar na presença de um ambiente externo manipulável. Um exemplo disso, segundo Clark e Chalmers (1998), já teria sido identificado no trabalho de David Kirsh e Paul Maglio, de 1994, relativo ao jogo *Tetris*. No *Tetris*, lembrando, os usuários precisam mudar a forma geométrica e a direção de peças que caem constantemente, encaixando-as nos espaços formados na base da estrutura. O estudo citado demonstrou que a rotação mental das peças demorava em torno de 1000 milissegundos, mas que o tempo caía para 100 milissegundos quando o mesmo processo era feito através do botão de rotação física disponível para o jogador: “[...] a rotação física é usada não apenas para posicionar um formato pronto para caber em uma

abertura, mas geralmente para ajudar a *determinar* se o formato e a abertura são compatíveis” (CLARK & CHALMERS, 1998). Para Clark e Chalmers (1998), tal exemplo representaria uma ação epistêmica, cuja característica, além de alterar o mundo, estaria em ajudar no aumento dos processos cognitivos.

Em virtude de tais possibilidades, Clark e Chalmers (1998) especularam que no futuro os seres humanos serão capazes de conectar módulos extras ao cérebro (como, por exemplo, para aumentar a memória de curto prazo). Isso ocorreria pelo fato de que a seleção natural teria permitido o surgimento de um cérebro biológico que prosperou por intermédio da manipulação do meio externo, favorecendo, com isso, uma capacidade de ‘parasitar’ o ambiente local. Nesse âmbito, a mente estendida propõe o argumento de que tão logo a hegemonia da pele e do crânio (*skin and skull*) seja usurpada, os humanos poderão se identificar, finalmente, como verdadeiras criaturas do mundo.

Por outro lado, é bem verdade que muitas objeções foram feitas à proposta de uma mente estendida: os processos cognitivos internos e externos não poderiam ser definidos como pertencentes a uma única categoria? Se admitida a mente estendida, a concepção de cognição não ficaria banalizada? Qual seria a marca do cognitivo? Para Adams e Aizawa (2001, p. 47), todos os processos cognitivos encontrados no mundo real aconteceriam nos limites do cérebro e que seriam remotas as chances de que ferramentas utilizadas pelos seres humanos pudessem ter as mesmas propriedades cognitivas do cérebro biológico, até porque, ao contrário dos processos intracranianos, a cognição transcraniana não seria capaz de originar regularidades científicas. “Não há leis abrangendo humanos e o seu uso de ferramentas acima das leis da cognição humana intracraniana e as leis das ferramentas físicas” (ADAMS & AIZAWA, 2001, p. 61).

Outra objeção à proposta de mente estendida é conhecida como argumento da cognição inchada (*cognitive bloat*). Como descreveu Rowlands (2009), a admissão de processos referentes a uma cognição estendida representaria uma ladeira escorregadia, eis que o entendimento sobre o que significaria a cognição passaria a se tornar muito permissivo. “[...] seremos forçados a admitir na categoria cognitiva todo tipo de estruturas e processos que claramente não são cognitivos” (ROWLANDS, 2009, p. 2). Para Allen-Hermanson (2013, p. 792), a cognição inchada também poderia representar um indesejável resultado de inflação descontrolada do veículo mental, para o qual a expressão *superdupersizing* expressaria o receio de uma mente demasiadamente exagerada.

8) O PROBLEMA DA ARTIFICIALIDADE DA MENTE (*THE PROBLEM OF THE ARTIFICIALITY OF THE MIND*)

Em 1950, no artigo *Computing Machinery and Intelligence*, Alan Turing propôs o questionamento se as máquinas poderiam pensar. O teste intelectual de Turing (1950) previa a existência de três participantes em salas isoladas: um computador (que estava sendo testado), um humano e um juiz (humano também). O computador e o humano deveriam conversar com o juiz mediante a digitação em terminais, tentando convencer que, de fato, eram humanos. Se ao final do experimento o juiz não conseguisse identificar quem era humano e quem era a máquina, o computador venceria o experimento. A consequência dessa vitória seria a conclusão de a máquina também poderia ter uma capacidade cognitiva humana.

Atualmente, sistemas de inteligência artificial são capazes de detectar fraudes em cartões de crédito, criar textos, imagens e músicas a partir de parâmetros dados por usuários humanos, além de

derrotarem os maiores campeões em jogos como Go e xadrez, para citar alguns exemplos. E isso parece estar apenas no início. Portanto, a pergunta de Turing – sobre se máquinas poderiam pensar – tem tido um contorno cada vez mais importante na medida em que a tecnologia se desenrola no século XXI. Mas, afinal de contas, o que separa a mente humana da inteligência artificial? Qual é a linha a dividir aquilo cuja realização é exclusiva do cérebro biológico, de um lado, de algoritmos que parecem pensar, de outro?

Para Ray Kurzweil (2014, p. 270) “vamos nos fundir tão intimamente com as ferramentas que estamos criando que a distinção entre humano e máquina vai esmaecer até desaparecer a diferença”. Kurzweil (2014, p. 337) ainda propõe que a última invenção que evolução biológica propiciou no cérebro humano, o neocórtex, permitiu que se levasse à era de máquinas realmente inteligentes, com a diferença de que algoritmos poderão, em tese, evoluir a uma taxa muito superior ao aumento de velocidade da cognição humana.

No âmbito da filosofia da mente, o funcionalismo é o modelo que propõe que uma inteligência artificial possa realizar tarefas consideradas inteligentes mesmo que a partir de uma arquitetura muito diferente do cérebro físico-biológico humano. Nesse sentido, os estados mentais seriam um modo como determinados sistemas funcionam: a mente seria o *software* do cérebro, mas esse *software* também poderia ser instanciado em outro mecanismo, como um computador. É por isso que o funcionalismo defende, como argumenta Hilary Putnam (1994), que a essência da nossa mente seria nosso *hardware*, posto que o cérebro instanciaría uma mente, mas não seria, nem se reduziria, a ele.

Segundo Teixeira, uma pergunta difícil para o funcionalismo residiria na questão de até que ponto qualquer sistema físico poderia produzir vida mental.

Será que podemos falar de uma ‘dor marciana’ ou de uma ‘dor sentida pelo robô’ que seria funcionalmente equivalente (ou seja, produziria os mesmos tipos de comportamento) mas que não seria uma dor como a sentida pelos humanos? (TEIXEIRA, 2008, p. 128).

No argumento do quarto chinês, Searle (1980) defende que computadores não podem pensar, posto que tudo que produziriam seriam apenas resultados compreensíveis, sem que disso pudesse decorrer que as máquinas, *per se*, entendessem alguma coisa: “O entendimento do computador não é apenas [...] parcial ou incompleto; é zero” (SEARLE, 1980), posto que sintaxe não seria suficiente para produzir semântica.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Nas últimas décadas, a filosofia da mente tem se tornado um dos campos mais ativos, densos e atraentes da filosofia. Assim, como sabemos, alguns de seus clássicos problemas foram dissecados e reagrupados pelos avanços das Ciências Cognitivas, enquanto outros continuam estimulando o trabalho científico, inclusive para uma virada mais naturalista da própria filosofia. Por trás das preocupações epistemológicas, portanto, está o fato de que explorar a possibilidade de que tenhamos conhecimento de outras mentes e que possamos atribuir estados mentais a outras pessoas possa implicar também na expansão e no progresso de novos domínios sobre a natureza e sobre as máquinas. Lucia Santaella (2023, p. 80), ao criticar o entendimento estreito de artificial, como se os seres humanos fossem inteiramente naturais, defende que vem do antropomorfismo algumas das dificuldades para se entender a inteligência das máquinas. No mesmo sentido, Santaella (2023, p. 65) assevera que não deveríamos tomar a consciência como um privilégio exclusivamente humano, à maneira cartesiana.

Com o avanço da tecnologia e das Ciências Cognitivas, a compreensão da mente, ou dos processos mentais, tem se expandido cada vez mais, gerando novas perspectivas e desafios para explorar questões como o livre-arbítrio e a tomada de decisão, os rumos da inteligência artificial, a hipótese do melhoramento humano (*human enhancement*) e questões práticas e éticas que envolvem a compreensão de outras culturas. Por isso, mesmo depois de explicarmos as propriedades funcionais e estruturais da mente consciente, ainda poderíamos nos perguntar ‘por que é consciente?’, o que sugere que uma explicação da consciência corre o risco de sempre se restringir aos métodos usuais da ciência. Agora, se não apostarmos em outros *insights*, nossos modelos de cognição estarão cada vez mais próximos de responder à velha e sempre presente questão filosófica – *que lugar nossa consciência ocupa no mundo?*

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Fred & AIZAWA, Ken. The bounds of cognition. **Philosophical Psychology**. 2001, v. 14(1), p. 43-64. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/09515080120033571>> Acesso em 03 Maio 2023.
- ALLEN-HERMANSON, Sean. Superdupersizing the mind: extended cognition and the persistence of cognitive bloat. **Philos Stud**. 2013, p. 791-806. Disponível em: <doi.org/10.1007/s11098-012-9914-7> Acesso em 03 Maio 2023.
- AUNE, Bruce. The Problem of Other Minds. **The Philosophical Review**, v. 70, nº 3, Jul. 1961, p. 320-369.
- CHITOLINA, Claudinei. Descartes e a questão da consciência. In: PERUZZO JÚNIOR, Léo; CANDIOTTO, Kleber & KARASINSKI, Murilo (Orgs.). **Tendências contemporâneas de filosofia da mente e ciências cognitivas**. Curitiba: PUCPress, 2023.
- CLARK, Andy & CHALMERS, David. The Extended Mind. **Analysis**, p. 7-19, 1998. Disponível em: <[10.1111/1467-8284.00096](https://doi.org/10.1111/1467-8284.00096)> Acesso em 03 Maio 2023.

- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- FODOR, Jerry. **Psychosemantics**: the problem of meaning in the philosophy of mind. Cambridge: The MITT PRESS, 1987.
- JACKSON, Frank. What Mary Didn't Know. **The Journal of Philosophy**, v. 83, n. 5, p. 291-295, May, 1986. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2026143>> Acesso em 03 Maio 2023.
- KIM, Jaegwon. **Philosophy of mind**. 3rd Edition. Colorado: Westview Press, 2010.
- KURZWEIL, Ray **Como criar uma mente**: os segredos do pensamento humano. Tradução Marcello Borges. São Paulo: Aleph, 2014.
- NAGEL, Thomas. What Is It Like to Be a Bat? **The Philosophical Review**, v. 83, n. 4, p. 435-450, Oct., 1974. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2183914>> Acesso em 03 Maio 2023.
- PERUZZO JÚNIOR, Léo. **As múltiplas faces da realidade**: percepção, linguagem e cognição. Curitiba: Editora CRV, 2021.
- RYLE, Gilbert. Descartes' Myth (Cap.1 de The Concept of Mind, Hutchinson, Londres, p. 13-25). Reimpresso na coletânea BEAKLEY, B. & LUDLOW, P. (Orgs.). **The philosophy of mind**: classical problems / Contemporary Issues, MIT Press, Cambridge, p. 23-31, 1992 [1949].
- ROWLANDS, Mark. Extended cognition and the mark of the cognitive. **Philosophical Psychology**, 2009, v. 22(1), p. 1-19. Disponível em: <doi.org/10.1080/09515080802703620> Acesso em 03 Maio 2023.
- SANTAELLA, Lucia. **A inteligência artificial é inteligente?** São Paulo: Edições 70, 2023.
- SEARLE, John. **Minds, brains, and programs**. Behavioral and brain sciences, p. 417-424, 1980. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/journals/behavioral-and-brain-sciences/article/minds-brains-and-programs/DC644B47A4299C637C89772FACC2706A>> Acesso em 03 Maio 2023.
- SEARLE, John. **La Mente**. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2005.

SEARLE, John. **Consciência e linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **Mente, cérebro e cognição**. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

TULLMANN, Katherine. The Problem of Other Minds. What Problem? Whose Mind? **Metaphilosophy**, vol. 50, nº 5, october 2019, p.708-728.

TURING, Alan Mathison. **Computing machinery and intelligence**. Disponível em: <<http://www.loebner.net/Prizetf/TuringArticle.html>> Aceso em 03 Maio 2023.

VYGOTSKY, Lev Semionovitch. **Pensamento e linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

8

A POSTURA INTENCIONAL DE DENNETT E A REALIDADE DOS ESTADOS MENTAIS *

Juliana de Orione Arraes Fagundes ¹



INTRODUÇÃO

Na teoria dos sistemas intencionais de Dennett, qualquer sistema cujo comportamento só possa ser explicado ou previsto com sucesso por meio da atribuição de intencionalidade é tido como portador de uma mente. A abordagem apropriada para o estudo do mental, nessa teoria, é a de terceira pessoa. Nós temos a capacidade inata de atribuir estados mentais para compreender toda a nossa realidade. Sem isso, não seríamos capazes de manter um diálogo com outro ser humano. Para compreendermos o comportamento dos mais diversos tipos de coisas, incluindo objetos inanimados e processos como a evolução biológica, nós as consideramos como se tivessem estados mentais. Com isso, seria possível concluir apressadamente que Dennett entende os estados mentais como simples instrumentos úteis sem lastro na realidade. Este trabalho, contudo, argumenta que essa não é a interpretação correta e que a realidade dos estados mentais provém da indispensabilidade de sua atribuição de um ponto de vista epistemológico.

Para muitos, intencionalidade é a marca do mental, de modo que todos e apenas os estados mentais são intencionais, mas Dennett não pensa dessa forma, conforme será desenvolvido adiante. Ele defende

* Este trabalho é baseado em Fagundes (2018).

¹ Professora adjunta do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Santa Cruz (DFCH-UESC). Contato: joafagundes@uesc.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9479157537120448>

que há várias ordens de intencionalidade, mas não há distinções essencialistas entre tipos de intencionalidade, como intrínseca e derivada. Assim, embora todos os estados mentais sejam intencionais, outras coisas também são. Nós somos sistemas intencionais de quarta ordem, no mínimo, pois precisamos disso para podermos nos comunicar pela linguagem articulada culturalmente aprendida. Mas há sistemas intencionais de ordens inferiores. Para Dennett, atribuímos intencionalidade aos outros da mesma forma como atribuímos a nós mesmos, e assim criamos a consciência tipicamente humana. A partir de um experimento de pensamento elaborado pelo próprio autor, procuraremos esclarecer esses pontos e ilustraremos uma defesa de que a postura intencional não implica em eliminativismo acerca do mental.

A ENGENHOCA ANTI-ELIMINATIVISTA

Imaginemos que um grupo de cientistas encontra uma engenhoça estranha. Trata-se de um mecanismo formado de duas caixas fechadas conectadas por um fio - caixa A e caixa B. A caixa A possui dois botões: α e β . A caixa B possui três lâmpadas: uma vermelha, uma verde e uma amarela. Diante do misterioso objeto, eles fazem testes tentando desvendar do que trata e anotam as seguintes observações:

1. Quando o botão α da caixa A é acionado, a luz vermelha da caixa B pisca uma vez.
2. Quando o botão β da caixa A é acionado, a luz verde da caixa B pisca uma vez.
3. A luz amarela da caixa B não pisca.

Fazem inúmeras observações em condições diversas, sempre com o mesmo resultado, até que estabelecem a existência de uma regularidade:

- O botão α causa o piscar uma vez da luz vermelha e o botão β causa o piscar uma vez da luz verde.

A partir daí, eles passam a acreditar que havia algo passando pelo fio que conectava as duas caixas, algum padrão que pudesse estabelecer a regularidade entre os botões e as luzes das duas caixas, mas o que seria? Eles testaram a intensidade do pulso que passava no fio, sua duração e velocidade, mas não conseguiram descobrir nada muito simples. Criavam hipóteses para tentar descobrir um padrão regular passando pelo fio, mas continuavam sem uma pista. O problema era que sempre que algum botão na caixa A era apertado, uma sequência complexa de muitos pulsos e pausas passava pelo fio, mas a sequência era sempre diferente das anteriores, a mesma sequência de pulsos e pausas nunca se repetia, e por isso os cientistas continuaram sem conseguir estabelecer uma relação causal entre os botões e as luzes.

Os cientistas decidiram, então, abrir a máquina B, onde encontraram um supercomputador digital. Perceberam que as sequências de pulsos e pausas eram códigos computacionais binários. Perceberam também que, em cada caso específico, era possível acompanhar os micro-processos ocorridos no computador e que provocavam o acendimento da luz vermelha ou da luz verde, mas esses processos internos também eram específicos para cada caso. Dessa forma, eles não foram capazes de construir nenhuma generalização, apenas de compreender o que ocorria em cada situação particular.

Abrem a caixa A, onde também encontram um supercomputador o qual nunca manda a mesma sequência para a caixa B, mas sempre mantém o padrão de fazer acender a luz vermelha quando seu botão α é apertado e a luz verde quando se aperta o botão β (a não ser em casos muito raros, como eles observam após uma grande quantidade de testes).

Começam então a lançar da caixa A para a caixa B sequências idênticas às anteriormente observadas, obtendo os mesmos resultados de quando as sequências eram lançadas pela própria caixa A. A impressão que se tinha era de que a caixa A lançava padrões totalmente aleatórios para a caixa B. Mas se os padrões fossem reproduzidos artificialmente pelos cientistas, os resultados eram os mesmos dos produzidos pela máquina. Ou seja, sempre que as mesmas sequências eram lançadas, os mesmos resultados eram obtidos, a luz vermelha se acendia quando apertavam o botão α e a luz verde, quando apertavam o botão β . Isso era verificado nos casos particulares, onde eles encontravam um perfeito determinismo, mas não conseguiam encontrar nenhuma forma de generalizar as relações entre as caixas. Uma observação que lhes pareceu muito estranha foi que quando eles próprios criavam padrões aleatórios de pulsos e pausas e enviam à caixa B, a luz amarela se acendia.

Eis que os cientistas encontram um vídeo no qual os programadores da máquina aparecem para explicar o que está acontecendo. Eram dois programadores e cada um havia desenvolvido independentemente o projeto de criar uma máquina de verdades. Eles equiparam suas máquinas com diversas frases, além de regras de inferência para que suas máquinas pudessem construir novas frases. Esses programadores eram de países diferentes, e por isso suas máquinas continham frases verdadeiras em línguas diferentes. Eles buscaram equipar suas máquinas com informações que lhes pareciam de interesse geral, por exemplo, listas de ganhadores do Prêmio Nobel, dados de história geral dos países, temas de direito e relações internacionais, descobertas científicas diversas. Evitaram lançar temas de interesse restrito, como fatos particulares das vidas dos programadores. Por isso, as máquinas acabaram sendo equipadas com um fundo amplo de verdades compartilhadas.

Uma vez que haviam sido equipadas com muitas frases sobre diversos assuntos e com regras de inferência, as máquinas tinham habilidade para testar frases contra seu pano de fundo e dizer se eram verdadeiras ou falsas em seus respectivos idiomas. Quando se conheceram, eles decidiram unir as duas máquinas por um fio e programá-las para fazer traduções de suas frases para um idioma comum e codificado em linguagem de máquina, criando uma espécie de máquina semântica.

A estranha máquina funciona assim: se o botão α é acionado, A escolhe aleatoriamente uma de suas frases e a traduz para o idioma comum e codificado, enviando o resultado a B, a qual traduz a frase recebida e a testa contra sua própria base de dados. Assim, se aquela frase recebida for uma verdadeira conforme a programação de B, acende a luz vermelha. Caso contrário, acende a luz verde. Considerando que ambas as caixas foram equipadas com uma grande quantidade de verdades, há uma tendência a que elas compartilhem das mesmas crenças². Se A envia para B algo que acredita ser verdade, B sinaliza a sua concordância. Se envia algo que acredita ser falso, B também concorda, sinalizando com a luz verde. Quando os cientistas se intrometem na transmissão, o resultado era uma frase mal formada, ao que a máquina B sinalizava acendendo a luz amarela.

Os programadores explicam, então, qual é a misteriosa regularidade que os cientistas tanto procuraram entre os pulsos e pausas transmitidos no fio: é a propriedade de ser uma frase verdadeira no idioma comum entre A e B que faz a luz vermelha acender e a propriedade de ser uma frase falsa faz acender a luz verde. Se houver

² Aqui, a máquina é considerada como portadora de crença justamente porque estamos adotando a postura intencional. Essa é uma noção que será mais desenvolvida ao longo deste trabalho.

dúvidas quanto ao fato de A e B realmente conhecerem a verdade ou a falsidade, pode-se fazer uma nova definição das propriedades causais em questão. A luz vermelha se acende quando há uma coincidência entre algo que A e B têm em seus bancos de dados como frases verdadeiras e a luz verde se acende quando coincide algo que elas têm como falso. O ponto principal, aqui, é que a propriedade procurada pelos cientistas não poderá ser encontrada a menos que se recorram a termos intencionais. Por mais que se possam compreender os aspectos micro causais subjacentes nos casos específicos do funcionamento das duas caixas pretas, uma compreensão capaz de englobar uma generalização só pode ser feita em um nível de explicação mais elevado: atribuindo-se semanticidade ao sistema.

O NÍVEL ADEQUADO DE EXPLICAÇÃO

O experimento de pensamento acima, chamado de “duas caixas pretas”, foi proposto por Dennett (2013) para mostrar que sua perspectiva de terceira pessoa acerca do mental não implica em eliminativismo. Alguns leitores diriam que não há uma regularidade causal, dada a impossibilidade de se construir uma generalização nas sequências de pulsos e pausas transmitidas na máquina e que crenças sobre verdade e falsidade, por serem abstratas, não poderiam ter poderes causais. Dennett não pensa assim. Ele acredita que há uma regularidade, e os cientistas podem encontrá-la percorrendo o caminho micro causal exato que explica o resultado em cada caso particular. Aqui, Dennett está adotando um fisicalismo de casos particulares e mostrando como o fisicalismo de tipo não convém quando estamos lidando com questões de nível alto, como o nível do discurso semântico.

Outro aspecto importante desse experimento de pensamento é mostrar a irredutibilidade dos aspectos semânticos aos aspectos sintáticos (para quem alega que as máquinas são puramente sintáticas, Dennett propõe uma pequena alteração no experimento de pensamento: que as máquinas internas das caixas A e B sejam substituídas pelos seus respectivos programadores). O funcionamento do sistema composto pelas duas caixas pretas só pode ser compreendido pelo recurso às noções de verdade e falsidade, além das noções de significado e tradução. A única forma de explicar a regularidade entre A e B é ascender para o nível semântico, compreendendo as verdades como algo em que se crê e as frases emitidas como intencionais.

O ponto principal desse experimento de pensamento de Dennett é mostrar que não é possível abrir mão da postura intencional. Ou a postura intencional é adotada, ou a regularidade ali existente não poderá ser explicada. O discurso mental é indispensável e irredutível. Os cientistas tentavam compreender o funcionamento da engenhoca por meio das suas propriedades físicas, mas jamais conseguiriam alcançar a resposta por essa via. Por perspectiva de terceira pessoa, compreende-se o sistema a partir das suas relações causais em um nível intencional.

O que vale para a engenhoca vale também para explicar uma série de outras coisas, a começar pelas nossas relações com as pessoas. Nós usamos a postura intencional para lidar com outros seres vivos e com artefatos criados por nós, como livros, filmes, computadores e jogos em geral. Há situações que não podem ser compreendidas senão pela adoção de uma postura intencional (DENNETT, 2009). Por exemplo, não é possível abrir mão da postura intencional para compreender um poema, nem para compreender um contrato jurídico (DENNETT, 1996/1997, p. 44).

Falando de outra forma, há coisas para as quais usamos uma postura intencional, mas que isso seria dispensável. Por exemplo, quando um

jardineiro nos diz que a grama gosta de luz e de muita água. Isso poderia ser dito de forma mais detalhada, com recursos da bioquímica e a explicação seria adequada. Porém, recorrer ao que ocorre no cérebro, por exemplo, jamais nos permitirá dar sentido ao discurso de alguém. A compreensão da linguagem requer uma postura intencional.

Tentar explicar o comportamento humano pelos diversos aspectos físicos ou químicos envolvidos na situação seria um projeto frustrante. É despropositado ler um livro com um microscópio. Isso não significa atribuir características imateriais e irreduzíveis ao livro, mas adotar o distanciamento necessário à leitura. A adoção da postura intencional para o estudo da psicologia humana pressupõe certo distanciamento em relação àquele corpo físico. Olhar para o cérebro para encontrar a mente humana é uma tarefa difícil demais e não vai nos levar a uma explicação minimamente satisfatória. O sucesso na atribuição de crenças e desejos quando as demais posturas se tornam inúteis é, assim, o instrumento apropriado para a detecção de estados mentais em um sistema.

COMO SABER SE ALGUM SISTEMA É INTENCIONAL?

Dennett considera que a postura intencional é uma habilidade inata, e os desenvolvimentos em primatologia corroboram com essa tese, como se pode perceber, por exemplo, nas pesquisas desenvolvidas por Tomasello (2014). Se os grandes símios contemporâneos apresentam a habilidade de atribuição de intencionalidade, assim como nós, os humanos, então é possível regredir na cadeia evolutiva, considerando também nosso ancestral comum como portador dessa habilidade.

Argumentou-se que a indispensabilidade da atribuição de intencionalidade a determinados sistemas conta para que não se acate uma postura eliminativista acerca dos estados mentais. Além disso, na

concepção de Dennett, a atribuição de estados mentais é uma atividade tão naturalmente humana que a aplicamos aos mais diversos tipos de eventos e coisas, desde um diálogo com alguém, passando pelos processos evolutivos até objetos tão simples como um termostato. Ela é uma atitude metodológica extremamente útil, funciona para explicarmos e prevermos os mais diversos tipos de coisas e faz parte de nosso aparato cognitivo, é um dom que recebemos do processo evolutivo.

O problema agora, contudo, é de demarcação entre o que tem e o que não tem estados mentais, já que atribuímos intencionalidade naturalmente a tantas coisas. Há muitas coisas que exibem intencionalidade e não são estados intencionais. Um exemplo em que isso se torna bem nítido é o do livro. Ele é sobre alguma coisa, mas não é um estado mental. Entender a intencionalidade como marca do mental significa defender que todos os estados mentais e apenas eles são intencionais (CRANE, 1998). Todos os estados mentais são considerados por Dennett como intencionais, isso não é o problema. O problema é saber se apenas os estados mentais são intencionais. É certo que nem todas as coisas às quais atribuímos intencionalidade precisam de fato ser intencionais. Então, como é possível demarcar?

Sabe-se que Searle (2002) separa a intencionalidade em dois tipos. “Ele distingue a intencionalidade intrínseca dos estados mentais da intencionalidade derivada das palavras, mapas, fotografias, imagens, gráficos etc.” (LECLERC, 2015, p. 7). Dennett, por outro lado, deflaciona a noção de intencionalidade, concebendo-a simplesmente como a qualidade de estar direcionado a algo, geralmente característica de estados mentais, mas não necessariamente. Enquanto a intencionalidade foi compreendida por muitos como a marca do mental (LECLERC, 2015), para Dennett ela se caracteriza pela via da adoção da

postura intencional. Atribuímos intencionalidade a tudo e a todos o tempo inteiro, isso é caracteristicamente humano na concepção dele.

A distinção entre intencionalidade intrínseca e derivada provém de uma perspectiva de primeira pessoa acerca do mental. Intrínseca, aqui, seria a intencionalidade daquele que representa o mundo e que eventualmente atribui intencionalidade a outros seres. Derivada, então, seria a intencionalidade daqueles a quem a intencionalidade é atribuída pelo sujeito. Assim, se levada às últimas consequências, a distinção restringe a intencionalidade intrínseca, aquela que pode ser considerada a verdadeira intencionalidade, ao sujeito.

Porém, se mudarmos a perspectiva para a terceira pessoa e abordarmos a questão sob um viés evolutivo, se a atribuição de estados mentais é um recurso de interação tanto para nós quanto para outros animais, podemos supor que, na história de vida (ontogenia) de cada animal capaz de atribuir estados mentais, essa atribuição esteja na base de suas relações com o mundo³. A auto-atribuição de intencionalidade seria, então, algo posterior e derivado da atribuição de intencionalidade aos outros. Por isso, nada há de absurdo em imaginar que a atribuição de intencionalidade venha antes da auto-atribuição. Nesse caso, então, a intencionalidade original seria a dos outros e a derivada seria a do próprio sujeito? A distinção entre intencionalidade original e derivada parece perder seu sentido por uma perspectiva de terceira pessoa.

Dennett (1998) acredita que a intencionalidade se estende desde a evolução natural até os computadores, passando, é claro, pelos seres humanos. Isso não significa que o autor defenda que qualquer coisa

³ As pesquisas sobre a capacidade dos grandes primatas para atribuição de estados mentais (chamada de teoria da mente) a outras criaturas têm sido bem sucedidas desde os anos 1970 (PREMACK; WOODRUFF, 1978). Isso traz forte corroboração com a tese de que a capacidade para atribuição de estados mentais já estava presente em um ancestral comum a nós e aos chimpanzés e bonobos contemporâneos.

tenha intencionalidade. “Um mapa, um cartaz, um sonho ou canção podem ser sobre Paris, mas Paris não é sobre nada” (DENNETT, 1998, p. 212). Tomasello (2014) também é um autor que amplia a aplicação da intencionalidade a outros seres, mas defende que a intencionalidade surge na linhagem hominídea a partir de um determinado momento na história evolutiva, antes do surgimento do ser humano e do ancestral comum que temos com os grandes símios, pois estes já exibiam intencionalidade. O interessante desse tipo de abordagem é apresentar a intencionalidade como algo que surge gradualmente, a partir do não intencional. Mas defendemos que Dennett não é um eliminativista acerca do mental. Como conciliar isso?

A resposta aqui é simples: na proposta de Dennett, quando algo só pode ser explicado por meio da atribuição de estados mentais, estamos diante de um sistema intencional. Há várias atitudes possíveis para explicar e prever o comportamento de um sistema qualquer. Essas atitudes vão desde a postura física, na qual o sistema é explicado a partir de sua constituição física, passam pela postura de projeto, na qual é necessário atribuir intencionalidade ao projetista (sendo que essa atribuição de intencionalidade não implica em atribuição de teleologia) e vão até a postura intencional. Quando estamos lidando com o discurso linguístico, por exemplo, não podemos abrir mão da atribuição de intencionalidade.

