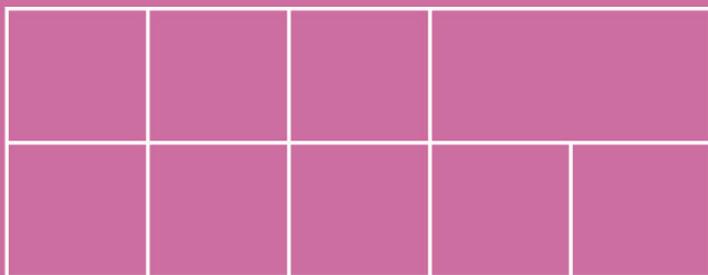


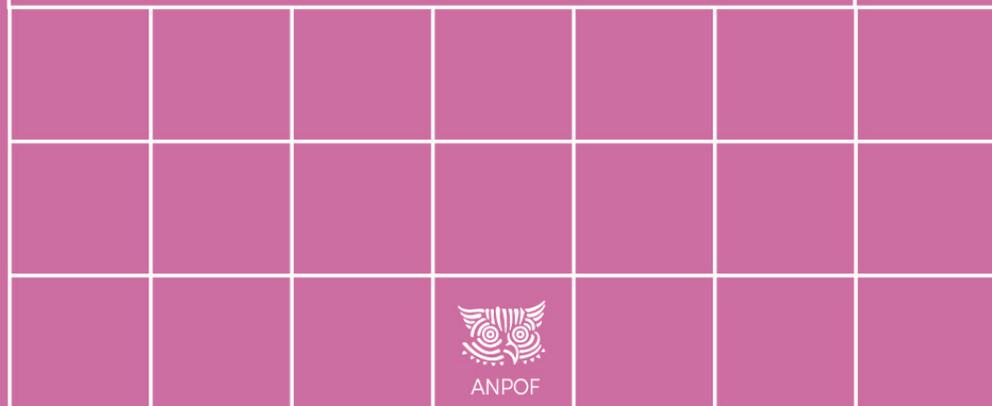
COLEÇÃO
ANPOF
XVII
ENCONTRO



PRAGMATISMO, FILOSOFIA DA MENTE E FILOSOFIA DA NEUROCIÊNCIA

ORGANIZAÇÃO

Arthur Araújo, Adriano Correia, Paulo Ghiraldelli Jr., André Leclerc e Gabriel Mograbi



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2017-2018

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Agnaldo Portugal (UNB)
Noéli Ramme (UERJ)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Cintia Vieira da Silva (UFOP)
Monica Layola Stival (UFSCAR)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Produção

Samarone Oliveira

Editor da coleção ANPOF XVII Encontro

Adriano Correia

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Philippe Albuquerque

COLEÇÃO ANPOF XVII ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

André Leclerc (UnB)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UECE/UVA)
Arthur Araujo (UFES)
Carlos Tourinho (UFF)
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Christian Hamm (UFSM)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Cláudia Drucker (UFSC)
Cláudio R. C. Leivas (UFPel)
Daniel Lins (UFC/UECE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Dennys Garcia Xavier (UFU)
Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Dirk Greimann (UFF)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)
Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)
Felipe de Matos Müller (PUCRS)
Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL)
Flavio Williges (UFSM)
Francisco Valdério (UEMA)
Gisele Amaral (UFRN)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jairo Dias Carvalho (UFU)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Mara Guimarães (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)

Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Mariana de Toledo Barbosa
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nilo Ribeiro Junior (FAJE)
Noeli Dutra Rossatto (UFMS)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFRRJ)
Pedro Duarte de Andrade (PUC-Rio)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Ricardo Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-Rio)
Samuel Simon (UnB)
Silene Torres Marques (UFSCar)
Silvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)
Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner Miguel Ferrari (PUC-SP)
Susana de Castro (UFRJ)
Thadeu Weber (PUCRS)
Vilmar Debona (UFMS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P884 Pragmatismo, filosofia da mente e filosofia da neurociência /
Organizadores Arthur Araújo ... [et al.]. São Paulo : ANPOF,
2017.
460 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN : 978-85-88072-60-2

1. Pragmatismo 2. Filosofia da mente 3. Neurociência
(Filosofia) 4. Consciência (Filosofia) I. Araújo, Arthur (Org.) II.
Correia, Adriano (Org.) III. Ghiraldelli Jr., Paulo (Org.) IV. Leclerc,
André (Org.) V. Mograbi, Gabriel (Org.) VI. Associação Nacional
de Pós-Graduação em Filosofia VII. Série

CDD 100

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO XVII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF

O XVII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Aracaju, na Universidade Federal de Sergipe, de 17 a 21 de outubro, reuniu parte significativa da comunidade acadêmica brasileira da área de filosofia, como já é tradição nos encontros promovidos pela ANPOF desde 1984, em Diamantina/MG. Tivemos mais de 2 mil apresentações e a participação massiva de docentes e discentes de todas as partes do país. O evento, que se amplia a cada edição, refletindo a expansão e a consolidação nacional da nossa área, é oportunidade única para a divulgação e a discussão de nossas pesquisas, mas também para o debate e o intercâmbio de opiniões sobre temas relevantes para nossa comunidade acadêmica e a consolidação de redes de pesquisa.

Desde 2013 a ANPOF vem publicando parte dos textos apresentados no evento, nos Grupos de Trabalho e nas Sessões Temáticas visando registrar as atividades do evento, dar visibilidade a nossa produção e fomentar o diálogo entre as pesquisas na área. Nesta edição do evento contamos com pouco mais de seiscentos textos aprovados dentre os efetivamente apresentados e submetidos para avaliação dos Grupos de Trabalho e das Coordenações dos Programas de Pós-graduação.

Após o processo de avaliação dos trabalhos submetidos foi concedido aos autores um prazo de um mês para que revisassem seus próprios textos, uma vez que os autores respondem pela versão final do seu texto. Foi feita uma revisão geral nos livros, mas com foco antes de tudo na diagramação e na padronização da apresentação dos textos, de modo que apenas ocasionalmente foram corrigidos erros evidentes, principalmente de digitação. O processo de edição dos livros durou o tempo compatível com a magnitude do material e a estrutura da ANPOF. Os 22 volumes resultantes foram agrupados por afinidade temática, tanto quando possível, e sempre com a anuência dos coordenadores de GTs.

A edição deste material não teria sido possível sem a colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-graduação e Coordenadores de GTs, aos quais agradecemos profundamente. A reunião dos textos e a solução dos vá-

rios problemas ao longo do processo não seriam possíveis sem a contribuição competente e inestimável de Samarone Oliveira, da secretaria da ANPOF. A comunidade da filosofia no Brasil se reunirá novamente em 2018 em Vitória, por ocasião do XVIII Encontro Nacional de Filosofia. Uma boa leitura e até lá.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVII Encontro

Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Estética

Ética, Política, Religião

Fenomenologia e Hermenêutica

Filosofar e Ensinar a Filosofar

Filosofia Antiga

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia da Natureza, da Ciência, da Tecnologia e da Técnica

Filosofia do Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Hegel e Schopenhauer

Heidegger, Jonas, Levinas

Justiça e Direito

Kant

Marxismo e Teoria Crítica

Nietzsche

Pragmatismo, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência

Psicanálise e Gênero

Sumário

SEMIÓTICA E PRAGMATISMO

A relevância da filosofia peirciana para o estudo do design <i>Raquel Ferreira da Ponte (UERJ)</i>	12
A teoria dos signos no processo de alfabetização e letramento <i>Juliana Aparecida Golfe Rauber (UNOCHAPECÓ)</i> <i>Edivaldo José Bortoleto (UNOCHAPECÓ)</i>	26
Peirce e Wittgenstein sobre o senso comum, ou como não se enganar pensando viver fora da <i>Matrix</i> <i>Cassiano Terra Rodrigues (PUC-SP)</i>	43
Potencialidades Heurísticas dos Diagramas Dedutivos: uma abordagem peirceana <i>Juliana Rocha Franco (PUC-SP)</i> <i>Priscila Monteiro Borges (UnB)</i>	59
Indícios de pragmatismo no diálogo <i>Crátilo</i> de Platão <i>Barbara Botter (UFES)</i>	78
Charles S. Peirce sobre hábitos e ideais: como a razoabilidade atua em nossas vidas? <i>Flávio Augusto Queiroz e Silva (PUC/SP)</i>	93
Antirrepresentacionismo sensível, poético-pragmático, não linguístico <i>José Crisóstomo de Souza (UFBA)</i>	107
A ubiquidade do Teatro: um diálogo entre Peirce e Brecht <i>Ariane Porto Costa Rimoli (UNICAMP)</i>	125
Primeiridade, estético e artístico: diálogo entre Peirce e Dewey acerca da experiência estética <i>Lucia Ferraz Nogueira de Souza Dantas (PUC-SP/ FSB-SP)</i>	141
A abertura como consequência importante do entendimento pragmaticista do <i>self</i> <i>Maria Vitória Canesin Lovato (PUC-SP)</i>	157

PRAGMATISMO, FILOSOFIA AMERICANA E CRÍTICA CULTURAL

“Belas, recatadas e do lar” e os relatos selvagens de uma crise política <i>Maria José Pereira Rocha (PUC/GO)</i>	168
--	-----

Memória, Narrativa e Teoria Social <i>Marisa S. Neres (UFT/UnB)</i>	175
A aposta religiosa em Blaise Pascal e Willian James <i>Ricardo Mantovani (USP)</i>	192
A desoneração da subjetividade moderna: Sloterdijk e Agamben <i>Paulo Ghiraldelli Jr. (UFRRJ)</i>	202
O lugar da religião em uma sociedade liberal: uma abordagem rortyana sobre o problema público-privado do discurso religioso <i>André Oliva Donadia (UFES)</i> <i>Filicio Mulinari (UNIFESP/IFES)</i>	214
Linguagem como contingência e redescrição na filosofia de Richard Rorty <i>Roger Klinsman Aguiar de Souza (UFC)</i>	231

FILOSOFIA DA MENTE

Uma análise emergentista da filosofia da mente de John R. Searle <i>Frederico Fernandes de Castro (UFVJM)</i> <i>Leonardo Lana de Carvalho (UFVJM)</i>	244
Transhumanismo e Revolução verde: monoculturas da mente? <i>Renata Silva Souza (UNESP)</i>	263
O empirismo mínimo como fundamento da experiência na filosofia da mente de John McDowell <i>Rodrigo Noronha Pinto (UFC)</i>	273
Descrições Gramatical e Científica da Vontade – Entre Wittgenstein e Libet <i>Marcus José Alves de Souza (UFAL)</i>	283
Experiência perceptiva e fenomenologia da particularidade <i>Marco Aurélio Sousa Alves (UFSJ)</i>	297
<i>Know how</i> Coletivo <i>Luiz Paulo Da Cas Cichoski (PUCRS)</i>	319
Motivos para evitar os qualia e começar a pesquisa pela perspectiva do intérprete <i>Juliana de Orione Arraes Fagundes (UESB/UFBA)</i>	337
Ética, mente, vida, universo: a convergência epistemológica das ontologias sobre informação <i>Suely Figueiredo (UFT/UFSC)</i>	353

Pode-se Estudar Cientificamente a Consciência? 370
Maxwell Morais de Lima Filho (UFAL/UFC)

Uma crítica à concepção disposicional de Searle sobre os fenômenos mentais inconscientes 387
Tárik de Athayde Prata (UFPE)

FILOSOFIA DA NEUROCIÊNCIA

Introdução – GT de Filosofia da Neurociência 405
Gabriel J. C. Mograbi (UFMT)

Consciência e sentido do *self* na obra de António Damásio 408
Carlos Eduardo de Sousa Lyra (UECE)

O romance e a mente 425
Pedro Dolabela Chagas (UFPR)

On Ritalin, Adderall, and the Neuroethics of Cognitive Enhancement 441
Nythamar de Oliveira (PUCRS/CNPq)

Semiótica e pragmatismo

A relevância da filosofia peirciana para o estudo do design

Raquel Ferreira da Ponte
(UERJ)

INTRODUÇÃO

Charles Sanders Peirce propôs uma filosofia evolucionista, que possibilita conceber um mundo em transformação, em que o acaso não cessa de atuar, o aprendizado é possível e o conhecimento evolui. Nesse sentido, a filosofia peirciana mostram-se atual por tratar o universo de forma conectada, por entender teoria e prática, interno e externo, pensamento e ação como continuidades, em vez de oposições. A importância do pensamento de Peirce para o estudo do design, consiste justamente em aplicar a riqueza de seu pensamento a um fenômeno que tem em sua etimologia a ideia de criar sentido. Nada mais adequado, portanto, que analisar este campo sob a perspectiva de uma filosofia eminentemente semiótica (HOUSER & KLOESEL, 1992, p. xxxv).

O QUE É O DESIGN?