Aqui, Dennett recorre a ordens de intencionalidade. A postura intencional consiste em intencionalidade de segunda ordem, ao se tratar algo como portador de estados mentais. Porém, isso não terá como consequência que a entidade de fato tenha uma mente. No caso da comunicação linguística, torna-se necessário que um sujeito S (1) pretenda que o interlocutor I (2) reconheça que S (3) pretende que I (4) creia que p. Então, para que a comunicação linguística possa ocorrer,

Dennett (2017) afirma que são necessárias quatro ordens de intencionalidade. Dessa forma, para a teoria dos sistemas intencionais de Dennett, não há uma distinção entre tipos de intencionalidade, mas a sobreposição de ordens de intencionalidade torna os sistemas mais complexos. Os casos em que não é possível compreender senão pela atribuição de intencionalidade, afinal, são os que precisamos avaliar agora. São situações em que a atribuição de intencionalidade parece ser mais do que um recurso útil para a compreensão de um discurso, como no caso do uso da linguagem comum, complexa e articulada, característica da espécie humana.

INDISPENSABILIDADE EPISTEMOLÓGICA

O ponto principal da postura intencional é que ela funciona para muitas coisas. As pesquisas em neurobiologia podem explicar detalhadamente o funcionamento dos neurônios e avançar a tecnologia em medicamentos e cirurgias para disfuncionalidades mentais de diversas ordens sem adotar a postura intencional como método principal. Isso exige grandes projetos de pesquisa, com grupos de cientistas cada um tão especializado que dificilmente algum deles poderá ter um conhecimento de todos os detalhes daquele projeto (2017, p. 375-376). Porém, antes de haver neurobiologia, havia uma linguagem complexa e articulada e antes disso, houve a atribuição de intencionalidade. Não podemos aprender a falar senão por meio de atribuição de estados mentais. Quando explicamos e prevemos o comportamento de algo por meio da postura intencional, adotamos um distanciamento que nos permite explicações e previsões instantâneas e automáticas, ainda que pouco detalhadas.

Na concepção de Dennett, nossa intencionalidade resulta de um processo pelo qual ancestrais com sistemas sensoriais mais simples

começam a discriminar o mundo. Não é possível traçar uma linha demarcatória do momento a partir do qual a intencionalidade começa a surgir na história dos seres vivos, é gradual. Por exemplo, imagine uma planária se movendo em um recipiente em direção à área mais rica em nutrientes. O comportamento dela, conforme o autor, é explicável conforme o seguinte princípio de racionalidade: ela está procurando o próprio bem. Se essa procura é literal ou metafórica, não se pode determinar de modo não arbitrário.

Para Dennett, o sucesso na adoção da postura intencional pode ser considerado um excelente indício de intencionalidade real, não fazendo sentido diferenciar a intencionalidade original e a derivada. O termo “real”, aqui, não significa que haja algo lá dentro do agente que seja a intencionalidade, mas sim que a intencionalidade é, de fato, algo que se atribui aos sistemas intencionais e, considerando o sucesso obtido nessa atribuição, eles *são* intencionais.

Miguens (2002) faz uma crítica a Dennett em relação a isso. Ela defende que a distinção entre intencionalidade intrínseca e derivada não pode ser totalmente abandonada por quem pretende adotar uma perspectiva de terceira pessoa. Segundo ela, se essa distinção for abandonada, a noção de intérprete se torna confusa, pois é o intérprete⁴ quem atribui estados mentais. Porém, é importante notar que, numa perspectiva dennettiana, os estados mentais se sustentam primeiramente na medida em que são atribuídos a um sistema. Quem adota a postura intencional também é sujeito à atribuição de estados mentais, inclusive por si mesmo. Não há, no pensamento de Dennett, uma primeira e originária fonte de intencionalidade.

⁴ Note-se aqui que a abordagem de Dennett é conhecida como interpretivismo, pois o foco está no intérprete (de um discurso, de um comportamento, de um artefato...) que atribui intencionalidade.

Vale enfatizar que a postura intencional não compromete o investigador com uma hipótese específica acerca de estruturas internas subjacentes às competências daquele agente. Ela é neutra em relação a isso, o agente não precisa ser humano nem ter uma estrutura física orgânica. É preciso, sim, haver uma estrutura física suficientemente complexa para instanciar a ordem de intencionalidade daquele organismo, mas o que realmente importa para a identificação de um sistema intencional é que suas ações só possam ser explicadas pela atribuição de atitudes proposicionais como crenças e desejos.

Embora a postura intencional não tenha nada a dizer sobre o que está acontecendo fisicamente dentro do agente, ela esclarece mecanismos cognitivos dele. Nesse sentido, vai além da mera atribuição. Atribuímos, sim, intencionalidade a entidades que não são intencionais, mas certas entidades apresentam um comportamento que não faz sentido senão por meio dessa atribuição, essas entidades possuem competências cognitivas que dependem de que tenham intencionalidade:

A postura intencional é, portanto, um modo teoricamente neutro [“theory-neutral”] de *capturar as competências cognitivas* de diferentes organismos (ou outros agentes) sem comprometer o investigador com hipóteses excessivamente específicas sobre as estruturas internas que subjazem às competências (DENNETT, 2009, p. 344, tradução e grifos nossos).

Em muitas das vezes, por mais obviamente racional que seja o agente cujo comportamento está sendo explicado, aquelas atitudes proposicionais que lhe são atribuídas não são conscientes. Por exemplo, posso dizer que um motorista jogou o carro no acostamento porque quis evitar a colisão com um caminhão que vinha pela contramão na curva e só viu o caminhão quando muito próximo. Porém, embora essa atribuição de uma série de deliberações ao motorista seja perfeitamente

legítima, as deliberações foram feitas de modo tácito, sem que elas estivessem presentes à sua consciência:

A postura intencional é maximamente neutra sobre como (ou onde, ou quando) o trabalho duro da cognição é terminado, mas garante que o trabalho é feito pelo teste de sucesso (DENNETT, 2009, p. 348, grifo do original, tradução nossa).

Adotar uma perspectiva de terceira pessoa, por um lado, torna irrelevante a pergunta sobre se há estados mentais dentro daquele a quem os estados mentais são atribuídos, pois o olhar agora se volta para aquele que atribui os estados mentais. Também não faz sentido a pergunta mais específica sobre que aqueles estados mentais atribuídos são precisamente o que se passa na mente alheia, pois aqui o mais importante é o resultado em termos de previsão e explicação comportamental.

Por outro lado, a atribuição de estados mentais é indispensável para que possamos usar a linguagem. A indispensabilidade epistêmica acaba por trazer uma força ontológica às atribuições de estados mentais. Com isso adotar uma postura intencional não tem a ver com eliminativismo acerca do mental. Não é possível ser eliminativista em relação às crenças, por exemplo, pois a sua atribuição é algo inevitável e sem ela não seríamos capazes de nos compreender como sujeitos linguísticos. Porém, também não faz sentido considerá-los como objetos fechados dentro dos sujeitos, pois a sua realidade está vinculada à indispensabilidade de sua atribuição.

CENTROS DE GRAVIDADE E ATRIBUIÇÕES DE CRENÇAS

De acordo com Dennett (1991a), em geral há apenas duas posições acerca da realidade das crenças, ambas extremadas: ou os filósofos adotam um realismo forte ou um materialismo eliminativo, mas nenhuma das duas seria a mais apropriada. Uma metáfora que perpassa

vários dos textos de Dennett é a comparação entre os centros de gravidade e as crenças (ao longo de sua obra, os centros de gravidade se delineiam como uma metáfora não apenas para as crenças, mas para o conjunto das crenças e para a própria consciência). Centros de gravidade são apenas ficções úteis para os cientistas explicarem certos aspectos da realidade, ou são perfeitamente reais?

O ponto de equilíbrio de todas as forças gravitacionais de um corpo não possui uma existência concreta. Centros de gravidade são objetos abstratos definíveis por meio de forças físicas e outras propriedades. Dennett (1992) apresenta diversas características dos centros de gravidade as quais o ajudam a estabelecer seu status. Segundo ele, os centros de gravidade não são itens físicos do mundo, embora sejam um conceito da física como disciplina. Suas únicas características físicas são localização espaço-temporal. (Importante notar que, embora haja várias analogias, esta é uma desanalogia entre os centros de gravidade e os estados mentais, pois não conseguimos definir a localização espaço-temporal dos estados mentais, uma vez que se determinam nas relações daquele sujeito com o mundo externo e demais sujeitos.) Eles se movimentam, mas de modo descontínuo, de modo que é possível traçar uma história. Não possuem textura nem cor. São objetos puramente abstratos, ficções teóricas com um papel muito bem delimitado na física. Cada objeto concreto possui um centro de gravidade o qual pode ser manipulado por nós:

Um centro de gravidade é apenas um *abstractum*. É apenas um objeto ficcional. Mas quando eu digo que ele é um objeto ficcional, não quero desacreditá-lo, é um objeto ficcional maravilhoso e tem um lugar perfeitamente legítimo dentro da ciência física séria, sóbria, genuína (DENNETT, 1991b, p. 276, tradução nossa).

Para Dennett, mais importante que o status ontológico das atribuições de atitudes proposicionais é a sua *utilidade*. A realidade, para

ele, provém da sua força epistemológica, ou seja, atitudes proposicionais são reais na medida em que são fundamentais para a nossa compreensão do mundo que nos cerca. Assim como os centros de gravidade, as atitudes proposicionais são tomadas por Dennett como objetos abstratos, não têm localização concreta, não podem ser tocados. Elas são imprescindíveis para que possamos dar algum sentido à realidade e planejar nossos próximos passos nas relações com os outros.

Dennett (1991a, p. 28, aspas duplas do original substituídas por aspas simples, tradução nossa) argumenta que “a questão de se os objetos abstratos são reais – a questão de se ‘se deve ser realista sobre eles’ ou não – pode tomar dois diferentes caminhos, os quais nós devemos chamar de o metafísico e o científico”. O metafísico aborda a realidade ou existência dos objetos abstratos sem os diferenciar em termos de sua utilidade científica. O problema é que há diferentes tipos de objetos abstratos, e seu status não parece ser o mesmo, ainda que sejam semelhantes em seu aspecto metafísico. Por exemplo, algumas pessoas relatam ouvir vozes misteriosas que conversam com elas, podendo assombrá-las ou mesmo ajudá-las. Mas essas vozes não parecem ter o mesmo status dos centros de gravidade, embora ambas possam ser consideradas objetos abstratos. São muito diferentes! Nesse sentido, então, o caminho da utilidade é considerado pelo autor um ponto de partida bastante relevante para se pensar acerca da realidade dos estados mentais. Quanto aos centros de gravidade:

Centros de gravidade são reais porque são (de algum modo) *bons* objetos abstratos. Eles merecem ser levados a sério, aprendidos, usados. Se formos longe o suficiente para distingui-los como *reais* (contrastando-os, talvez, com aqueles objetos abstratos que são *falsos*), é porque nós pensamos que eles servem como representações claras de forças reais, propriedades “naturais” e coisas do gênero (DENNETT, 1991a, p. 29, grifos e aspas do original, tradução nossa).

É possível, por exemplo, definir com precisão o ponto central a toda a população brasileira, embora esse ponto mude todo o tempo. Outro exemplo do autor é o centro das meias desaparecidas de Dennett, um ponto imaginário localizado exatamente ao centro de um círculo traçado ao redor de todas as meias que Dennett perdeu ao longo de sua vida (1991a, p. 28). Seria bastante útil saber a localização de algumas dessas meias, mas saber o centro das meias desaparecidas não tem qualquer utilidade, embora seja um objeto abstrato muito específico e bem definido, parecendo ter um status ontológico perfeitamente real.

Todos esses centros – o centro da população brasileira, o centro das meias desaparecidas de Dennett e os centros de gravidade – possuem exatamente o mesmo status ontológico, são objetos reais, precisos, bem definidos, mas no fim das contas isso diz muito pouco sobre eles. Nesse sentido, Dennett defende que o status dos objetos abstratos não seja estudado por essa perspectiva metafísica ampla, mas sim pela perspectiva de sua utilidade. No caso das atitudes proposicionais, estamos diante de algo mais do que útil, algo imprescindível do ponto de vista epistemológico.

Os objetos abstratos que tendem a ser reais, para ele, são aqueles que nos permitem uma melhor relação epistêmica com o mundo. Os centros de gravidade são bons objetos abstratos porque são úteis na compreensão dos objetos físicos. Dennett considera a perspectiva científica como uma alternativa viável para responder à pergunta acerca da realidade dos centros de gravidade: o caminho da ciência, de acordo com ele, é o da utilidade⁵. O caminho metafísico, se for isolado das considerações acerca

⁵ Isso poderia dar muita discussão sobre realismo e instrumentalismo em filosofia da ciência. Sem entrar nesse debate, podemos apenas pensar que, dentro de uma comunidade científica, há vários fatores que a levam à tomada de decisões teóricas e a utilidade é um fator importante. Aquela decisão ajuda a compreender aspectos da realidade que antes pareciam nebulosos? Ela é coerente com outras crenças valiosas para aquela comunidade científica? Porém, após adotados certos conceitos, independente das

dos resultados práticos de determinada consideração teórica, não será capaz de produzir resultados frutíferos. Assim, o status das crenças, para ele, será melhor abordado se for considerado equivalente ao dos centros de gravidade, isto é, objetos abstratos que são reais. Essa realidade provém do fato de que são imprescindíveis em termos epistemológicos. As crenças não são apenas ficções, mas também não têm o status ontológico de um objeto perfeitamente real dentro do sujeito ou um estado físico correspondente no cérebro (DENNETT, 1987, p. 14). O ponto chave a ser considerado para a compreensão do status das crenças é a postura intencional, essa habilidade natural sem a qual as pessoas não poderiam se relacionar.

Miguens, nessa mesma direção, não aceitaria a denominação de “instrumentalista” à teoria dos sistemas intencionais de Dennett:

Ser *instrumentalista* acerca de alguma coisa é utilizá-la por motivos pragmáticos sem lhe conceder realidade ou importância fundamental. O instrumentalismo aqui em causa é um instrumentalismo quanto à linguagem mental. Mas a TSI⁶ vem a mostrar não ser exactamente instrumentalista: o que ela faz é ligar o reconhecimento dos padrões da mentalidade ao ponto de vista de um intérprete, considerando que os padrões são reconhecíveis pelo intérprete devido à realidade do *design* que lhes subjaz (MIGUENS, 2002, p. 22, grifos do original).

Compreendido o instrumentalismo como a conjunção entre utilizar uma coisa por razões pragmáticas e não conceder a ela utilidade ou importância fundamental, a posição de Dennett acerca das atribuições de estados mentais está longe disso. Essas atribuições são absolutamente fundamentais, sem elas não seria possível explicar o mental.

razões pelas quais eles tenham sido adotados, os cientistas aparentemente se apegam a eles como aspectos da própria realidade. Faz sentido passar do útil para o real? Ora, se algo explica tão bem tantas coisas que pareciam misteriosas, que razões teríamos para continuar considerando-o como apenas útil?

⁶ TSI: Teoria dos sistemas intencionais.

Vale notar que a estratégia de derivar um realismo moderado da utilidade já havia sido utilizada por Quine (1960), mas para tratar de números e classes. Na discussão sobre nominalismo e realismo acerca das classes, Quine acaba por adotar uma posição realista fundada sobre a eficácia desses conceitos para as ciências. De acordo com ele, os números e as classes de objetos devem também ser considerados objetos, justamente por sua eficácia. No mesmo sentido, Putnam (1975) oferece o argumento do milagre em favor de uma abordagem realista da ciência. De acordo com esse argumento, a melhor explicação para o sucesso das teorias científicas na explicação e previsão de uma série de fenômenos é que elas são verdadeiras. Caso contrário, seria um milagre, uma coincidência extremamente improvável que as teorias científicas produzissem o sucesso que produzem.

Observe-se que a estratégia de Dennett para sustentar o realismo das atribuições de estados mentais é a mesma que Quine usou para tratar das classes e números e muito parecida com a estratégia usada por Putnam para tratar das teorias científicas. Porém, Dennett não precisa aceitar o realismo das teorias científicas nem das classes e números para aceitar o realismo da psicologia de senso comum. Isso porque a psicologia de senso comum é mais fundamental do que as teorias científicas e do que as classes e números. A psicologia de senso comum está na base de todas as nossas interações sociais e já estava presente no ancestral comum entre nós e os grandes símios. Sem ela, não haveria linguagem, muito menos números, classes ou teorias científicas.

Abordar o mental por um ponto de vista de terceira pessoa não implica, portanto, em um eliminativismo. O argumento tem raízes epistemológicas. Não podemos abrir mão de um vocabulário que recorra aos termos mentais, caso contrário não podemos ter linguagem. A postura intencional é uma abordagem de terceira pessoa porque o foco é

na atribuição de intencionalidade, não há pressuposição de existência de estados mentais intencionais isolados na subjetividade daquele a quem se atribui intencionalidade. Podemos adotar a postura intencional para explicar os mais diversos tipos de eventos e coisas. Mas há determinadas coisas que não poderão ter nenhum sentido senão pela atribuição de intencionalidade. Nesses casos, a requisição de atribuição é tão forte que não podemos passar sem ela. É o caso das pessoas, por exemplo.

REFERÊNCIAS

- CRANE, T. Intentionality. In: CRAIG, E. (Ed.) **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. New York: Routledge, 1998. p. 816-821.
- DENNETT, D. **The Intentional Stance**. Cambridge: MIT Press, 1987.
- DENNETT, D. Real Patterns. **The Journal of Philosophy**, v. 88, n. 1, p. 27-51, jan. 1991a.
- DENNETT, D. **Conscious Explained**. London: Penguin Books, 1991b.
- DENNETT, D. The Self as a Center of Narrative Gravity. In: KESSELL, F.; COLE, P. & JOHNSON, D. (Eds.). **Self and Consciousness: Multiple Perspectives**. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1992.
- DENNETT, D. **Tipos de mentes: rumo a uma compreensão da consciência**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DENNETT, D. **A perigosa ideia de Darwin: a evolução e os significados da vida**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- DENNETT, D. Intentional Systems Theory. In: McLAUGHLIN, B.; BECKERMANN, A. & WALTER, S (Eds.). **The Oxford Handbook of Philosophy of Mind**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 339-349.
- DENNETT, D. **Intuition pumps and other tools for thinking**. New York; London: Norton & Company, 2013.

DENNETT, D. **From bacteria to Bach and Back**: The evolution of minds. New York: W. W. Norton & Company, 2017.

FAGUNDES, J. **A Mente Interpretada**: O Realismo Moderado de Davidson e Dennett. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 246p, 2018.

LECLERC, A. Intencionalidade. In: **Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica**. BRANQUINHO, J. & SANTOS, R. (Eds.). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015. Disponível em: <https://compendioemlinha.letas.ulisboa.pt/intencionalidade-andre-leclerc/>

MIGUENS, S. **Uma teoria fisicalista do conteúdo e da consciência**: D. Dennett e os debates da filosofia da mente. Porto: Campo das Letras Editores, 2002.

PREMACK, D. & WOODRUFF, G. Does the Chimpanzee have a theory of mind? **The Behavioral and Brain Sciences**, v.1, n. 4, 1978, p. 515-526.

PUTNAM, H. **Reason, truth and history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

QUINE, W. **Palavra e Objeto**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

SEARLE, J. Intentionality and its place in nature. In: SEARLE, J. **Consciousness and Language**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 77-89.

TOMASELLO, M. **A natural history of human thinking**. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 2014.



DISPOSIÇÕES PARA A AÇÃO: AFFORDANCES SOCIAIS E CULTURAIS? *

Mariana Claudia Broens ¹

*A prontidão para agir de acordo com o que afirmamos é admitida por todos
como o único, genuíno e inconfundível critério de crença.*

Alexander Bain

INTRODUÇÃO

A epígrafe acima serve como ponto de partida da reflexão filosófico-interdisciplinar que proponho neste capítulo. Alexander Bain, um dos principais inspiradores do Pragmatismo estadunidense, sugere na obra *The emotions and the will*, a partir de uma perspectiva disposicionalista, uma espécie de “teste da ação”. Tal teste, segundo ele, permitiria distinguir *crenças* de meras *concepções*, uma vez que, segundo Bain (1859/2017), a crença se distinguiria de outros estados mentais por ser uma disposição para agir de determinado modo.

O problema da relação mente/corpo, isto é, de como explicar o poder causal que uma substância detentora de crenças, supostamente não-física, teria sobre o corpo, entidade física, é tratado na Filosofia da Mente contemporânea a partir de diferentes perspectivas teóricas.

* Este trabalho recebeu o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

¹ Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Diplôme d'Études Approfondies en Logique et Philosophie anglo-saxonne pela Université de Nantes (França) e Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente, é Professora Associada da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp) e Bolsista de Produtividade do CNPq. Membro do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE/Unicamp), do núcleo de sustentação do Grupo de Trabalho de Filosofia da Mente e da Informação da Anpof, da Sociedade Brasileira de Ciência Cognitiva (SBCC), da Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica (SBFA) e da Complex Systems Society (CSS). Assessora da Fapesp, da Fapemig, do CNPq e da Capes. Contato: m.broens@unesp.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1539132162595200>

Assim, distintas teorias teriam procurado explicar a causação mental, isto é, se e, em caso afirmativo, *como*, crenças e desejos, isto é, entidades ditas mentais, poderiam ter poder causal sobre o corpo dos agentes, entidade físicas, e direcionar seu agir no mundo.

A tentativa de explicação considerada mais bem sucedida até recentemente foi resultado da hipótese da Linguagem do Pensamento, proposta por Jerry Fodor (1975)², a qual supõe que, subjacente às línguas naturais humanas, haveria uma linguagem puramente simbólica, inata, semelhante a uma linguagem computacional e cuja manipulação permitiria o aprendizado e a utilização das diferentes línguas naturais. A Teoria Computacional da Mente, endossada por Fodor (1975, 1981) e adotada pelo cognitivismo clássico, focalizaria os aspectos simbólicos de modelos mecânicos da mente. Tais modelos aparentemente resolveriam pelo menos parte do problema da causação mental ao proporem, *grosso modo*, que *inputs* sensoriais suprem com informação um sistema processador que, posteriormente, forneceria, como resultado desse processamento, *outputs* comportamentais. Em outros termos, representações simbólicas poderiam ter poder causal em sistemas mecânicos processadores de informação, sejam eles naturais ou artificiais.

No entanto, as teorias computacional e representacionista da mente e suas tentativas de explicar a causação mental enfrentaram inúmeras críticas, algumas já clássicas, como as levantadas por John Searle (1980), no célebre argumento do quarto chinês, o qual aponta as limitações semânticas dos modelos computacionais, e Hupert Dreyfus

² Como aponta Kleber B. B. Candiotti (2013, p. 38): “Fodor postula a existência de *causalidade mental*. O problema da causalidade mental leva em conta a compreensão das “atitudes proposicionais”. Apenas para esclarecimento, “atitudes proposicionais” são certos estados mentais intencionais, tais como desejo, crença ou vontade, que possuem um conteúdo (ou significado) proposicional próprio do sujeito. A sentença “eu quero ir à universidade”, possui uma atitude proposicional (querer), a qual é uma atitude própria de um sujeito (eu) frente a uma proposição específica (ir à universidade)”.

(1979), quem indica, entre outras questões, a relevância cognitiva das interações corporais dos organismos entre si e com o ambiente, preterida pelas teorias computacional e representacionista da mente. Mais recentemente, Francisco J. Varela, Evan T. Thomson & Eleanor Rosch (1992), Andy Clark (1997), Willem Haselager, Adriaan de Groot & J. F. Hans van Rappard. (2003), Alva Nöe (2005), Lawrence Shapiro (2007), Albert Newen, Leon de Bruin & Shaun Gallagher (2018) problematizaram as teorias da linguagem do pensamento e da mente computacional, especialmente por elas pressuporem que as interações agente/mundo precisam sempre ser mediadas pelo processamento interno de representações de algum tipo.

Para os propósitos deste capítulo, na esteira crítica ao cognitivismo representacionista e da caracterização disposicionalista e pragmatista de crença proposta por Alexander Bain, na primeira seção analisarei a concepção fenomenológica e disposicionalista de crença proposta por Eric Schwitzgebel (2002), segundo a qual crenças teriam um papel central na experiência consciente e constituiriam disposições para agir.

Na segunda seção, proponho uma análise dinâmica da ação recorrente contextualmente situada no contexto teórico antirepresentacionista da teoria da percepção direta. Procurarei ressaltar que a teoria da percepção direta (GIBSON, 2015), também denominada teoria da percepção/ação, permite uma compreensão dinâmica e disposicionalista do fluxo do agir que pode elucidar aspectos da ação que, usualmente, no caso humano, são atribuídos a sua suposta decorrência causal do sistema de crenças de agentes.

Na terceira seção, analiso o conceito de *affordance* cultural, o qual, no sentido aqui atribuído, designa as possibilidades de ação presentes em objetos que compõem os nichos de animais culturais, como os seres humanos, a partir de invariantes culturais estruturais e

transformacionais, que, no meu entender, indicariam uma “permanência cultural sob mudança”. No caso da cultura humana, tais objetos compõem especialmente os nichos urbanos e são produzidos a partir das substâncias naturais disponíveis no ambiente. Por fim, apresentarei alguns comentários finais sobre as possíveis contribuições da perspectiva sugerida para a compreensão da dinâmica da ação.

1. UMA PERSPECTIVA DISPOSICIONALISTA E FENOMENOLÓGICA DE CRENÇA

Como indicado, Eric Schwitzgebel propõe uma caracterização disposicionalista de crença cujo objetivo é propor uma alternativa à concepção tradicional de crença no contexto do cognitivismo clássico. Schwitzgebel formula sua concepção da seguinte maneira:

“**X** acredita que **P** porque possui uma ou mais disposições comportamentais pertencentes a **P** ou por estar disposto a agir como se **P** fosse o caso” (2002, p. 250).

Na formulação proposta, fica evidente a relevância do contexto, isto é, de circunstâncias específicas que atuam como facilitadores para a atualização das disposições. Schwitzgebel (2002) ressalta que denomina *disposicionalista* sua concepção de crença porque considera que “[...] acreditar em algo é estar mais ou menos disposto a fazer e experimentar certos tipos de coisas” (p. 250). Além disso, ele adota em sua análise uma concepção fenomenológica de crença, de acordo com a qual atribui: “[...] um papel central à experiência consciente [...]” (2002, p. 250).

Schwitzgebel (2002) propõe sua perspectiva disposicionalista e fenomenológica de crença uma vez que considera problemática a abordagem cognitivista tradicional, segundo a qual: “Acreditar que **p** é o caso é, por exemplo, entendido como ter a sentença ‘**p**’ inscrita na ‘caixa de crenças’ de alguém na linguagem do pensamento, ou ter o tipo

certo de sistema representacional interno indicando que **p** é o caso”. Esta concepção cognitivista seria insatisfatória, segundo Schwitzgebel (2002), especialmente porque representações seriam entidades discretas, enquanto crenças constituiriam um *continuum* dinâmico de um agente consciente de seu contexto. Schwitzgebel (2002) sugere que a concepção tradicional de crença estaria por demais comprometida com o representacionismo do cognitivismo clássico, ao afirmar que:

‘Acreditar’ envolve graus de certeza [...], e existem também vários casos em que não cabe descrever a pessoa como acreditando totalmente em uma certa proposição e tampouco cabe descrevê-la como não acreditando, como ocorre em casos de autoengano, aprendizado gradual, esquecimento e quando se ignora fatos relacionados. [...] Penso que as dificuldades da perspectiva representacional da crença são mais do que apenas *prima facie* (p. 249).

Para problematizar tal concepção cognitivista de crença, Schwitzgebel (2002) ressalta a relação entre *disposições* e *estereótipos*. Por *estereótipo*, Schwitzgebel (2002) entende: “[...] um conjunto de propriedades que estamos aptos a associar a uma coisa, a uma classe de coisas ou a uma propriedade (p. 250). Nesse sentido, e emprestando um exemplo dado por Hilary Putnam (1975), Schwitzgebel (2002) aponta que propriedades estereotipadas de tigres incluiriam os tigres serem listrados e quadrúpedes. Um animal que seja branco e tenha três patas pode ser um tigre, mas não um estereótipo de tigre. Interessa-nos especialmente a colocação em que Schwitzgebel (2002) ressalta que:

Um estereótipo preciso é aquele em que a maioria das propriedades estereotipadas são encontradas na maioria dos objetos aos quais o estereótipo se aplica; um estereótipo menos preciso é aquele em que as propriedades estereotipadas são instanciadas em menos objetos aos quais o estereótipo se aplicaria. Alguns elementos de um estereótipo podem ser amplamente imprecisos – por exemplo, se uma das propriedades estereotipadas típicas dos tigres fosse o fato de viverem nas selvas africanas (p. 250, tradução nossa).

Em outras palavras, estereótipos podem ter um relevante papel cognitivo por permitirem aos agentes realizarem generalizações adequadas e indicarem propriedades disposicionais de entidades, desde que tenham um grau significativo de precisão. Estereótipos, em sendo muitas vezes imprecisos, têm também um parentesco com preconceitos, mas, mesmo assim, podem desempenhar um papel cognitivamente útil. Nesse sentido, a proposta de Schwitzgebel (2002) permite entender propriedades disposicionais de agentes que indicam elementos de seu sistema de crenças. Por exemplo, alguém pode ser considerado uma pessoa agressiva, isto é, uma pessoa que atua com violência em circunstâncias que envolvam algum tipo de contrariedade ou frustração, por exemplo, porque seu sistema de crenças o conduziria a agir agressivamente nessas ocasiões³.

A dependência de um contexto seria, então, uma característica central da instanciação de uma crença: propriedades disposicionais diferentes, em diferentes contextos, teriam diferentes graus de relevância em relação às crenças expressas na ação. No que concerne aos agentes morais, as propriedades disposicionais não teriam força determinante, mas ganhariam uma certa estabilidade, e poderiam exprimir-se recorrentemente, na forma de hábitos e habilidades adquiridas (como indicado por Ryle, 1949/2009). Desse modo, a própria recorrência de certos padrões de ação em contextos semelhantes indicaria a repetição habitual, a qual não envolveria necessariamente representações internas, supostamente comandando causalmente as

³ Neste caso, considerando a proposta do “teste da ação” do Baine (1959), a circularidade (“se o agente **A** agiu do modo **x** no momento **m** é porque ele tem a crença **y** nesse momento, e se o agente **A** tem a crença **y** no momento **m**, ele agirá do modo **x**”) poderia parecer virtuosa, dada justamente a natureza disposicional de crença sugerida. Uma dificuldade, no entanto, poderia ser levantada porque crenças semelhantes não necessariamente irão propiciar a mesma ação para o mesmo agente em momentos diferentes ou para agentes diferentes. Tal objeção se coloca, no entanto, numa perspectiva determinista de crença, o que não seria o caso.

ações, mas decorreria das interações dos agentes em contextos a partir dos estereótipos que formula. Acrescente-se a isso a possibilidade de o agente ajustar, reforçar, aperfeiçoar ou aprender no próprio exercício da ação como resultado de sua experiência.