Uma revisão bibliográfica sobre o campo do design evidencia a frequência com que diferentes autores iniciam seus textos pela conceituação da área, conforme identificou Lucy Niemeyer em sua dissertação *Desenvolvimento e Modernismo: implicações sobre o ensino de design na ESDI* (1995). O designer japonês Kenya Hara (2007), em obra com o sugestivo título *What is Design?*, afirma que uma questão fundamental para esse campo consiste justamente na definição de seus contornos. Considerando as múltiplas conceituações já formuladas sobre o design, o designer mexicano Gabriel Simón Sol publicou o livro *Mais de 100 definições do design*¹

¹ SOL, Gabriel Simon. *+ de 100 definiciones de diseño...* (...y las que podrá elaborar el curioso lector después de haber leído este libro).

(2009), em que apresenta várias citações, algumas afins, outras contraditórias, acerca dessa área. Essa profusão de definições revela a pluralidade de concepções sobre o design – atividade complexa, abrangente e multidisciplinar –, e cada uma delas lança luz sobre um determinado aspecto desse campo de atuação, valorizando algumas características em detrimento de outras.

A historiadora do design Penny Sparke, citada por Sol (2009) na abertura de seu livro, sintetizou claramente a questão em 1986:

As definições disponíveis de design são variadas, complexas, contraditórias e se encontram **em um estado de movimento permanente** [grifo meu]. No entanto a maioria concorda que o conceito design é determinado culturalmente por forças externas que o moldaram e pelos contextos em que se manifestou, assim como pelas numerosas faces apresentadas ao mundo.²

Certamente uma das causas para o surgimento de tantas definições sobre o design é o próprio desenvolvimento do campo, que acompanha de perto as transformações econômicas e sociais, em especial as mudanças do capitalismo, uma vez que, de uma forma geral, o design consiste, segundo o ICSID (International Council of Societies of Industrial Design) em “[...] uma atividade criativa que busca estabelecer um conjunto de qualidades multifacetadas dos objetos, processos, serviços e seus sistemas na totalidade de seus ciclos de vida”³. Porém, a análise dos textos dos principais teóricos da área a respeito do campo nos revela a existência de algumas visões dicotômicas: a compreensão do design como atividade separada do fazer, do uso como consequência do design, e do design como campo eminentemente prático em oposição à teoria.

Richard Buchanan (1995a, p. 23), em seu texto *“Rhetoric, humanism and design”*, faz um importante retrospecto das artes integradas (*integra-*

² “Las definiciones de diseño disponibles son variadas, complejas, contradictorias y se encuentran en un estado de movimiento permanente. Sin embargo la mayoría estaría de acuerdo que el concepto diseño está determinado culturalmente por las fuerzas externas que lo han formado y por los contextos dentro de que se ha manifestado, así como por las numerosas caras que ha presentado al mundo”.

³ “Design is a creative activity whose aim is to establish the multi-faceted qualities of objects, processes, services and their systems in whole life cycles.” *Definition of Design*, disponível em <http://www.icsid.org/about/about/articles31.htm>. Consultado em 17 jul 2015.

tive arts) na Antiguidade, apresentando o pensamento de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) sobre o fazer (*making*). Para esse filósofo, o homem possui uma capacidade de fazer que pressupõe a atividade de previsão e planejamento (*forethought*) – esta última, segundo Buchanan, é o que passou a ser conhecido como design mais tarde. Naquele momento, entretanto (e na Pré-História, se retrocedermos ainda mais), não havia um sistema produtivo que separasse o planejamento do fazer, uma vez que o artesão, ao criar um determinado produto, planejava e executava o objeto como processos de uma mesma prática. No Renascimento, porém, começa um movimento de disjunção entre essas duas etapas, uma vez que se inicia, com a filosofia cartesiana e a ciência moderna, a especialização das atividades, separando-se as belas-artes das artes práticas. Desta forma, perde-se a unidade do fazer e de suas bases teóricas, separando-se projeto e execução, ideal e real, o que marca definitivamente nossa compreensão do design como apenas a etapa projetual. Segundo Buchanan (1995a, p. 38), os profissionais atuantes da primeira escola de design – a Bauhaus –, estabelecida no início do século XX, na Alemanha, recuperaram a prática (*making*), mas não desenvolveram, em contrapartida, o pensamento de planejamento e de produção de maneira mais profunda.

Essa lacuna pode ainda ser sentida no ensino de design no Brasil, por exemplo. Sydney Fernandes Freitas, em sua tese intitulada *A influência de tradições acrílicas no processo de estruturação do ensino de pesquisa em design no Brasil* (1999), aprofundou-se no ensino e na pesquisa do design no nosso país e constatou a exacerbação desse distanciamento teoria / prática na implementação do ensino formal de design aqui. Segundo Freitas, a reprodução acrílica da estrutura da Escola de Ulm (que, por sua vez, foi influenciada pela Bauhaus) para a realidade brasileira de forma descontextualizada aprofundou tal separação, priorizando a prática sem suporte teórico denso. O espontaneísmo na transmissão do conhecimento contribuiu para a consolidação do que o autor nomeia consuetudinário: “Novos cursos e novos docentes com visões, atitudes e condutas distanciadas da atividade de geração de conhecimento científico” (FREITAS, 1999, p. 353).

Porém não seria paradoxal a atividade projetual, relacionada por Buchanan com o planejamento (*forethought*) – uma fase de ideação anterior à execução –, poder ser desenvolvida de forma prática, desconectada de

bases teóricas mais profundas? Não deveria haver uma relação necessária entre projeto (*forethought*) e teoria, sendo a execução (*making*) a etapa prática do projeto? Esse paradoxo parece decorrer justamente dessa dicotomia gerada a partir da separação entre *forethought* e *making*, com o método produtivo industrial, que gera, em nosso entendimento, uma segunda dicotomia: a concepção de que a criatividade repousa na fase do projeto, sendo a produção mera execução / imitação de uma ideia original.

Além das dicotomias design (criatividade) *versus* produção (mera execução, cópia) e teoria *versus* prática, que foram identificadas a partir dos discursos mais difundidos sobre o design no campo, podemos perceber a existência de outra, que opõe design ao uso, já que este último é considerado uma etapa posterior à produção, quase uma finalidade para o projeto sob uma lógica de mercado, desconectada da criação. Apesar de se falar comumente nos meios acadêmico e profissional sobre a importância do usuário para a atividade projetual, de fato muito se cria, ignorando-se a atividade de uso, sem pesquisa de mercado e testes de usabilidade. Um movimento vem crescendo a partir da década de 1980, porém, ao se perceber a necessidade de melhor compreensão do público-alvo, de modo a direcionar eficazmente a criação para os desejos dos clientes. Além disso, tem-se tornado importante incluí-lo no próprio processo de criação como elemento-chave no projeto. A partir dessa consciência, deve-se gerar outra, que é a responsabilidade do designer perante suas criações. Os projetos materializados, que podem ser ou não entendidos como soluções para problemas, irão trazer consequências para o usuário, para o meio ambiente e para a sociedade como um todo, em seu uso e em seu pós-uso. Se os “designers lidam com questões de escolha, com o que pode vir a ser, mais do que com o que é”⁴ (BUCHANAN, 1995, p. 25), então há necessariamente um aspecto de responsabilidade inerente à atividade.

A pesquisa das definições nos permitiu identificar a existência de três dicotomias na compreensão do campo, segundo as visões mais naturalizadas no meio: previsão / planejamento (*forethought*) *versus* fazer (*making*); teoria *versus* prática; design *versus* uso. Há um entendimento do design apenas como a etapa projetual, momento em que um criador (designer) idealiza e planeja um produto ou serviço. Nessa concepção, sustentando-se que a criatividade habita essa fase, uma vez que a produção

⁴ “Designers deal with matters of choice, with things that may be other than they are”.

se configura como mera reprodução de um plano definido previamente. O uso parece ser entendido como uma consequência, porém sob um aspecto passivo, já que se pressupõe que o usuário irá utilizar um produto já acabado. Essas dicotomias passam a falsa sensação de que existe a possibilidade de controle absoluto por parte dos designers, como se tudo pudesse ser previsto no projeto: a reação dos usuários, a perfeição da execução sem imprevistos etc.

Algumas questões podem ser postas, no entanto, ao se observar o que ocorre na experiência. Em minha vivência como designer e produtora gráfica, percebi que projetos, meus e de outros designers, eram passíveis de serem alterados na fase produtiva por contingências não previstas, não pela inabilidade do designer, mas pela impossibilidade de previsão absoluta. Da mesma maneira, pude questionar a autoria exclusiva do designer sobre um projeto, uma vez que clientes e fornecedores propõem soluções que acabam incorporadas ao resultado final (Em que medida também as opiniões de colegas de trabalho sobre um determinado projeto, que acabam influenciando nossas escolhas, não devem ser consideradas como contribuições criativas?). Com relação ao uso, já estive no papel de designer, projetando para alguém, e no de usuária, consumidora de produtos de design. Na condição de designer, percebo que não há passividade no usuário, pois quando penso em suas necessidades, seus desejos e seu repertório, tais informações já moldam minha forma de criar. O filósofo Mikhail Bakhtin contestou, em relação à comunicação verbal, a ideia de passividade do interlocutor, rejeitando o conceito de receptor, que carrega a noção de passividade na própria terminologia. Para ele, o locutor, aquele que emite a enunciação, molda sua fala de acordo com as características do interlocutor e com o efeito que deseja obter. Bakhtin afirmou: “De minha parte, em todas as coisas, ouço as vozes e sua relação dialógica” (BAKHTIN, 2000, p. 413). Por fim, no papel de usuária, percebo-me utilizando, com outra finalidade, objetos criados originalmente para determinada função (quando uso, por exemplo, uma folha de papel dobrado como forma de calço para uma cadeira bamba). Nesse caso, o controle do uso por parte do designer, de acordo com um plano preconcebido, é quase nulo.

A filosofia de Charles Sanders Peirce é potente como fundamento teórico para uma outra compreensão do design na medida em que ela

propõe ser o design um processo, contestando as visões dicotômicas naturalizadas. Também se justifica usar os conceitos peircianos de uma filosofia semiótica se nos atentarmos para outra maneira de se conceituar um campo, buscando a etimologia do termo, como fez Klaus Krippendorf (1995, p. 156). Ele aponta a origem latina do termo design: *designare* (*de+signare*), de designar. No cerne da palavra reside *signare*, de *signum*. Design, portanto, em sua origem, significa “dar sentido”.

FILOSOFIA PEIRCIANA COMO REFERENCIAL TEÓRICO PARA O DESIGN

O americano Charles Sanders Peirce foi um filósofo, matemático, cientista, que, na virada do século XIX para o XX, elaborou uma complexa arquitetura filosófica que visava entender os fenômenos do universo. Apesar de ser mais conhecido como um dos fundadores da corrente pragmatista e um dos pais da semiótica, sua filosofia abarcava diferentes áreas de estudo: fenomenologia, cosmologia, metafísica, lógica, matemática, entre outras. O que se mostra mais original em seu pensamento é o fato de ter ele conseguido relacionar todo esse espectro costurando as relações entre campos aparentemente distintos. E isso foi possível graças, além de sua genialidade, ao grande conhecimento que adquiriu, ao longo de sua vida, sobre ciência e filosofia, pois “ele era, em seu papel de cientista e de filósofo da ciência, um *historiador* da ciência”⁵ (COLAPIETRO, 2010, p. 143). Segundo Ivo Assad Ibri (2010, p. 2), “Peirce é um leitor erudito em história da filosofia, mas não apenas isso. Sua filosofia busca resolver as mais clássicas questões que permeiam a tradição do pensamento ocidental e, por essa razão, ele dialoga com as filosofias mais importantes da história”⁶. Por isso mesmo, as perspectivas de aplicação dos conceitos peircianos são imensas (HOUSER *apud* ROMANINI, 2006, p. 13).

Peirce opôs-se a um pensamento determinista e apenas dualista, ao propor uma filosofia evolutiva – assim nomeada por Hausman em seu livro *Charles S. Peirce’s Evolutionary philosophy* (1993) –, que pressupõe

⁵ “He was in his role as a scientist and philosopher of science a *historian* of science”.

⁶ “Peirce is an erudite reader in the history of philosophy, but not only that. His philosophy seeks to solve the most classical issues that permeated the tradition of western thought and, for this reason, he dialogues with the major philosophies inscribed in history”.

haver dualidades sim, mas também continuidades no universo. Tal pensamento possibilita conceber um mundo em transformação, nunca acabado, em que o acaso não cessa de atuar, o aprendizado é possível e o conhecimento evolui. Nesse sentido, a filosofia peirciana trata o universo de forma conectada, por entender teoria e prática, interno e externo, pensamento e ação como continuidades, em vez de oposições.