No entanto, para além de seu disposicionalismo, o compromisso de Schwitzgebel (2002) com uma perspectiva fenomenológica o conduz a reconhecer que:

As abordagens representacionais da crença têm desempenhado um papel importante na ciência cognitiva, e esta descrição não pretende substituí-las, mas suplementá-las ou complementá-las. Em alguns contextos, acredito, a presente proposta será mais útil; em outros, uma abordagem representacional funcionará tão bem ou melhor. A probabilidade de as abordagens darem, em alguns casos, respostas contraditórias a questões sobre crenças implica que não se pode pensar em ambas como literalmente verdadeiras e universalmente aplicáveis. Mas isso não deve ser um obstáculo para endossá-las como modelos ou idealizações úteis (p. 270, tradução e grifo nossos).

Assim sendo, a proposta disposicionalista e fenomenológica de Schwitzgebel (2002), atende a expectativa de problematizar a concepção de crença do cognitivismo clássico, mas parece limitada para constituir uma abordagem antirepresentacionista de crença enquanto “disposição para agir como se *p* fosse o caso”⁴.

Na próxima seção procurarei delinear uma perspectiva disposicionalista de *ação*, inspirada na teoria da percepção/ação (GIBSON, 2015). Nesta perspectiva, a *ação* passa a ser entendida como disposição contexto-dependente e relativa à percepção direta e contínua de informação intrinsecamente significativa em nichos ecológicos, a qual atualizaria disposições dos agentes para agirem de

⁴ Para um maior aprofundamento sobre críticas à fenomenologia na perspectiva contemporânea, pode-se consultar o artigo *The critique of pure phenomenology*, de Alva Noë (2007).

certo modo em circunstâncias dadas, de modo não determinado. Assim, abre-se mão da utilização do conceito de *crença*, comprometido com um vocabulário internalista, para designar disposições habituais, recorrentes, de ação. O conceito de *crença* pode constituir um recurso linguisticamente útil, mas pode também dar origem a equívocos teóricos comprometidos com perspectivas representacionistas, internalistas, devido ao lastro metafísico que ainda carrega.

2. CONCEITOS CENTRAIS DA ABORDAGEM ECOLÓGICA E DISPOSICIONAL DE PADRÕES DE AÇÃO HABITUAL

Para propor a abordagem disposicionalista da ação em contextos culturais na perspectiva da teoria ecológica da percepção direta, faz-se necessário primeiro apresentar brevemente algumas teses centrais de tal teoria, dado, inclusive, suas diferenças profundas, subversivas, em relação à tradição representacionista. Serão apresentados os conceitos ecológicos de *affordance*, *affordance social*, *nicho e invariantes estruturais e transformacionais* propostos por Gibson (2015), Turvey (1992), McArthur & Baron (1983). Em seguida será caracterizado o conceito de *affordance cultural* para designar as possibilidades de ação contexto-dependentes de diferentes nichos culturais humanos.

O conceito de *affordance*, cunhado por James J. Gibson (2015), designa informação implicitamente significativa disponível no meio ambiente que possibilita agir sem a necessidade dessa informação ser mediada por representações mentais internas. Aponta Gibson (2015):

As *affordances* do ambiente são o que ele oferece ao animal, o que ele provê ou fornece, seja para bem ou para mal. Quero dizer com isso algo que se refere a ambos, ao ambiente e ao animal. Isso implica a complementaridade do animal e do ambiente” (2015, p. 119).

A teoria da percepção direta propõe o conceito de *affordance* numa problematização das teorias cognitivistas da percepção, segundo as quais, como apontamos, todas as interações entre os agentes e o mundo (o sujeito e o objeto, na descrição tradicional) seriam mediadas por representações mentais internas. Tais representações mentais, essas supostas entidades fantasmagóricas, no sentido de Ryle (1949, 2009), permitiriam, segundo o cognitivismo clássico, um acesso ao mundo sempre indireto e mediado, ao processar a informação de *inputs* oferecidos pelos órgãos dos sentidos. Ao contrário, a perspectiva da percepção direta, como aponta Gibson (2015), ressalta que as *affordances*:

[...] são, em certo sentido, objetivas, reais e físicas, ao contrário de valores e significados, que muitas vezes se supõe serem subjetivos, fenomenais e mentais. Mas, na verdade, uma *affordance* não é nem uma propriedade objetiva nem uma propriedade subjetiva; ou é ambas. Uma *affordance* atravessa a dicotomia sujeito-objetivo e nos ajuda a entender sua inadequação. É igualmente um fato do ambiente e um fato do comportamento. É tanto físico quanto psíquico, mas nenhum dos dois. Uma *affordance* aponta para os dois lados, para o ambiente e para o observador (p. 121).

A citação acima evidencia o caráter original, para não dizer transgressor, da teoria da percepção direta: problematizar a distinção clássica, dicotômica, entre *sujeito* e *objeto* e o próprio conceito de *representação mental* que mediaría as interações entre ambos, significa questionar uma tese tacitamente admitida como correta pela filosofia ocidental e a psicologia do senso comum. Tal tese postula que representações mentais (imagens, conceitos e estruturas lógicas ou linguísticas, entre outros tipos) serviriam como instrumentos centrais dos processos cognitivos e, conseqüentemente, perceptuais, ao servirem de base para a formulação de conceitos, abstrações, teorias, pensamentos ditos “de alto nível” e de processos inferenciais em geral.

Um argumento em favor da concepção cognitivista é a hipótese da “pobreza do estímulo”, defendida por Noam Chomsky (1984), entre outros. Tal hipótese sustenta que o ambiente linguístico em que uma criança desenvolve suas habilidades de comunicação é irremediavelmente pobre dos estímulos necessários para o processo de aquisição e o desenvolvimento de sua capacidade linguística. Chomsky (1984) argumenta que, dada tal pobreza, deve haver algum componente inato, de natureza representacional, operando nesse processo, tal como uma gramática universal. A hipótese da pobreza de estímulo tem como principal alvo pressupostos empiristas, segundo os quais a mente humana seria uma espécie de “folha em branco” no nascimento, sendo posteriormente preenchida por conteúdos fornecidos pela experiência sensível. Gibson (2015), ao contrário, considera que o meio ambiente é rico em informação ecológica intrinsecamente significativa, está repleto de *affordances* que possibilitam aos organismos agirem em um *continuum* dinâmico⁵.

A informação ecológica constituiria um fluxo intrinsecamente significativo devido à história co-evolucionária organismo/ambiente, os quais mantêm uma relação de mutualidade e codependência marcada pela “permanência sob mudança”, uma espécie de estabilidade dinâmica de recorrência, típica dos processos ecológicos marcados por certa regularidade (estações do ano, o movimento aparente do sol com seus padrões de luz e sombra, os processos migratórios de diversas espécies, o movimento das marés, as faces da lua, o nascimento, o envelhecimento e a morte, entre inúmeros outros).

⁵ Segundo Gibson (2015, p. 131-132): “A teoria das *affordances* propõe um afastamento radical das teorias existentes de valor e significado. Começa com uma nova definição do que são valores e significados. A percepção de uma *affordance* não é um processo de percepção de um objeto físico sem valor ao qual o significado é de alguma forma adicionado de um modo sobre o qual ninguém foi capaz de concordar; é um processo de percepção de um objeto ecológico rico em valor”.

Essa trajetória co-evolucionária indicaria, justamente, a natureza disposicional das *affordances*, no sentido proposto por Michael Turvey (1992) enquanto propensão causal passível de atualização (p. 178). Turvey (1992) esclarece que *affordances* são: “[...] uma possibilidade real, [...] um tipo especial de disposição, um de cujos complementos é uma propriedade disposicional de um organismo” (p. 179, tradução e grifo nossos). Ademais, ocorrem processos de reforço, por retroalimentação, nas interações ecológicas organismo/ambiente (por exemplo, uma trilha no ambiente surge porque traz alguma vantagem aos caminhantes e, quanto maior for o número de caminhantes a trilhá-la, mais a trilha se alargará e se tornará convidativa para os caminhantes futuros).

A estabilidade dinâmica, disposicional, retroalimentada, de natureza legiforme, mas não mecânica ou determinista, dos nichos ecológicos resultaria dos chamados invariantes estruturais, como superfícies e substâncias sólidas (inclusive as superfícies dos corpos vivos), e os invariantes transformacionais, relacionados às formas de deslocamento e tipos distintos de interações dos agentes com o meio (terrestre, subterrâneo, líquido, aéreo) no qual se locomovem ou atuam. Tais interações recorrentes constituem padrões de ação, como, no caso humano, as várias formas de locomoção que os agentes humanos aprendem ao longo da vida, como engatinhar, caminhar, correr, nadar ou rastejar nos diferentes nichos.

Mas as interações humanas não são apenas ambientais em sentido estrito, elas envolvem, até por eles fazerem efetivamente parte do ambiente, as interações com outros animais, humanos ou não⁶. Por

⁶ “As diferentes substâncias do ambiente oferecem diferentes *affordances* para nutrição e manufatura. Os diferentes objetos do ambiente oferecem diferentes *affordances* para manipulação. Os outros animais proporcionam (*afford*), acima de tudo, um rico e complexo conjunto de interações, reprodutivas, predatórias, nutricionais, competitivas, lúdicas, cooperativas e comunicativas. O que outras pessoas propiciam (*afford*) compreende todo o reino da significância social para seres humanos.

possibilitarem um tipo específico de interações, McArthur & Baron (1983) propõem o conceito de *affordances sociais*, entendidos como possibilidades de ação que os animais, da mesma ou de diferentes espécies, oferece diretamente uns aos outros. Assim como as *affordances* propriamente ditas, as *affordances* sociais seriam também recorrentes e apresentariam regularidades invariantes diretamente perceptíveis, como, por exemplo, as características anatômicas dos organismos, suas gestualidades, expressões faciais, a dinâmica de suas interações recíprocas em atividades conjuntas, entre outros.

Segundo McArthur & Baron (1983), exemplos de invariantes sociais estruturais seriam as diferentes formas e superfícies dos corpos das diferentes espécies e seus hábitos coletivos. Já os invariantes sociais transformacionais seriam indicados pela dinâmica das interações conjuntas, envolvendo gesticulações, faciais ou corporais, e outras formas de comunicação, inclusive acústicas, cuidados mútuos, resposta coletiva a ameaças iminentes, dentre muitas outras. Em se tratando das *affordances* sociais humanas, embora constantemente nos deparemos com especificidades culturais, por exemplo, de natureza gestual, cujo significado implícito varia, parece inegável que também existem manifestações de emoção, especialmente nas expressões faciais como medo, alegria ou tristeza, cujo significado parece transcultural, é diretamente perceptível e propiciam, em geral, ações como fuga, congoçamento ou consolo, respectivamente.

Desse modo, segundo a teoria da percepção/ação, o contexto ecológico que os agentes habitam, inclusive os demais organismos,

Damos mais atenção às informações óticas e acústicas que especificam o que a outra pessoa é, suscita, ameaça e faz" (GIBSON, 2015, p. 120, grifo e tradução nossos).

oferece diretamente possibilidades de ação⁷, inclusive porque o próprio agente modifica o contexto constantemente. Nesta perspectiva, não há propriamente ambientes “intocados” na superfície de nosso planeta ou mesmo nas profundezas oceânicas, pois praticamente todos eles, até mesmo os mais extremos, oferecem *affordances* a diferentes seres vivos, os quais, por sua vez, os modificam como resultado de sua constante atividade. Por tal razão, a teoria da percepção direta caracteriza o conceito de *nicho* como um conjunto de *affordances*. Em se tratando dos nichos humanos, muitas das *affordances* são oferecidas por objetos desenvolvidos a partir das inúmeras substâncias naturais disponíveis nos mais distintos contextos ambientais.

Assim sendo, as modificações que os seres humanos promovem no ambiente para criarem seus nichos, por exemplo, nichos urbanos, os quais incluem as cada vez mais complexas tecnologias que os constituem, seriam funcionalmente equivalentes às modificações ambientais realizadas por outros organismos (ninhas de pássaros, formigueiros, tocas, dentre inúmeros outros⁸), na medida em que resultam da progressiva modificação de substâncias naturais para oferecer melhores condições de vida. Segundo Gibson (2015), além de ser equivocada, como apontamos, a separação dicotômica entre *sujeito* e *objeto*:

⁷ Aponta Gibson (2015, p. 120, grifos e tradução nossos): “Diz-se que uma espécie de animal utiliza ou ocupa um certo nicho no ambiente. Isso não é exatamente o mesmo que o *habitat* da espécie; um nicho refere-se mais a como um animal vive do que onde ele vive. Sugiro que um nicho seja um conjunto de *affordances*. O ambiente natural oferece muitos modos de vida, e diferentes animais têm diferentes modos de vida. O nicho implica uma espécie de animal, e o animal implica uma espécie de nicho”.

⁸ Nesse sentido, Gibson indica: “Por que o ser humano mudou as formas e substâncias de seu ambiente? Para mudar o que ele lhe proporciona. [...] Ao longo dos milênios, os seres humanos tornaram mais fácil para si mesmos conseguir comida, manter-se aquecidos, ver à noite, locomover-se e educar sua prole. Esse não é um novo ambiente - um ambiente artificial distinto do ambiente natural - mas o mesmo ambiente antigo modificado pelo ser humano. É um erro separar o natural do artificial como se fossem dois ambientes; artefatos devem ser fabricados a partir de substâncias naturais” (2015, p. 122, tradução nossa).

Também é um erro separar o ambiente cultural do ambiente natural, como se houvesse um mundo de produtos mentais distinto do mundo dos produtos materiais. Existe apenas um mundo, por mais diverso que seja, em que vivem todos os animais, embora nós, animais humanos, o tenhamos alterado em benefício próprio. Fizemos isso irrefletidamente, de forma dissipada e, se não mudarmos nossa conduta, de modo irremissível (p. 122, tradução nossa).

Dessa forma, consideramos a possibilidade de postular um terceiro tipo de *affordances*, qual seja, o de *affordances* culturais, isto é, as possibilidades de ação oferecidas por substâncias presentes nos nichos, frequentemente modificadas e recombinaadas para a produção de novas estruturas e utensílios dos mais variados. Cabe ressaltar, ademais, que partimos da perspectiva de que a espécie humana não é a única produtora de cultura. Inúmeras outras espécies utilizam os recursos naturais em seu benefício, modificando-os ou não⁹.

No sentido aqui proposto, *affordances* culturais se diferenciariam das *affordances* sociais porque as primeiras dizem respeito às possibilidades de ação providas pelos demais organismos no nicho, enquanto as segundas se referem às possibilidades de ação oferecidas pelos objetos produzidos pelos organismos a partir das substâncias naturais. Na próxima seção investigaremos, na perspectiva da percepção direta, o papel de padrões de ação recorrente em nichos humanos, padrões esses possibilitados pelas *affordances* sociais e culturais, cuja principal diferença seria possuírem diferentes graus de dependência a contextos.

⁹ Para mais informações sobre a produção cultural de animais não humanos, sugerimos consultar os seguintes trabalhos: Heyes & Galef (1996), Whiten, Goodall, Nishida, Sugiyama, Tutin, Wrangham & Boesch (1999), Jones & Rendell (2018), entre outros.

3. AFFORDANCES CULTURAIS E AS POSSIBILIDADES DE AÇÃO EM NICHOS HUMANOS

Nesta seção, apresentaremos algumas extrapolações de princípios da teoria da percepção direta no âmbito das sociedades humanas em seus nichos, utilizando o conceito de *affordance* cultural para tratar de padrões recorrentes de ação humana nicho-dependentes. Na perspectiva que sugerimos, padrões resultariam da atualização e reforço de disposições individuais e coletivas de ação possibilitados por *affordances* culturais, como procuraremos mostrar.

Tais *affordances*, embora sejam contexto-dependentes, também obedeceriam a certos invariantes estruturais e transformacionais próprios dos nichos humanos. Os invariantes estruturais culturais estariam relacionados à organização, tipos e funcionalidades das edificações urbanas e demais substâncias alteradas ou recombinadas, levando em consideração as especificidades dos diversos contextos ecológicos em que se situam. Por sua vez, os invariantes culturais transformacionais estariam relacionados à dinâmica das ações propriamente ditas dos habitantes dos diversos nichos.

Mesmo considerando a multiplicidade de culturas humanas, suas diferenças e especificidades, devemos reconhecer que centros urbanos, desde os primeiros atualmente conhecidos (como as civilizações mesopotâmicas, africanas, asiáticas ou pré-colombianas) devem solucionar problemas semelhantes, relacionados, por exemplo, ao atendimento e organização de necessidades básicas, como a circulação de pessoas e veículos entre as habitações, a disponibilidade de fontes de água e de alimento, a preservação da segurança interna e externa, a disponibilização de espaços de lazer e entretenimento, dentre inúmeros outras. Ademais, os centros urbanos, quaisquer que sejam, enfrentam

problemas semelhantes, por exemplo, como dispor de resíduos sólidos gerados pela população e garantir o saneamento básico no espaço urbano.

Nichos humanos, assim como os nichos de outras espécies de animais, apresentam alto grau de complexidade, especialmente pela quantidade de modificações de substâncias naturais que alguns deles impõem ao ambiente. Em especial, os nichos urbanos contemporâneos se destacam pelas alterações que promovem nos locais que ocupam, por exemplo, com a canalização de rios, a destruição de afloramentos do lençol freático, o desmatamento de áreas verdes, entre inúmeras outras intervenções no ambiente, em geral, pela construção de habitações, vias de circulação, locais de produção e de prestação de serviços, desde a edificação de moradias até dos grandes complexos industriais da atualidade. Além disso, a sociedade humana contemporânea cria e utiliza inúmeros utensílios com as mais diversas finalidades (locomoção, vestuário, alimentação, comunicação, entretenimento etc.) e de diversos graus de efetiva necessidade e funcionalidade (desde fogões para cozinhar alimentos até *videogames* ou parques temáticos recreativos).

Todo esse complexo conjunto de componentes dos atuais nichos humanos urbanos oferece inúmeras possibilidades de ação, permite atualizar distintas disposições dos agentes, mas também permite o surgimento e o reforço de certos padrões de ação na medida em que, também, possibilita, incorpora, ajusta e abandona práticas socioculturais. Um exemplo poderia ser a gradativa mudança de demarcação de vias específicas de locomoção nos centros urbanos ao longo do tempo, inicialmente voltadas à circulação de pessoas, posteriormente para pessoas e veículos de tração animal, em seguida delimitando um espaço reservado apenas para o trânsito de pessoas, distinto, nas últimas décadas, do espaço reservado para o trânsito de

veículos automotores (e, possivelmente, em um futuro próximo, para veículos autônomos).

Essa gradativa adaptação do espaço urbano às diferentes possibilidades de locomoção oferecidas pelas distintas tecnologias ao longo do tempo parece um exemplo de adaptação humana a padrões de ação em nichos urbanos, cuja adoção traz algum benefício a agentes: a delimitação de vias específicas de circulação de veículos automotores propicia certas *affordances* culturais, ou possibilidades de ação em vias públicas, que provavelmente aumentam a segurança na circulação de pessoas.

No entanto, a própria dinâmica social acabou criando e fortalecendo também diferenças socioculturais entre agentes humanos. Essas diferenças são resultantes de desigualdades sociais, decorrentes de um sem-número de fatores cuja análise não cabe neste capítulo, mas que já foi tratada por várias teorias sociológicas, históricas e econômicas, especialmente as que problematizam práticas do capitalismo contemporâneo e a geração de disposições para o consuno. No caso do exemplo de circulação em vias urbanas apresentado, o transporte coletivo ocasionaria menos danos ambientais, pois haveria menor emissão de gases causadores do efeito estufa, mas as práticas culturais incorporadas em nichos urbanos, por exemplo nas grandes cidades do Brasil, revelam uma disposição cultural, bastante problemática, de favorecimento do transporte individual¹⁰.

¹⁰ Outros exemplos contemporâneos podem ser considerados, como a disseminação, cada vez mais generalizada nos centros urbanos brasileiros, de condomínios residenciais fechados, cujo acesso é controlado por forças de segurança privada e, para cuja manutenção, os condôminos dispõem grandes somas de recursos financeiros. A proliferação desses condomínios habitacionais fechados é reveladora de práticas de segregação social amplamente aceitas pelos seus moradores, as quais indicam e até reforçam as desigualdades sociais em nosso país. No entanto, essas especificidades culturais não são nem necessárias e nem determinantes, podendo ser modificadas.

Em suma, a própria organização dos nichos urbanos é indicadora de certas disposições, ou *affordances* culturais, que compõem tais nichos, lembrando que, na perspectiva ecológica, os nichos não são indicadores de **onde** vivem seus ocupantes, mas de **como** eles vivem, em especial, de quais seriam seus padrões de ação. Como foi indicado, tais padrões teriam uma certa estabilidade dinâmica, mas poderiam transformar-se ao longo do tempo, e as diferentes culturas humanas poderiam solucionar problemas ecológicos, sociais e culturais emergentes dos nichos urbanos de modo diferente e criativo, mas muitas vezes convergente, devido à semelhança dos desafios ecológicos que os nichos urbanos frequentemente colocam, independentemente de serem diferentes ambientes e contextos.

COMENTÁRIOS FINAIS

Procuramos, neste capítulo, propor uma perspectiva disposicionalista, não representacionista e externalista da ação em contextos culturais distintos, mas que possuem invariantes comuns, inspirada na teoria da percepção direta. O objetivo dessa perspectiva disposicionalista é elucidar aspectos da conduta social que envolvem a dinâmica contínua da ação contextualmente direcionada. Entendemos que tal proposta permite clarificar o papel de nichos socioculturais no direcionamento ou sentido da ação na sociedade, isto é, auxilia a compreender por que os agentes são propensos ou estão dispostos a agir de certo modo, e não de outro, em contextos dados, papel esse que é usualmente atribuído exclusivamente ao seu sistema de crenças, o que acarreta fazer concepções a posições representacionistas.

Entendemos que teorias cognitivistas clássicas e teorias disposicionalistas e fenomenológicas contemporâneas, aqui

exemplificadas por meio das abordagens de Jerry Fodor (1975; 1981) e Eric Schwitzgebel (2002), respectivamente, não conseguem explicar aspectos relevantes da dinâmica do fluxo da ação e a recorrência de padrões de ação em contextos socioculturais dos agentes, humanos ou não. Especificamente em relação aos agentes não humanos, as noções de *affordances* sociais e culturais enquanto possibilidades de ação oferecidas pelos organismos e demais substâncias e elementos do nicho que habitam permitem uma concepção não antropocêntrica, mais abrangente, do papel social e cultural de padrões recorrentes de ação em nichos dados.

Cabe destacar, ademais, que tais padrões recorrentes de ação incluem, também, nos nichos humanos, *affordances* sociais e culturais discriminatórios e excludentes, que promovem e reforçam desigualdades sociais. Os nichos urbanos refletem processos de exclusão, por exemplo, quando não são próprios para a locomoção de pessoas com deficiências ou quando se criam obstáculos urbanos para que pessoas com certo perfil racial, econômico ou social acessem certos nichos.

Affordances sociais e culturais discriminatórios incorporados nas interações dos agentes e nos nichos urbanos propiciam, imediatamente, ações excludentes de alguns de seus habitantes em relação a outros. Assim, ações discriminatórias que parecem espontâneas em situações corriqueiras, efetivamente fariam parte do fluxo de *affordances* sociais e culturais disponibilizados pelo nicho. Entendemos que a perspectiva proposta e a noção de *affordance* cultural nos permitem entender, por exemplo, o enraizamento de práticas culturais promotoras de desigualdade social na história humana, uma vez que elas são propiciadas por uma significativa, majoritária até, quantidade de *affordances* sociais e culturais constituintes de muitos nichos humanos, permitindo-nos compreender, por exemplo, a extensão e profundidade de grandes problemas sociais contemporâneos que devemos enfrentar.

REFERÊNCIAS

- BAIN, A. **The Emotions and the Will**. Miami: HardPress, 2017 [1859].
- CANDIOTTO, K. B. B. A hipótese da linguagem do pensamento de Jerry Fodor: Alcances e limites de uma teoria da mente. **Dissertatio**, 37, p. 27-45, inverno de 2013.
- CLARK, A. **Being there: putting brain, body and world together again**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1997.
- CHOMSKY, N. **Modular Approaches to the Study of the Mind (Vol. 1)**. San Diego State Univ. Press, 1984.
- DREYFUS, H. **What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence**. Revised edition. New York: Harper and Row, 1979 [1972].
- FODOR, J. **The Language of Thought**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975.
- FODOR, J. *Representations*. Cambridge: MIT Press, 1981.
- GIBSON, J. J. **The ecological approach of visual perception**. Classic edition. New York: Psychology Press, 2015.
- HASELAGER, W. F. G.; de GROOT, A. D. & van RAPPARD, J. F. H. Representationalism versus anti-representationalism: a debate for the sake of appearance. **Philosophical Psychology**, 16, 1, p. 5-23, 2003.
- HEYES, Cecelia M. & GALEF, Bennett G. (Eds.). **Social Learning in Animals: The Roots of Culture**. San Diego: Academic Press, 1996.
- JONES, N. A. R. & RENDELL, L. Cultural Transmission. **Encyclopedia of Animal Cognition and Behavior**. Springer, Cham. p. 1-9, 2018.
- MCARTHUR, L. Z. & BARON, R. M. Toward an Ecological Theory of Social Perception. **Psychological Review**, vol. 90, no. 3, p. 215-238, 1983.
- NEWEN, A.; DE BRUIN, L. & GALLAGHER, S. (Eds.). **The Oxford Handbook of 4E Cognition**. Oxford: Oxford University Press, Year: 2018.

- NÖE, A. Against intellectualism. **Analysis**, 65.4, p. 278-90, October 2005.
- PUTNAM, H. The meaning of “meaning”. In: GUNDERSON, K. (Ed.). **Language, mind and knowledge**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975. Disponível em: <https://conservancy.umn.edu/handle/11299/185225>.
- RYLE, G. **The concept of mind**. Introduction by Julia Tanney. New York: Routledge, 2009 [1949].
- SEARLE, J. Minds, Brains and Programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3, p. 417-57, 1980. Disponível em: <https://web-archiv.southampton.ac.uk/cogprints.org/7150/1/10.1.1.83.5248.pdf>
- SCHWITZGEBEL, E. A phenomenal, dispositional account of belief. **Noûs**, v. 36, n. 2, p. 249-275.
- SHAPIRO, L. The Embodied Cognition Research Programme. In: **Philosophy Compass**, 2007, p. 338-346. Disponível em: <https://compass.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1747-9991.2007.00064.x>
- TURVEY, M. Affordances and Prospective Control: An Outline of the Ontology. **Ecological Psychology**, 4, 3, p. 173-187, 1992.
- VARELA, F. J.; THOMPSON, E. J. & ROSH, E. **The embodied mind**: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- WHITEN, A.; GOODALL, J.; MCGREW, W.C.; NISHIDA, T.; REYNOLDS, V.; SUGIYAMA, Y.; TUTIN, C.E.G.; WRANGHAM, R.W. & BOESCH, C. Cultures in Chimpanzees. **Nature**, 399, 6737, p. 682-685, 1999.



HÁ LIMITES PARA O ENATIVISMO RADICAL? SOBRE ESCOPO, INTENCIONALIDADE E ERRO

*Marcos Silva*¹

Neste ensaio, visamos apresentar e discutir alguns problemas para a agenda filosófica da tradição do enativismo radical proposto por Hutto e Myin (2013; 2017).

Uma das discussões mais perenes da filosofia é certamente sobre quem somos; sobre nossa natureza como seres humanos. As tentativas mais influentes de resposta com frequência enfatizam nosso pensamento, cognição e racionalidade para traçar as distinções relevantes entre nós e outros animais. Com efeito, a pergunta “quem somos nós?” é frequentemente relacionada com a pergunta sobre “o que é pensar?” ou “o que é ser racional?”. Com essas questões em mente, estamos tentando explicar a singularidade de ser humano. Algumas qualidades usadas para nos distinguir de outros organismos são frequentemente colocadas na mesa, como nossa capacidade de civilização e de nos proteger do mundo selvagem, ou nossa compreensão especial do bem e do mal e de como agir moralmente, porque muitas vezes somos vistos como seres racionais ameaçados e circundados por um mundo de irracionalidade. Nossa linguagem também pode ser considerada o que nos separa dos outros animais e nos mantém afastados da irracionalidade. Outra alternativa é colocar ênfase em nosso suposto livre-arbítrio como forma de pavimentar nossa

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Bolsista de Produtividade do CNPq e Editor-Chefe do periódico *Perspectiva Filosófica* (<https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/perspectivafilosofica>). Contato: marcoossilvarj@gmail.com
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8812185124107415>

peculiaridade. Alguns apostam na nossa capacidade de amar ou de apreender os fundamentos da verdadeira felicidade. Outros defendem que nossa peculiaridade consiste em saber que finalmente morreremos.

Uma resposta filosófica tradicional que parece conectar todas as qualidades acima fundamenta nossa singularidade em uma substância imaterial, puramente racional, que possuímos ou que constitui nosso verdadeiro ser. Temos variações dessa narrativa em diversos autores influentes ao longo da história da filosofia. Outros autores, ao contrário, defendem que todos esses critérios não são necessários nem suficientes para determinar nossa humanidade e que a própria ideia de uma substância imaterial e intelectual independente de interações materiais e mundanas está longe de ser incontroversa; na verdade, é uma ideia enganosa (e nociva).

A resposta tradicional e seus desdobramentos filosóficos motivam o que Hutto e Myin (2013) chamam de I-cognição: uma visão baseada em um amálgama de perspectivas internalistas, intelectuais e individualistas sobre nossa racionalidade e sobre o que deveria nos tornar especiais. Na filosofia contemporânea, essa saída tradicional incorpora à ideia de uma substância imaterial, intelectual e individual, a importante noção de manipulação das representações simbólicas no cérebro. A cognição especial que nos faria seres humanos deve ser baseada no cérebro e exibir um mecanismo sofisticado para manipular ideias ou imagens sobre o mundo. Pensamos porque nosso cérebro computa e somos o que somos porque pensamos. Nessa visão, devemos captar, processar, modelar informações do meio para atuar no mundo. Em outras palavras, os processos cognitivos que dão origem a tais atividades cognitivas assumem a forma de alguma computação baseada no cérebro sobre conteúdos mentais internos e, com frequência, privados. Assim, o único tipo de cognição realmente relevante nessa

visão ocorreria no interior intelectual de animais especiais; convenientemente, nós.

Um dos maiores problemas com essa abordagem tradicional é que, se o cérebro realmente fosse um dispositivo representacional – um que só tivesse acesso ao seu próprio conteúdo – então não estaria em posição de comparar de maneira direta o que ele representa como sendo o caso com o que realmente é o caso no mundo. Haveria, pois, uma lacuna aparentemente intransponível. Como resultado dessa visão internalista, seríamos especiais, mas também radicalmente separados da natureza. Dificilmente poderíamos preencher a lacuna entre nossa subjetividade e a objetividade do mundo, e, pior, entre nossos estados internos (mente) e nosso próprio corpo. Essa saída internalista é de fato uma porta escancarada tanto para o dogmatismo quanto para o ceticismo.

Não obstante, vários filósofos contemporâneos têm desenvolvido teorias a partir do pragmatismo (amplamente interpretado) para motivá-lo como um fundamento filosófico alternativo a fim de alcançar uma compreensão abrangente da cognição, oposta a essa tradição representacionista de longo alcance. Como vimos, essa tradição internalista, há muito estabelecida na filosofia da mente e na ciência cognitiva, defende que a cognição envolve fundamentalmente alguma noção de conteúdo veritativo, pois é fundamentalmente constituída por manipulações internas e intelectuais de representações que impõem condições de satisfação ao mundo. Por outro lado, alguns contendores radicais defendem que a cognição não é inerentemente representacional nem envolve, como nas visões internalistas usuais, processamento ou manipulação de conteúdos informacionais. Eles chamam a atenção para a importância das práticas herdadas e incorporadas e das interações sociais, a fim de compreender tópicos

relevantes na percepção, na linguagem e na natureza da intencionalidade de organismos como nós. Eles levam a sério os sistemas biológicos em evolução e os indivíduos situados interagindo em comunidades ao longo do tempo como pré-condições de nossa racionalidade, características muitas vezes desqualificadas como não centrais na tradição representacionalista e internalista.

No contexto dessa discussão sobre a natureza da mente, do pensamento, da cognição e da racionalidade, as últimas décadas de fato testemunharam o surgimento da E-cognição como uma alternativa à I-cognição. A primeira é interativa, relacional e dinâmica, fornecendo ferramentas originais para nossa compreensão do que somos. Essa abordagem, portanto, incorpora mais *insights* biológicos no debate sobre cognição, chamando a atenção para fatos básicos sobre os organismos vivos, como sua atividade perpétua de autoconstrução (*autopoiese*), sua necessidade de estar em constante adaptação às condições mutáveis do ambiente, (adaptabilidade) e sua capacidade de resposta seletiva a aspectos específicos do ambiente, criando seu próprio mundo de significado (ação).

Seguindo essa tendência, abordagens radicalmente enativistas dão o ousado passo adicional de propor a remoção completa do conteúdo representacional na explicação da cognição em mentes básicas, não apenas para organismos simples, mas também para seres humanos. Assim, a visão conservadora de que o conteúdo é a marca do cognitivo deve ser rejeitada. Como resultado, a neurociência não deve continuar a se concentrar apenas no desenvolvimento de métodos e técnicas que nos permitam estudar o que causa o que no cérebro. A filosofia, de acordo com a E-cognição, deve oferecer uma maneira teoricamente sofisticada e parcimoniosa de dar sentido ao trabalho sobre a cognição sem introduzir extravagâncias teóricas desnecessárias e nos permitir

evitar profundos mistérios teóricos como a existência da substância imaterial e intelectual completamente independente da história natural.

Junto a abordagens ecológicas corporificadas e situadas, esse programa de pesquisa radical foi bem-sucedido em fornecer explicações para uma ampla variedade de fenômenos cognitivos básicos (HUTTO & MYIN, 2013). No entanto, uma solução direta para a plena naturalização do conceito de conteúdo e representações mentais requer, *inter alia*, explicar como é possível passar de fundamentos informacionais que supostamente não têm conteúdo para uma teoria completa do conteúdo mental usando apenas recursos naturalistas. A questão é como fornecer uma explicação naturalista completa e sem lacunas da cognição.

Adicionalmente, críticas à possibilidade de um programa enativista de pleno direito têm sido colocadas, como a chamada objeção “*scale-up*”. Essa objeção de escopo se refere ao desafio de mostrar-se relevante para a investigação de problemas tradicionais relacionados à cognição de nível superior envolvendo conceitos como informação de conteúdo, estados representacionais, pensamento simbólico, inferências lógicas, conhecimento matemático etc. Como testemunham os desenvolvimentos recentes, a questão ainda não foi resolvida e os debates estão atingindo um ponto crítico.

O livro posterior de Hutto e Myin (2017) oferece uma contribuição de autoridade para esse ponto crítico. Em 2013, eles argumentaram que a cognição básica não envolve necessariamente estados mentais com conteúdo, em que ter um estado com conteúdo significaria tomar (‘representar’, ‘reivindicar’, ‘dizer’, ‘afirmar’) coisas como estando de uma certa maneira. O principal objetivo do livro de 2017 (já anunciado em seu subtítulo) é explicar como a cognição básica e a cognição envolvendo conteúdo se combinam na cognição humana para explicar

de maneira integrada a relação de nossos poderes inferenciais e de julgamento com a mente básica sem conteúdo. Na verdade, Hutto e Myin abordam indiretamente um problema kantiano tradicional em seu novo trabalho: como passamos da percepção à crença e ao julgamento? Como o julgamento se liga às nossas sensações? Para os filósofos de orientação kantiana, a percepção já deveria ser conceitual para preencher a lacuna entre a percepção e a cognição de nível superior. As questões relativas à aplicação de nossos conceitos à nossa percepção parecem impregná-la completamente de conteúdo intencional.

De acordo com a proposta do REC (HUTTO & MYIN, 2013; 2017), “mente básica” ou “cognição básica” deveria ser pensada como “sem conteúdo”. “Cognição básica” significa todas as atividades cognitivas, exceto aquelas que envolvem linguagem pública e sistemas de símbolos culturais². Da perspectiva do REC, o conteúdo não é uma característica de toda cognição; ao contrário, a cognição que envolve conteúdo é uma conquista especial de animais sociais especiais. Uma vez que “conteúdo” deve significar possuir condições de correção (satisfação ou condições de verdade) e uma vez que Hutto e Myin negam as respostas kantianas e cartesianas que incorporam representações constitutivamente de toda a nossa cognição, eles devem fornecer uma explicação de como o conteúdo emerge na natureza.

Para tanto, defendem o que chamaram de *Duplex Account*. Nessa tese, é defendido que a base biológica e natural deve encontrar a plataforma social para que o conteúdo emerja na natureza. Tornando-se radical, o modo do enativismo de Hutto e Myin é abandonar o processamento de informações e as visões representacionistas da

² Para mais discussão sobre enativismo radical e o problema do escopo em relação à lógica e à linguagem, ver Silva *et al.* (2020) e Silva (2023).

cognição em favor de um relato de *know-how* puramente corporificado. Se as mentes básicas carecem de conteúdo, então elas carecem de veículos que carregam conteúdo. De acordo com essa visão, seres inteligentes capazes de pensar com conteúdo, como nós, deveriam ter participado e dominado práticas socioculturais estabelecidas – práticas que envolvem representações públicas que dependem, para sua existência, de uma gama de costumes e instituições contingentes. Participar dessas práticas socioculturais estabelecidas é um andaime necessário para o surgimento de formas de cognição que envolvam conteúdo.

Com base em 2013, Hutto e Myin pretendem abrir caminho para evitar as antigas críticas comuns em seu livro de 2017. Críticos afirmam, com frequência, que os autores do enativismo radical estão oferecendo muito mais uma proposta provisória do que uma teoria acabada. A crítica recorrente continua dizendo que o REC não é positivo. Faz apenas observações destrutivas contra o cognitivismo. Hutto e Myin devem abordar essas questões para transformar sua proposta em uma teoria. Mesmo que a teoria do REC seja positiva, ela é supostamente muito básica. Não pode “scale up”, ou seja, expandir o escopo da proposta integrando mais fenômenos e mais complexos. Se os enativistas radicais estiverem certos nessa questão acerca da necessidade de conteúdo para mentes básicas, ainda resta a grande questão de como as práticas socioculturais evoluíram de mentes sem conteúdo.

No capítulo 1 do livro de 2017, intitulado “Revolution in Mind”, os autores sustentam, em consonância com o livro de 2013, que “as limitações são especialmente evidentes quando se trata de tentar explicar a inteligência de performances rápidas, espontâneas, mas habilidosas em termos de processos de raciocínio clássicos envolvendo

a manipulação de proposições e símbolos abstratos na cabeça” (p. 1). Eles atacam os princípios centrais do cognitivismo, que tem desfrutado do status de abordagem padrão para a cognição nas ciências da mente desde a década de 1950. Os autores mostram, então, que o proposicionalismo é a tendência generalizada “entre os filósofos analíticos para entender o conteúdo em termos essencialmente proposicionais” (p.11). É importante notar que o uso liberal da noção de conteúdo não deve mascarar o fato de que muitos argumentos seriam necessários para estabelecer que todos os atos de experiência, percepção ou pensamento envolvendo o mundo envolvem conteúdos com condições de correções. Aqueles persuadidos por esse critério considerariam simplesmente impensável que a ciência cognitiva pudesse abandonar a ideia de que os estados mentais básicos são representativos e envolvem conteúdo (p. 14). Hutto e Myin sustentam a ideia de que uma defesa analítica do cognitivismo irrestrito não está aberta a qualquer um que adote o tipo de abordagem naturalista da filosofia que a ciência cognitiva exige.

Hutto e Myin (2017), então, defendem o ambicioso caráter revolucionário de seu empreendimento ao mesmo tempo em que mostram a necessidade de uma revisão crucial do quadro padrão. Eles querem remover barreiras para tornar o progresso possível. O REC nos pede para REConceber e refazer nosso entendimento sobre o que é a cognição, como ela funciona e o que ela faz. “Ele nos pede para ajustar fundamentalmente a forma como pensamos sobre as mentes” (p. 51). A tese pode ser assim resumida: a glosa de processamento de informação, típica da forma mentalista de ver nossa vida interna, é supérflua para compreender a cognição. Independentemente de estar fundamentada em nossa alma ou cérebro, a cognição não deve ser pensada pelo modelo computacionalista baseado em informações que são codificadas,

decodificadas, processadas, transmitidas, retidas e recuperadas. De acordo com o conhecido relato cognitivista, supõe-se que a informação seja captada pelos sentidos através de múltiplos canais, codificada e depois processada e integrada de várias maneiras, permitindo sua recuperação posterior. Em vez disso, Hutto e Myin (2017) fazem o que já fizeram em 2013, abordando a cognição em termos wittgensteinianos, ou seja, usando desempenhos, competências e habilidades de know-how. Eles também aplicam o método de Wittgenstein à filosofia, quando afirmam que “certos problemas conceituais não garantem soluções diretas; garantem a dissolução repensando os pressupostos subjacentes que os trazem à existência e os fazem parecer, ao mesmo tempo, intratáveis, mas inevitáveis” (p. 39). Contra a visão que vê a normatividade no mundo natural, eles também formulam um veredicto negativo sobre as deficiências das explicações teleosemânticas. Eles afirmam que nesta haveria uma incompatibilidade de raiz entre o erro de representação e a falha da função biológica. Acompanhando vários autores influentes, Hutto e Myin sustentam que “a evolução não lhe dará mais intencionalidade do que você coloca nela” (PUTNAM, 1992, p. 33); que existe uma distinção crucial entre “funcionar adequadamente (sob as condições apropriadas) como um portador de informações e fazer as coisas corretamente (correção objetiva ou verdade)” (HAUGELAND, 1998, p. 309); que “a seleção natural não se importa com a verdade; ela se preocupa com o sucesso reprodutivo” (STICH, 1990, p. 62). E, por exemplo, como nos lembra Burge (2010, p. 303): “A evolução não se importa com a veracidade. Ela não seleciona a veracidade per se”.

Mas podemos ainda nos perguntar: o representacionalismo não seria inevitável quando se trata de intencionalidade? O REC procura deixar para trás a alegação de que as mentes básicas têm conteúdo, enquanto, por outro lado, mantém a alegação de que elas exibem um

tipo de intencionalidade básica (p. 94). Hutto e Myin defendem que devemos abandonar a ideia de um sentido-referência para entender o direcionamento a alguns alvos relevantes em nosso ambiente.

O quebra-cabeça aqui é uma alegada incongruência entre falta de conteúdo e intencionalidade ou com relação ao fato de que intencionalidade e conteúdo sejam mutuamente necessários. Nossos autores afirmam que isso mostra uma tendência de transformar a intencionalidade de maneira intelectual e proposicional. Eles defendem que devemos abandonar a ideia de que as formas mais básicas de intencionalidade devem ser representacionais no sentido de ter referência ou condições de correção. Para tanto, introduzem a seguinte distinção referente ao conceito de intencionalidade: “ser sobre algo”, “referir-se a algo”, em contraste com “ser direcionado” ou “ter algo como alvo”. Embora, muitas vezes, sejam tratados como se fossem equivalentes, eles não são. A consequência do hiperintelectualismo relativo à intencionalidade é deixar implícito o tipo de franqueza que temos na cognição básica e em animais não humanos. Hutto e Myin sustentam que o conceito fenomenológico de conteúdo intencional não representacional significa “simplesmente qualquer objeto que uma dada atitude intencional tenha como alvo ou seja direcionado” (p. 102). Todavia, o conteúdo intencional também inclui como o objeto é apresentado à atitude de direcionamento. Especificar o conteúdo intencional requer caracterizar não apenas o objeto em si, mas também como o objeto aparece para o agente, incluindo o significado e a relevância que tem para o agente, dadas as habilidades corporais e cognitivas do agente e as tendências afetivas e motivacionais.

Porém, ainda há outro problema: como lidar com o que chamamos de quebra-cabeça kantiano sobre a conexão entre percepção e julgamento usando noções sociais e normativas? Como vimos, o

problema kantiano pode ser assim enunciado: como passamos da percepção à crença e ao juízo? A percepção parece dever ser conceitual porque nossos julgamentos se aplicam sistematicamente a ela. Contra essa visão, Hutto e Myin sustentam que “é possível, em princípio, explicar as origens da cognição envolvendo conteúdo de uma maneira cientificamente respeitável e sem lacunas. Os RECers pretendem fazê-lo, fazendo referência especial ao importante papel desempenhado pelos andaimes socioculturais” (p. 122). O trabalho é, então, tentar explicar como os estados mentais repletos de conteúdo realmente surgem por meio de um processo de domínio de tipos especiais de práticas socioculturais. A REC sustenta que o desenvolvimento de tais práticas intersubjetivas e sensibilidade às normas relevantes advém do domínio do uso de sistemas de símbolos públicos. Hutto e Myin (2017) sustentam:

O conteúdo só surge quando tipos especiais de normas socioculturais estão em vigor. As normas em questão dependem do desenvolvimento, manutenção e estabilização de práticas que envolvem o uso de sistemas de símbolos públicos por meio dos quais as capacidades cognitivas herdadas biologicamente podem ser construídas de maneiras particulares” (p. 145).

Diante desse contexto, a distinção feita pelo REC da imagem da evolução como uma plataforma de lançamento e uma coleira é perspicaz, pois podemos pensar na evolução como a criação de referências que atuam como plataformas de lançamento, não coleiras. Além disso, nossos autores sustentam que, para a emergência sociocultural de conteúdos, precisamos assumir que nossos ancestrais foram capazes de processos sociais de aprendizado com outros membros da espécie e que estabeleceram práticas e instituições culturais ao longo do tempo. Embora haja uma discussão sobre a antropologia em um naturalismo relaxado, me parece que não foram

apresentados nem discutidos estudos suficientes aqui. Com relação ao andaime sociocultural, devemos perguntar como os princípios contemporâneos da ontologia social podem ser úteis, com os conceitos de intencionalidade compartilhada, atenção coletiva e reconhecimento mútuo, pois há um sentido importante em que a cognição deva ser coletiva para obter o tipo de intencionalidade de que precisamos para entender o conteúdo de nossas proposições. Uma melhor compreensão do que eles querem dizer com conteúdo deveria ser dada aqui também. Às vezes, REC pode ser lido como se Fodor estivesse certo sobre o que é conteúdo, e só precisamos complementar uma descrição fodoriana de conteúdo com uma descrição enativista de dinâmica de rastreamento de mundo sem conteúdo. Em outros momentos, entretanto, a ênfase é colocada no papel de andaimes de práticas socioculturais. Isso parece alinhar seu projeto muito mais com uma abordagem neopragmatista de conteúdo, como a Brandomiana. Uma explicação do conteúdo em termos de estados inferenciais instituídos por status normativos parece muito mais compatível com o enativismo do que com uma explicação estritamente cognitivista. Contudo, o papel que as inferências desempenham nesse contexto e o chamado jogo de dar e pedir razões, infelizmente, sequer são mencionados nos trabalhos de Hutto e Myin. Preocupamo-nos com o fato de que a visão da *duplex account* parece afastar tanto a cognição sem conteúdo da cognição com conteúdo que se torna um mistério de como elas são funcionalmente integradas. Assim como para um autor cartesiano é difícil explicar como mente e corpo interagem, para RECers é difícil explicar como a cognição sem conteúdo se conecta à cognição com conteúdo.

Outro ponto que poderia ser mais bem desenvolvido no artigo de Rolla (2023) é o ponto fundamental da crítica de Pereira *et al.* e de outros cognitivistas, como Papineau, a saber, o caso do erro. A possibilidade do

erro em atividades cognitivas parece ser fundamental para esses autores cognitivistas. Por isso, a noção de representação ganha tanta centralidade também em seus trabalhos. Acredito que Rolla deva aos seus leitores cognitivistas uma explicação enativista para o caso da falha na cognição. Como a sensação falha? Ou o juízo falha? Cognitivistas podem explicar facilmente esses casos, inclusive em nossas ações. Afinal, nós tomamos decisões sobre representações falsas e por isso cometemos erros, pensa um cognitivista. Essa visão parece ser replicada para casos mais básicos, como o do sapo que erra o alvo ao lançar a língua para pegar uma mosca é emblemático para essa discussão cognitivista. Acredito que o texto de Rolla poderia se beneficiar muito ao mencionar essa discussão e esse argumento. Quanto de informação proposicional deve ser posta para o sapo pegar a mosca? Nenhuma? Mas se não houver informação proposicional, o que um enativista poderia colocar no lugar do conceito de representação para explicar o erro nesse caso de cognição básica? Covariação seria suficiente? Um cognitivista defenderia que não. Será impossível de fato ter um argumento representacional e naturalisticamente bem-informado para endereçar o problema do erro nesses casos mais básicos?

Em todos esses pontos, a saber, sobre integração, intencionalidade e escopo, como em seu livro de 2013, me parece que nenhuma teoria real desenvolvida é fornecida pelos enativistas radicais, mas apenas uma defesa (persuasiva) da viabilidade de tal teoria por vir. Embora Hutto e Myin façam um trabalho muito bom ao destacar os problemas com o conceito de conteúdo representacional usado como uma ferramenta explicativa na ciência cognitiva, eles não fornecem uma teoria alternativa completa da intencionalidade, apenas uma sugestão de uma maneira socialmente orientada.

Na verdade, Hutto e Myin não fornecem um modelo explicativo detalhado de como a cognição social e os sistemas de símbolos públicos dão origem a conteúdos em conexão com a cognição básica. Eles não explicam, por exemplo, como a cognição social e os sistemas de símbolos públicos podem surgir sem a existência prévia de conteúdos mentais. Além disso, como a percepção pode ser falsa se não tem conteúdo? Agimos de acordo com a falsa percepção; tomamos decisões baseadas em falsas representações do que está acontecendo em nossa percepção. As conexões com inferencialismo, ontologia social, intencionalidade compartilhada, reconhecimento mútuo e (neo)pragmatismo devem ser desenvolvidas, acredito, para fortalecer o REC contra estas críticas.

Embora rejeitar críticas e teorias rivais com argumentos filosóficos não forneça uma teoria detalhada da ciência cognitiva, pode-se dizer que Hutto e Myin (2017) originalmente abordam a perene questão filosófica sobre nossa natureza como seres humanos fornecendo uma visão impossível de negligenciar a contribuição enativista para o atual estado da arte na discussão.

REFERÊNCIAS

- BURGE, T. **The origins of objectivity**. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- CLARK, A. **Surfing uncertainty: prediction, action and the embodied mind**. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- HUTTO, D. D. & MYIN, E. **Radicalizing enactivism: basic minds without content**. Cambridge: MIT Press, 2013.
- HUTTO, D. D. & MYIN, E. **Evolving enactivism: basic minds meet content**. Cambridge: MIT Press, 2017.
- PUTNAM, H. **Renewing philosophy**. Harvard: Harvard University Press, 1992.

HAUGELAND, J. Truth and rule-following. In: HAUGELAND, J. (Ed.). **Having thought: essays in the metaphysics of mind**. Harvard: Harvard University Press, 1998.

ROLLA, G. Por que não somos só o nosso cérebro: em defesa do enativismo: em defesa del enativismo. **Trans/Form/Ação**, Edição Especial Filosofia Autoral Brasileira – Tomo 1, v. 46, p. 207-236, 2023. Doi: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46esp1.p207>

SILVA, M.; CAVALCANTI, I. & MOTA, H. Linguagem e Enativismo: uma resposta normativa para a objeção de escopo e o problema difícil do conteúdo. **Prometheus**, n. 33, May-August, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/13811> Acesso em: 17 fev. 2023. Doi: <https://doi.org/10.52052/issn.2176-5960.pro.v12i33.13811>

SILVA, M. Notes on the nature of logic: an enactivist proposal. **O que nos faz pensar**, v. 29, n. 49, p. 38-56, jan. 2022. Disponível em: <http://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfpa/article/view/810>. Acesso em: 17 fev. 2023. Doi: <https://doi.org/10.32334/oqnfpa.2021n49a810>

STICH, S. **The fragmentation of reason**: preface to a pragmatic theory of cognitive evaluation. Cambridge: MIT Press, 1990.



UMA ANÁLISE CRÍTICA DA PROPOSTA NEOMECANICISTA DE WILLIAM BECHTEL PARA A CIÊNCIA COGNITIVA

Diego Azevedo Leite ¹

INTRODUÇÃO

William Bechtel é um filósofo estadunidense que pode ser considerado como um dos autores mais influentes dentro da literatura especializada sobre o neomecanicismo no âmbito da filosofia da ciência contemporânea. Seu livro de 1993, intitulado *Discovering Complexity* (Descobrendo a Complexidade),² é considerado como um dos marcos fundamentais no desenvolvimento da proposta do novo mecanicismo nas ciências biológicas, as quais constituem o foco de seus trabalhos na área da filosofia da ciência. Suas análises teórico-filosóficas são feitas, principalmente, com base nas áreas da biologia celular, bioquímica, neurociência, neurociência cognitiva e ciência cognitiva (a qual, dentro deste ponto de vista, é também considerada como uma ciência biológica).

Bechtel é um autor que possui publicações influentes voltadas, especificamente, para a área da ciência cognitiva desde, ao menos, a década de 1980. Ao longo do tempo, seu trabalho se desenvolveu em algumas dimensões importantes para o campo. Duas de suas contribuições iniciais, no formato de livro, foram os trabalhos intitulados *Philosophy of Science: An overview for cognitive Science* (Filosofia da Ciência:

¹ Graduado e Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e Doutor em Ciência Cognitiva pela Universidade de Trento (Itália). Atualmente, trabalha como Psicólogo Educacional na Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG). Contato: diego.azevedo.leite@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1946604167387402>

² Publicado em conjunto com Robert C. Richardson.

Uma visão geral para a ciência cognitiva) e *Philosophy of Mind: An overview for cognitive Science* (Filosofia da Mente: Uma visão geral para a ciência cognitiva), que foram publicados em 1988. Além disso, Bechtel escreveu, junto com uma colega, a obra *Connectionism and the Mind* (Conexionismo e a Mente). Este livro, publicado, pela primeira vez, em 1991, trata de temas ligados à filosofia da ciência cognitiva e neurociência cognitiva, esclarecendo o que é a perspectiva conexionista. Em 1998, Bechtel foi um dos editores do livro *A Companion to Cognitive Science*, no qual também escreveu, como autor principal, um artigo intitulado *The life of cognitive science* (A vida da ciência cognitiva), que trata, com certo nível de detalhe, de um período significativo da história da ciência cognitiva.

Em um período mais avançado de seu percurso intelectual, suas ideias mais amadurecidas foram reunidas em um dos seus trabalhos mais importantes de investigação da cognição humana: *Mental Mechanisms* (Mecanismos Mentais), publicado em 2007. Este livro permanece, ainda nos dias atuais, como uma de suas contribuições mais importantes para a linha de investigação do fenômeno da cognição humana, baseando-se nos campos da ciência cognitiva e neurociência cognitiva; além disso, essa é uma das obras fundamentais e mais representativas da literatura produzida pelo novo mecanicismo.

Diante disso, o objetivo deste trabalho é analisar algumas ideias centrais presentes na proposta teórica desenvolvida nas publicações de Bechtel voltadas à ciência cognitiva, no contexto do movimento do novo mecanicismo. Tendo em vista este objetivo, a presente análise foi dividida da seguinte forma. Primeiro, será apresentada a proposta de Bechtel a respeito dos conceitos de mecanismos cognitivos e explicação mecanicista no contexto do novo mecanicismo na ciência cognitiva e neurociência cognitiva. Em segundo lugar, será analisada a proposta de Bechtel em relação à forma de se conceber representações mentais. Em

terceiro lugar, serão apresentadas algumas críticas a estas propostas de Bechtel. Finalmente, será exposta uma conclusão com uma avaliação geral da proposta do autor.

1. MECANISMOS NEUROCOGNITIVOS E EXPLICAÇÃO MECANICISTA

A gênese do movimento do novo mecanicismo pode ser buscada em, ao menos, três elementos históricos e contextuais fundamentais. Em primeiro lugar, pode-se mencionar o descontentamento, na segunda metade do século XX, no âmbito da filosofia da ciência, com o modelo de explicação científica mais bem aceito no período: o modelo nomológico-dedutivo desenvolvido, principalmente, em obras de Carl G. Hempel (1905-1997) e Ernest Nagel (1901-1985). Em resumo, esta proposta enfatizava o uso de deduções a partir de leis científicas gerais na construção de explicações científicas (cf. WOODWARD e ROSS, 2021).

Contudo, muitos filósofos da ciência e historiadores da ciência, que trabalhavam com o domínio científico da biologia, encontravam dificuldades de aplicar este modelo de explicação científica ao trabalho de investigação empírica desenvolvido nas ciências biológicas (BECHTEL e ABRAHAMSEN, 2005; MACHAMER *et al.*, 2002). Assim, estes autores buscaram desenvolver um modelo explicativo alternativo, que contribuiu para gerar o movimento do novo mecanicismo.

Dessa forma, o novo mecanicismo enquanto modelo de explicação científica pode ser considerado como uma reação ao modelo anterior, possuindo, conseqüentemente, tanto diferenças quanto pontos de contato com o modelo que busca superar. É justamente tendo em vista essa tendência que o livro “Descobrimo a Complexidade” de Bechtel e Richardson, publicado em 1993, se insere como um fator importante no desenvolvimento destas novas ideias dentro da filosofia da ciência. No

livro, os autores buscam formular de forma mais sólida e robusta uma nova estratégia de explicação científica para as ciências biológicas, pautada nas noções de “mecanismo biológico” e de “explicação mecanicista” (BECHTEL e RICHARDSON, 2010).

Em segundo lugar, deve ser também mencionado o grande desenvolvimento teórico e metodológico tanto do domínio científico da biologia (sobretudo, a biologia molecular) quanto da neurociência, na segunda metade do século XX. De um lado, a biologia contou com a descoberta da estrutura do DNA e de métodos de decodificação do genoma humano. De outro lado, a neurociência apresentou novas ferramentas metodológicas, tais como a tomografia por emissão de pósitrons (PET), a ressonância magnética funcional (fMRI), a estimulação magnética transcraniana (TMS) e o eletroencefalograma (EEG), por exemplo. A partir do desenvolvimento destas novas ferramentas, o conhecimento humano a respeito de sistemas biológicos complexos e do sistema nervoso de humanos e outros animais obteve muitos avanços e isso gerou um grande entusiasmo em muitos autores cujo trabalho era investigar e explicar os fenômenos ligados à cognição humana. Um resultado importante destes desdobramentos foi o grande prestígio que a biologia ganhou entre as ciências “genuínas”. Muitos começaram a considerá-la em um nível de cientificidade até mesmo tão grande quanto a física.

Em terceiro lugar, é importante mencionar também que os desenvolvimentos empíricos mencionados acima geraram um grande entusiasmo em muitos filósofos e cientistas influentes simpáticos a visões de mundo fisicalistas.³ Trabalhos como o livro *Neurophilosophy* (Neurofilosofia), publicado em 1986, de Patricia Churchland, A

³ Uma discussão mais profunda a respeito do conceito de “fisicalismo” pode ser encontrada em Stoljar (2021).

Neurocomputational Perspective (Uma Perspectiva Neurocomputacional), publicado em 1989, de Paul Churchland e *The Computational Brain* (O Cérebro Computacional), publicado em 1992, de Patricia Churchland e Terrance Sejnowski são exemplos bastante claros disso.⁴ Estes trabalhos são citados em muitas publicações de defensores proeminentes do neomecanicismo e é muito provável que sua influência sobre eles, incluindo Bechtel, seja forte. Essa influência ocorre no sentido da inspiração physicalista, em termos ontológicos (apenas entidades concretas, como neurônios e suas atividades, devem ser aceitas como objetos de investigação), epistemológicos (apenas teorias que mencionem objetos concretos devem ser aceitas como científicas), e metodológicos (o trabalho filosófico está em continuidade com o trabalho dos cientistas e as evidências empíricas das ciências são a chave para resolver problemas filosóficos abstratos).