A semiótica (ou lógica, segundo Peirce) pode ser considerada como o estudo dos signos (LISZKA, 1996, p. 2) – tomando-se como signo aquilo que está no lugar de outra coisa, representando-o e gerando um efeito em uma mente interpretadora – ou como a ciência que estuda a semiose: a ação sófica (NÖTH, 1990, p. 42). Além de seu poder representativo, o signo possui, em seu cerne, a potencialidade de evolução, uma vez que gera efeitos (interpretantes, como veremos mais adiante). Por esse motivo, Houser e Kloesel (1992a) consideram a filosofia peirciana semiótica, pois essa ciência, apesar de ocupar um lugar determinado dentro de seu complexo filosófico, permeia todo seu pensamento.

A semiótica peirciana, por não limitar o conceito de signo apenas àqueles convencionais, mostra-se um referencial teórico potente para a compreensão de fenômenos que não se pautam apenas no verbal – caso do design. Dessa forma, tomaremos por base conceitos robustos que dão conta de analisar com profundidade características não verbais em produtos de design (cores, formas, texturas, dimensões), as quais permitem uma gama interpretativa maior do que aquelas convencionais, com significação unívoca partilhada por um grupo. Como afirma Paul Copley (2010, p. 4), “[...] reconhecer que a comunicação humana e a semiose são caracterizadas não apenas pela expressão verbal, mas também pela não verbal, oferece a oportunidade de enriquecer a compreensão não apenas da comunicação, mas também da cognição”⁷.

Outro ponto rico para análise do design decorre da concepção, por parte de Peirce, do signo como elo entre percepção e ação (BUNDGAARD & STJERNFELT, 2010, p. 68). Esse entendimento favorece uma análise rica do design, na medida em que possibilita conectar designer e usuário⁸ no

⁷ “[...] to know that human communication and semiosis are characterized not just by verbal expression but also by the faculty of the nonverbal offers the opportunity of enriching the understanding not just of communication but also of cognition”.

⁸ Importante frisar que, neste exemplo, estamos seccionando uma dimensão do design que vai da criação ao uso de um produto. Porém veremos, mais adiante nesta tese, que essa seção é parte de um *continuum* maior, que antecede o designer e ultrapassa a recepção por parte do usuário, estendendo-se para o pós-uso.

processo do design, já que o vínculo entre percepção e ação ocorre no momento da criação, da produção e do uso. O designer irá agir com base naquilo que percebe, interpreta e sobre o qual reflete, gerando alternativas para a questão de design que se concretizarão em produtos. E, por sua vez, essa ação, materializada em produto, será percebida pelo usuário, o qual gerará novas ações: consumo, incorporação de novos significados à sua identidade, descarte posterior, entre tantas possibilidades de ação. Por conseguinte, sendo o ser humano um animal que percebe, decodifica e age (DEELY, 2010, p. 78), constatamos que a percepção de um signo gera uma ação, por sua vez percebida como signo e recolocada na forma de outra ação, *ad infinitum*.

A semiótica peirciana baseia-se, portanto, na ideia de que “O signo não é apenas uma estrutura, mas também um processo”⁹ (OTTE, 2008, p. 58) e, por isso, mostra-se como um ferramental teórico rico para tratar de fenômenos comunicativos, a exemplo do design. Os produtos podem ser vistos como mensagens e significações não estáticas, parte de um processo maior que conecta designers, fornecedores, clientes, usuários, entre outros profissionais. Desse modo, acreditamos que, lançando um olhar filosófico semiótico sobre o design, podemos compreender melhor os processos de geração, percepção e interpretação de significados, que ocorrem na criação, produção, uso e pós-uso dos produtos. Com isso, no papel de usuários, poderemos tomar consciência das mensagens transmitidas e da sua intencionalidade. Por outro lado, no papel de designers, tentaremos agir com mais responsabilidade em todas as etapas do processo, escolhendo os estímulos que comporão os produtos, de forma a transmitir a mensagem de maneira mais adequada ao público-alvo, atuando na produção dessas materialidades e buscando antecipar as consequências sociais, políticas e ambientais de nossos atos, ao criarmos novas existências para o mundo.

Outra justificativa para tomarmos como base a semiótica peirciana para a análise do fenômeno design consiste no fato de que, para Peirce, a significação de um signo depende, não só da sua potencialidade significativa própria, mas também do intérprete. Assim, trazendo para o nosso campo de pesquisa, já que podemos considerar os produtos como signos, sua significação dependerá também do usuário, não sendo nem apenas

⁹ “A sign is not only a structure, but is also a process”.

dada por uma relação referencial com o que está representando, nem apenas pelas características físicas da peça de design. Assim, a interpretação depende também do indivíduo que toma contato com o produto ou se utiliza dele, o que enfatiza a importância do contexto e do usuário no processo de semiose: “[...] o resgate da tradição dos estudos sobre o signo na semiótica contemporânea, especialmente com Poinot e Peirce, coloca em primeiro plano justamente questões relativas ao usuário do signo e ao contexto no qual o uso ocorre”¹⁰ (COBLEY, 2010, p. 11).

Para os estudos em design, sugerimos a leitura não apenas dos escritos originais de Peirce, principalmente daqueles publicados na coletânea *The essencial Peirce* (1992), em dois volumes, organizados por Nathan Houser e Christian Kloesel, e dos *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*¹¹ (1994), que compilam citações e artigos do filósofo por eixos temáticos, mas também dos principais comentadores de Peirce, isto porque há poucas publicações sistematizadas pelo autor sobre algumas de suas áreas de pesquisa.

Os escritos existentes de Peirce [...] preencheriam mais de cem volumes, cada qual tendo em média 500 páginas. Uma edição selecionada de cerca de cinquenta volumes seria necessária para se ter uma noção abrangente de seu trabalho em matemática, ciências naturais, filosofia e lógica, história e psicologia, e nas várias outras áreas para as quais ele contribuiu (HOUSER, KLOESEL, 1992a, p. XIII).¹²

Outro motivo para buscar compreensão sobre a semiótica de Charles Sanders Peirce nas pesquisas de seus comentadores decorre do fato de ele nunca ter chegado a um delineamento completo de sua teoria dos signos, o que dificulta o acesso direto a seu pensamento. Por essa razão, há muitas mudanças na terminologia por ele empregada ao longo de meio

¹⁰ “[...] the recovery of the heritage of sign study in contemporary semiotics, especially Poinot and Peirce, precisely foregrounds issues to do with the user of sign and the context in which use takes place”.

¹¹ Os *Collected Papers*, editados por Charles Hartshorne e Paul Weiss, foram a primeira tentativa de compilação dos manuscritos peircianos depositados na Universidade de Harvard, após a morte de Peirce. O projeto teve início na década de 1930.

¹² “Peirce’s extant writings [...] would fill over one hundred (500-page) volumes. A selected edition of some fifty volumes would be necessary to get a comprehensive sense of his work in mathematics, the natural sciences, philosophy and logic, history and psychology, and the several other areas to which he contributed”.

século de pesquisas em semiótica (NÖTH, 1990, pp. 40-41). Os *Collected Papers*, mesmo sendo fonte fundamental para o estudo do pensamento de Peirce, acabaram contribuindo para muitos mal-entendidos em relação às suas ideias, já que as citações foram organizadas por grupos temáticos¹³, porém sem um tratamento cronológico. Por isso é comum, em sua obra, a utilização de dois ou mais termos, às vezes conflitantes, que se referem a uma mesma questão. Essa multiplicidade terminológica é consequência da evolução do seu pensamento, na sua busca para encontrar o termo ideal que representasse o que desejava expressar. Como temos acesso, nos escritos semióticos, a fragmentos ou trechos de uma teoria em contínuo desenvolvimento, deparamo-nos frequentemente com o processo, por parte do autor, de reflexão, revisão e aprimoramento de suas ideias.

Peirce acreditava em uma visão evolutiva do universo e isso se reflete em seu próprio modo de pensar e pesquisar. Por buscar sempre se pautar pela experiência – para Peirce, ela é nossa única mestra (PEIRCE *apud* HOUSER & KLOESEL, 1992a, p. XXXIV) –, o autor estava aberto a alterar suas teorias quando julgava necessário, isto é, sempre que suas ideias não correspondiam ao observado. Como escrevem Houser e Kloesel (1992a, p. XXIII), algumas de suas teorias mudaram dramaticamente ao longo de sua vida e, em consequência, mostra-se difícil delinear uma filosofia consistente a partir dos escritos peircianos sem ignorar passagens conflituosas. Por isso mesmo, alguns comentadores, para marcar tais mudanças, dividem a atividade filosófica desse pensador em períodos.

Existe ainda outra razão para se utilizarem as referências dos comentadores, além dos escritos originais: Peirce não finalizou, como vimos, todo seu complexo filosófico, deixando, portanto, algumas lacunas a serem preenchidas. Os textos dos seus estudiosos contribuem nesse sentido, uma vez que, a partir das bases sólidas que o filósofo lançou, levam adiante o seu pensamento. Soma-se a isso o fato de que outros olhares podem trazer novas questões, não abordadas por Peirce, que podem ser fundamentais em nosso tempo, mas que ainda não estavam sendo profundamente discutidas no final do século XIX. Os estudos sobre comunicação

¹³ Os editores buscaram organizar os textos por temas: Volume I, *Princípios de filosofia*; Volume II, *Elementos de lógica*; Volume III, *Lógica exata*; Volume IV, *A mais simples matemática*; Volume V, *Pragmatismo e pragmaticismo*; Volume VI, *Ciência metafísica. Na década de 1950, foram acrescentados o Volume VII, *Ciência e filosofia*; e o Volume VIII, *Comentários, correspondência e bibliografia*.*

e sobre design avançaram muito no último século, e, nesse sentido, a filosofia peirciana pode também contribuir muito com esse avanço. Como Peirce afirma, “[...] o progresso da ciência não pode ir além a não ser pela colaboração; ou para falar de maneira mais precisa, nenhuma mente pode dar um passo sem ajuda de outras mentes”¹⁴ (EP 2.263).

O desejo, ao utilizar Peirce como um referencial teórico para o design, é contribuir com mais um passo para os estudos deste campo, mostrando ser a abordagem semiótica importante para designers e demais envolvidos nos processos de criação, produção, uso e pós-uso. A ideia não é limitar-se a utilizar a semiótica como metodologia para decodificação das mensagens transmitidas pelos produtos de design, mas como ciência que contribui para o entendimento das formas de criação, de significação e de interpretação, mostrando como todos os produtos de design formam uma rede interpretativa em seus contextos de geração e de uso. Com isso, poderemos ter mais consciência das implicações da criação de tais materialidades na sociedade e entender o processo de design sob uma perspectiva de continuidade, percebendo suas relações e possibilidades de transformação. Assim buscamos aproximar design e filosofia, mostrando como a visão peirciana, ainda entendida de forma estreita nesse campo, pode ser frutífera para colaborar com essa caminhada na transformação de nossa compreensão acerca do design, na medida em que nos ajuda a romper com ideias cristalizadas e lança luz sobre nossas experiências.

CONCLUSÃO

A filosofia peirciana abrange diversas áreas de pensamento e sua beleza, conforme explicitou Ibri (2009, p. 274), reside na sua harmonia teórica, que entrelaça várias doutrinas, estruturando não apenas uma rede de conceitos inter-relacionados, mas uma visão de mundo original. Adentrar nessa beleza, porém, não se apresenta como tarefa muito fácil, uma vez que suas doutrinas são interdependentes do ponto de vista conceitual: somente se pode compreender sua semiótica de forma profunda, caso se conheça seu pragmatismo, sua fenomenologia e sua metafísica; somente se pode perceber a riqueza da filosofia, caso se estude a lógica

¹⁴ “[...] the progress of science cannot go far except by collaboration; or to speak more accurately, no mind can take one step without the aid of other minds”.

de sua divisão das ciências; somente se podem entender as categorias fenomenológicas, caso se capte seu entendimento da realidade, tratado em seu idealismo objetivo. E assim poderíamos continuar *ad infinitum*, pois os conceitos de sinequismo (teoria do *continuum*), falibilismo, realismo, idealismo objetivo, entre outros, perpassam por toda sua arquitetura filosófica. Por isso, utilizar apenas a semiótica como referencial teórico para o design, como ocorre normalmente, acarreta na perda de uma visão sistêmica, tão importante para este campo.

O olhar peirciano deve ser o mais amplo possível. Entender a criação, a produção, o uso e o pós-uso como continuidades contribui para alterar nossa concepção do design. Perceber que os produtos de design são signos participantes de um processo semiótico pragmático ajuda a compreender como pensamentos se tornam objetos materializados e estes geram efeitos em um usuário. Observar o processo de criação nos leva a ter consciência de que a questão ética está envolvida quando se gera consequências práticas no mundo. Ver que não há controle absoluto sobre criação, produção, uso e pós-uso evidencia a atuação do acaso e da criatividade não apenas na etapa projetual. Por isso a observação do design – um fenômeno experienciável –, pelo ponto de vista da filosofia peirciana, revela os processos de criação e propagação do pensamento humanos materializados em objetos para uso cotidiano.