A título de ilustração, em seu artigo de 1994, Patricia Churchland escreve:

Quando eu assumo que a neurociência pode revelar os mecanismos físicos que subjazem funções psicológicas, eu estou assumindo que é de fato o cérebro que realiza essas funções – que capacidades da mente humana são, na verdade, capacidades do cérebro humano (CHURCHLAND, 1994, p. 23)⁵.

Em seguida, ela classifica essa ideia como uma “hipótese altamente provável, baseada em evidência atualmente disponível através da física, química, neurociência e biologia evolucionária” (CHURCHLAND, 1994, p. 23). Ainda que os novos mecanicistas não adotem explicitamente a proposta de Churchland acerca da eliminação dos conceitos psicológicos tradicionais, muitas das ideias da autora são bastante

⁴ Estas ideias podem ser consideradas como uma expressão ainda mais forte do que já estava sendo sugerido na tradição de pensamento da qual faz parte o trabalho de Place (1956), por exemplo.

⁵ Todas as traduções do inglês neste trabalho são do próprio autor.

semelhantes àquelas encontradas tanto nos trabalhos de Bechtel quanto de outros novos mecanicistas influentes.

A proposta de explicação da cognição humana de Bechtel, através do novo mecanicismo, portanto, é, essencialmente, uma reunião dos elementos mencionados acima. Bechtel considera a cognição humana como um grande e complexo mecanismo biológico capaz de produzir fenômenos cognitivos, sendo composto por vários mecanismos neurais menores (1994; 2008; 2009a; 2009b; 2009c; 2009d; 2010; 2012; 2016; 2017; 2019). O sistema neural é a estrutura física responsável pelas funções cognitivas que conhecemos, como, por exemplo, atenção, memória, linguagem, raciocínio, consciência etc. Dessa forma, uma função específica relacionada à memória é realizada por um mecanismo neural específico que deve ser identificado, investigado, compreendido e utilizado em uma explicação da função cognitiva nas áreas da ciência cognitiva ou neurociência cognitiva. Assim, um mecanismo neurocognitivo é um “sistema biológico” composto de partes que realizam operações particulares, sendo que estas partes possuem uma organização interna específica (BECHTEL, 2008). É essa organização interna que fará com que a função geral do mecanismo seja realizada. Além disso, o mecanismo neurocognitivo está inserido em um contexto específico, que também exercerá uma grande influência no desempenho da função cognitiva investigada.

Igualmente importante na concepção de mecanismo neurocognitivo de Bechtel é o fato de que todos estes mecanismos possuem diferentes níveis de organização, sendo que processos causais autônomos ocorrem nestes diferentes níveis (BECHTEL, 1994; 2009b). Uma explicação mecanicista, na visão de Bechtel, portanto, deve levar em conta estes diferentes níveis de organização e investigação. Na formulação da

explicação final, os níveis devem ser relacionados oferecendo um modelo explicativo pluralista da função cognitiva investigada.

Na construção de uma explicação mecanicista, o objetivo central da investigação é, primeiro, caracterizar o fenômeno que deve ser explicado da forma mais precisa possível. Em seguida, é necessário identificar as partes componentes do mecanismo que deve ser explicado, através da decomposição do mecanismo e da separação de suas partes, tanto quanto possível, para o entendimento correto de cada uma das operações realizadas por cada uma destas partes. O próximo passo é investigar como essas partes e operações se relacionam causalmente, isto é, como este mecanismo está internamente organizado em termos de suas estruturas físicas e funções. Finalmente, é preciso investigar como o contexto afeta a performance do mecanismo. É a partir da reunião de todas estas informações em um modelo teórico que a explicação do fenômeno é fornecida (BECHTEL e WRIGHT, 2009).

Além disso, Bechtel (2010) afirma que explicações mecanicistas têm a pretensão de apresentar normas prescritivas e “orientações normativas” para a ciência cognitiva e neurociência cognitiva. Dessa forma, sua teoria fornece critérios para distinguir explicações mecanicistas de explicações não-mecanicistas e para distinguir boas explicações mecanicistas de explicações mecanicistas ruins. Nessa visão, a cognição humana deve ser explicada pelas ciências interessadas através de boas e adequadas explicações mecanicistas. Conseqüentemente, outras formas de explicação não devem ser consideradas como explicações científicas válidas e não devem, dessa forma, ser aceitas no âmbito científico.

Na aplicação de sua versão da teoria mecanicista à cognição humana são normalmente escolhidos o sistema neural da percepção visual e o sistema neural da memória como exemplos (cf. BECHTEL,

2008; 2009d). Frequentemente, são fornecidas informações sobre as atividades e processos neurais, ou padrões de conectividade entre grupos de neurônios, correlacionados com certas funções cognitivas. Esses processos neurais são descritos em vários níveis: molecular; intracelular; celular; de grupos e redes de neurônios; e de sistemas neurais de maior escala.

Essas descrições relacionadas com estruturas e funções neurais são sempre conectadas com descrições de funções cognitivas, as quais são caracterizadas de forma particular no trabalho de Bechtel. Essa caracterização será analisada na sessão seguinte.

2. A QUESTÃO DO CONTEÚDO DAS REPRESENTAÇÕES MENTAIS

Bechtel caracteriza a cognição humana como um mecanismo (ou sistema) biológico complexo que é capaz de “processar informação” (2008, p. xi). Neste contexto, “informação” é uma noção causal: o efeito carrega informação sobre a causa e a causa afeta o efeito na medida que transmite informação para ele. Além disso, na visão de Bechtel, um mecanismo neurocognitivo possui a particularidade de poder ser estudado a partir de duas instâncias. A primeira diz respeito às alterações estruturais físicas e químicas que acontecem no sistema nervoso (esta é a perspectiva da implementação); e a segunda diz respeito às funções cognitivas tomadas em abstrato enquanto processamento de informação (esta é a perspectiva representacional). Bechtel entende que a noção de “computação mental” foi utilizada por muitos autores influentes na ciência cognitiva na tentativa de melhor caracterizar o processamento de informação; porém, ele é bastante vago em relação a quão promissora é a utilização desta noção (BECHTEL, 2008, p. 31).

De qualquer forma, Bechtel aceita a noção geral de processamento de informação para caracterizar “representação mental”. Isso é o que ocorre, por exemplo, no sistema nervoso quando há uma coordenação de atividades motoras a partir do contato com um estímulo externo (informação) que é percebido através de algum órgão da percepção sensível. Podemos notar, portanto, que ao mesmo tempo em que Bechtel aceita noções básicas da perspectiva do processamento de informação aplicada à cognição humana, sua concepção de representações mentais é bastante alinhada a um ponto de vista neurocientífico em que o centro da atenção é a atividade neural. Provavelmente por conta da influência do conexionismo em seu trabalho (cf. BECHTEL, 1993), Bechtel vê como uma vantagem o fato de que representações mentais sejam entendidas com base nas operações cerebrais e não com base em relações entre representações internas simbólicas e estruturadas, conectadas por meio de regras em uma linguagem organizada. Dessa forma, ele se afasta de propostas clássicas, na história da ciência cognitiva, em sua caracterização de representações mentais, como a de Fodor (1975), por exemplo.

Além disso, existem necessariamente dois aspectos das representações mentais na visão do autor: o veículo e o conteúdo. O veículo é aquilo que transmite a informação, é o substrato, podendo ser, por exemplo, um mapa, uma palavra, uma atividade específica de uma rede neural, uma onda sonora, uma imagem de fotografia. O conteúdo é a informação que está sendo transmitida por aquele veículo e que possui um significado. Em outras palavras, o conteúdo é aquilo ao qual o veículo se refere. Mecanismos neurocognitivos processam informação, portanto, no sentido de que suas atividades produzem transformações internas de veículos e seus conteúdos, sendo que estes conteúdos,

muitas vezes, fazem referência a entidades e propriedades externas a este mecanismo (BECHTEL, 2008, p. ix).

Dessa forma, neste entendimento de representações mentais, pode-se dizer que regiões específicas do cérebro, com seus neurônios, conexões e atividades, representam os músculos que controlam. Igualmente, estímulos externos particulares do ambiente são representados em áreas cerebrais, se os neurônios nessas áreas entram em atividade quando os estímulos são apresentados. Portanto, a transmissão da informação neste caso é feita através da fibra nervosa e o “processamento de informação” é realizado quando os neurônios se comunicam entre si por meio de atividades elétricas e químicas. Em outras palavras, a informação física sobre o ambiente é codificada e decodificada de forma físico-química e o processo informacional é um processo físico-químico. Dentro desta visão, alguns exemplos deste tipo de processamento de informações são células ganglionares na retina de um sapo que servem como detectores de insetos, células no córtex visual primário que servem como detectores de movimento e células do córtex cerebelar que servem como executores de padrões motores.

Estes exemplos também deixam claro que Bechtel prefere uma caracterização de representações mentais e processamento de informações mais alinhada com o trabalho desenvolvido na neurociência. Ele afirma que o trabalho em neurociência sobre essas noções apresenta uma relação menos problemática entre veículo e conteúdo; e ele aponta que “a estratégia neurocientífica para identificar representações no cérebro é relativamente direta”, uma vez que ela “busca determinar qual estímulo sensorial ou resposta motora está causalmente ligada à atividade de determinados neurônios”; como resultado, “as representações da neurociência são mais claramente fundamentadas nonexo causal que relaciona os organismos com seus

ambientes do que aquelas apresentadas na ciência cognitiva.” (BECHTEL, 2008, p. 186).

Outra particularidade na proposta de Bechtel é a incorporação de ideias vindas da teoria de sistemas dinâmicos (BECHTEL, 1993; 1998; 2001; 2002; 2008). Isso significa que na sua visão, a cognição humana deve ser caracterizada como um sistema não-linear complexo. Neste sentido, Bechtel caracteriza mecanismos cognitivos como sistemas de controle, e é com base nessa estrutura teórica que se deve compreender representações mentais e questões de conteúdo. Pode-se dizer, de acordo com essa visão, que representações são aspectos de sistemas de controle; elas desempenham um papel crucial em sistemas que controlam outros sistemas, uma vez que “eles podem alcançar o controle apropriado apenas representando informações relevantes” (BECHTEL, 2008, p. 161).

No caso de mecanismos biológicos (organismos), o cérebro é o responsável pelo controle: alguns mecanismos no cérebro estão envolvidos na regulação ou controle de outras partes do cérebro ou órgãos dentro do organismo; desta forma, o organismo coordena seu comportamento de acordo com as características do ambiente. As informações sobre um determinado processo são fornecidas ao sistema de controle para regular o comportamento; por exemplo, a informação do sistema sensorial é fornecida ao sistema motor para regular sua atividade. Então, quando houver a utilização de informação de um outro sistema pelo sistema de controle haverá, nessa visão, representação. Contudo, o próprio Bechtel reconhece que, embora essa abordagem funcione bem para muitos fenômenos estudados pela neurociência, ela é muito problemática para o que normalmente é considerado fenômeno cognitivo típico “como resolução de problemas e planejamento” (2008, p. xi).

Em resumo, podemos perceber, portanto, que Bechtel incorpora a noção de “processamento de informação” para caracterizar aspectos da cognição humana. No entanto, muito pouco é especificado em relação a qual exatamente seria a caracterização do tipo de processamento realizado pela cognição humana. Seria alguma forma específica de computação, como, por exemplo, computação digital, analógica, ou de outro tipo? Onde exatamente ocorreria essa computação, nos neurônios individuais, nos pequenos agrupamentos de neurônios, nas grandes redes neurais? Ou essa computação ocorreria apenas no nível das representações e do conteúdo? Existem outras células do sistema nervoso envolvidas? Como essa forma de computação lidaria com questões complexas e tradicionais, no campo da filosofia da mente, sobre consciência, racionalidade, moralidade e liberdade da vontade humana? Não há discussões profundas sobre essas questões nos seus trabalhos mais centrais e populares.

Bechtel busca reunir em sua proposta mecanicista elementos centrais que fizeram parte do desenvolvimento intelectual do seu trabalho: a noção de processamento de informação mental em redes neurais, de um lado, e ideias relacionadas à teoria de sistemas dinâmicos, de outro. Dessa forma, podemos constatar que o projeto de Bechtel busca expandir a aplicação da teoria mecanicista nas ciências biológicas tradicionais para as ciências que lidam com a cognição, isto é, a ciência cognitiva e a neurociência cognitiva. Trata-se, assim, de uma tentativa de aplicação de uma estrutura teórica e conceitual formulada com base em uma ciência, a biologia, a outra ciência, a ciência cognitiva.

Resta, então, analisar se essa tentativa de expansão é correta e promissora ou se estamos diante de um caminho investigativo problemático ou equivocado.

3. OS PROBLEMAS CENTRAIS DA PROPOSTA DE BECHTEL

Em primeiro lugar, podemos mencionar as dificuldades relacionadas ao “reducionismo” presente na proposta do autor. Bechtel enfatiza, em muitas passagens de seu trabalho, que sua abordagem busca manter alguma autonomia das explicações psicológicas em relação a explicações puramente neurais; ao mesmo tempo, no entanto, ele se compromete com uma posição reducionista a este respeito. O próprio Bechtel caracteriza sua explicação mecanicista como “reducionista” (BECHTEL, 2007). De acordo com o autor, na medida em que a análise mecanicista enfatiza as contribuições feitas pelas partes do mecanismo para a sua operação, ela é, em um sentido importante, “reducionista” (BECHTEL, 2008, p. 21). Portanto, ao mesmo tempo em que a teoria mecanicista de Bechtel busca preservar, em algum sentido, alguma autonomia explicativa da ciência cognitiva (dizendo que a explicação final de um fenômeno cognitivo deve levar em conta os múltiplos níveis causais de organização, descrição e análise de um mecanismo neurocognitivo particular), a abordagem está também comprometida com algum tipo de reducionismo – na medida em que é a interação e a organização causal das partes componentes de um mecanismo que explicam o fenômeno produzido por aquele sistema biológico. Vários autores contemporâneos têm explorado até as últimas consequências o que muitos consideram como uma inconsistência substancial da teoria neomecanicista em relação a este ponto (cf. LEITE, 2019).

Além disso, como foi visto, a abordagem de Bechtel (na medida em que busca uma integração entre disciplinas como neurociência, ciência cognitiva e filosofia da ciência, tendo uma visão de mundo fisicalista como base) se assemelha muito a certas propostas reducionistas de Churchland (1986; 1994). A autora defende que a estratégia correta para

o entendimento das capacidades psicológicas é “essencialmente reducionista”, isto é, explicar as propriedades psicológicas de nível macro em termos das propriedades de redes neurais de nível micro (CHURCHLAND, 1994, p. 23). O raciocínio fundamental por trás dessa estratégia, segundo ela, é o seguinte:

[...] se você quiser entender como algo funciona, você precisa entender não apenas o seu perfil comportamental, mas também os seus componentes básicos e como eles estão organizados de forma a constituir um sistema (CHURCHLAND, 1994, p. 25).

Diante disso, pode-se questionar se, dentro desta proposta mecanicista, restaria, de fato, alguma autonomia para explicações puramente psicológicas na ciência cognitiva, uma vez que a explicação mecanicista pressupõe que alguma estrutura física (neural) é a responsável por qualquer função psicológica. Assim, a explicação exige que esta estrutura física seja apresentada. No entanto, inúmeras explicações psicológicas em diversas áreas da ciência cognitiva, como psicologia do desenvolvimento, psicologia social, psicologia da educação, psicologia computacional, psicologia da percepção e psicologia da tomada de decisão não seguem essa diretriz mecanicista. Ainda assim, as explicações psicológicas produzidas nessas áreas possuem grande valor científico teórico, empírico e prático. Isso, no entanto, não é considerado de forma adequada na abordagem de Bechtel, que é centrada em pesquisas na área da neurociência.

É exatamente pelo fato de ter uma abordagem centrada na neurociência e em algum tipo de reducionismo que Bechtel ataca também o famoso *argumento da múltipla realização* (BECHTEL e MUNDALE, 1999). Em sua visão, não há capacidades ou funções cognitivas específicas que sejam realizadas por diferentes mecanismos neurais específicos; ou seja, cada função psicológica específica deve ser

localizada em algum mecanismo neural específico responsável pela sua realização. O problema é que não há ainda correspondência exata entre função cognitiva e mecanismo neural para inúmeros fenômenos cognitivos complexos conhecidos, sendo possível argumentar, assim, que algumas capacidades psicológicas específicas são realizadas por múltiplos mecanismos neurais e várias outras podem ter essa mesma característica (cf. AIZAWA, 2009). O argumento da múltipla realização de capacidades cognitivas tem sido defendido até os dias atuais (cf. AIZAWA, 2022).

Ao defender um certo tipo de reducionismo tanto do ponto de vista dos objetos de investigação quanto da explicação desses objetos, Bechtel também propõe o que denominou como *teoria heurística da identidade* (BECHTEL e MCCAULEY, 1999). Na sua visão, afirmações sobre identidades na ciência têm um papel fundamental na medida em que funcionam como hipóteses que podem ser estabelecidas no curso das investigações empíricas. Dessa forma, Bechtel está dizendo que é plausível pensar que um fenômeno psicológico específico ligado a um raciocínio é idêntico a um fenômeno ligado a uma atividade neural específica. Esta identidade, segundo ele, pode ser estabelecida como uma hipótese de investigação, não como uma determinação científica.

O problema com esse raciocínio é que as identidades clássicas estabelecidas na história da ciência são de uma natureza bastante diferente do que as identidades problemáticas estabelecidas entre fenômenos psicológicos e fenômenos físicos, justamente porque no caso da psicologia há uma discussão histórica profunda sobre a verdadeira natureza de fenômenos mentais. É com base nisso que Eronen (2013) argumenta que identidades, de fato, têm um papel importante na prática científica e na construção de explicações científicas, mas elas não são utilizadas para explicar correlações entre fenômenos físicos e

fenômenos mentais. Quando uma identidade é estabelecida na ciência, como, por exemplo, a identidade entre água = H_2O , isso é feito porque há uma correspondência entre as propriedades das duas partes dessa relação. O mesmo não acontece, porém, no caso de fenômenos mentais, os quais possuem propriedades bastante distintas de propriedades físicas, como por exemplo: as capacidades de representações mentais conscientes de se referirem a algo externo a elas mesmas ou de se relacionarem logicamente; e a capacidade de sensações conscientes de se referirem a experiências subjetivas muito particulares, como a experiência de experimentar o sabor de um chocolate pela primeira vez na vida. Nestes casos, falar de uma identidade entre tais fenômenos e atividades neurais é extremamente problemático, o que torna a proposta de Bechtel insustentável.

Em segundo lugar, há também graves problemas em relação ao entendimento de Bechtel acerca da natureza de representações mentais humanas e do conteúdo destas representações. Em relação a este ponto, como foi visto anteriormente, o trabalho do autor se baseia fortemente na abordagem do processamento da informação e na investigação da atividade físico-química de redes neurais dinâmicas. É por conta disso que encontramos informações tão detalhadas em seu trabalho a respeito de atividades e processos neurais no nível tanto molecular e celular quanto de redes e sistemas de neurônios. Contudo, essa ênfase nos processos neurais faz com que a abordagem deste autor seja muito centrada na parte neural do problema, enquanto a parte dos problemas complexos ligados ao fenômeno cognitivo é negligenciada. No trabalho de Bechtel, não há discussões tão profundas sobre a histórica dificuldade de se explicar o fenômeno do “significado” de uma palavra ou um símbolo, nem sobre como diferenças na interpretação do significado de um mesmo símbolo podem gerar enormes diferenças no

comportamento das pessoas. Este “conteúdo” das representações mentais humanas é reduzido a interações físico-químicas entre redes e sistemas neurais. Dessa forma, muitos aspectos da complexidade da cognição humana e do comportamento humano são deixados de lado na análise de Bechtel sobre representações mentais (cf. QUILTY-DUNN *et al.*, 2022).

Além disso, ainda que seja aceita a ideia de que o sistema nervoso é *necessário* para a manifestação de funções cognitivas na natureza, pode-se questionar se o sistema nervoso é *suficiente* para a manifestação de todos os fenômenos cognitivos que o ser humano é capaz de produzir. Isso, evidentemente, não é questionado por Bechtel porque seu projeto, de antemão, assume uma forma de fisicalismo. A própria caracterização da cognição humana como um “mecanismo” ou “sistema” composto de partes já pressupõe a ideia fisicalista de um objeto no espaço que pode ser dividido em partes. Mas o pressuposto fisicalista de que todos os fenômenos cognitivos possuem uma base física, neural, é extremamente controverso ainda nos dias atuais.

De forma contrária a essa visão, pode-se argumentar que, em uma representação mental original, não há uma separação radical em partes, por exemplo, dos elementos da memória, da atenção, do raciocínio, da consciência, e da emoção. Em um processo complexo de tomada decisão (como a escolha do próximo presidente de uma república), por exemplo, é, frequentemente, muito difícil separar o raciocínio das emoções, as representações conscientes das não-conscientes, o interesse pessoal da preocupação com o impacto social. Nesse caso, a explicação relevante das ações é feita através de considerações: 1) sobre a criação e alteração do conteúdo de percepções, crenças, sensações, emoções, máximas, vontades, desejos, intenções, etc.; 2) sobre as suas relações internas; e 3) sobre as suas relações externas com o contexto físico, social, histórico e

cultural. Portanto, a utilização de uma estrutura teórico-conceitual baseada em mecanismos biológicos, sistemas dinâmicos complexos e processamento de informação para investigar a cognição humana parece problemática quando estamos analisando uma entidade plenamente consciente, autoconsciente, que raciocina, age através da liberdade, é capaz de pensamento moral, e atua em um contexto social dinâmico e complexo.

Quando estamos analisando o tema da cognição humana é preciso ter em mente que as representações mentais têm um caráter bastante complexo. Na verdade, o fenômeno cognitivo humano aparenta possuir particularidades que não são encontradas em sistemas mecânicos naturais e artificiais, ainda que complexos. O ser humano é capaz, por exemplo, de produzir representações mentais originais construindo sistemas de pensamento inovadores; o ser humano possui desejos, objetivos e metas e fica frustrado quando não as alcança, mas também se sente alegre quando os desejos são realizados. Além disso, o ser humano busca o desenvolvimento intelectual ao longo de toda a sua vida e é afetado pelas suas emoções e sentimentos. A cognição humana é capaz de relacionar ideias de forma lógica e pensar sobre direito, ética e moralidade, apresentando normas e prescrições para a sua própria conduta, com base no que julga ser bom, justo e correto.

De fato, muitos sistemas computacionais atuais são capazes de simular habilidades cognitivas humanas particulares e até mesmo superá-las. No entanto, a configuração cognitiva humana difere em muitos aspectos de um sistema computacional artificial. Em processos de tomada de decisão complexos, há inúmeros elementos que interagem para que um resultado comportamental particular seja obtido: sistemas de crenças, prazer e desprazer, emoções complexas, desejos e motivações, autoconsciência e autoconceito, a relação entre a pessoa e

o ambiente e entre a pessoa e a sociedade. Particularmente, crenças e sistemas de crenças podem ser compreendidos como representações abstratas simbólicas de conceitos ou ideias que podem ser comunicadas através de palavras e da linguagem natural, que opera por meio de regras aplicadas às dimensões lexical, sintática e semântica (cf. KRÜGER, 2018). Sistemas de crenças aceitos por uma determinada pessoa desempenham frequentemente um papel central no seu comportamento individual. As crenças estão muitas vezes logicamente relacionadas e fazem sentido para a pessoa que as possui. Sistemas de crenças afetam um indivíduo em sua forma de pensar, em seus processos mentais, seus sentimentos e suas emoções, suas motivações, sua aprendizagem, sua tomada de decisão e suas formas de agir. Através da autoconsciência, o ser humano adquire consciência sobre si mesmo e sobre as razões que fundamentam o seu agir, podendo assim questioná-las e aprimorar a si mesmo.

Essas crenças podem dizer respeito também a forma como a pessoa se observa no mundo ou a forma como ela interage com o ambiente, com grupos de pessoas, com a sociedade e com a cultura (cf. BRUNER, 1990; BRUNER, 1996; STURM, 2008). Sistemas de crenças podem adquirir uma dimensão histórica, atravessando séculos e sendo transmitidos de uma geração para outra. Além disso, o ser humano interage em uma sociedade complexa através de suas ideias e possui uma concepção de si mesmo e do seu valor nesta sociedade. Por exemplo, um atleta de alta performance pode se ver mais motivado a buscar um resultado se acreditar que este resultado irá orgulhar a sua família ou o seu país. Nestes momentos, os obstáculos em relação ao cansaço mental ou físico ou à dor física podem ser superados tendo em vista um resultado que é importante e faz sentido para o atleta. Estes obstáculos podem ser encarados como sacrifícios necessários na busca de um bem maior.

Este tipo de configuração cognitiva, contudo, não ocorre em sistemas artificiais. Uma máquina não possui vínculo afetivo familiar, não possui vínculo afetivo com sua nação ou com a comunidade da qual faz parte, assim como com a cultura desta comunidade, na qual uma pessoa é educada desde o momento do seu nascimento. É dentro desta cultura que as linguagens simbólicas e os símbolos ganham os seus significados, de acordo com as relações interpessoais entre indivíduos e entre eles e o meio ambiente onde vivem e se comportam. Por exemplo, o significado da imagem de uma bandeira nacional para um atleta de alta performance em uma competição, enquanto símbolo que representa o seu país, não é o mesmo que o processamento da imagem desta bandeira, enquanto símbolo arbitrário, realizado por qualquer sistema cognitivo artificial. Máquinas não superam obstáculos na vida, pois não sofrem, não sentem dor; elas não precisam constantemente buscar a sua própria sobrevivência, elas não têm consciência de que irão morrer um dia. Igualmente, elas não se preocupam com o seu desenvolvimento pessoal durante o seu período de vida e não se preocupam em refletir sobre a sua própria experiência de viver, nem dar algum sentido a sua própria existência. Máquinas tampouco se preocupam em deixar um legado para gerações futuras ou ter o seu trabalho socialmente reconhecido pelo seu alto nível de qualidade – que foi alcançado através de muito esforço e sacrifícios durante o período de vida. Máquinas, portanto, não se importam se terão reconhecimento e prestígio social ou se serão desprezadas socialmente. Isso não fará nenhuma diferença para elas, na medida em que não precisam lidar com questões de autoestima. Estes aspectos da experiência de viver, porém, claramente, fazem parte da experiência humana cotidiana, afetando com frequência inúmeros processos cognitivos. É tendo em vista justamente este tipo de reflexões que se pode constatar que a

configuração cognitiva humana é ainda muito distinta da configuração presente em um sistema cognitivo artificial que meramente processa informações.

Tendo em vista as novas tecnologias atualmente disponíveis, algumas pessoas podem pensar que as máquinas finalmente superaram a inteligência humana. Ou, mais dramaticamente, que as máquinas triunfaram sobre o homem. Porém, antes de tudo, os responsáveis pela criação dessas máquinas inteligentes são os próprios seres humanos. Além disso, quando os sistemas inteligentes e robóticos mais sofisticados atualmente são comparados com a inteligência e cognição humana, é possível perceber que a diferença ainda é enorme. Sistemas cognitivos artificiais e robóticos não sofrem nem sentem prazer. Eles não nascem em contexto de violência doméstica. Eles não sentem a alegria de alcançar um objetivo de longo prazo. Eles também não procuram orgulhar os pais e não buscam reconhecimento social, elogios, honrarias ou prestígio. Eles não refletem sobre questões morais nem têm seus próprios princípios morais.

Existem diferenças substanciais na forma como os humanos e os sistemas de computador usam o raciocínio e a linguagem. A cognição humana não é uma máquina estatística que procura encontrar padrões em uma grande quantidade de dados sem sentido e gerar a resposta mais provável. A cognição humana parece ter um sofisticado sistema interno de representações baseadas em princípios lógicos que permitem aos humanos gerar complexas e longas cadeias de pensamentos originais. Além disso, a mente humana tem a capacidade de descrever e prever fatos: ou seja, dizer o que foi, o que é e o que será. Mas também tem a capacidade de explicar as coisas: isto é, de dizer o que pode ou não acontecer e por quê. A mente humana tem, então, a capacidade de gerar conjecturas e raciocinar em função de eventos ou fatos relacionados

causalmente. Além disso, a cognição humana também tem a capacidade de raciocínio moral. O ser humano tem a capacidade de entender o que deve ou não ser feito em função de seus princípios éticos. Isso significa que, a partir do enorme número de comportamentos possíveis para um ser humano, ele é capaz de distinguir entre o que é certo e o que é errado fazer em uma determinada situação. Por fim, o ser humano tem a capacidade de refletir criticamente sobre seu próprio sistema de crenças e princípios morais, aprimorando-o ao longo de toda a vida. Ao fazer isso, cada um pode construir sua maneira significativa e original de pensar sobre o mundo, sobre a existência e sobre a moralidade.

Os sistemas computacionais, ao contrário, até agora, não formam crenças por conta própria, não têm a capacidade de avaliá-las e aperfeiçoá-las por si mesmos. Se olharmos para o problema de um ponto de vista muito concreto e objetivo, observamos que mesmo os sistemas de computador mais avançados, os robôs mais avançados e as arquiteturas neurais e cognitivas artificiais mais avançadas hoje ainda estão muito longe de se comportar como seres humanos em relação à linguagem e ações que envolvem consciência e racionalidade informal. Os seres humanos são capazes de jogar xadrez, fazer pizza, fazer café, conversar sobre política, criar uma nova música no violão e jogar tênis no mesmo dia. Nenhum sistema artificial computacional é atualmente capaz dessa generalidade na cognição. Portanto, ainda existem muitas diferenças substanciais entre os sistemas artificiais mecânicos que meramente processam informação e a cognição humana.