Houser (2010, p. 13) afirmou que “as perspectivas para a aplicação de Peirce são numerosas – ele era um polímata com uma mente surpreendentemente aberta a possibilidades”¹⁵. Esperamos que a aplicação da concepção filosófica peirciana ao campo do design seja frutífera, possibilitando o florescimento de outras ideias, e que possamos sempre manter mente e coração abertos a novos conceitos e experiências, como manteve Peirce ao longo de sua vida.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BUCHANAN, Richard. Rhetoric, humanism and design. In: BUCHANAN, Richard;

¹⁵ “The prospects for applying Peirce are legion – he was a polymath, after all, with a mind surprisingly open to possibilities”

MARGOLIN, Victor (Eds.). *Discovering design. Explorations in design studies*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1995a, pp. 23-66.

BUNDGAARD, Peer; STJERNFELT, Frederik. Logic and cognition. In: COBLEY, Paul (Ed.). *The Routledge companion to semiotics*. Abingdon e Nova Iorque: Routledge, 2010, pp. 57-73.

COBLEY, Paul. Introduction. In: COBLEY, Paul (Ed.). *The Routledge companion to semiotics*. Abingdon e Nova Iorque: Routledge, 2010, pp. 3-12.

COLAPIETRO, Vincent. Evolution, pragmatism, and rhetoric: Exploring the Origin and Loci of Meaning. In: BERGMAN, M., PAAVOLA, S., PIETARINEN, A.-V., & RYDENFELT, H. (Eds.) *Ideas in action: Proceedings of the Applying Peirce Conference Nordic Studies in Pragmatism 1*. Helsinki: Nordic Pragmatism Network, 2010, pp.134–150.

DEELY, John. Realism and epistemology. In: COBLEY, Paul (Ed.). *The Routledge companion to semiotics*. Abingdon e Nova Iorque: Routledge, 2010, pp. 74-88.

Definition of design, disponível em <http://www.icsid.org/about/about/articles31.htm>. Consultado em 14 jul 2015.

FREITAS, Sydney Fernandes de. *A Influência de Tradições Acríticas no Processo de Estruturação do Ensino de Pesquisa em Design no Brasil*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Engenharia de Produção, 1998.

HARA, Kenya. "What is Design?". In: *Designing design*. Baden: Lars Muller Publishers, 2007, pp. 410-436.

HAUSMAN, Carl R. *Charles S. Peirce's evolutionary philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

HOUSER, Nathan; KLOESEL, Christian (org.). *The essencial Peirce*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1992a. Vol. 1.

HOUSER, Nathan; KLOESEL, Christian (org.). *The essencial Peirce*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1992b. Vol. 2.

HOUSER, Nathan. Reconsidering Peirce's relevance. In: BERGMAN, M., PAAVOLA, S., PIETARINEN, A.-V., & RYDENFELT, H. (Eds.). *Ideas in Action: Proceedings of the Applying Peirce Conference. Nordic Studies in Pragmatism 1*. Helsinki: Nordic Pragmatism Network, 2010, pp. 1-15.

IBRI, Ivo Assad. Reflections on a poetic ground in Peirce's philosophy. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 45, n. 3, 2009, pp. 30-45.

IBRI, Ivo Assad. Reflections on Practical Otherness: Peirce and Applied Sciences. In: BERGMAN, M., PAAVOLA, S., PIETARINEN, A.-V., & RYDENFELT, H. (Eds.) *Ideas in Action: Proceedings of the Applying Peirce Conference*. Nordic Studies in Pragmatism 1. Helsinki: Nordic Pragmatism Network, 2010, pp. 74-85.

KRIPPENDORFF, Klaus. On the essential contexts of artifacts or on the proposition that 'design is making sense (of things)'. In: BUCHANAN, Richard; MARGOLIN, Victor (Eds.). *The idea of design*. Cambridge e Londres: The MIT Press, 1995, pp. 156-184.

LISZKA, James Jakób. *A general introduction to the semeiotic of Charles Sanders Peirce*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

NIEMEYER, Lucy. *Desenvolvimento e modernismo: implicações para o ensino de design na ESDI*. 1995. 248 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal Fluminense (UFF), Niteroi, 1995.

NÖTH, Winfried. *Handbook of semiotics*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

OTTE, Michael. The analytic/synthetic distinction and Peirce's conception of Mathematics. In: FABBRICHESI, Rossella; MARIETTI, Susanna (Eds.). *Semiotics and philosophy in Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp. 51-88.

PEIRCE, Charles Sanders. *The collected papers of Charles Sanders Peirce*. Electronic edition. Virginia: Past Masters, 1994. Disponível em: <<http://library.nlx.com/>>.

ROMANINI, Anderson Vinícius. *Semiótica minuta: especulações sobre a gramática dos signos e da comunicação a partir da obra de Charles Sanders Peirce*. 246 f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação Jornalismo – Escola de Comunicações e Artes (ECA)). Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2006.

SOL, Gabriel Simon. *+ de 100 definiciones de diseño... (...y las que podrá elaborar el curioso lector después de haber leído este libro)*. Xochimilco: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

A teoria dos signos no processo de alfabetização e letramento

Juliana Aparecida Golfe Rauber

(UNOCHAPECÓ)

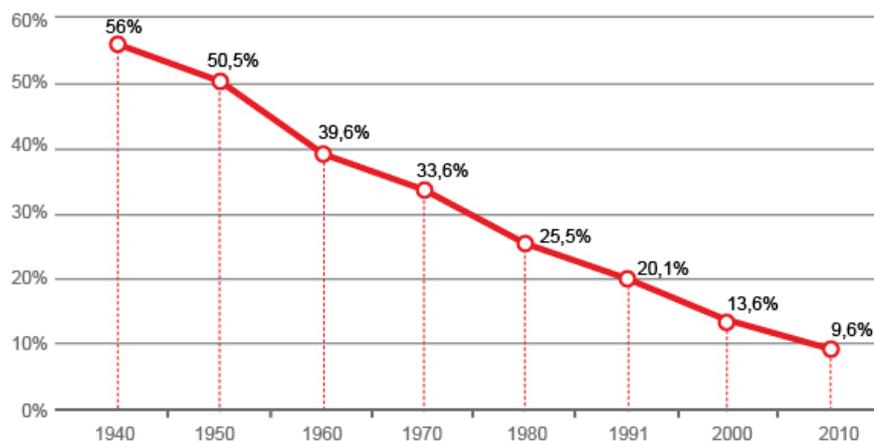
Edivaldo José Bortoleto

(UNOCHAPECÓ)

Entender o processo de alfabetização e letramento pela via da Teoria dos Signos (pensada por Charles S. Peirce) nos convoca a algumas análises e aproximações com aquilo que por ora vem sendo feito em relação ao modo como se concebem estas questões, principalmente no que tange à concepção desenvolvida pelos educadores e subsumida pelas escolas de modo geral. Olhar para a questão do fracasso na alfabetização vivenciado por muitos dos sujeitos que frequentam ou frequentaram as instituições educativas no intuito de desenvolver os domínios da leitura e escrita, exige uma profunda análise acerca da compreensão que se tem do como este processo se organiza.

Muitas são as concepções que abordam o processo de alfabetização, porém ainda não temos no Brasil uma proposta pedagógica alinhada o suficiente para atender às demandas no sentido de “erradicar” o analfabetismo como se tem sonhado e ou como as políticas públicas almejam. Os dados do último censo (2010) do IBGE, que ocorre a cada dez anos, apresentam uma redução na taxa de analfabetos no país, aliás, a cada censo percebe-se esta redução, porém ainda a passos lentos e com números significativos, conforme cada região, se for considerar as investidas que se tem feito para com a educação no país (ou ao menos deveriam estar sendo feitas e anunciado à população).

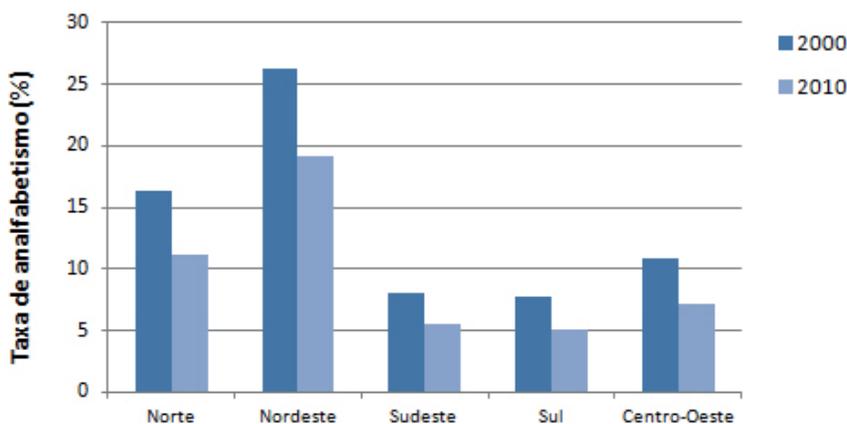
Taxa de analfabetismo das pessoas de 15 anos ou mais de idade no Brasil - 1940/2010



com.br

FONTE: IBGE, Censo Demográfico 1940/2010

Evolução das taxas de analfabetismo por região



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010, Indicadores sociais municipais

(IBGE, 2016)

Para um país que vem investindo de longas datas no processo de qualificação das práticas e propostas pedagógicas como ocorre com o Brasil, é preocupante os números que se apresentam. Muitas são as ra-

zões pelas quais este cenário persiste, dentre algumas podemos lembrar dos sujeitos que não conseguem adequar-se às práticas pedagógicas propostas e automaticamente se excluem do processo de alfabetização, os que diante da complexidade desistem, os que não se sentem contemplados nas suas necessidades e potencialidades e se evadem das instituições com níveis precários de alfabetização, os que residem a longas distâncias da escola, os que não possuem as mínimas condições financeiras para frequentar a escola (seja pela falta de materiais escolares, vestuário, alimentação, saúde, transporte ou por terem que ajudar a família de uma forma ou outra no sustento da casa e cuidado de irmãos menores).

Os dados levantados pelo censo escolar (de caráter anual) também trazem informações importantes acerca do número de matrículas realizadas pelas instituições de educação em todos os segmentos da educação básica.

O Censo Escolar, realizado anualmente, sob a coordenação do INEP, é o principal levantamento estatístico-educacional sobre as unidades de ensino públicas e particulares do país, além de professores, alunos e turmas. Os dados contêm informações detalhadas, que colaboram para subsidiar a definição de políticas públicas brasileiras de educação, bem como a distribuição de recursos da União para estados e municípios. As informações do Censo são usadas ainda para o cálculo do índice de desenvolvimento da educação básica (Ideb), indicador de referência para as metas do Plano de Desenvolvimento da Educação (PDE) (PORTAL MEC, 2016).

As informações e os meios para acessá-las talvez não sejam hoje os principais problemas ou as maiores preocupações, porém, há que se questionar sobre a seriedade e a efetividade com que são analisadas e sobre as ações tomadas a partir delas. Qual o olhar dos professores para os dados levantados? O que fazem as instituições educacionais de posse destas informações? Como avalia-se a qualidade do processo pedagógico e sob quais perspectivas ou concepções de educação se dá esta análise? Olhar este cenário com outras lentes talvez nos possibilite acessar diferentes horizontes para pensar e contribuir com a realidade da educação no Brasil.

Daí trazer a Teoria dos Signos de Charles S. Peirce como proposta para contribuir nesta análise junto às concepções desenvolvidas por Emí-

lia Ferreiro e Paulo Freire. Olhar o objeto “alfabetização e letramento” a partir da tríade proposta por Peirce sugere pensar (a meu ver), que os diferentes signos a que os sujeitos têm acesso desde o nascimento, são lidos e interpretados a partir das interações estabelecidas ao longo da vida. Sim, pois o mundo (como Paulo Freire sinalizava) é lido a partir da leitura dos diferentes signos. Há de se convir que este é um aprendizado a ser desenvolvido sem que necessariamente se acesse a escola, visto que muito antes de chegar a ela, já é necessário viver e conviver com eles, o que requer que um processo de aprendizagem se desenvolva. Ferreiro (2011) inclusive explica que os adultos não alfabetizados acabam por desenvolver estratégias que lhes permitam sobreviver na sociedade letrada mesmo que desprovidos dos domínios do código escrito.

Se olharmos para os signos enquanto um primeiro que se apresenta aos sujeitos representando um segundo, ou seja, um objeto, no caso o processo de alfabetização e letramento, facilita compreender que o interpretante gerado (um terceiro) corresponde ao processo de aprendizagem. Se interpretante é o que o signo gera na mente de um intérprete na intenção de lembrar de algo, e com isso um novo signo é gerado a partir daquilo que chega à consciência (num processo de infinita semiose), então faz sentido propor que os signos correspondentes ao processo de alfabetização e letramento são lidos, e logo, compreendidos pelos sujeitos da forma como isso lhes chega. Se a questão está nas dificuldades para compreender o processo de alfabetização e letramento, talvez algumas perguntas pudessem ser feitas: como estes signos que representam o processo (objeto) estão chegando para as crianças? Como as mediações estão sendo organizadas em termos de qualificar as aprendizagens? De quem é a culpa das não aprendizagens? Tem-se um culpado ou culpados? Soares (2016), dentre as reflexões que provoca, faz um apontamento interessante a considerar quando se trata de pensar naquilo que vem norteando as pesquisas desenvolvidas:

Qual é a relação entre o desempenho de crianças em tarefas de consciência fonêmica e seus resultados na aprendizagem da língua escrita? [...] A relação entre consciência fonêmica e aprendizagem da escrita alfabética não é uma relação unidirecional: os dados levam à conclusão de que consciência fonêmica não é *determinante* da aprendizagem da escrita, também não é *consequência* da apren-

dizagem da escrita, mas as relações são de *interação*, de *reciprocidade* (SOARES, 2016, p. 206).

Não se almeja neste estudo dar respostas a este problema, porém, arriscar-se é importante para que estratégias possam ser traçadas mesmo que na condição do “arriscar-se”, o que não podemos é nos omitir a propor diante de um problema tão sério e antigo como o do analfabetismo. Assim, a partir das leituras desenvolvidas, repensar as práticas e os métodos que têm sido utilizados para alfabetizar parece ser um caminho interessante na direção de um novo começo. Se os signos não estão chegando aos sujeitos como precisariam, a fim de compreender e apropriar-se do objeto, nos remete a pensar que a maneira como tem-se apresentado este processo às crianças tem sido demasiado distante da realidade de cada um, como tão bem contribui Paulo Freire e, num nível de compreensão distante do proposto por Emília Ferreiro para a aprendizagem da dinâmica da leitura e escrita enquanto um processo interno.

Para Ferreiro (1998), a aprendizagem da leitura e escrita perpassa por compreender a lógica interna de organização do pensamento da criança, “bem como a de compreender as razões da substituição de um modo de organização por outro, isto é, os processos de construção do conhecimento neste campo específico” (p. 10). Merrel (2008) neste sentido contribui dizendo que para Peirce, o processo de aprender-ensinar-conhecer, depende de os educadores reconhecerem e tão logo compreenderem a falibilidade do conhecimento, nunca na opinião dele pode-se achar que não há mais respostas a um determinado problema, e, se isso ocorrer é grave. Ele comenta ainda que segundo Peirce:

Aprendizes-conhecedores com a “vontade de aprender” genuína não se gabam; são modestos e humildes. Peirce, então, procurou não ter mais o mesmo desdém de pedantes que fardavam o seu apreender-conhecer na forma de retórica lustrosa e oca num intento de impressionar e conquistar colegas e de subir na escala acadêmica (MERREL, 2008, p. 241).

Logo, faz sentido pensar Peirce e Freire, alinhados à ideia de alfabetização e letramento, pois o processo de codificar e decodificar a linguagem escrita oferecendo aos sujeitos a condição de alfabetizados desde

que leiam, escrevam e compreendam o que registram ou está registrado, é algo que se finda, porém, o que se faz com este conhecimento e com todos os demais signos que estão para serem conhecidos e lidos na sociedade, além de ser um processo infinito, visto que sempre terão outros e mais outros para serem conhecidos e aprendidos, é um processo infinito e falível, pois pode ser que aquilo que num determinado momento foi verdade, deixe de ser a partir de novas pesquisas e reflexões.

O fato de Peirce acreditar na ideia do falibilismo, explica também a ideia das categorias elaboradas por ele para explicar como as coisas chegam à consciência. Pois aquilo que é primeiro pode vir a ser um segundo e logo um terceiro. Daí o fato dele ser contra a ideia de duvidar de tudo, visto que a dúvida não coloca a verdade, coloca a certeza sempre em questionamento, já não é isso que faz a ideia de falibilidade, onde aquilo que num primeiro momento é verdade pode deixar de ser em outro em substituição a uma nova verdade ainda não apresentada e de outra e mais outra, e não por uma questão de dúvida, num processo de semiose onde signos geram signos e mais signos continuamente. Claro, não se trata de duvidar, mas de compreender que o conhecimento é falível, vivemos uma realidade completamente semiótica, signos gerando signos a todo o momento. As verdades são e deixam de ser em substituição ao novo que surge. “A natureza de nosso mundo semiótico é de incerteza” (MERREL, 2008, p. 147).

Seguindo esta lógica, Emília Ferreiro vai dizer que para compreender a maneira como decorre a aprendizagem da língua escrita, é preciso entender este movimento que desloca o processo ensino-aprendizagem do modo como se ensina para o modo como se aprende. Não se trata de internalizar práticas e métodos bancariamente como sinalizava de forma crítica Paulo Freire, mas de entender o processo de como as coisas chegam até os sujeitos. Lembrando aqui que isso foi o que levou Peirce a chegar às categorias do pensamento.

Aproximando as ideias de Freire e Ferreiro às que explicam a concepção de letramento, acredita-se que as propostas apresentadas por eles estavam voltadas às práticas de letramento, lembrando que há diferença entre alfabetizar e letrar. Sendo que alfabetizar diz-se de um processo que tem começo e tem fim, uns levam mais tempo para dar conta do mesmo enquanto outros conseguem em menor tempo, como na proposta de Pau-

lo Freire quando alfabetizou 300 pessoas em 1 mês. Letramento, então, está relacionado com o que Paulo Freire vai falar sobre “ler o mundo”. Um sujeito inicia o processo de letramento ao nascer, a partir das primeiras interações que estabelece com o contexto a que pertence, e não tem prazo para finalizar. Durante toda a vida os sujeitos estão em constante processo de letramento, sendo a alfabetização parte dele.

O problema da educação segundo Merrell (2008), é o fato de desconsiderar a categoria da Primeiridade trazida por Peirce, a categoria dos sentimentos, daquilo que se é sozinho. Se a Terceiridade é o momento da mediação, juntando os conceitos de Primeiridade e Secundidade (a experiência, com o contato com o outro, com o conhecimento científico), ou seja, considera o que pode emergir a partir do que é com o que está conhecendo/aprendendo.

Por sua vez, a preocupação de Ferreiro voltava-se para o modo como os sujeitos processavam a aprendizagem da leitura e escrita. Sua epistemologia piagetiana a fazia recordar da pergunta que de fato guiou Piaget em seus estudos e pesquisas, qual seja “como se passa de um estado de menor conhecimento a um estado de maior conhecimento?” (FERREIRO, 1998, p. 9). E com isso compreender e explicar como se sucede a construção da aprendizagem.

Freire, por sua vez, vai dizer segundo Merrel (2008), que o trabalho com todo e qualquer conteúdo não pode estar desarticulado das relações estabelecidas com o mundo. Assim como, a partir do proposto por Ferreiro (1998) com as pesquisas que desenvolveu em busca de “compreender a ‘lógica interna’ desses modos de organização” (p. 10). Segundo ela, a leitura e a escrita se desenvolvem a partir do momento em que o sujeito apropria-se de um determinado objeto, não se dá no formato de aquisição de uma técnica, mas de compreensão. Antes de aparecer a escrita alfabética propriamente dita, outros tipos de registros precisam ser interpretados e considerados.

A proximidade que se percebe entre Emília Ferreiro e Charles S. Peirce vai se fortalecendo visto a preocupação destacada pelos dois acerca do modo como se aprende: em Ferreiro, como a criança vai processando o conhecimento acerca do registro escrito, mesmo antes de saber que este tem relação com aquilo que fala, daí as hipóteses de escrita; e Peirce, pela ideia levantada com a teoria dos signos na intenção de explicar como

as coisas chegam à consciência num processo de infinita semiose (busca de sentido). Paulo Freire soma-se a esta ideia pelo seu olhar focado no processo de interação social.

A diferença percebida entre Peirce e Freire, em termos da teoria que apresentam, está na presença do signo, pois para Peirce as coisas chegam à consciência numa relação triádica entre signo – objeto – interpretante, e Paulo Freire vai considerar apenas o sujeito e os objetos. Freire valorizava de forma intensa a importância de reconhecer a aprendizagem enquanto processo contínuo, semiótico para Peirce e em infinita semiose.

Na fase da alfabetização [em inglês: *literacyphase*] os aprendizes conseguem ver a importância da *palavra impressa* e da *leitura* para o projeto do aprender-conhecer, e compartilham essa palavra impressa com os outros. Quando logram competência com a palavra escrita dentro do processo, ligam sua experiência e os significados dos textos com o mundo em construção, e reconstróem os significados dos textos com o mundo ativamente (à base de práticas vividas). Desse modo os aprendizes *experimentam* sua própria capacidade no ato de entendimento; *experimentam* o que significa ser um sujeito humano. Na fase pós-letrada [em inglês: *post-literacyphase*], a base de ação é uma exploração facilitada pela palavra impressa dos temas no processo de geração... Este é, precisamente, o tipo de práxis que Freire procura (LANKSHEAR e MCLAREN, 1993, apud MERREL, 2008, p. 328).

Não se espera que diferentes sujeitos possam ter tempos iguais para que o processo de aquisição da linguagem escrita se efetive, trata-se de um processo dialógico (em Freire) e semiótico (em Peirce) que se constitui pelas vivências de cada sujeito, o que lhes agrega experiência de vida. A experiência em Freire, também valorizada em Ferreiro, representa a categoria da Primeiridade em Peirce, pois é indiscutível a riqueza deste processo, porém, o processo de ensinar e aprender não podem ficar restritos a ela sob o risco de limitar as possibilidades de aprendizagens.

Nenhuma categoria peirceana é mais importante que a outra, todas são necessárias para a qualidade das ações. Uma passagem que ilustra a ideia das categorias está no livro “Pedagogia do oprimido” de Paulo Freire, onde ele relata uma experiência do início de sua carreira profissional como educador, em que propõe um diálogo a um grupo de camponeses

para desmistificar entre eles a ideia de que ele (Freire) sendo conhecedor de muitas coisas não o tornava melhor do que eles, e nem eles, do lugar em que estavam, seriam piores que Freire. Aqui a lógica das categorias é perfeita. O diálogo, baseado num método escolhido por Freire organizava-se de perguntas e respostas, tal como o trecho que segue:

- Que significa maiêutica socrática?
Gargalhada geral e eu registrei o meu primeiro gol.
- Agora cabe a vocês fazer a pergunta a mim – disse.
Houve uns cochichos e um deles lançou a questão;
- Que é curva de nível?
Não soube responder. Registre um a um.
- Qual a importância de Hegel no pensamento de Marx?
Dois a um.
- Para que serve a calagem do solo?
Dois a dois [...] (FREIRE, 2014, p. 66).

Nem Freire sabia mais, nem os camponeses sabiam menos. Tinham saberes diferentes, que em processo de construção das aprendizagens, entendendo como as coisas chegam à consciência, se alinha com as categorias peirceanas (Primeiridade, Secundidade e Terceiridade). Seguindo o mesmo raciocínio, pode-se dizer das hipóteses de escrita previstas por Emília Ferreiro ao explicar o processo de aquisição das habilidades necessárias ao ler e escrever. A criança, dentro da lógica de Ferreiro, passa por diferentes níveis até alcançar a escrita propriamente dita, em que haja domínio da codificação e decodificação dos símbolos. Isto porque as crianças aprendem em tempos, espaços e situações sócio-político-econômicas diferentes.

O desenvolvimento da alfabetização ocorre, sem dúvida, em um ambiente social. Mas as práticas sociais, assim como as informações sociais, não são recebidas passivamente pelas crianças. Quando tentam compreender, elas necessariamente transformam o conteúdo recebido. Além do mais, a fim de registrarem a informação, elas a transformam. Este é o significado profundo da noção de assimilação que Piaget colocou no âmago de sua teoria (FERREIRO, 1998, p. 24).

Nas investigações feitas por Ferreiro para compreender como se dava a psicogênese da leitura e escrita nos sujeitos, ou seja, como cada um

processa estes mecanismos, ela diz que o responsável pela aprendizagem da leitura e escrita não é o “olho”, pois este apenas recebe a informação que será neurologicamente processada. Isso explica por que para ela os métodos não sinalizam efetividade, pois o processo de alfabetização não depende do método do professor, mas sim do como ela, a criança, vai processar estas informações. Pode observar que nas primeiras tentativas de leitura e escrita da criança, esta ainda não percebe que há relação entre o que registra com o que fala, a criança acha que é no desenho que está a escrita, muito provavelmente por conseguir entender o que este signo transmite. Peirce talvez não deixasse uma situação como esta lhe escapar diante dos olhos, pois aqui se entende estar uma das provas da importância da Teoria dos Signos. A prova de que se o sujeito é capaz de ler o mundo é porque aprendeu a ler os signos e consegue interpretá-los. Esta é uma das vezes que a leitura dos signos precede a leitura de mundo e, esta, a da palavra, pois a imagem, enquanto signo que representa algo gera na mente deste intérprete criança, que soube entendê-lo, um novo signo, um interpretante.