Finalmente, é importante mencionar a questão da divergência entre as versões da teoria mecanicista da cognição humana. Como foi visto, Bechtel é um autor que utiliza o termo “explicação mecanicista reducionista” e defende alguma forma de redução do vocabulário da psicologia ao vocabulário dos mecanismos neurais. Outros autores

influentes no novo mecanicismo tentam deixar claro que suas propostas não são reducionistas, evitando a todo custo até mesmo o uso deste termo. Além disso, Bechtel caracteriza representações mentais e lida com a questão do conteúdo através da estrutura teórica da teoria de sistemas dinâmicos; porém, entre os autores mais influentes do novo mecanicismo, ele é o único que adota essa perspectiva enquanto pilar central da sua proposta. Outro ponto de divergência se relaciona com o fato de Bechtel utilizar a noção de identidade heurística em sua proposta teórica, o que não está explicitamente presente em nenhuma outra versão influente da teoria mecanicista. E existem também inúmeras divergências terminológicas e conceituais entre Bechtel e outros novos mecanicistas. Portanto, não é possível considerar a proposta de Bechtel como uma proposta que unifica ou que integra em um grau significativo o movimento intelectual do novo mecanicismo na ciência cognitiva e áreas afins. Este movimento intelectual, assim como as várias versões da teoria mecanicista da cognição humana, têm um caráter bastante difuso (cf. LEITE, 2021).

CONCLUSÃO

De fato, o movimento do novo mecanicismo na ciência cognitiva conseguiu reunir muitos defensores influentes que, como Bechtel, possuem um foco de atenção bastante voltado para a investigação da atividade e dos processos em células e redes neurais. Certamente, essa é uma dimensão bastante forte na ciência cognitiva atual e nas reflexões atuais sobre a natureza da cognição humana. Dentro deste contexto, a proposta de Bechtel faz algumas contribuições úteis para esclarecer o que exatamente são mecanismos neurocognitivos humanos, explicações mecanicistas e como exatamente esses conceitos se

relacionam com noções clássicas da ciência cognitiva, tais como representações mentais e processamento de informações. É, de fato, muito importante que o trabalho teórico de esclarecimento de conceitos fundamentais e de diferentes noções de explicação científica seja feito na ciência cognitiva.

Por outro lado, porém, a proposta teórica de Bechtel, fundamentada em um modelo antropológico fisicalista, muito presente na cultura intelectual predominante na ciência cognitiva, nos tempos atuais, apresenta dificuldades bastante substanciais. Uma destas dificuldades diz respeito ao fato de que suas contribuições são, tipicamente, sugestões muito gerais sobre como se pode tentar compreender a extremamente complexa relação entre o cérebro humano e os fenômenos cognitivos humanos. Não há ainda uma explicação propriamente dita, em termos mecanicistas, para fenômenos complexos como o conteúdo das representações mentais, os fenômenos da consciência e autoconsciência humana, os fenômenos que envolvem racionalidade, moralidade e liberdade da vontade. A estrutura teórica mecanicista apresenta inúmeras limitações quando aplicada a atividades cognitivas de alto nível de complexidade. Exemplos de fenômenos cognitivos humanos mais complexos não são sequer mencionados nos trabalhos. Ao invés disso, as discussões são centradas em exemplos retirados da neurociência e da biologia. De fato, toda a abordagem é muito centrada na área da neurociência. Com isso, muitas questões psicológicas abstratas são simplesmente negligenciadas.

Além disso, o movimento neomecanicista é bastante difuso. Existe, claramente, uma falta de unidade de pensamento entre os principais defensores deste ponto de vista teórico até mesmo quando consideramos as questões mais fundamentais. Embora Bechtel seja um dos principais autores dentro do movimento neomecanicista, sua

versão da teoria mecanicista da cognição humana apresenta pontos de divergência substanciais em relação a formulações de seus colegas mecanicistas. Portanto, a proposta neomecanicista não apresenta uma estrutura teórica minimamente unificada. A análise mais profunda e detalhada das propostas dos defensores do movimento precisa ser feita, dessa forma, individualmente. E a análise individual feita neste trabalho dos pontos mais centrais da proposta de Bechtel mostra que sua teoria possui uma série de limitações. Consequentemente, afirmações de que essa é a melhor teoria que temos atualmente não se sustentam.

REFERÊNCIAS

- AIZAWA, K. Neuroscience and multiple realization: a reply to Bechtel and Mundale. **Synthese**, v. 167, n. 3, p. 493-510, 2009.
- AIZAWA, K. The multiple realization of human color vision revisited. **Frontiers in Psychology**, 2022. Doi: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.985267>
- BECHTEL, W.; ABRAHAMSEN, A. Explanation: A mechanist alternative. **Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences**, v. 36, p. 421-441, 2005.
- BECHTEL, W.; MCCAULEY, R. N. Heuristic identity theory (or back to the future). In: M. HAHN & S. C. STONESS (Eds.). **Proceedings of the 21st Annual Meeting of the Cognitive Science Society**. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1999, p. 67-72.
- BECHTEL, W.; MUNDALE, J. Multiple realizability revisited. **Philosophy of Science**, v. 66, p. 175-207, 1999.
- BECHTEL, W.; RICHARDSON, R. **Discovering complexity: Decomposition and localization as strategies in scientific research**. Cambridge, MA: MIT Press, 2010 (Publicado originalmente em 1993).

- BECHTEL, W.; WRIGHT, C. D. What is psychological explanation? In: SYMONS, John & CALVO, Paco (Eds.). **The Routledge Companion to Philosophy of Psychology** (p. 113-130). New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2009.
- BECHTEL, W. The case for connectionism. **Philosophical Studies**, v. 71, n. 2, p. 119-154, 1993.
- BECHTEL, W. Levels of description and explanation in cognitive science. **Minds and Machines**, v. 4, p. 1-25, 1994.
- BECHTEL, W. Representations and cognitive explanations: assessing the dynamicist's challenge in cognitive science. **Cognitive Science**, v. 22, n. 3, p. 295-318, 1998.
- BECHTEL, W. The compatibility of complex systems and reduction: a case analysis of memory research. **Minds and Machines**, v. 11, p. 483-502, 2001.
- BECHTEL, W. Decomposing the mind-brain: a long-term pursuit. **Brain and Mind**, v. 3, p. 229-242, 2002.
- BECHTEL, W. Reducing psychology while maintaining its autonomy via mechanistic explanations. In: SCHOUTEN, Maurice & LOOREN DE JONG, Huib (Eds.). **The matter of the mind: Philosophical essays on psychology, neuroscience, and reduction**. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007, p. 172-198.
- BECHTEL, W. **Mental Mechanisms: Philosophical perspectives on cognitive neuroscience**. New York: Routledge, 2008.
- BECHTEL, W. Constructing a philosophy of science of cognitive science. **Topics in Cognitive Science**, v. 1, n. 3, p. 548-569, 2009a.
- BECHTEL, W. Looking down, around and up: mechanistic explanations in psychology. **Philosophical Psychology**, v. 22, n. 5, p. 543-564, 2009b.
- BECHTEL, W. Mechanism, modularity, and situated cognition. In Robbins, Philip; Aydede, Murat (Eds), **The Cambridge handbook of situated cognition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009c, p. 155-170.

- BECHTEL, W. Molecules, systems, and behavior: Another view of memory consolidation. In: BICKLE, J. (Ed.). **The Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience**. New York: Oxford University Press, 2009d, p. 13-40.
- BECHTEL, W. How can philosophy be a true cognitive science discipline? **Topics in Cognitive Science**, v. 2, p. 357-366, 2010.
- BECHTEL, W. Identity, reduction, and conserved mechanisms: perspectives from circadian rhythm research. In: S. GOZZANO & C. S. HILL (Eds.). **New Perspectives on Type Identity: The Mental and the Physical**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 43-65.
- BECHTEL, W. Investigating neural representations: the tale of place cells. **Synthese**, v. 193, p. 1287-1321, 2016.
- BECHTEL, W. Explicating top-down causation using networks and dynamics. **Philosophy of Science**, v. 84, p. 253-274, 2017.
- BECHTEL, W. Resituating cognitive mechanisms within heterarchical networks controlling physiology and behavior. **Theory and Psychology**, v. 29, n. 5, p. 620-639, 2019.
- BECHTEL, W.; Abrahamsen, A.; Graham, G. The life of cognitive science. In: BECHTEL W. & GRAHAM, G. (Eds.). **A Companion to Cognitive Science**. Oxford: Basil Blackwell, 1998, p. 1-104.
- BRUNER, J. **Acts of Meaning**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- BRUNER, J. **The Culture of Education**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- CHURCHLAND, P. S. **Neurophilosophy**. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.
- CHURCHLAND, P. S. Can Neurobiology Teach Us Anything about Consciousness? **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, v. 67, p. 23-40, 1994.
- ERONEN, M. Hypothetical identities: explanatory problems for the explanatory argument. **Philosophical Psychology**, 2013. Doi: <https://doi.org/10.1080/09515089.2012.736076>

FODOR, J. **The Language of Thought**. New York: Crowell, 1975.

KRÜGER, H. **Psicologia Social das Crenças**. Curitiba: Editora CRV, 2018.

LEITE, D. A. Neo-mechanistic explanatory integration for cognitive science: The problem of reduction remains. **Sofia**, v. 8, n. 1, p. 124-145, 2019. Doi: <https://doi.org/10.47456/sofia.v8i1.23198>

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

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

PLACE, U. T. Is Consciousness a Brain Process? **British Journal of Psychology**, v. 47, p. 44-50, 1956.

QUILTY-DUNN, J., POROT, N.; MANDELBAUM, E. The best game in town: the re-emergence of the language of thought hypothesis across the cognitive sciences. **Behavioral and Brain Sciences**, 2022. DOI: 10.1017/S0140525X22002849.

STOLJAR, D. Physicalism. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/physicalism/>

STURM, T. Why did Kant reject physiological explanations in his anthropology? **Studies in History and Philosophy of Science**, v. 39, p. 495-505, 2008.

WOODWARD, J.; ROSS, L. Scientific Explanation. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/scientific-explanation/>



DA METÁFORA AO EXPERIMENTO DE PENSAMENTO: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE AS HISTÓRIAS QUE A FILOSOFIA CONTA

*Juliele Maria Sievers*¹

“Alice: Não adianta tentar, não se pode acreditar em coisas impossíveis. Rainha Branca: Ousaria dizer que você não tem muita prática. Quando eu era da sua idade, sempre praticava meia hora por dia. Algumas vezes, cheguei a acreditar em até seis coisas impossíveis antes do café da manhã”.

Lewis Carroll (Através do Espelho)

INTRODUÇÃO

Os experimentos de pensamento, ou experimentos mentais, estão presentes na história da Filosofia desde a Antiguidade, mas ganham notável interesse apenas no período contemporâneo. Por ser um elemento presente em diversas áreas do saber (Newton e Einstein, mas também Aristóteles e Galileu eram conhecidos “experimentadores do pensamento”), é difícil apresentar uma definição do termo que contemple os diferentes usos que dele são feitos nestas diferentes disciplinas. No entanto, podemos compreendê-lo como sendo um recurso teórico que auxilia na explicação de uma tese ou conceito de difícil compreensão, através da construção de um cenário imaginário que descreva o problema teórico em questão de maneira lúdica, visual e

¹ Professora Adjunta do curso de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), membro permanente do PPGFil-UFAL e do PPGFil-UFPE. Realizou seu Doutorado na Université Charles de Gaulle – Lille 3 (França). Trabalhou como “Ingénieur d’Études” junto ao CNRS (Centre National de Recherche Scientifique) da França, e como Wissenschaftlicher Mitarbeiterin na Universität Konstanz da Alemanha, de 2014 a 2015. Foi pesquisadora de Pós-Doutorado pelo programa PNPD-CAPES junto ao PPGFil-UFSM, de 2015 a 2017. Foi membro do Conselho Fiscal da Anpof – Biênio 2021-2022. Membro do Conselho Fiscal da Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica (SBFA) – Biênio 2023-2024. Coordenadora do PPGFil-UFAL – Biênio 2023-2024. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5322053542437166>

dinâmica. Assim, temos que tanto a chamada Alegoria da Caverna platônica pode ser vista como uma experimentação mental que constrói um cenário facilitador das teses de Platão, como também, de maneira similar, o experimento da Torre de Pisa idealizado por Galileu para demonstrar a tese sobre a aceleração na queda dos corpos foi o elemento que lhe permitiu “mostrar” que os corpos caem na mesma velocidade no vácuo, já que isso não poderia ser demonstrado de maneira factual, na época.

De modo geral, a experimentação mental é o processo de empregar situações imaginárias para ajudar a entender ou prever de que maneira as coisas podem se comportar na realidade. Embora sejam conduzidos apenas na imaginação dos cientistas, assim como os Experimentos Concretos (ECs) consideram uma situação controlada na qual o observador irá analisar o panorama, criar hipóteses e compará-las com os resultados. São criados para ultrapassar impossibilidades técnicas de concretização real ou para considerar situações extremas ou absurdas. Frequentemente, imaginamos situações, possíveis ou não, como um recurso para compreender e transmitir ciência. EMs, alegorias e paradoxos são dispositivos da imaginação comumente usados para investigar a natureza das coisas. A simples citação de alguns deles já nos dá a dimensão de sua enorme influência e importância à ciência (PEREIRA, 2015, p. 184).

Já a metáfora tem raízes históricas tão antigas quanto o experimento mental, como a diferença de que aquela, ao contrário desta², foi sistematizada já nos escritos de Aristóteles, que define a metáfora como “a transferência do nome de uma coisa para outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou de uma espécie para outra, ou por analogia” (1999, p. 63). Trata-se da concepção simplista de que a metáfora é simplesmente a troca da palavra própria pela imprópria, ou seja, fora do seu significado convencional.

² O experimento mental só seria devidamente investigado enquanto instrumento teórico por Ernst Mach, em 1897.

É somente no final do século XIX e começo do século XX que ressurge o interesse pela definição, papel e função da metáfora, e esta passa a ser compreendida para além das limitações aristotélicas. Os estudiosos passam agora a compreendê-la também em seu alcance cotidiano, relativo não apenas à nossa comunicação e linguagem humana, mas questionando inclusive sobre sua conexão com nosso próprio aparato conceitual. Assim, a metáfora passa de um mero artefato estilístico ou retórico para assumir um papel fundamental na nossa compreensão do mundo, sobretudo após o trabalho de Lakoff e Johnson que defendem que “*Nosso sistema conceitual ordinário é fundamentalmente metafórico por natureza*” (1980, p. 4). A chamada teoria da metáfora conceitual proposta por estes autores aproxima este elemento do campo de estudos da epistemologia, afastando-se da concepção aristotélica ao defender que o plano de “atuação” da metáfora não é meramente o da linguagem, mas do próprio pensamento.

Nesse sentido, cabe indagar se, estando muito além de simples figura de linguagem, a metáfora teria também um papel epistêmico semelhante ao que poderia ser desempenhado pelos experimentos mentais, segundo as concepções de James Robert Brown (1991) acerca destes. Ou seja, enquanto Brown defende que os experimentos mentais possuem um papel cognitivo relevante ao tornar possível a compreensão de elementos teóricos obscuros ou complexos demais, utilizando de narrativas imaginárias e visuais não apenas para elucidar teses ou problemas teóricos específicos, mas também para veicular conhecimento sobre o mundo através do mero exercício da reflexão, iremos avaliar se a metáfora é capaz, ela também, de desempenhar um papel epistêmico dentro das teorias onde surgem.

O presente texto propõe partir de uma análise teórica das sistematizações contemporâneas a respeito dos experimentos mentais,

i.e., o estudo da “taxonomia” feita pelo autor James Robert Brown (1991), que classifica os experimentos de pensamento de acordo com a função que estas narrativas imaginadas desempenham em uma dada teoria. A partir dessa base teórica a respeito do estatuto filosófico e do uso sistemático de experimentos mentais por disciplinas como a Filosofia, mas também a Física e demais ciências naturais, pretendemos avaliar exemplos – notadamente o exemplo do experimento de Galileu acerca da queda dos corpos - onde o uso de experimentos mentais sugere uma função que ultrapassa o mero papel explicativo dentro da teoria, mas aponta para uma função epistêmica fundamental. Em seguida, avaliaremos se também a metáfora (mesmo sendo um recurso menos complexo que o experimento mental) seria capaz de desempenhar, além de uma função contributiva à melhor compreensão de teses e argumentos, também um papel epistêmico nas teorias onde se insere e a partir das construções imaginativas e criativas que propõe.

EXPERIMENTOS MENTAIS: QUAL SUA FUNÇÃO E CONTRIBUIÇÃO PARA O CONHECIMENTO?

Os experimentos mentais estão presentes na História da Filosofia desde a Antiguidade, assim como também em outras disciplinas, mas somente foram assim denominados em 1897, quando o físico austríaco Ernst Mach sustentou que, na prática científica, os experimentos de laboratório deveriam ser “antecipados” no raciocínio do cientista, “ensaiados” assim em sua mente, cunhando então o termo *Gedankenexperiment* neste sentido específico. Logo o termo foi diferentemente sistematizado, dada a constatação da amplitude de seu alcance: nas ciências naturais, o experimento mental mostra-se necessário quando as limitações da tecnologia ou questões éticas impedem um experimento “real”; mas em disciplinas como a Filosofia,

Psicologia, Economia e outras, ele adquire um caráter de contrafactual, diferenciando-se das meras hipóteses pela forma como são construídos e levados a cabo, já que podem deliberadamente envolver situações impossíveis. É a avaliação de sua função em uma teoria que melhor caracteriza uma possível definição do termo. Vejamos a seguinte definição:

Experimentos mentais são executados no laboratório da mente. Além dessa metáfora é difícil dizer exatamente o que são. Nós os reconhecemos quando os vemos: são visualizáveis; eles envolvem manipulações mentais; não são a mera consequência de cálculos fundamentados em teoria; são frequentemente (mas nem sempre) impossíveis de executar como experiências reais seja porque nos falta a tecnologia relevante ou porque são simplesmente impossíveis em princípio (BROWN, 1991, p. 1, nossa tradução).

A partir desta definição um tanto quanto genérica, Brown faz um levantamento de alguns experimentos mentais famosos da Física e analisa qual o papel que estes desempenham nas teorias de onde emergem. Para citar alguns exemplos notórios, podemos lembrar de Albert Einstein (1905), que propõe que pensemos como seria poder correr na velocidade da luz, para pensar a relação desta com o tempo, nos primeiros esboços de sua teoria da relatividade. Erwin Schroedinger (1935) tenta tornar os elementos da física quântica mais “palatáveis” ao nos convidar a imaginar um gato que, estando dentro de uma caixa, pode ser considerado como vivo e morto ao mesmo tempo, um aparente paradoxo, mas que, dentro da teoria dos sistemas quânticos, representa uma situação corrente de superposição quântica.

No entanto, para melhor ilustrar o sistema classificatório proposto por Brown, iremos propor a análise de alguns experimentos mentais famosos da História da Filosofia. De maneira geral, Brown divide-os em *destrutivos* e *construtivos*, dividindo estes últimos em *mediativo*,

conjectural e *direto*, porém, é preciso notar que, muitas vezes, um mesmo experimento mental pode desempenhar mais de uma destas funções.

Os experimentos de pensamento *destrutivos* visam apontar falhas em uma determinada teoria, ou seja, criticá-la ou ainda, em termos mais dramáticos, “destruí-la”. Essa intenção pode ser percebida, por exemplo, no experimento do “cérebro numa cuba”, proposto em 1973 por Hilary Putnam, visando atacar a visão ingênua de crença na realidade exterior, ou ainda nos exemplos que Edmund Gettier traz em seu artigo de 1963 para atacar a definição tradicional de conhecimento como crença verdadeira justificada. Esses autores visam, através dos casos narrados em seus experimentos mentais, mostrar falhas ou limitações nas teorias às quais se opõem:

Como seu nome sugere, um experimento de pensamento destrutivo é um argumento dirigido contra uma teoria. Ele destrói ou pelo menos apresenta sérios problemas para uma teoria. Tais problemas podem ser desde uma tensão menor em relação à outras teorias bem aceitas até contradições internas (BROWN, 1991, p. 34, nossa tradução).

Já os experimentos mentais *construtivos* visam contribuir com uma determinada teoria, desempenhando um papel positivo neste sentido. Eles podem fazê-lo por três vias diferentes, segundo Brown. Primeiramente, temos os experimentos mentais *construtivos mediativos*, que visam tornar suas teses mais fáceis de serem recebidas e compreendidas. Este tipo de experimento mental:

Facilita a conclusão derivada de uma teoria específica e bem-articulada. Podem existir diversos modos pelos quais isso pode ser feito: ele pode ilustrar um aspecto altamente contraintuitivo da teoria, tornando-a assim mais palatável. Ele pode também atuar como um diagrama em uma prova geométrica que nos ajude a entender a derivação formal, e etc. (BROWN, 1991, p. 36, nossa tradução).

Como exemplo podemos citar o “véu da ignorância” presente na posição original de Rawls em seu livro de 1971, que favorece a compreensão de sua tese de justiça como equidade. Podemos também lembrar da já citada Alegoria da Caverna de Platão, que também parece cumprir um papel de facilitadora dos argumentos propostos por este filósofo.

Em segundo lugar, temos os experimentos mentais *construtivos conjecturais*. Eles atuam apresentando uma situação fantasiosa para que, então, a partir dela, seja apresentada uma teoria que “dê conta” do seu conteúdo:

Experimentos de pensamento construtivos conjecturais não partem de uma teoria já formulada. Eles pretendem estabelecer um fenômeno (experimental do pensamento), e então apelar a uma teoria que possa explicá-lo ou justificá-lo. Assim, ele conjectura a respeito da possível explicação dos eventos experienciados no experimento de pensamento (BROWN, 1991, p. 40, nossa tradução).

Podemos pensar no caso do “dilema do bonde” tal como proposto por Philippa Foot em seu artigo de 1978, onde esta apresenta a situação (o “fenômeno experimental do pensamento”) do bonde que está direcionado a duas possibilidades de percurso: em um dos trilhos irá colidir com 5 pessoas e, no outro, com 1 pessoa³. As possibilidades de escolha colocam “em ação” diferentes teorias morais, e servem de base à autora para que esta apresente sua abordagem específica da teoria do duplo efeito.

Já o terceiro tipo de experimento mental é o *construtivo direto*. Este tipo também inicia com a descrição do experimento e, então, imediatamente, demonstra como a teoria de seu/sua autor/a “resolvem”

³ Este experimento mental já foi reformulado diversas vezes, com diferentes “variações” desta mesma temática inicial proposta por Foot.

a questão levantada: “Assim como os mediativos, eles iniciam com fenômenos não-problemáticos. E assim como os conjecturais, eles não iniciam com uma teoria já formulada, mas terminam propondo uma” (BROWN, 1991, p. 41, nossa tradução). Podemos citar aqui o experimento da Terra Gêmea (1973), de Hilary Putnam, grande entusiasta dos experimentos mentais, onde este propõe que imaginemos um planeta absolutamente igual ao Planeta Terra, mas onde o líquido “gêmeo” da água não é H₂O, mas sim XYZ, de modo que astronautas terráqueos poderiam dizer que “Na Terra Gêmea a palavra ‘água’ significa XYZ”, culminando na tese principal do externalismo semântico, de que o significado dos termos não está na mente dos locutores.

No entanto, para o presente texto, nosso interesse principal está em um tipo específico de experimento mental abordado por Brown, que combina dois tipos de classificação: o experimento mental que é, ao mesmo tempo, *destrutivo e construtivo direto*, também chamado de Platônico:

Um pequeno número de experimentos de pensamento cai sob as duas categorias, sendo simultaneamente destrutivos e construtivos (diretos). Um exemplo é o tratamento de Galileu sobre a queda-livre que realizou duas coisas: destruiu a visão aristotélica de que objetos mais pesados caem mais rápido, e ainda estabeleceu uma nova concepção, de que todos os objetos caem na mesma velocidade (BROWN, 1991, p. 43, nossa tradução).

Este tipo de concepção acerca do experimento mental *destrutivo e construtivo direto* apresenta um especificidade que não é compartilhada por mais nenhum estudioso dos experimentos mentais, a saber, a ideia de que eles nos permitem, unicamente através da sua formulação, do seu conteúdo imaginado, fornecer informações “novas” a respeito do mundo, como se, através unicamente do raciocínio abstrato,

pudéssemos informar acerca do mundo real, através de um acesso da razão ao reino platônico das Leis da Natureza.

Ou seja, o ponto de destaque trazido por Brown se refere à análise filosófica da importante questão epistêmica envolvida neste tipo de recurso metodológico: aprendemos algo novo através da narrativa descrita em um experimento de pensamento? Ou simplesmente “entendemos melhor” algum aspecto teórico que permanecia até então obscuro? Brown posiciona-se sustentando que alguns experimentos mentais nos permitem chegar a teses “novas”, como o exemplo da queda dos corpos de Galileu, onde o que está descrito através da narrativa do experimento mental nos faz “enxergar” a tese de que o peso não influi na velocidade da queda. Outros autores, como Norton (1996) contestarão esta posição de Brown, dizendo que, quanto à questão epistêmica, os experimentos mentais seriam irrelevantes e dispensáveis, sendo interessantes meramente por seu caráter didático e heurístico. Vejamos o caso mais de perto na próxima seção.

UM CASO PARADIGMÁTICO: O EXPERIMENTO MENTAL DE GALILEU ACERCA DA QUEDA DOS CORPOS

Nesta seção pretendemos apresentar um aprofundamento da tese de Brown quanto à questão epistêmica envolvida nos experimentos mentais: aprendemos algo novo através da narrativa descrita em um experimento de pensamento? Ou simplesmente “entendemos melhor” algum aspecto teórico que permanecia até então obscuro? Como foi demonstrado na seção anterior, Brown posiciona-se sustentando que alguns experimentos mentais nos permitem chegar a teses “novas”, ou seja, nos apresentar “descobertas” sobre o mundo, como o exemplo da tese de Galileu acerca da queda dos corpos. Assim, faremos agora uma

análise específica deste experimento mental, enquanto representante desta abordagem epistêmica muito peculiar.

O experimento teria supostamente sido realizado por Galileu do alto da Torre de Pisa, jogando dois objetos de massa distinta (uma bala de canhão e uma bala de mosquete) que, contrariando a teoria vigente aristotélica, não iriam cair em momentos diferentes (o objeto de maior massa caindo antes), mas sim, ao mesmo tempo. No entanto, tal experimento não poderia ter sido realizado de fato (ou, se o fosse, não teria funcionado) pois a teoria de Galileu, segundo a qual a massa dos corpos não influencia na aceleração de sua queda, apenas se observa sob ausência de resistência, i.e., no vácuo. Ou seja, mais do que não poder ter sido realizada factualmente, o experimento só funciona, na época, enquanto experimento mental. O ponto é que Galileu diz que é através do caso explicitado que “descobrimos” que os corpos em queda se comportam de tal maneira, entendendo que o experimento mental em questão seria suficiente para nos dar essa informação a respeito dos corpos em queda.

O caso é descrito no capítulo intitulado “Primeiro Dia”, do livro “*Dialogues Concerning Two New Sciences*” (1638), onde temos os diálogos entre três personagens: Salviati (representando o próprio Galileu), e seus dois estudantes, Sagredo e Simplicio (este último representando as teses e argumentos de Aristóteles). O ponto de partida é a teoria aristotélica acerca da queda livre de corpos, assim descrita:

Corpos de peso diferente [...] movem-se em único e mesmo meio com velocidades diferentes que se relacionam uma com a outra na mesma razão que seus pesos; de modo que, por exemplo, um corpo que é dez vezes mais pesado que outro irá mover-se dez vezes mais rápido (GALILEI, 1954, p. 61, nossa tradução).

Salviati (Galileu), buscando refutar tal visão aristotélica, defende então que “*mesmo sem fazer um experimento é possível provar claramente, através de um argumento curto e conclusivo, que o corpo mais pesado não se move mais rápido que o corpo mais leve*” (GALILEI, 1954, p. 62, nossa tradução). Neste ponto, estamos genuinamente no plano usual dos experimentos mentais, ou seja, Galileu está dizendo que irá fazer um experimento mental *destrutivo*, confiando que este é eficaz pois irá demonstrar uma contradição nos argumentos aristotélicos. Até este ponto, não há estranhamento algum por parte de nenhum estudioso do papel dos experimentos mentais em teorias científicas. O ponto é que parece que Galileu faz também algo a mais: ele proporia, unicamente através do experimento mental, uma nova teoria acerca da queda dos corpos, ou seja, estaria descobrindo uma lei da física unicamente através do raciocínio. Vejamos como isso se dá.

A primeira parte da argumentação de Galileu visa “destruir” a concepção aristotélica, que diz que quanto maior a massa⁴ do corpo, maior será sua velocidade. Galileu (1954, p. 63) diz que, se tomarmos dois corpos (duas pedras) em queda, de massa diferente, e unirmos os dois, digamos, por uma corda, o que cai mais rápido será retardado pelo mais lento, e o mais lento será acelerado em sua queda pelo mais pesado. Ele ainda exemplifica que, se a pedra maior cair numa velocidade de 8 enquanto a menos cair numa velocidade de 4, o sistema como um todo cairá numa velocidade menor que 8. Disso deriva o aspecto contraditório da situação descrita:

[...] mas as duas pedras, quando unidas, formam uma pedra maior que aquela que movia-se na velocidade de 8. Portanto, o corpo mais pesado [i.e., o novo que consiste nos dois corpos anteriores] move-se com menos velocidade que o mais leve [i.e., o corpo anteriormente mais pesado]; um

⁴ Galileu usa imprecisamente o termo “peso” ao invés de “massa”.

efeito que é contrário à suposição. [...] Assim você vê como, de sua suposição [direcionando-se para Simplicio], que o corpo mais pesado se move mais rápido do que o mais leve, eu infiro que o corpo mais pesado se move mais lentamente (GALILEI, 1954, p. 63, nossa tradução).

Até este ponto da argumentação, podemos concordar que Galileu realiza um experimento mental *destrutivo*, com a forma de argumento de *reductio ad absurdum* para demonstrar os elementos contraditórios deriváveis da tese aristotélica.

No entanto, Galileu ainda vai mais longe, a ponto de declarar sua “nova” Lei acerca da velocidade dos corpos em queda: “*nós inferimos, portanto, que corpos maiores e menores se movem com a mesma velocidade*” (GALILEI, 1954, p. 64, nossa tradução). O ponto de Brown (1991) é defender que a tese de Galileu foi diretamente implicada pela refutação da tese aristotélica, ou seja, que o raciocínio realizado para destruir a tese aristotélica nos “força” a aceitar a nova tese de Galileu⁵. Assim, teríamos uma lei de conteúdo empírico derivada apenas de um processo mental.

Um experimento mental platônico é um único experimento mental que destrói uma teoria antiga ou existente e simultaneamente gera uma teoria nova; ele é *a priori* no sentido de que não é baseado em nova evidência empírica nem é meramente logicamente derivado de dados antigos; e ele é um avanço no sentido de que a teoria resultante é melhor que a teoria precedente (BROWN, 1991, p. 76, nossa tradução).

Para corroborar essa perspectiva epistêmica acerca dos experimentos mentais, Brown fundamenta-se nos aspectos platônicos da visão de mundo de Galileu, como é apontado na seguinte passagem, retirada do “*Diálogo sobre os dois principais sistemas do mundo*”, onde vemos novamente os mesmos dois personagens fictícios, Salviati

⁵ Importa notar que Brown não está aqui se referindo à ideia de que, de uma contradição lógica, qualquer coisa se deriva.

representando as teses de Galileu, e Simplício, representando as teses aristotélicas, discutindo sobre como seria a trajetória de uma pedra que fosse lançada do alto do mastro de um navio em velocidade constante. Salviati (personagem “porta voz” de Galileu) defenderá que a pedra não cairá afastada do mastro em função da velocidade do navio (como entenderia o senso comum, e também Simplício), mas sim junto a ele, como aconteceria se o navio estivesse parado, e que sabia que assim seria mesmo sem nunca ter feito o “teste”. Vamos conferir a indignação do interlocutor aristotélico, Simplício, e a tranquilidade de Salviati:

Simplício: Então, você não fez uma centena de testes, ou pelo menos um? E mesmo assim, com tanta liberdade afirma que isto é correto?

Salviati: Sem experimento, eu estou certo que o efeito acontecerá como eu lhe digo, porque precisa acontecer deste modo, e devo acrescentar que você também sabe que não pode acontecer de forma diferente, não importa quanto pretenda não o saber, ou dar esta impressão. Mas eu sou uma tão boa parteira do cérebro que farei você confessá-lo a despeito de si próprio (GALILEI *apud* KOYRÉ, 1978, p. 165).

Percebamos que, contrariamente ao experimento do navio, que poderia ter sido realizado, o experimento da queda dos corpos era impossível de ser realizado na época⁶, o que não impede que Galileu recorra ao experimento mental e construa sua teoria a respeito do tema unicamente com base nele, ao menos segundo Brown.

De acordo com Brown, o conteúdo descrito através da narrativa do experimento mental de Galileu nos faria “enxergar” a tese de que o peso não influi na velocidade da queda, ou seja, a história narrada nos

⁶ O experimento da queda dos corpos foi, no entanto, efetivamente realizado séculos depois, por ninguém menos que o astronauta norte-americano David Scott, que o performou na superfície lunar (portanto, sob condições perfeitas) em 1971, com uma pena e um martelo. O experimento foi devidamente registrado, e o vídeo onde vemos ambos os objetos, de fato, caindo sob mesma velocidade, sem a influência de suas massas, e tocando a superfície ao mesmo tempo, exatamente como defendia Galileu, pode ser facilmente encontrado na internet.

permitiria acessar uma espécie de Reino Platônico onde estariam as Leis da Natureza:

Este é o fim da teoria de Aristóteles: mas há um bônus, já que a abordagem correta é agora óbvia: eles caem na mesma velocidade [...] Isso é dito ser conhecimento *a priori* (mas ainda assim falível) da natureza, já que não há dados novos envolvidos, tampouco a conclusão é derivada de dados antigos, nem se trata de algum tipo de verdade lógica (BROWN, 2019, nossa tradução).

Este seria então um experimento mental que nos permitiria, segundo Brown, unicamente através de seu conteúdo imaginado, aprender algo “novo” acerca do mundo, ou seja, estabelecer leis da física a partir do raciocínio puramente abstrato: como o fez o experimento acerca da velocidade da queda dos corpos em Galileu. Assim, teríamos um caso de extremo interesse filosófico desde Kant, representado por um tipo de conhecimento *a priori* – derivado unicamente do raciocínio abstrato, “anteriormente” à experiência – mas que representa um avanço da teoria da Física – a passagem para um novo paradigma científico, dado a demonstração da invalidade da teoria anterior, aristotélica, e sua substituição pela nova teoria acerca do assunto:

Para apreciar a natureza completa das descobertas de Galileu devemos entender a importância do pensamento abstrato, e do seu uso por Galileu como um instrumento que, uma vez polido de maneira primorosa, foi um instrumento muito mais revolucionário para a ciência do que o próprio telescópio. [...] Galileu mostrou como a abstração pode relacionar-se ao mundo da experiência, como, a partir do pensamento acerca da ‘natureza das coisas’, poder-se-ia derivar leis relacionadas à observação direta. (COHEN, 1985, p. 86-87, nossa tradução).

John Norton (1996) irá discordar de Brown acerca do valor epistêmico do experimento mental da queda dos corpos. Norton, um empirista convicto, defende a posição de que os experimentos mentais são epistemologicamente irrelevantes – eles somente seriam de

interesse por questões didáticas, em um esforço pela exemplificação de teorias para sua melhor compreensão. Na concepção de Norton (1996), todo experimento mental poderia ser descrito por e reduzido a um simples argumento lógico. Assim, quanto à refutação da teoria aristotélica, Norton considera que o argumento de Galileo realiza uma simples *reductio ad absurdum* e, quanto à parte “positiva” e construtiva de sua teoria, ele estaria apresentando meramente uma simples inferência lógica. Segundo Norton:

Experimentos mentais são argumentos que: (i) postulam situações hipotéticas ou contrafactuais, e (ii) invocam detalhes irrelevantes para a generalidade da conclusão [...] os experimentos mentais em física fornecem ou pretendem fornecer informações sobre o mundo físico. Como eles são experimentos mentais e não físicos, essas informações não provêm do relato de novos dados empíricos. Portanto, existe apenas uma fonte não controversa da qual essa informação pode vir: ela é extraída de informações que já temos por um argumento identificável, embora esse argumento possa não ser apresentado em detalhes na declaração do experimento mental. A alternativa a essa visão é supor que os experimentos mentais forneçam uma rota nova e até misteriosa para o conhecimento do mundo físico (NORTON, 1991, p. 129, nossa tradução).

Pela definição acima já percebemos como Norton apresenta uma visão empirista diametralmente oposta à do platônico Brown. Assim, enquanto este defende um acesso pouco claro ao reino das leis naturais através da razão, Norton defende que o que está em desenvolvimento nas narrativas dos experimentos mentais é apenas uma outra forma de apresentação de argumentos lógicos ordinários. Nesse sentido, a questão epistêmica é respondida por uma negativa: experimentos mentais não são capazes de nos informar sobre o mundo unicamente através de processos mentais. Eles têm valor, mas tal valor não é epistêmico, mas sim heurístico, ou didático, já que eles realmente contribuem à *melhor* compreensão de ideias e teses, através de sua

reformulação delas. Porém, reforçamos que quanto à questão epistêmica, o autor adota a chamada tese eliminatória, ou seja, de que os experimentos mentais poderiam ser eliminados – ou, pelo menos, reconstruídos (tese reconstrutivista) como argumentos ordinários – das teorias onde surgem, sem que isso interfira na transmissão dos conteúdos teóricos em questão. Ou seja, eles seriam diretamente dependentes de argumentos, sob todos os aspectos:

Conduzir um experimento mental é simplesmente executar um argumento. Nesse sentido, ele apenas pode fazer o que um argumento pode fazer. Ele não pode produzir conhecimento onde um argumento não o pode. Ele pode apenas produzir tal conhecimento se um argumento pode (NORTON, 1996, p. 356).

No entanto, resta saber como Norton trata especificamente a questão levantada por Brown em relação ao experimento mental de Galileu. Norton reconstrói o conteúdo apresentado por Galileu da seguinte maneira, defendendo que:

O argumento é um *reductio ad absurdum*:

1. Pressuposição por prova *reductio*: A velocidade de queda dos corpos em um dado meio é proporcional aos seus pesos.
2. A partir de 1: Se uma pedra grande cai com 8 graus de velocidade, uma pedra menor com metade do seu peso irá cair com 4 graus de velocidade.
3. Pressuposição: Se uma pedra com queda mais lenta for conectada a uma pedra com queda mais rápida, a mais lenta irá retardar a mais rápida e a mais rápida irá acelerar a mais lenta.
4. A partir de 3: Se as duas pedras de 2 forem conectadas, o seu composto irá cair mais lentamente que 8 graus de velocidade.
5. Pressuposição: O composto de dois pesos tem peso mais elevado que o maior.
6. A partir de 1 e 5: O composto irá cair mais rápido que 8 graus.
7. Conclusões 4 e 6 se contradizem.
8. Portanto, devemos rejeitar a Pressuposição 1.
9. Portanto, todas as pedras caem do mesmo modo (NORTON, 1996, p. 341-342, nossa tradução).

Nesta reconstrução argumentativa, Norton busca demonstrar que não é feito nenhum “salto” platônico, como acredita Brown. Assim, o autor é capaz de sustentar sua tese quanto à questão epistêmica dos experimentos mentais, já que é somente nesse âmbito que ele fornece uma visão crítica, sendo que acredita que os experimentos mentais são sim bem vindos em outros contextos como, sobretudo, o educacional. Diz Norton:

Minha preocupação foi sobre a epistemologia dos experimentos de pensamento. E eu defendi que eles são inteiramente irrelevantes quanto a este aspecto. Eles não vão além do que já faz o raciocínio ordinário com suas ferramentas padrão de pressuposição e argumentação. Eles não abrem novos canais de acesso ao mundo físico. Experimentos de pensamento são apenas o que você pensou que fossem (NORTON, 1996, p. 366, nossa tradução).

Veremos, em seguida, a questão epistêmica direcionada a outro elemento usual do discurso não apenas científico, mas cotidiano, a saber, a metáfora.

METÁFORAS: QUAL SUA FUNÇÃO E CONTRIBUIÇÃO PARA O CONHECIMENTO?

A presente seção visa apresentar um panorama de definições, aproximações e diferenciações entre dois recursos metodológicos vastamente utilizados no âmbito literário, filosófico e científico, a saber, os experimentos mentais e as metáforas. Seria a metáfora um tipo especial de experimento mental, ou vice-versa? Ou tratam-se de expedientes diferentes, com funções semelhantes? Iremos analisar ambos, atentando para quais características identificam cada tipo de recurso.

Antes disso, lembremos da já citada definição de Brown (1991, p.1) sobre os experimentos de pensamento, quando este diz que

“Experimentos mentais são executados no laboratório da mente. Além dessa metáfora é difícil dizer exatamente o que são. Nós os reconhecemos quando os vemos”. Importa notar que o próprio autor se utiliza de uma metáfora para definir os experimentos mentais, o que reforça nosso ponto, de que ambos são frequentemente confundidos, senão pela sua forma, pelo menos pela sua função.

Em um primeiro momento, ao refletir sobre ambos recursos, podemos traçar algumas considerações quanto às suas diferenças, principalmente se tomarmos a concepção clássica, aristotélica, acerca da metáfora: enquanto um experimento de pensamento é normalmente visto como um instrumento metodológico, a metáfora é caracterizada como uma figura de linguagem, ou seja, uma opção intencional pela linguagem figurativa ao invés da linguagem literal.

Já a aproximação entre experimentos mentais e metáforas começa a mostrar-se quando consideramos o papel que ambos podem desempenhar – e, frequentemente, desempenham – nas teorias filosóficas ou científicas onde aparecem, sobretudo tomando-se a concepção mais contemporânea acerca da metáfora como um aspecto fundamental de nosso aparelho cognitivo, de acordo com Lakoff e Johnson (1980). Ou seja, quando são assim consideradas, interessa-nos questionar qual papel estão desempenhando, qual função cumprem em relação ao conhecimento que está sendo veiculado: metáforas teriam algum potencial epistêmico? Pode parecer evidente que elas nos ajudam a compreender coisas, mas poderiam, elas mesmas, serem responsáveis por algum tipo de aprendizado novo?

Quanto aos experimentos mentais, como vimos anteriormente, essa questão é avaliada de maneira diferente de acordo com dois teóricos. Por um lado, James Robert Brown (1991) sustenta que, por mais que a função mais corrente dos experimentos mentais seja a de auxiliar

o aprendido – facilitá-lo, ilustrá-lo – existe um tipo especial de experimento que nos fornece nele mesmo um conhecimento, ou seja, têm um valor informativo. Um exemplo seria o caso relativo ao experimento de Galileu quanto à queda dos corpos, que teria permitido a este demonstrar uma teoria da física apenas através do conteúdo que desenvolve em sua formulação. Por outro lado, a teoria de John Norton (1996) sustenta que os experimentos mentais não teriam essa função epistêmica: quanto a ela, eles seriam irrelevantes e dispensáveis. Seu valor está justamente, e unicamente, na facilitação da compreensão de teses “difíceis”, ou seja, em seu papel didático.

Quanto às metáforas, podemos perceber que sua presença na História da Filosofia é constante. Podemos pensar nos casos clássicos como o de Locke que compara a mente a um papel em branco, ou de Sócrates dizendo que sua arte é similar à das parteiras, ou ainda a célebre frase kantiana segundo a qual “Pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 1994, p. 89). No âmbito das ciências, basta lembrar das expressivas metáforas computacionais funcionalistas (hardware, software...) para descrever o cérebro.

A teoria das metáforas conceituais vai além desses casos particulares de comparação intencional entre diferentes âmbitos. Ela entende que, em nossa compreensão do mundo, usamos inadvertidamente o discurso metafórico, sendo que seria impossível nos comunicarmos e sequer pensarmos sem o emprego da metáfora. De um modo geral, o exemplo de metáfora conceitual por excelência fornecido pelos autores é o de que “argumento é guerra”:

É importante perceber que não apenas falamos sobre argumentos em termos de uma guerra. Nós podemos de fato ganhar ou perder argumentos. Nós enxergamos a pessoa com a qual estamos argumentando como um

opponente. Nós atacamos suas posições e defendemos a nossa. Nós ganhamos e perdemos território. Nós planejamos e usamos estratégias. Se consideramos uma posição indefensável, podemos abandoná-la e tomar uma nova frente de ataque. Muitas das coisas que fazemos ao argumentar estão parcialmente estruturadas pelo conceito de guerra. Apesar de não haver batalha física, há uma batalha verbal, e a estrutura de um argumento – ataque, defesa, contra-ataque etc. – reflete isso. É neste sentido que a metáfora do ARGUMENTO É GUERRA é uma metáfora pela qual vivemos em nossa cultura; ela estrutura as ações que performamos ao argumentar (LAKOFF & JOHNSON, 1980, p. 4, nossa tradução).

No ambiente científico o uso da metáfora é incrivelmente amplo e pode ser atestado por inúmeros exemplos. Quanto a eles, atentemos para o fato de que sua formulação se encontra efetivamente envolvida nas teses científicas, ou seja, as metáforas fazem parte de teses e argumentos de maneira indispensável, e não simplesmente enquanto uma questão de estilo ou de opção estética ou retórica. Elas são fundamentais e genuínas dentro do campo de produção de conhecimento científico:

Outros exemplos de termos em física construídos a partir de metáforas comuns seriam: barreira entrópica, relevo de energia, poço de potencial, ruído branco, paisagem rugosa, rede cristalina, árvore de Cayley, bacia de atração, buraco negro, supercordas, dinâmica de avalanches etc. Note-se que, em geral, o termo coloquial é um substantivo simples com forte apelo imagético/sensorial (barreira, relevo, poço, ruído, rede, árvore, bacia, buraco, cordas, avalanches etc.) e que o mesmo é adjetivado, qualificado ou complementado a fim de formar uma expressão da terminologia científica (KINOUCI *et al.*, 2012, p. 4402-3).

O exemplo “cotidiano” do argumento como guerra e os exemplos científicos descritos acima atestam como as atividades das várias dimensões da vida humana são metaforicamente estruturadas, remetendo inclusive ao título do livro de Lakoff e Johnson, onde tal

ponto é explorado: “As metáforas pelas quais vivemos”⁷. Podemos definir a teoria das metáforas conceituais como

dependendo que frequentemente compreendemos coisas que não estão diretamente disponíveis à nossa experiência mapeando-as inconscientemente dentro um domínio de experiência que é mais fortemente ligado a um de nossos sentidos (HARRISON, 2017, p. 43, nossa tradução).

O sentido privilegiado seria a visão, como percebido no uso de termos tão correntes tanto em nosso cotidiano quanto no âmbito teórico e científico como “esclarecer”, “iluminar”, “ponto de vista”, “foco”, “perspectiva” etc. Este uso revelaria não apenas uma mera opção estilística de expressão ou comunicação, mas descreveriam o próprio modo como experienciamos a realidade. Nesse sentido, assumindo-se a teoria proposta por estes autores, também nosso acesso epistêmico à realidade seria mediado pelas metáforas.

Esta perspectiva da metáfora conceitual é uma oposição ao famoso artigo de Max Black (1954) que oferece um marco para a perspectiva teórica reducionista a respeito das metáforas. Diz Black:

Mas “explicação”, ou elaboração das bases para a metáfora, contanto que não seja encarado como um substituto cognitivo adequado ao original, pode ser algo extremamente valioso. Uma metáfora poderosa não será mais prejudicada por uma tal sondagem do que uma obra de arte musical pela análise da sua estrutura harmônica e melódica. Sem dúvida as metáforas são perigosas, e talvez especialmente na filosofia. Mas uma proibição do seu uso seria uma restrição intencional e prejudicial aos poderes da investigação (BLACK, 1954, p. 293-294, nossa tradução).

Ou seja, para Black, se porventura a metáfora pode veicular um conhecimento, este poderá sempre ser reduzido à sua versão não-metáforica, literal. Black parece estar ecoando, em relação à metáfora,

⁷ No original, “Metaphors we live by” (1980).

o mesmo posicionamento teórico de John Norton em relação aos experimentos mentais: ambos seria, assim, dispensáveis, redutíveis às proposições “padrão” do âmbito científico ou teórico em geral.

Já a teoria da metáfora conceitual de Lakoff e Johnson aponta para o fato de que a duplicidade metafórico-litera não sempre é bem estabelecida, devido à presença subjacente da metáfora em nossa linguagem e nosso modo de pensar. Ou seja, algumas metáforas sequer são percebidas como metáforas, e estariam veiculando conhecimento e “tomando parte” em proposições verdadeiras, conforme explica Johnson (1981, p. 38):

Uma vez que tenhamos percebido que proposições inquestionavelmente ‘cognitivas’ e ‘verdadeiras’ envolvem muitas metáforas convencionais, perdemos nosso preconceito contra metáforas como portadoras de valores de verdade, porque a dicotomia que estava pressuposta é quebrada.

Assim, vemos que, similarmente ao que ocorre em relação aos experimentos mentais, as teorias acerca das questões epistêmicas envolvidas com a metáfora não estão em consonância. A teoria reducionista de Norton (1996) para os experimentos mentais parece adequar-se a teoria de Max Black (1954) para as metáforas, *mutatis mutandis*. De modo semelhante, há contrapontos a tais abordagens em ambos os campos: no campo dos experimentos mentais, James R. Brown (1991) irá fornecer uma teoria epistemicamente extravagante acerca do alcance cognitivo de alguns experimentos, como o da queda dos corpos de Galileu. No campo das metáforas, Lakoff e Johnson (1980) irão questionar os limites rígidos entre o metafórico e o literal, apontando para o fato perturbador de que algumas teses científicas bem estabelecidas podem estar sendo formuladas através de metáforas, sem que tenhamos sequer atentado para isso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto, buscamos abordar dois elementos correntemente presentes tanto no campo científico quanto filosófico: as metáforas e os experimentos mentais. Se estes elementos costumam ser abordados simplesmente enquanto ferramentas metodológicas ou didáticas, buscamos mostrar que o papel que desempenham podem ir muito além deste.

Em relação aos experimentos mentais, primeiramente mostramos como a taxonomia proposta por James Robert Brown (1991) parece enriquecer e “elevar” a presença de experimentos mentais em teorias sobretudo filosóficas, tornando evidentes os diferentes papéis que estes desempenham em função da intenção de seus/suas autores/as: entender a função que os experimentos mentais desempenham ou podem desempenhar revela a sua importância dentro das teorias onde surgem e de certo modo justificam sua presença tão constante na História da Filosofia, que pode ser traçada até a Antiguidade, bastando que nos lembremos das palavras de Heráclito nos alertando de que não podemos entrar duas vezes no mesmo rio.

Ao mesmo tempo, fomos levados a considerar o caso específico do experimento mental que, segundo Brown, apresenta como função não apenas a de destruir a teoria antecessora, mas também a de produzir uma nova teoria. Como exemplo, analisamos o caso proposto por Brown, acerca do experimento da queda dos corpos de Galileu. A partir de seu estudo, trouxemos também a visão antagônica à Brown, do empirista John Norton (1996), que defende que o experimento mental de Galileu – assim como todos os outros – pode simplesmente ser reduzido a um argumento lógico, sem perdas nem ganhos. Norton defende assim que

o único interesse acerca dos experimentos mentais é seu caráter retórico e didático.

Quanto à metáfora, vimos que seu uso é ainda mais abrangente, ultrapassando o domínio científico ou teórico e acadêmico. Partimos do entendimento de que esta apresenta algumas similaridades em relação ao experimento mental – ambas fazem uma espécie de projeção a partir de um “cenário” real a um “cenário” imaginado e idealizado, ambas são visualizáveis, e ambas dependem da intenção de quem as formula. Assim, nos perguntamos se a metáfora também ofereceria algum tipo de alcance epistêmico, tal como investigamos em relação ao experimento mental. Vimos então que não há um consenso quanto a tal, mas que duas posições podem ser claramente identificadas: a posição reducionista de Max Black (1954), similar ao posicionamento teórico de Norton em relação aos experimentos mentais, e a posição mais otimista de Lakoff e Johnson (1980) segunda a qual o nosso próprio aparato conceitual seria metafórico por natureza. Como consequência, as metáforas também “participariam” das proposições que veiculam conhecimento e que descrevem cientificamente o mundo.

Ambos os campos se encontram em desenvolvimento e são matéria de estudos e artigos contemporâneos, que debatem não só as posições teóricas levantadas neste texto, mas outras ainda. O ponto interessante ao se perceber a riqueza deste cenário de pesquisa é a percepção de que o discurso científico e filosófico não é mais visto enquanto “puro” ou “neutro”, conforme os ideais positivistas de outrora, mas aberto à criatividade, à imaginação e à fantasia. Se ainda não podemos determinar certamente o alcance e a repercussão destes elementos dentro do nosso conhecimento, não podemos negar sua presença, que indica uma ampliação não só da visão de mundo através das teorias científicas ou filosóficas, mas uma ampliação da concepção de quem

somos como sujeitos produtores e reprodutores de conhecimento: sujeitos que imaginam, que criam e que sonham.

REFERÊNCIAS

- BLACK, Max. Metaphor. **Proceedings of the Aristotelian Society**, New Series, v. 55, p. 273-94, 1954.
- BROWN, James Robert. **Laboratory of the mind**: thought experiments in the natural sciences. London: Routledge, Second Edition, 1991 [2011].
- BROWN, James Robert. Thought Experiments. **Stanford encyclopedia of philosophy**, 2019. Disponível em <https://plato.stanford.edu/entries/thought-experiment/>. Consultado em 09/05/2023.
- COHEN, I. B. **The birth of a new physics**. New York: W. W. Norton & Company Inc, 1985.
- EINSTEIN, Albert. Zur elektrodynamik bewegter körper (On the Electrodynamics of Moving Bodies). **Annalen der Physik**, 322, 10, p. 891-921, 1905.
- GALILEI, Galileo. **Dialogues concerning two new sciences**. New York: Dover, 1954 [1638].
- GALILEI, Galileo. **Two new sciences**. Translation: S. Drake. Madison: University of Wisconsin Press, 1974.
- GETTIER, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? **Analysis**, 23, 6, p. 121-123, 1963.
- HARRISON, Victoria. Conceptual metaphors and the sense of knowing: east and west. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, v. 4, n. 2, p. 41-56, 2017.
- JOHNSON, Mark. **Philosophical perspectives on metaphor**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos, 3 ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2013.
- KINOCHI, Osame *et al.* Metáforas científicas no discurso jornalístico. **Revista Brasileira de Ensino de Física**, v. 34, n. 4, 4402, 2012.

KOYRÉ, Alexandre. **Galileo Studies**. Sussex: Harvester Press, 1978.

KUHN, Thomas S. A function for thought experiments. In: KUHN, Thomas S. *The Essential Tension*. Chicago: University of Chicago Press, 1977, p. 240-265.

LAKOFF, George & JOHNSON, Mark. **Metaphors we Live by**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

MACH, Ernst. "On thought experiments". In: **Knowledge and error** (translated by Thomas J. McCormack and Paul Foulkes). Dordrecht Holland: Reidel, 1976 [1897].

NORTON, John. Thought experiments in Einstein's work. In: HOROWITZ, T. & MASSEY, G. J. (Eds.). **Thought experiments in science and philosophy**. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1991, p. 129-48.

NORTON, John. Are thought experiments just what you thought? **Canadian Journal of Philosophy**, 26, p. 333-366, 1996.

PEREIRA, Márcia Regina Santana. Considerações sobre a epistemologia dos experimentos mentais. **Conjectura: Filosofia e Educação**, Caxias do Sul, v. 20, n. 2, p. 181-197, set./dez. 2015.

PUTNAM, Hillary. Meaning and Reference. **Journal of Philosophy**, 70, 19, p. 699-711, 1973.

RAWLS, John. **A theory of justice**. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

SCHRODINGER, Erwin. Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik (The present situation in quantum mechanics). **Naturwissenschaften**, v. 23, p. 807-12, 1935.



REVISITANDO O CASO SOKAL: REFLEXÕES SOBRE O RELATIVISMO PÓS-MODERNO

*Ricardo Seara Rabenschlag*¹

Extrair do conhecimento comum os conceitos que,
embora não possam ser derivados
de nenhuma experiência em particular,
estão presentes em todo conhecimento empírico,
do qual constituem, por assim dizer,
a mera forma de conexão,
não exige maior reflexão ou mais discernimento
que o necessário para se extrair de uma linguagem
as regras de uso real das palavras, em geral,
reunindo assim os elementos de uma gramática.

Immanuel Kant (Prolegomena, §39)

Em 1996, o físico Alan Sokal submeteu para publicação na *Social Text*, uma das mais respeitadas revistas americanas na área de estudos culturais, uma paródia repleta de absurdos e frases de efeito. Após inúmeros elogios aos editores da revista e incontáveis citações de eminentes intelectuais pós-modernos, o suposto artigo, intitulado "Transgredindo as fronteiras: em direção a uma hermenêutica transformativa da gravitação quântica", concluía com a afirmação bombástica de que "o π de Euclides e o G de Newton, antigamente imaginados como constantes universais, são agora entendidos em sua inelutável historicidade". Qualquer editor sério teria desconfiado de que

¹ Possui Graduação, Mestrado e Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, com período sanduíche junto à University of Virginia (EUA). Possui experiência em gestão de Ciência e Tecnologia, tendo exercido o cargo de Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação junto à Universidade Estadual do Rio Grande do Sul. Atualmente, é Professor da Universidade Federal de Alagoas e desenvolve pesquisas nas áreas de Filosofia e História da Ciência. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8905223720012203>

se tratava de uma farsa, mas, como previra Sokal, o "artigo" foi aceito para publicação, a tempo de ser publicado naquele mesmo ano; algo incomum, em se tratando de revistas acadêmicas de grande prestígio, o que revela que a paródia foi muito bem recebida pelos editores. Logo em seguida à publicação, que faria com que a edição primavera/verão de 1996 da *Social Text* entrasse para a história, Sokal enviou aos editores da revista um segundo artigo intitulado "Transgredindo as fronteiras: um posfácio", onde ele revelava que o primeiro artigo era uma farsa e explicava as razões que o levaram a produzi-la. Dessa vez, contudo, a submissão foi sumariamente rejeitada com o pretexto de que o artigo não atendia aos padrões intelectuais da revista².

No ano seguinte, Alan Sokal e Jean Bricmont publicaram o livro "Impostures Intellectuelles", revelando a farsa e denunciando os males do relativismo pós-moderno. A escolha da França, como local de publicação, bem como a parceria com um físico belga, não foram casuais, já que a maior parte dos intelectuais criticados pelos autores são de origem francesa³. A publicação do livro, que se tornou um *best seller* instantâneo, provocou um enorme mal-estar em boa parte da intelectualidade francesa. As acusações de Sokal e Bricmont eram duras, pois, ainda que de forma educada, os intelectuais investigados estavam sendo acusados, no melhor dos casos, de falta de rigor intelectual e, no pior, de falta de honestidade intelectual. Segundo os autores, esses eram apenas alguns dos sintomas de uma grave doença chamada relativismo pós-moderno. Estranhamente, a "*intelligentsia*" francesa ficou em silêncio e nenhum dos

² O artigo e a farsa foram posteriormente incluídos como apêndices do livro publicado por Sokal e Bricmont que consta nas referências bibliográficas.

³ Uma adaptação do livro apareceu nos Estados Unidos, em 1999, sob o título *Fashionable Nonsense*, cuja tradução livre seria algo como "A insensatez que virou moda". Uma edição brasileira foi lançada pela Record, em 2012. Embora tenha sido feita a partir da edição americana, estranhamente, o tradutor brasileiro optou pelo título "Imposturas intelectuais", que é uma tradução literal da edição francesa.

intelectuais mencionados no livro sentiu-se compelido a contestar as graves acusações, por meio de livros ou artigos acadêmicos. Exemplo dessa atitude *blasé*, foi a reação de Jacques Derrida que, ao ser pressionado por um jornalista do *Le Monde* a responder às acusações feitas por Sokal e Bricmont, disse apenas: "Pobre Sokal".

O motivo de eu trazer à tona o caso Sokal não é porque eu pretenda analisar o seu impacto na intelectualidade pós-moderna, até porque ele foi mínimo; nem tampouco me interessa avaliar o conteúdo das críticas dos autores ao uso que os intelectuais mencionados no livro fazem de termos e ideias científicas, já que qualquer pessoa razoavelmente informada em ciência e tecnologia, sabe que esses autores ignoram completamente a natureza das disciplinas científicas com as quais eles parecem estabelecer vínculos essenciais para a construção das suas próprias teorias. Por hora, o ponto que eu gostaria de ressaltar é apenas o de que a indiferença dos intelectuais pós-modernos frente às gravíssimas acusações feitas por Sokal e Bricmont sugere que eles estavam no caminho certo quando identificaram a relativização da verdade e da falsidade como sendo o traço essencial do pensamento pós-moderno. Não creio, contudo, que Sokal e Bricmont tenham uma compreensão adequada do relativismo que anima a intelectualidade pós-moderna, razão pela qual o meu principal objetivo neste capítulo será a defesa de uma interpretação radicalmente diferente daquela oferecida pelos autores sobre a natureza e as origens do relativismo pós-moderno.