De acordo com a idade das crianças e a partir do estudo experimental de Ferreiro e Teberosky (1999) percebe-se um processo se desenvolvendo no que diz respeito à leitura dos signos conforme defende a semiótica de Charles S. Peirce, e ao mesmo tempo, o quanto se mostra impactante no desenvolvimento do processo de alfabetização e letramento o contexto social ao qual estão inseridas essas crianças, como tão bem é sinalizado por Paulo Freire, visto as diferenças observadas em termos de compreensão dos signos que lhes eram apresentados.

Uma questão importante a ser considerada na escola para com os processos de letramentos está no sentido de que esta se constitui historicamente presa a áreas do conhecimento que descaracterizam as linguagens geradoras discutidas por Junqueira Filho (2011). Esta escola aprisionada a um sistema educacional nacional, não reconhece o sujeito aluno enquanto aquele que traz consigo uma história de vida para o interior do espaço educativo, enquanto aquele que tem história, conhecimentos já construídos. A escola lhe impõe conteúdos para serem aprendidos sem que este sujeito possa fazer suas escolhas, mostrar seus potenciais, investigar. Sobre isso ainda, Ferreiro e Teberosky (1999) vão dizer que:

O sujeito que conhecemos através da teoria de Piaget é aquele que procura ativamente compreender o mundo que o rodeia e trata de resolver as interrogações que este mundo provoca. Não é um sujeito o qual espera que alguém que possui um conhecimento o transmita a ele por um ato de benevolência. É um sujeito que aprende basicamente através de suas próprias ações sobre os objetos do mundo e que constrói suas próprias categorias de pensamento ao mesmo tempo que organiza seu mundo (FERREIRO E TEBEROSKY, 1999, p. 29).

As crianças apropriam-se do mundo letrado em todas as suas vivências, elas aprendem a ler o mundo a partir dos signos, a partir das múltiplas linguagens.

Pensar os sujeitos neste movimento de ação sobre os objetos do mundo na intenção de conhecê-los, aprendê-los e compreendê-los remete novamente às ideias de Paulo Freire que ao pensar o processo de aprendizagem dos homens, mulheres e crianças valoriza as aprendizagens trazidas por estes sujeitos ao adentrarem a escola partindo daquilo que lhes seja significativo, pois contraditório seria pensar que estes se manteriam indiferentes ao mundo letrado que os cerca à espera que em algum momento, em algum espaço chamado escola talvez, alguém, chamado professor, passasse a lhes ensinar sobre as coisas do mundo.

As preocupações de Emília Ferreiro e de Paulo Freire com o histórico de fracasso na alfabetização que assombra a realidade da educação no Brasil são muito próximas, embora atuem em épocas distintas. Ambos investem em estudos e pesquisas neste campo na intenção de entender as causas do analfabetismo e qual caminho seguir para qualificar o processo de alfabetização. Freire, cujas investidas antecedem as de Ferreiro, percebe um cenário descontextualizado entre o que se ensina na escola para com o que se aprende na vida. As lições ensinadas na escola em nada se aproximavam daquilo que os sujeitos vivenciavam no dia a dia. Enquanto na escola as cartilhas diziam, por exemplo, que “O BEBÊ É DA BABÁ” para trabalhar a família silábica do “B”, na vida real as crianças oriundas das classes desfavorecidas sequer sabiam o significado de “babá”, a menos que suas mães trabalhassem como tal. E refere-se a classes desfavorecidas por serem estas as que concentram os maiores índices de fracasso escolar, envolvendo principalmente a população indígena, rural e a urbana marginalizada das cidades. Mas, se assim o fosse, o bebê da babá não seria

seu próprio filho, o que por si só sinaliza a exclusão social fortalecida dentro da escola.

É num contexto semelhante que Paulo Freire vai propor que se parta da realidade dos sujeitos, daquilo que lhes seja significativo. Como por exemplo, um inverso da própria frase dita no parágrafo acima, algo quem sabe como “MINHA MÃE TRABALHA COMO BABÁ”. Aí muitas questões no sentido de estimular a reflexão e a análise crítica poderiam ser pensadas e levantadas: O que é trabalho? Quem são as pessoas que trabalham? Todas as mães são babás? O que faz uma babá? Por que na comunidade em que vivem talvez nenhum bebê tenha babá? Entre outras reflexões. Por certo, muitas outras palavras contendo sílabas com a consoante “B” poderiam aparecer e ainda haveria a vantagem de ter sido explorado a criticidade nas crianças.

Emília Ferreiro, não diferente de Freire, teria a preocupação com a compreensão da criança, que talvez ao ser questionada sobre a profissão da mãe, diria que esta é “babá”. Se assim o dissesse, Ferreiro lhe daria a possibilidade de registrar esta ideia, e, com desenhos, letras, números e ou outros símbolos, diria da profissão da mãe. O estudo desenvolvido por ela, como já dito, caracterizou-se num trabalho experimental que se deu ao longo de dois anos, envolvendo crianças em processos semelhantes ao descrito anteriormente, onde ela foi observando como se dava a compreensão da leitura e escrita pela criança. Esta foi possivelmente sua grande sacada: procurar entender como a criança aprende, e não como se deve ensiná-la. Até porque ela destaca que de início, a criança não vê a escrita como representação da linguagem. O primeiro aspecto a considerar é a distinção entre desenho e escrita, esta seria a primeira construção lógica da criança segundo Ferreiro e Teberosky.

Desenho e escrita são substitutos materiais de algo evocado, manifestações da função semiótica mais geral e têm uma origem de representação gráfica comum. Entretanto, as relações entre ambos não podem ser reduzidas a uma simples confusão. Aos 4 anos, a maioria das crianças sabe quando o resultado de um traço gráfico é um desenho e quando pode ser denominado escrita. Tratando de compreender o que é que a escrita representa, a criança tenta estabelecer *as distinções entre desenho e escrita e, paralelamente, entre imagem e texto* (FERREIRO e TEBEROSKY, 1999, p. 274).

Diria nesta lógica que o objeto babá, representado pelo signo da palavra escrita – BABÁ, trata-se daquilo que a representa, da palavra enquanto símbolo que representa em parte o objeto, como as senhoras negras e robustas das cartilhas de alfabetização que marcaram época na história da educação no Brasil, ou ainda, a “Tia Nastácia” do Sítio do Pica-pau Amarelo (escrito por Monteiro Lobato). Pois para Peirce, pela via da teoria dos signos, isso envolve um processo triádico, qual seja: Signo – Objeto – Interpretante, onde o signo é um 1º, a representar um 2º (objeto) para gerar um terceiro (interpretante) que se configura em um novo signo. Assim, no caso que vem sendo exemplificado, o interpretante caracteriza-se pelo que a ideia do signo associado ao objeto vai provocar na mente ou na consciência da criança, a ponto de inculcar a ideia de que toda a babá é, ou tem que ser assim. Isto tanto é forte para o sujeito que tem a possibilidade de tê-la quanto para o filho ou a filha desta “babá” que se vê na condição de submissão perante o outro a quem sua mãe atende. Uma questão social importante se levanta aqui, o quanto é marcante na vida dos sujeitos escolares aquilo que lhes é apresentado nos espaços educativos, até por que, sendo a escola a senhora do saber elaborado, se é ela quem diz, é ou tem que ser verdade.

É assim que a grandiosidade de pensar os três: Paulo Freire, Emília Ferreiro e Charles S. Peirce vai se configurando enquanto possibilidade para qualificar o processo de alfabetização e letramento. Como diz Ferreiro (1999), se a escrita se inicia antes de chegar à escola, é preciso entender como ela vai sendo processada pela criança a partir daquilo que Paulo Freire vai dizer de partir da realidade em que a criança está inserida, daquilo que lhe é próximo. E, não diferente, Peirce vai propor entender os processos de modo geral, pela via da teoria dos signos, sem esquecer é claro, que ele não chegou a expandi-la como pensou, muito menos teve tempo de levá-la ao campo da educação como se está fazendo neste estudo ao ler o processo de alfabetização e letramento numa perspectiva semiótica. Então, fala-se a partir das ideias propostas pelos três, e compiladas aqui na intenção de entender como a criança aprende (Emília Ferreiro) a partir daquilo que lhe é real (Paulo Freire) pautado na lógica da teoria dos signos (Charles S. Peirce) como forma de lançar uma proposta de estudo que possa vir a qualificar as práticas educativas voltadas ao processo de alfabetização e letramento.

As ideias aqui discutidas e talvez propostas, não estão sendo entendidas, e isto é importante esclarecer, como mais um modismo para inovar o campo da educação no Brasil no intuito de querer resolver problemas. De forma bastante ousada, é verdade, o que se faz é de fato levantar esta possibilidade de aproximação entre os três, dada a forte tendência que se percebe ao estudá-los em poder aproximar o que eles em particular pesquisaram e defenderam. Pensá-los em conjunto é uma forma de olhar para o processo de alfabetização e letramento como algo que cabe a todos enquanto sociedade repleta de signos para os quais os sujeitos em diferentes idades precisam estar letrados para lê-los e interpretá-los, e à escola em especial, naquilo que compete à alfabetização na linguagem escrita ampliando seus olhares para todo o universo sógnico que está para ser lido e interpretado, exigindo diferentes habilidades dos sujeitos para que saibam quando devem se dedicar com maior ou menor profundidade a um dado texto e ou contexto.

Não é possível pensar em alfabetizar sem pensar em letrar, do mesmo modo, não é possível pensar os dois sem pensá-los enquanto processo semióticos e em completa semiose. Ler estes processos pela via da teoria dos signos parece ser essencial para qualificar as práticas voltadas à alfabetização e o letramento. Não há como ler o mundo sem saber ler os signos, e, para ler os signos é preciso que se estabeleça uma leitura triádica entre signo – objeto – interpretante conforme a tríade proposta por Peirce.

Para Ferreiro e Teberosky (1999, p. 23), é fundamental que se atente para dois aspectos: “a competência linguística da criança e suas capacidades cognoscitivas”. O fato de ampliar a noção “de aquisição da língua oral na criança”, avança de uma preocupação com o léxico, ou seja, com a quantidade e variedade de palavras que uma criança é capaz de dar conta e com as questões de ordem gramaticais, para uma preocupação com a constituição da linguagem na criança. Elas vão dizer:

Nossa atual visão do processo é radicalmente diferente: no lugar de uma criança que espera passivamente o reforço externo de uma resposta produzida pouco menos que ao acaso, aparece uma criança que procura ativamente compreender a natureza da linguagem que se fala à sua volta, e que, tratando de compreendê-la, formula hipóteses, busca regularidades, coloca à prova suas antecipações e cria sua própria gramática (que não é simples cópia deformada do

modelo do adulto, mas sim criação original). No lugar de uma criança que recebe pouco a pouco uma linguagem inteiramente fabricada por outros, aparece uma criança que reconstrói por si mesma a linguagem, tomando seletivamente a informação que lhe provê o meio (FERREIRO e TEBEROSKY, 1999, p. 24).

Vai ficando claro que esta mudança na maneira de compreender a constituição da linguagem na criança propõe inovar as ideias que até então se tinha quando o assunto era pensar a aprendizagem da leitura e escrita pela criança. Ferreiro então, pautada em Jean Piaget, acredita que os sujeitos envolvidos com a vida em sociedade são aqueles que desejam entender o mundo que os cercam e resolver as questões que surgem pelas próprias ações sem esperar que o outro o faça. Como já sinalizado, a teoria piagetiana foi a grande inspiração de Emília Ferreiro para pesquisar sobre a leitura e a escrita, dando suporte para que se pense a escrita, como objeto do conhecimento, e o sujeito do processo de construção dessas aprendizagens enquanto um sujeito cognoscente. Daí Ferreiro e Teberosky (1999, p. 35) dizerem que nas atividades investigadoras que desenvolveram procuraram fazer “que a criança colocasse em evidência a escrita tal como ela vê, a leitura tal como ela a entende e os problemas tal como ela os propõe para si.” E, fazendo uma leitura semiótica deste processo, via teoria dos signos, poder-se-ia dizer, conforme pensado por Peirce, que a forma como as coisas chegam à consciência poderia ser a esperada ou não, vai depender de como o signo representou o objeto, por isso que não há interpretante errado.