Em publicação recente, nessa mesma coleção⁴, afirmei que um dos alvos principais da filosofia crítica de Kant era o iluminismo dogmático. A exemplo dos filósofos tradicionais, que Kant qualificava de "dogmáticos" por eles acreditarem que a solução dos problemas filosóficos poderia ser obtida por meio de argumentos demonstrativos, fundados em princípios auto-evidentes, a imensa maioria dos iluministas defendia, seguindo o exemplo de Locke, que as nossas sensações eram este fundamento seguro, a partir do qual poderíamos inferir o conhecimento da natureza, pensada como realidade independente. Como observou David Hume⁵, o problema com essa concepção realista do mundo natural é que nenhum argumento dedutivamente válido pode justificar a passagem da experiência sensível (subjéctiva) ao mundo real (objectivo), de onde se segue que o fundamento da crença lockeana de que a ciência natural trata de um mundo puramente quantitativo e distinto do mundo mental carece de fundamento empírico.

Tendo levado à sério a crítica de Hume à metafísica tradicional⁶, Kant se viu obrigado a fornecer uma fundamentação não dogmática para o projeto iluminista moderno, pois, embora ele fosse um ferrenho crítico do naturalismo metafísico, ele nunca se opôs ao projeto iluminista, tanto que para ocupar o lugar do iluminismo dogmático que ele ajudou a combater, Kant propôs um iluminismo guiado por uma compreensão adequada da natureza e dos limites da racionalidade humana. Essa nova concepção que servirá de base para esse iluminismo

⁴ Refiro ao capítulo final do quinto volume dos *Escritos de Filosofia: Linguagem e Cognição*, intitulado "Irracionalismo científico".

⁵ O argumento é enunciado por Hume de forma explícita no parágrafo na quarta seção de sua obra "Uma investigação sobre o entendimento humano".

⁶ Kant reconhece a importância da crítica humeana à metafísica tradicional na introdução de sua obra "Prolegômenos a toda metafísica futura".

crítico pode ser visto como o resultado da tentativa kantiana de conciliar as seguintes teses:

- 1) O conhecimento científico natural é possível;
- 2) A verdade consiste na adequação do juízo ao seu objeto;
- 3) A determinação da adequação ou da inadequação de um juízo ao seu objeto, pensado como uma coisa em si mesma, ultrapassa os limites do conhecimento científico natural.

À primeira vista, a afirmação conjunta das duas primeiras teses contradiz a terceira, já que afirmar um juízo da ciência natural seria o mesmo que afirmar uma adequação entre esse juízo e o objeto de que ele trata, o que parece contradizer a terceira tese. O problema, para Kant, é que ele não pode abrir mão da terceira tese, já que ele pretende salvar o realismo, sem cair no dogmatismo. A solução apresentada por ele na *Crítica da Razão Pura* para dissolver esta aparente contradição consistirá em afirmar que os objetos dos juízos da ciência natural não são coisas em si mesmas, mas objetos de experiência⁷.

Ao contrário de Hume que sempre foi um crítico do racionalismo, sobretudo no que se refere ao inatismo e ao apriorismo, Kant buscou um meio termo entre o empirismo e o racionalismo, propondo uma nova concepção do objeto do conhecimento da ciência natural, segundo a qual ele não é nem uma realidade exterior diretamente acessível por meios da intuição sensível (realismo ingênuo), nem uma realidade exterior que inferimos a partir das intuições sensíveis (realismo científico), e sim aquilo que resulta de uma dupla ordenação feita, inicialmente, pela intuição pura humana, que ordena a matéria indeterminada que afeta

⁷ Por sua centralidade, essa tese aparece em inúmeros lugares na obra de Kant. Na sua *opera magna*, a "Crítica da Razão Pura", ela aparece logo no prefácio da segunda edição, na famosa passagem em que Kant compara sua nova concepção epistemológica à revolução copernicana (Bxvi até Bxxii).

nossos sentidos, e, posteriormente, pelo entendimento puro humano que ordena os objetos resultantes dessa primeira ordenação, produzindo a experiência sensível que Kant afirma ser o verdadeiro objeto da ciência natural⁸.

Evidentemente, trata-se de uma concepção relativista do conhecimento, já que o objeto do conhecimento é definido como sendo o resultado de uma síntese produzida pela razão pura humana. Esse relativismo epistêmico crítico não deve, contudo, ser confundido com o relativismo epistêmico dogmático, pois o sujeito que realiza tais operações não é nem natural, como defendem os empiristas, nem sobrenatural, como afirmam os racionalistas, mas sim transcendental, na medida em que representa a necessária unidade da razão pura que se manifesta tanto na unidade do juízo, como na unidade da experiência. Por meio dessa epistemologia idealista que afirma o papel constitutivo do sujeito na determinação do objeto do conhecimento, cujos efeitos revolucionários Kant compara aos da astronomia heliocêntrica de Copérnico, ele consegue conciliar a idealidade com a objetividade, um feito impossível no âmbito de uma epistemologia dogmática.

Embora os iluministas dogmáticos tenham repudiado a tradição teológica cristã, ao repudiar o naturalismo essencialista, eles permaneceram fiéis à tese fundamental da teologia natural que afirma existir uma harmonia essencial entre a razão humana e a natureza. Com efeito, sem essa harmonia entre a mente e o mundo, os iluministas dogmáticos não teriam como justificar racionalmente a sua crença na legitimidade do conhecimento científico da natureza, pois não teriam como refutar a crítica de Hume ao empirismo dogmático que

⁸ Preferi usar o termo "ordenação" ao invés de "construção" não apenas para ser mais fiel ao jargão kantiano, mas também para evitar interpretações psicologistas da filosofia crítica de Kant, muito populares na academia, sobretudo nas ciências cognitivas.

denunciava como falaciosa qualquer tentativa de se inferir juízos de realidade a partir de juízos de experiência⁹. Kant, como se sabe, recusa esses dois pressupostos fundamentais do iluminismo dogmático, pois ele não apenas nega o naturalismo metafísico, como nega também a existência de uma harmonia necessária entre a mente humana e a natureza, pensada como uma realidade independente. Nesse aspecto, Kant se aproxima da tradição cética e fideísta moderna, iniciada por Michel de Montaigne¹⁰.

Para Montaigne, postular a existência de uma harmonia necessária entre a mente humana e o mundo enquanto realidade independente, não chega nem a ser uma tese falsa, pois o único ser verdadeiramente independente é Deus e entre Deus e qualquer outro ser criado por ele, não a termo de comparação, pois entre o finito e o atualmente infinito existe uma diferença ontológica incomensurável, o que torna sem sentido postular a existência de uma harmonia essencial entre eles. Montaigne não nega que possa existir uma harmonia entre o homem e a natureza, contanto que ela não seja pensada como necessária e sim como o resultado de um ajuste fino entre as propriedades de duas criações divinas. Daí que, para Montaigne, todo conhecimento do mundo natural deve repousar num ato de fé na infinita sabedoria e bondade desse Deus todo poderoso que criou e mantém o homem e a natureza de forma harmônica¹¹.

⁹ Um exemplo típico dessa falácia, seria o argumento "Vejo que a grama é verde, logo a grama é verde". Outras formas em que este mesmo problema aparece na literatura filosófica são o problema da relação entre as qualidades secundárias e as qualidades primárias, e o problema da indução.

¹⁰ Vale ressaltar que tanto o racionalismo como o empirismo surgiram, em boa medida, como resposta ao ceticismo fideísta.

¹¹ A defesa explícita do fideísmo aparece nas páginas 234 e 235 da tradução brasileira dos Ensaíes de Michel de Montaigne. A tradição escolástica, ainda muito influente no século XVI, também supõe haver uma harmonia entre o criador e as criaturas, na medida em que afirma a possibilidade de conhecermos Deus pelas suas obras: pressuposto fundamental de toda teologia natural. Mas ao contrário dos céticos fideístas, como Montaigne, Tomás de Aquino acredita ser possível provar a existência de Deus. O estudo

Tudo isso pode soar pouco kantiano, mas há um traço fundamental que aproxima o ceticismo fideísta de Montaigne à filosofia crítica de Kant, a saber, que ambos acreditam haver uma relação de dependência entre a racionalidade científica, centrada no conhecimento e na objetividade, e a fé religiosa, centrada na crença e na subjetividade. Obviamente que soa pouco kantiana a tese fideísta de que a harmonia entre a mente e a natureza resulta de uma harmonia preestabelecida por Deus entre a alma humana e o mundo natural. Mas não esqueçamos que, também para Kant, a crença em Deus, na alma e no mundo são essenciais para a possibilidade do conhecimento científico, embora tais crenças devam ter um uso puramente regulativo¹². Em que pese estas semelhanças, o desconforto inicial se justifica na medida em que Kant, ao contrário de Montaigne, considera a fé como uma parte essencial da racionalidade humana, incluindo aí a fé em Deus, na alma e no mundo. Ao contrário dos empiristas, que são consequencialistas morais e concebem a razão prática como mera adequação entre meios e fins, Kant defende uma ética deontológica, onde o dever moral é anterior às consequências que a ação moral possa engendrar. Ao contrário dos utilitaristas, que condenam ou aplaudem a fé pelas consequências positivas ou negativas que ela engendra, Kant observa que a ação racional, enquanto mera adequação entre meios e fins, pressupõe o uso prático da razão num outro sentido, a saber, como disposição do homem para agir conforme a sua natureza racional, isto é, como um ser capaz de se comportar com base num cálculo de meios e fins. Mas a mera disposição para agir não é garantia da ação. Daí que para um ser

teológico da natureza, embora não seja científico, como o próprio nome revela, foi decisivo na criação de uma cultura de investigação empírica da natureza que havia desaparecido do ocidente desde a fuga de Aristóteles para Alexandria.

¹² A importância fundamental do uso regulativo das ideias da razão é explicada por Kant no apêndice à dialética transcendental da sua "Crítica da Razão Pura".

autônomo – no sentido em que o sujeito transcendental o é, por estar fora das determinações causais – a disposição moral deva ser suplementada por uma obrigação moral. Para Kant, a obrigação moral, a liberdade e o conhecimento da natureza são requisitos necessários da vida prática e é, por isso, que, sempre que usamos a razão para fins práticos (morais), estamos autorizados a ultrapassar os limites da experiência possível¹³.

Como se pode ver, a revolução que Kant promoveu na epistemologia produziu efeitos não menos revolucionários na filosofia prática. Como observou Isaiah Berlin, ao proferir suas *lectures* sobre as origens do romantismo, uma das sementes que deu origem ao movimento romântico, a primeira reação ao iluminismo, foi justamente essa transformação no conceito de racionalidade prática que permitiu a Kant evitar o dogmatismo sem cair no fideísmo¹⁴. Por ora, restringirei minha análise aos aspectos epistemológicos do relativismo pós-moderno e, para tanto, é necessário que eu explique a diferença entre o relativismo epistêmico crítico de Kant e o relativismo epistêmico dogmático que se desenvolveu a partir das tentativas frustradas dos empiristas lógicos de resolver os problemas legados pelos empiristas clássicos.

Embora a minha intenção de mostrar que o relativismo crítico de Kant é uma peça importante para a explicação do surgimento da

¹³ Em linhas muito gerais, o raciocínio de Kant é o seguinte: a crença na existência de Deus é o fundamento da obrigação moral, pois ninguém pode obrigar a si mesmo; a crença da existência da Alma é o fundamento da liberdade, uma vez que não há liberdade sem autonomia e, por fim, a crença na existência do Mundo, pensado como totalidade, é o fundamento do conhecimento natural, pois todo conhecimento empírico supõe o princípio da causalidade e sem fechamento causal, a causalidade não funciona.

¹⁴ As conferências proferidas por Isaiah Berlin, como parte das A. W. Mellon *Lectures*, em 1965, foram postumamente publicadas em forma de livro, sob o título "The Roots of Romanticism". A contribuição da filosofia moral kantiana para o surgimento do romantismo é abordada no quarto capítulo da referida obra.

filosofia pós-moderna concorde com a avaliação de Sokal e Bricmont de que o pós-modernismo é uma forma extrema de relativismo epistêmico – o que sugere um vínculo natural entre a filosofia de Kant e o pensamento pós-moderno – entendendo que o relativismo crítico é radicalmente distinto daquele que Sokal e Bricmont têm em mente ao vincular o relativismo pós-moderno ao relativismo de filósofos da ciência como Pierre Duhem, Thomas Kuhn e Paul Feyerabend, pela razão óbvia de que todos esses filósofos são dogmáticos, no sentido kantiano do termo¹⁵. Com efeito, o relativismo oriundo da filosofia da ciência contemporânea se baseia na tentativa de solucionar as dificuldades encontradas pelos empiristas lógicos em justificar a tese empirista clássica de que podemos conhecer a realidade por meio da experiência. Ou seja, todos esses reformadores partem do pressuposto de que o objetivo da ciência natural é o conhecimento de uma realidade independente do sujeito do conhecimento, razão pela qual essas formas dogmáticas de realismo científico implicam inevitavelmente alguma forma de relativismo epistêmico. Mas, ao contrário do relativismo epistêmico crítico, o foco primordial desse relativismo não é o objeto do conhecimento e sim os critérios lógicos e/ou metodológicos da suposta passagem dos dados da experiência sensível aos objetos/fatos/eventos que, segundo eles, constituem a realidade em si mesma.

A epistemologia crítica de Kant questiona precisamente esse pressuposto realista dos empiristas dogmáticos. Para Kant, a relativização do conhecimento científico natural jamais poderia derivar de qualquer uma das inúmeras dificuldades encontradas pelos empiristas, como a subdeterminação teórica ou a pluralidade

¹⁵ Sokal e Bricmont tratam desse tema no terceiro capítulo de "Imposturas intelectuais", sobretudo na seção intitulada "A epistemologia em crise", onde também são mencionados os filósofos Karl Popper e W. V. Quine.

metodológica, pois o aspecto crítico da sua epistemologia consiste, justamente, na tese de que o objeto da ciência natural não é o mundo natural, compreendido como a totalidade dos fatos, e sim o mundo fenomênico, e é logicamente impossível haver uma desarmonia entre a forma pura da razão e a forma pura do fenômeno, já que este nada mais é que uma idealização resultante de uma síntese efetuada pela própria razão pura humana. Daí que para Kant, toda investigação e toda ciência empíricas da natureza pressupõe uma investigação e uma ciência puras da natureza, e é essa parte pura que garante aquilo que os dogmáticos buscam em vão encontrar por meio de seus experimentos, a saber: o conhecimento da realidade, em si mesma.

Para Sokal e Bricmont, o relativismo epistêmico dos filósofos da ciência é moderado e aceitável enquanto que o relativismo extremo dos pós-modernos seria resultante de uma interpretação inaceitável dessas formas benignas de relativismo¹⁶. Ao contrário, penso que as afinidades entre o relativismo dos empiristas contemporâneos e o relativismo dos pós-modernos são superficiais e ocultam uma diferença profunda, a saber, que o relativismo dos empiristas, sejam eles modernos ou contemporâneos, é um relativismo dogmático¹⁷, enquanto que o relativismo dos pós-modernos é um relativismo crítico e, portanto, incompatível com a relativização da verdade e da falsidade, no sentido de correspondência com a realidade em si mesma, que Sokal e Bricmont atribui aos intelectuais pós-modernos¹⁸.

¹⁶ No capítulo final da edição anterior desta coleção, defendi uma tese semelhante, com a ressalva de que adverti para o fato de que as formas mais perigosas de irracionalismo não têm origem na filosofia, mas na própria ciência.

¹⁷ O caso de Feyerabend merece um tratamento diferenciado, pois não creio que ele se encaixe, de maneira absoluta, em nenhum desses rótulos.

¹⁸ O relativismo da verdade e da falsidade, no sentido correspondentista em que Sokal e Bricmont empregam esses termos, é uma forma de relativismo dogmático, na medida em que supõe que as teorias científicas podem ser comparadas com a realidade em si mesma.

* *

A característica central da revolução promovida na epistemologia kantiana é a mudança do foco principal da relação de conhecimento, que passa a ser o sujeito, já que o objeto do conhecimento, o fenômeno, só existe como resultado de uma síntese produzida pelo sujeito transcendental. Para a filosofia crítica, é óbvio que a solução do problema do fundamento do nosso conhecimento deve ser parcialmente empírica e parcialmente pura, de onde se segue que nenhum conjunto de evidências empíricas, por maior e melhor que seja, será suficiente para garantir a veracidade de uma teoria científica. O conflito entre Kant e os empiristas relativistas citados por Sokal e Bricmont inicia assim que eles tentam suprir essa subdeterminação das teorias pelas evidências empíricas apelando seja para a simplicidade, a novidade ou a beleza, seja para crenças paradigmáticas de caráter não científico ou para o consenso entre os pares, entre outras propostas em circulação na filosofia da ciência. Para Kant, tudo isso é inaceitável, além de ser desnecessário, já que a subdeterminação das teorias pelas evidências empíricas é um falso problema, pois a ciência natural tem uma parte empírica, que trata daquilo que no fenômeno é singular e contingente, e uma parte pura, que trata daquilo que no fenômeno é universal e necessário, e não cabe às evidências empíricas suprir a parte pura, nem aos princípios universais e necessários da razão pura suprir a parte empírica. Em outras palavras, se a contribuição das evidências empíricas for avaliada em relação à parte que lhe cabe, o problema da subdeterminação desaparece.

Não foram as dificuldades do empirismo dogmático que determinaram o fim da modernidade, pois elas já haviam sido superadas

pela filosofia crítica de Kant. O que determinou o fim da modernidade foram as dificuldades da própria filosofia crítica, frente aos enormes avanços nas áreas da lógica e da Física, mais especificamente:

- 1) A lógica moderna, inaugurada pela publicação da Conceitografia, por Gottlob Frege, em 1879;
- 2) A física relativista, inaugurada pela publicação da Teoria da Relatividade Especial e da Teoria da Relatividade Geral, por Albert Einstein, em 1905 e 1915, respectivamente.

Ao romper com a silogística aristotélica que tomava como unidade básica da análise lógica os juízos categoriais, cujas formas estão na raiz da tábua das categorias de Kant, a conceitografia de Frege ampliou significativamente o escopo da lógica no intuito de resolver as inúmeras dificuldades relativas aos fundamentos da aritmética que atormentavam os matemáticos na segunda metade do século XIX. Essa ampliação da noção de forma lógica resultou não apenas numa reformulação da tábua dos juízos kantiana, mas o que é mais importante, no reconhecimento de inúmeras formas lógicas, essenciais para a formalização da matemática, que ultrapassam o escopo da classificação kantiana. Não bastasse essa dificuldade colossal em relação à fundamentação da tábua das categorias, as teorias da relatividade de Einstein iriam abalar definitivamente os fundamentos da teoria kantiana das formas puras da intuição, ao mostrar que ao contrário do que pressupunha a física newtoniana, o espaço e o tempo não formam um quadro de referências absoluto onde se desenrolam os fenômenos naturais e sim entidades físicas dinâmicas. Em especial, a comprovação experimental da Teoria da Relatividade Geral, em 1919, pôs fim não apenas aplicabilidade universal da Teoria da Gravitação de Newton, como também a Ciência pura da natureza de Kant, na qual ele

acreditava ter derivado a validade universal da física newtoniana, a partir das formas puras da intuição (espaço e tempo) e dos conceitos e princípios puros do entendimento.

A derrocada do projeto kantiano de uma ciência pura da natureza, deu um novo alento aos empiristas dogmáticos, que dispunham agora de uma nova e poderosa ferramenta de análise lógica e de uma nova e revolucionária maneira de conceber a natureza. Obviamente que os kantianos não se deram por vencidos, ao menos não totalmente, como demonstra a grande influência que filósofos neokantianos como Hermann Cohen e Wilhelm Windelband tiveram na Alemanha entre os anos 1870 e o início da Primeira Guerra Mundial. Seria um erro, contudo, considerar a filosofia pós-moderna como uma filosofia neokantiana, mesmo porque, após o final da Primeira Guerra Mundial, o movimento neokantiano na Alemanha tinha perdido a maior parte da sua influência para a fenomenologia de Husserl que se caracterizava por um distanciamento ainda maior do idealismo transcendental, sem abdicar, contudo, do espírito crítico que marcou a revolução kantiana.

Certamente, o idealismo kantiano e a sua derrocada são apenas parte da história das origens do pensamento pós-moderno e são, por si só, insuficientes para explicar a diversidade de formas em que o pensamento pós-moderno se manifesta atualmente. Ainda assim, acredito que o reconhecimento do vínculo do pós-modernismo com o idealismo transcendental nos ajude a identificar alguns traços essenciais do pensamento pós-moderno e a compreender a natureza do relativismo epistêmico que o caracteriza. Alguns desses traços característicos são as teses de que pensar é uma atividade essencialmente discursiva e de que o ato discursivo não é nem um ato puro de um sujeito transcendental, nem o comportamento resultante de processos cerebrais humanos, mas o resultado da interpretação do

comportamento linguístico de uma comunidade de falantes de uma língua específica. Segundo essa visão, compreender ou expressar uma ideia é participar de uma cultura ou modo de vida específicos, por meio do uso da linguagem falada e/ou escrita. Como diria Ludwig Wittgenstein, o significado está no uso que fazemos das palavras e não numa suposta relação entre as palavras e o significado, pensado como uma entidade mental ou extra-mental, ou numa suposta relação entre as palavras e as coisas, seja ela pensada como referência direta (palavra-coisa) ou indireta (palavra-significado-coisa). Ao contrário dos kantianos, dos neokantianos e dos fenomenólogos, o filósofo pós-moderno rompe com a concepção mentalista das ideias, significados ou intenções, pressuposto básico tanto do idealismo transcendental como da fenomenologia. Segundo essa interpretação, o filósofo pós-moderno é um relativista epistêmico crítico que concebe a mente como sendo essencialmente comunitária ou estendida, para usarmos um termo ideologicamente menos carregado¹⁹.

Essa substituição do papel da razão pura pelas formas discursivas das línguas de cada povo e cultura humanas é uma das formas de relativismo pós-moderno que marcam o fim da modernidade e o início da pós-modernidade, razão pela qual eu considero mais adequado caracterizar o relativismo pós-moderno como uma radicalização do relativismo crítico iniciado pela revolução kantiana na epistemologia. Sempre tomando o cuidado de distinguir o relativismo epistêmico kantiano do relativismo epistêmico pós-moderno que, segundo essa interpretação, estende a revolução epistemológica kantiana ao nos

¹⁹ Embora eu esteja utilizando ideias centrais da filosofia de linguagem e da filosofia analítica para explicar aspectos que eu julgo serem característicos do pensamento pós-moderno, tenho consciência de que nem todo pensador pós-moderno concordaria com essa abordagem. Além disso, gostaria de deixar claro que eu não estou afirmando que Wittgenstein seja um relativista pós-moderno.

conduzir do sujeito transcendental à gramática transcendental. Claro que você pode preferir falar da "pós-modernidade" em um sentido não crítico, como fizeram Sokal e Bricmont, seguindo uma tendência largamente difundida, sobretudo nos Estados Unidos. Entretanto, creio que há uma clara vantagem de se vincular o pós-modernismo ao criticismo, a saber, o fato desse vínculo possibilitar interpretações mais interessantes de algumas das principais teses defendidas pela maioria dos intelectuais pós-modernos, como as que eu sugeri, ainda que de forma esquemática, e que eu creio são preferíveis, no sentido de que nem as reduz ao um mero discurso ideológico, nem as concebe como formas extremas de um relativismo epistêmico de caráter dogmático. Por fim, conforme eu havia prometido, farei uma breve análise crítica do caso Sokal.

* * *

Segundo Sokal e Bricmont, o pensamento pós-moderno deve ser compreendido com uma versão extrema de relativismo epistêmico que eles atribuem a qualquer teoria que defenda que a verdade ou a falsidade de uma asserção factual é relativa a um indivíduo ou a um grupo social²⁰. Embora os autores tenham alertado para o fato de que há vários tipos de relativismos e informado o leitor que eles estão interessados apenas no relativismo epistêmico, fica evidente, pelo sentido que eles atribuíram ao termo "relativismo", que o caráter problemático do relativismo epistêmico pós-moderno é que ele implica um relativismo ontológico. Em outras palavras, os pós-modernos teriam cometido o erro de inferir da incomensurabilidade teórica ou da pluralidade

²⁰ Essa definição contextual de "relativismo epistêmico" decorre do que é dito no parágrafo inicial da página 53 da primeira edição de "Impostures Intellectuelles".

metodológica uma relativização da própria verdade, enquanto que os filósofos da ciência teriam se restringido apenas à esfera epistemológica. Note que segundo essa "definição", Kant seria um pensador pós-moderno, já que para ele a verdade ou a falsidade de qualquer asserção factual é sempre relativa à estrutura da razão pura humana.

Não fica claro, pelas explicações fornecidas no livro, se o fato de Kant afirmar que todos os seres humanos partilham as mesmas estruturas cognitivas, seria considerado uma atenuante; mas, a julgar pela orientação filosófica dos autores, é provável que Kant fosse denunciado como o principal culpado pelo surgimento do pós-modernismo. Ainda assim, creio que eles veriam com bons olhos a minha tentativa de retrazar as origens do pós-modernismo até a revolução copernicana iniciada por Kant na epistemologia, a menos, é claro, que eles percebessem que a minha intenção ao escrever esse texto não foi a de criticar o relativismo pós-moderno e sim a de expor o dogmatismo inerente ao realismo científico defendido boa parte dos cientistas contemporâneos, incluindo Sokal e Bricmont.

Parece-me evidente que faltam aos autores as ferramentas conceituais necessárias para uma descrição adequada do problema. Ao contrário do que eles afirmam, acredito que o cerne da diferença entre o relativismo moderado de Kuhn e o relativismo extremo de Derrida não é que o de Kuhn seja puramente epistemológico, enquanto que o de Derrida implique um relativismo ontológico. Em ambos os casos, o relativismo epistêmico se estende para a ontologia e para a verdade e a falsidade. A diferença, por conseguinte, não está em que um seja meramente epistêmico e o outro não, mas sim no modo como cada uma dessas epistemologias entende as noções de verdade científica natural e de objeto do conhecimento científico natural. A meu ver, Kuhn *et alia*

concebem a história da ciência natural como uma série de aproximações sucessivas de uma verdade objetiva, concebida como a representação adequada de uma realidade independente. Note que essa concepção é perfeitamente compatível com a existência de uma incomensurabilidade ontológica entre diferentes níveis de aproximação teórica da verdade, já que a ontologia aceita a cada momento é a ontologia do paradigma vigente, em razão de estar mais próxima da realidade e é, nesse sentido, que eu caracterizo tais epistemologias da ciência como dogmáticas. Derrida *et carva*, por outro lado, concebem a história da ciência natural como uma série de narrativas constitutivas de parte da história de uma cultura específica que determina o uso que parte dos indivíduos e das instituições dessa cultura faz de palavras como "verdade", "fato", "realidade", "objetividade" etc, e é nesse sentido, que eu caracterizo tais epistemologias como críticas, no sentido kantiano do termo.

Não discordo da caracterização do pós-modernismo como uma forma de relativismo extremo que é incompatível com o conhecimento científico natural, mas também não creio que haja inocentes nessa batalha. Sokal e Bricmont fizeram muito bem em denunciar a retórica pseudocientífica empregada por parte da intelectualidade pós-moderna, bem como o relativismo extremo que ajuda a perpetuá-la; mas, infelizmente, eles esqueceram de denunciar também a retórica iluminista que constitui a base ideológica da cultura científicista e tecnicista contemporânea; o que é, compreensível, já que ambos foram educados nesta mesma tradição, o que explica a sua revolta contra a retórica anti-iluminista da intelectualidade pós-moderna.

REFERÊNCIAS

- BERLIN, Isaiah. **The roots of romanticism**. 2ed. edited by Henry Hardy. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- HUME, David. **An enquiry concerning human understanding**. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- KANT, Immanuel. **Critic of pure reason**. Translated by Norman Kemp Smith. New York: St Martin's Press, 1965.
- KANT, Immanuel. **Prolegomena to any future metaphysics**. Edited by Beryl Logan. London: Routledge, 1996.
- MONTAIGNE, Michel. **Esaios**. Edição integral. Tradução e notas de Sérgio Milliet. São Paulo: Editora 34, 2016.
- RABENSCHLAG, Ricardo. Irracionalismo científico. In: Souza, M. J. A. & LIMA FILHO, M. M. (Orgs.). **Escritos de Filosofia V: Linguagem e Cognição**. Porto Alegre: Editora Fi, 2022, p. 394-407. Doi: <https://www.editorafi.org/ebook/553escritos>
- SOKAL, Alan & BRICMONT, Jean. **Impostures intellectuelles**. Paris: Éditions Odile Jacob, 1997.

SOBRE OS ORGANIZADORES



Natural de Brasília, Marcus José Alves de Souza é Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba, Professor do Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes (desde 2004) e do Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas. Líder do Grupo de Pesquisa Linguagem e Cognição. Contato: marcus.souza@ichca.ufal.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9673871290579551>



Foto: Davi Moreira Lima (Dcom/UFCA)

Nasci em Mossoró, sou pai do Rudá, estudei Biologia e Filosofia na Universidade Federal do Ceará (UFC), lecionei por uma década na Universidade Federal de Alagoas (UFAL), sou membro do Grupo Linguagem e Cognição e desde outubro de 2021 trabalho na Universidade Federal do Cariri (UFCA). Contato: maxwell.lima@ufca.edu.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6620816919487159>



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org



Este livro é mais um fruto do trabalho de pesquisadores(as) envolvidos(as) direta ou indiretamente com o Grupo de Pesquisa Linguagem e Cognição, especialmente, através da realização de seus Encontros anuais. Mas é claro que esse trabalho vai se concretizando nas várias ações que esses(as) pesquisadores(as) de Filosofia fazem: da leitura à dinamização de seminários internos; da produção de um artigo à organização de um evento; da manutenção periódica de grupos de estudos à preparação de cursos; da orientação à publicação de artigo, capítulo ou livro. Esse livro deve ser entendido como fruto e expressão desse complexo trabalho da pesquisa em Filosofia.

UFCA
UNIVERSIDADE
FEDERAL DO CARIRI



editora *fi.org*