Estas aproximações explicariam a construção do conhecimento? As suas propostas fariam um trio importante para explicar os processos de aprendizagens? De Ferreiro o processo cognitivo interno (psicogênese), de Freire o contexto social de onde se deve partir considerando o que é realidade de cada sujeito (sociogênese), e de Peirce a teoria dos signos para explicar como as coisas do mundo chegam até o sujeito para serem significadas? São interrogações consideradas importantes no que se refere a propor uma nova leitura do processo de alfabetização e letramento, não no sentido de inventar processos, muito pelo contrário, o que se diz de cada um dos teóricos nada mais é do que uma reflexão acerca de vossas pesquisas e estudos. No entanto, pensá-los em conjunto, aproximando-os, talvez seja uma interessante proposta para repensar as práticas educati-

vas voltadas à alfabetização e ao letramento no sentido de trazer alguma contribuição para o questionável cenário que se configura no Brasil em termos de alfabetização e letramento.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, J. J. *Alfabetização e Leitura*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2013.
- CAGLIARI, L. C. *Alfabetização e linguística*. 11. ed. São Paulo: Scipione, 2009.
- COELHO NETTO, J. Teixeira. *Semiótica, Informação e Comunicação*. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.
- FERREIRO, Emília. *Com todas as letras*. 17. ed. São Paulo: Cortez, 2011.
- _____. E.; TEBEROSKY, Ana; (tradução Diana Myrian Lichtenstein, Liana Di Marco, Mário Corso). *Psicogênese da Língua Escrita*. Porto Alegre: Artmed, 1999.
- _____. E. *Alfabetização em Processo*. Tradução Sara Cunha Lima, Marisa do Nascimento Paro. 12. ed. São Paulo: Cortez, 1998.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- _____. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*. 51. ed. São Paulo: Cortez, 2011; v. 22.
- _____. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 46. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.
- _____. *Pedagogia do Oprimido*. 56. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
- FREIRE, P.; MACEDO, Donaldo. *Alfabetização: leitura da palavra leitura do mundo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- GAMBOA, Sílvio S. *Projetos de pesquisa, fundamentos lógicos: a dialética entre perguntas e respostas*. Chapecó: Argos, 2013. 159p.
- JUNQUEIRA FILHO, Gabriel de Andrade. *Linguagens geradoras: seleção e articulação de conteúdos em Educação Infantil*. Porto Alegre: Mediação, 2011. 112p.

JULIANA APARECIDA GOLFE RAUBER
EDIVALDO JOSÉ BORTOLETO

MERRELL, Floyd. *Viver aprendendo: cruzando fronteiras dos conhecimentos com Paulo Freire e Charles S. Peirce*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. 408p.

MORTATTI, Maria do Rosário Longo. *Os sentidos da alfabetização*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

MORTATTI, Maria do Rosário Longo. *Educação e Letramento*. São Paulo: Editora UNESP, 2004. 136p.

PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. Tradução J. Teixeira Coelho Netto. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2003.

_____. Seleção de Armando Mora D'Oliveira; tradução de Armando Mora D'Oliveira e Sérgio Pomerangblum. Gottlob Frege; Sobre a justificação científica de uma conceitografia; Os fundamentos da aritmética / seleção e tradução de Luís Henrique dos Santos. *Escritos Coligidos*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ROJO, Roxane. *Letramentos Múltiplos, escola e inclusão social*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009. 128p.

SANTAELLA, Lúcia. *O que é Semiótica*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

_____. *A Teoria Geral dos Signos: Como as linguagens significam as coisas*. São Paulo: Pioneira, 2000.

SOARES, Magda. *Letramento: um tema em três gêneros*. Belo Horizonte, Autêntica, 2001. 2. ed., pp. 13-60.

_____. *Alfabetização e letramento*. 6. ed., 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2012.

_____. *Alfabetização: a questão dos métodos*. São Paulo: Contexto, 2016.

CENSO 2010: cai taxa de analfabetismo no país. *Portal Brasil*. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/economia-e-emprego/2011/11/censo-2010-cai-taxa-de-analfabetismo-no-pais>> Acesso em: 23 jun. 2016.

CENSO escolar de 2016 começa coleta de dados em 25 de maio. *Ministério da Educação*, 2016. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/component/content/article?id=35021>> Acesso em: 09 set. 2016.

Peirce e Wittgenstein sobre o senso comum, ou como não se enganar pensando viver fora da *Matrix*

Cassiano Terra Rodrigues
(PUC-SP)

Para Peirce, a filosofia do senso comum é a de Thomas Reid, filósofo escocês do séc. XVIII. Para Wittgenstein, a discussão se dá principalmente acerca de certas teses defendidas por G. E. Moore, na primeira metade do século XX, e, posteriormente, acerca de provocações teóricas que lhe são sugeridas por Norman Malcolm. Mais do que tentar caracterizar qualquer linha de aproximação ou influência entre Reid, Moore e Malcolm, interessa estudar como as considerações de Peirce e Wittgenstein se aproximam e se distanciam, trazendo luz ao debate sobre a natureza das certezas do senso comum. Para esclarecer o problema, procederemos a uma breve apresentação do tema para cada um dos filósofos principais.

WITTGENSTEIN

Como se sabe, as reações de Wittgenstein à filosofia do senso-comum foram primeiramente dirigidas a certo tipo de idealismo, bastante comum no ambiente filosófico da Inglaterra, onde Wittgenstein lecionou durante boa parte da vida. De fato, no final do século XIX e início do século XX, a filosofia na Inglaterra era fortemente inspirada por tendências idealistas neo-kantianas e neo-hegelianas. Com efeito, Bertrand Russell e George E. Moore iniciaram suas carreiras filosóficas a partir disso, mas logo se voltaram contra essa maneira de filosofar, principalmente por restrições metafísicas. Entrar em pormenores aqui levaria longe demais, mas basta por ora dizer que durante um bom tempo Russell tentou elaborar uma classificação enciclopédica das ciências de inspiração hegeliana, ao passo que Moore tentou refutar a teoria psicologista do juízo de F. H. Bradley usando argumentos neo-hegelianos. No entanto, ambos abando-

naram esses projetos em favor de uma filosofia que consideravam mais empirista. Outros poderiam ser incluídos nesse grupo, mas, para simplificar a exposição, é útil ficar apenas com Moore, pois esse filósofo escreveu uma sucinta e direta defesa do senso-comum na qual transparecem os pressupostos atomistas, diretamente realistas e radicalmente anti-psicologistas fundamentais dessa virada anti-idealista.

Moore elabora uma conhecida lista de proposições do senso-comum, às quais ele chama de “truísmos”. Ele os considera assim pois alega saber, com certeza, que são verdadeiros. Ele começa:

Existe presentemente um corpo humano vivo, que é meu corpo. Este corpo nasceu há algum tempo no passado, e existiu continuamente desde então, embora não sem sofrer mudanças [...]. Desde que nasceu sempre estive em contato com a superfície da terra ou não longe dela [...]. Mas a terra existiu também por muitos anos antes que meu corpo nascesse; e por muitos desses anos, também, em todo momento, grande número de corpos humanos estiveram vivos sobre ela; e muitos desses corpos morreram e deixaram de existir antes que meu corpo nascesse. Finalmente [...], sou um ser humano [...] (MOORE, 1980, pp. 81-82).

A lista de truísmos de Moore é uma lista que, para ele, contém certezas de conhecimento comum – qualquer pessoa sabe disso tudo. Sua defesa do senso-comum se baseia nisso: todos nós partilhamos um conjunto de crenças, de alguma maneira evidentes por si mesmas, das quais não duvidamos. O objetivo do filósofo inglês é trazer à baila algumas verdades óbvias de que as pessoas comuns não duvidariam. Por isso, não é preciso justificá-las além de sua enumeração, pois são a expressão do bom-senso comum, digamos assim. São truísmos que ele considera “óbvios”, sem necessidade de nenhuma linguagem formal, simbólica ou específica para sua expressão (ainda que a linguagem de Moore seja filosoficamente mais apurada que a mera linguagem natural).

Mas a citação mostra que Moore dá exemplos do que ele pensa conhecer com certeza, tomando essas suas certezas como evidências de fato. Para as proposições e crenças do senso-comum, basta a certeza, portanto, para que seu valor-de-verdade seja definido. Mas isso basta? Não teria ele que responder como as proposições que são evidentes e certas mim podem sê-lo para os outros? Como passar das minhas certezas para certezas alheias?

A maneira como Wittgenstein trata o problema é totalmente diferente e incide justamente sobre essa dificuldade. Para ele, trata-se de superar o ponto de vista do sujeito consciente de si, uma vez que a consciência ela mesma é baseada num processo mental que nada tem de imediato ou consciente. Sua alternativa é contrastar os usos que fazemos da linguagem, um uso vulgar, comum e cotidiano, e um uso filosófico, mais específico e pouco usual. Com esse contraste, conseguimos perceber certas estranhezas nas certezas do senso-comum. Veja-se:

“I know that that’s a tree”. Porque é que eu tenho a impressão de não compreender a frase? Apesar de ser uma frase extremamente simples, do tipo mais vulgar? É como se não pudesse concentrar o meu espírito sobre nenhum significado. Simplesmente, porque não procuro o centro no âmbito onde está o significado. Logo que pense numa utilização normal da frase em vez de uma filosófica, o significado torna-se claro e vulgar (*Da certeza*, §347).

Assim, Wittgenstein problematiza a relação entre significado e uso da linguagem, mostrando o quanto um suposto conteúdo claro das palavras pode ser obscuro, uma vez que atentamos como as utilizamos. Mais: a comparação entre o uso filosófico e o uso vulgar revela que este último não suscita problemas, ao passo que o primeiro sim: é como se ao filosofar quiséssemos encontrar uma essência metafísica do significado que cotidianamente sequer aventamos existir, pois essa essência não existe mesmo! Esse aspecto da maneira wittgensteiniana de proceder é essencial para compreender ao menos dois aspectos da atividade filosófica tal como o filósofo austríaco a entende. Primeiro, a comparação dos diferentes usos da linguagem nos revela o quão enfeitizados podemos ficar com a linguagem, buscando essências e significados metafísicos onde eles não existem. Segundo, o questionamento sobre as certezas do senso comum pode nos mostrar o quão desmistificadora pode ser a investigação sobre nossas suposições teóricas. O fundamento de nossas certezas não é tão firme quanto gostamos de pensar, mas repousa sobre certo uso da linguagem que nos faz pensar de certa maneira, e não de outra.

Há uma distinção metodológica fundamental entre Moore e Wittgenstein. Em vez de recorrer a certezas subjetivas, à la Descartes, Wittgenstein recorre ao que ele denomina “gramática”, quer dizer, às regras de nosso efetivo uso da linguagem:

nossa investigação não se dirige aos fenômenos, e sim, como poderia dizer, às “possibilidades” dos fenômenos. Isto quer dizer que meditamos sobre a espécie de asserções que fazemos sobre os fenômenos. [...] Por isso, nossa reflexão é uma reflexão gramatical. E esta reflexão ilumina o nosso problema, removendo mal-entendidos. (*Investigações Filosóficas*, §90).

Falamos do fenômeno espacial e do fenômeno temporal da linguagem; não de um disparate a-espacial e a-temporal [...]. Mas falamos dela, assim como falamos das figuras do jogo de xadrez, ao indicarmos regras de jogo para elas e não ao descrevermos suas características físicas. (*Investigações Filosóficas*, §108).

Com esse tipo de consideração, Wittgenstein consegue indicar um aspecto importantíssimo a ser considerado por qualquer filósofo do senso-comum: a quem ele se endereça? Em outras palavras, ele liga de maneira bastante forte a constituição do significado com a própria prática de aprendizagem da linguagem: aprender a usar a linguagem é uma prática, e, como tal, só faz sentido dentro de um contexto em que outras pessoas também usem a linguagem. Imagine-se uma situação em que se diga: “A percepção é um sentir aspectos da realidade externa” – quem são os interlocutores? Quem enuncia e o que pretende? Imaginar um contexto para um uso desse tipo das palavras pode não ser difícil, principalmente para um filósofo, ou um psicólogo, ou um médico... Mas Wittgenstein enfatiza, inúmeras vezes, que um contexto filosófico típico (como um exemplo de contexto especial de uso) não determina definitivamente o uso significativo porque implica a consideração de significados abstratos isolados de outros usos das palavras para outros propósitos concretos ou específicos (inclusive mais comuns). Como ele mesmo diz: “A linguagem (ou o pensar) é algo singular’ – isto se revela como uma superstição (não um erro!), provocada ela mesma por ilusões gramaticais” (*Investigações Filosóficas*, §110).

Isso nos leva a outro aspecto importante do senso-comum para Wittgenstein. Para ele, uma pessoa não defende o senso-comum ao reafirmar ou justificar opiniões e crenças comuns, mas ao resolver as próprias dificuldades filosóficas, esclarecendo-as e eliminando-as. O retorno ao senso-comum – ao que Wittgenstein chama de “o ordinário”, “o chão duro onde a pá entorta” – se dá pela superação de uma tentação filosófica, que é a de fixar uma essência significativa última e intransponível de nossos

conceitos. Método algum conseguiria essa façanha! Mesmo que fizéssemos o inventariado exaustivo dos usos empíricos comuns, jamais chegaríamos a uma generalização resumidora e definitiva. O senso-comum ou o ordinário, para ele, não está associado a nenhuma probabilidade estatística de acordo confirmável, digamos, por teste empírico. Muito mais do que isso, está relacionado aos detalhes de nossos usos particulares de palavras, algo que está aberto ao exame mas que é estranhamente difícil de ver, justamente por causa disso. Diz ele:

Os aspectos das coisas que consideramos ser os mais importantes estão ocultos por sua simplicidade e trivialidade (Não se é capaz de notar isto – porque o temos sempre diante dos olhos) [*Investigações Filosóficas*, §129].

O que fazemos com a linguagem é jogar jogos, quer dizer, seguir certas regras que aprendemos a usar durante e com o próprio jogo. Linguagem e prática parecem ser, então, indissociáveis – não é uma questão de captar uma essência metafísica separada de todas as outras nossas experiências práticas, muito menos de chegar a uma essência através da experimentação. Um jogo de linguagem exprime uma forma de vida, é algo que fazemos enquanto vivemos, tão múltiplo quanto o próprio viver [*Investigações Filosóficas*, §§ 20-23]. Com respeito ao senso-comum, isso é muito importante, uma vez que as proposições e certezas do senso-comum são de natureza a-crítica e, mais ainda, não faz sentido duvidar delas, a não ser em condições muito peculiares.

Pergunto a alguém “Já estive na China?” Responde: “Não sei”. Nesta ocasião, dir-se-ia seguramente “Não sabe?” Tem qualquer razão para crer que lá possa ter estado alguma vez? Já estive, por exemplo, próximo da fronteira chinesa? Ou os seus pais estiveram lá no período em que você estava para nascer?” – Normalmente, os europeus sabem bem se estiveram na China ou não. Isto é: só em circunstâncias especiais uma pessoa sensata terá dúvidas a esse respeito (*Da Certeza*, §§ 333-334).

A forte relação entre linguagem e formas de vida (bem como suas respectivas gramáticas) sugere um chão comum para a compreensão e o entendimento humanos. Isto é o que o filósofo deve elucidar: as normas

subjacentes de nosso raciocínio. Uma análise da linguagem pode, então, nos dar um entendimento menos obscuro das coisas, digamos assim. A questão é saber quando é legítimo duvidar delas ou não, uma vez que muitas vezes pode ser totalmente absurdo duvidar das nossas crenças do senso-comum, como o exemplo da viagem à China pretende mostrar. Talvez Wittgenstein dissesse que uma vez mudadas as condições que permitem a aplicação das regras gramaticais, não faz mais sentido continuar mantendo as crenças como antes – mas será fácil abandoná-las?

Outra questão é como podemos identificar a gramática dos usos da linguagem. Existiria um critério? Quando saberíamos se descobrimos as regras do uso da linguagem, e não as inventamos? A sugestão wittgensteiniana diz que essa descoberta acontece quando conseguimos eliminar problemas filosóficos:

Pois a clareza a que aspiramos é, todavia, uma clareza completa. Mas isto significa apenas que os problemas filosóficos devem desaparecer completamente. A descoberta real é a que me torna capaz de deixar de filosofar quando eu quiser. – A descoberta que aquietou a filosofia, de tal modo que ela não seja mais açoitada por questões que coloquem a ela mesma em questão (*Investigações Filosóficas*, §133).

Wittgenstein é muito explícito sobre esse ponto. Os problemas filosóficos surgem quando a linguagem “está em ponto morto, não quando não trabalha” (*Investigações Filosóficas*, §132). O objetivo, então, é por a linguagem de volta a trabalhar, engatar a marcha, desfazer “as mossas que o intelecto arranjou ao bater contra o limite da linguagem” (*Investigações Filosóficas*, §119). Wittgenstein parece bastante otimista nesse ponto: uma vez que a marcha seja engatada, defender teses filosóficas seria inútil ou mesmo sem sentido, “porque todos estariam de acordo com elas” (*Investigações Filosóficas*, §128).

PEIRCE

A principal base de Peirce para questionar o senso comum é a filosofia escocesa do século XVIII, principalmente a de Thomas Reid (mas não só). Mas ele não apenas repete e desenvolve os pontos dos filósofos

escoceses, como elabora uma filosofia crítica do senso-comum bastante original. Preocupado em responder às exigências de normatividade da tradição metafísica alemã, o filósofo estadunidense não poupa esforços para se distanciar do empirismo anterior.

A caracterização da filosofia peirciana do senso comum crítico é facilitada, pois ele mesmo resume os principais pontos de maneira bastante didática. Vale a pena uma citação mais longa:

Senso-comum, subst. A doutrina segundo a qual todo homem acredita em alguma proposição geral e aceita algumas inferências sem que tenha sido capaz de duvidar delas genuinamente e, consequentemente, sem ser capaz de submetê-las a qualquer crítica real, e que elas devem parecer a ele como perfeitamente satisfatórias e manifestamente verdadeiras.

Senso-comum crítico, subst. Uma espécie de teoria do senso-comum que é distinta da filosofia escocesa do senso-comum ao manter as seis seguintes posições: 1º, que não há somente proposições não criticáveis, mas também inferências não criticáveis; 2º, que ao passo que há um corpo de proposições e inferências que são não criticáveis pelas mentes treinadas comuns e bem amadurecidas de uma geração, e ao passo que elas sejam, na maioria, as mesmas por gerações e gerações consecutivas, ainda assim elas não são bem as mesmas para todas as gerações, nem para cada mente individual sem exceção, mesmo dentro de um dado campo de civilização; mas, ao contrário, mudanças notáveis tiveram lugar na história; 3º, que todas as crenças não criticáveis são vagas, e não podem ser precisadas sem evocar dúvida; 4º, que crenças não criticáveis se assemelham a instintos, não simplesmente no sentido vago no qual elas foram assim denominadas pelos filósofos escoceses, mas também com relação a assuntos da vida, em serem benéficas, particularmente para a raça, ao surgirem na consciência [consciousness] somente em ocasiões de aplicabilidade, em serem acompanhadas por sentimento profundo inexplicável, em frequentemente envolverem detalhes singulares, e em outros aspectos; 5º, que muitas proposições dubitáveis o são somente se um plano elaborado e cuidadosamente seguido para alcançar um estado de dúvida for seguido, de modo que, nesse sentido, as crenças não criticáveis deveriam ser severamente criticadas, enquanto que, por outro lado, em muitos casos há grande perigo de dúvidas dissimuladas serem tomadas por dúvidas genuínas; 6º, que a posição daqueles filósofos que professam duvidar de crenças não criticáveis deve ser cuidadosamente examinada,

e particularmente a posição daqueles que propõem basear a lógica e a metafísica sobre as ciências especiais, seja sobre a psicologia, a história etc., por um lado, seja sobre a física, a biologia etc., por outro; e que os erros precisos de Kant deveriam ser especificados, e que deve ser mostrado que sua filosofia, depois da correção de seus erros, concorda com a doutrina do senso-comum crítico (Carta a B. E Smith, 7/06/1905 (L 80); *apud* BRENT (1998), pp. 300-301).

Das seis proposições listadas, é importante ressaltar já de início que não apenas certezas expressas em proposições singulares constituem o senso comum, mas raciocínios inteiros. Dessa maneira, Peirce questiona um modo de pensar que é típico do senso comum: baseados em certas assunções, não questionamo-las, muito menos as conclusões a que chegamos a partir delas. Isso quer dizer que elas são acríticas, isto é, não são submetidas a nenhuma crítica ou exame racional, e por isso Peirce diz que elas são como “instintos”: aprendemos a crer nelas e com base nelas agimos sem pensar. Mas isso não quer em absoluto dizer que seja impossível criticá-las – apenas não nos ocorre examinarmos nossas próprias crenças, embora seja possível. Em princípio, todas as proposições em que acreditamos são examináveis, mesmo que de fato não sejam examinadas.

Nem toda proposição examinável, porém, é uma proposição do senso comum. Proposições do senso comum são proposições vagas, como, por exemplo, “o fogo queima”. Duvidar delas é possível, mas, de fato, quem em sua consciência o faz? E mais: por que o faria? Nenhum ato voluntário de dúvida pode ter efeito tão enfático sobre nossas crenças do que uma experiência perturbadora e real: “Uma dúvida real e viva é necessária, e sem isto toda discussão é inútil” (“A fixação da crença”, 1878).

E o que significa dizer que crenças do senso comum são vagas? Uma proposição como, por exemplo, “o fogo queima”, é extremamente vaga: não diz como queima, onde, sob quais circunstâncias etc. Mas, em circunstâncias empíricas menos indeterminadas, pode ser até que o fogo não queime (uma taquara verde e úmida, por exemplo, é um objeto bastante difícil de queimar...).

Aqui, é preciso lembrar que a vagueza, para Peirce, é uma noção lógica, contraposta à generalidade. Ambas servem para representar a indeterminação, mas de maneiras diferentes. A indeterminação é ineliminável de nossos conceitos, nossa linguagem, nossas crenças – por mais exatas

e precisas, sempre resta nelas alguma indeterminação. Essa indeterminação pode ser de natureza geral ou vaga. Se geral, não vale o princípio do terceiro excluído; se vaga, não vale o de não-contradição. Por exemplo, a proposição “À noite, todos os gatos são pardos” é uma proposição geral, na qual o quantificador “todos” tem uma característica distributiva, quer dizer, remete a todos os gatos porque refere a cada um deles. Dessa maneira, quem enuncia uma proposição geral permite que o interlocutor defina o referente: “Todos os gatos são pardos.” – “Mas qual?” – “Qualquer um, escolha.” Isso significa que, embora não esteja determinado um indivíduo específico, essa opção é determinável, o que significa que não possibilidade de um gato ser e não ser pardo nas condições afirmadas. Já uma proposição vaga implica uma situação diferente. Quem enuncia uma proposição vaga não enuncia nada específico sobre qualquer dos membros de um conjunto. Por exemplo, uma vidente que professe “Algum evento importante acontecerá com a celebridade” não se compromete com a especificidade de o que acontecerá, tudo o que diz é que ao menos um evento de importância acontecerá. “Mas qual? O quê?”, alguém poderia perguntar, e ficaria sem resposta específica. Em outras palavras, uma proposição vaga representa algo sem dizer especificamente o que, de modo que para quem a interprete, torna-se impossível determinar um referente preciso, mas apenas uma propriedade que esse possível referente deva ter. Dai que o princípio de não-contradição não valha: não há evento determinado agora que possua as propriedades enunciadas, mas isso não significa que não possa haver.

Fica claro, portanto, que Peirce não entende as figuras lógicas segundo os critérios da lógica proposicional mais conhecida nossa. De fato, para ele, a lógica não se restringe ao estudo das proposições, mas é identificada com a semiótica, uma doutrina geral e quasi-necessária de signos de toda ordem [CP 2.286], abrangendo um escopo muito amplo, inclusive situações efetivas de fala e uso. Na verdade, a ênfase é sobre as nossas crenças que tomamos como naturais e definitivas, mesmo que não saibamos as razões para assim considerá-las. A tarefa do filósofo é mostrar que elas podem ser duvidadas e, sobretudo, sob quais condições vale a pena duvidar delas:

[...] um filósofo não deveria considerar uma proposição importante como indubitável sem um empenho sistemático e árduo de atingir

uma dúvida sobre ela, lembrando que a dúvida genuína não pode ser criada por mero esforço de vontade, mas tem de ser produzida pela experiência; embora seja possível que as proposições que são realmente indubitáveis, por enquanto, venham não obstante a ser falsas, ainda assim na medida em que não duvidamos de uma proposição só podemos considerá-la como perfeitamente verdadeira e perfeitamente certa; embora sustentamos certas proposições como cada uma delas perfeitamente certas, podemos e deveríamos pensar que é provável que ao menos uma delas, se não mais, é falsa (CP 5.498, *The Basis of Pragmaticism*, 1906).

Duvidar, então, é possível, mas não por um ato voluntário, ainda mais em filosofia! Começamos a filosofar (a investigar, a pensar...) desde que estamos no mundo, com todas as nossas crenças e hábitos de raciocínio. E isso não escolhemos, não é algo deliberadamente construído, pois quando nascemos o mundo já existe e aprendemos a pensar com o que encontramos e herdamos dos outros. Isso não é o mesmo que defende Moore, pois, aqui, a certeza não é um efeito (causal) de aprendizagem, mas um hábito pragmático, um efeito intrínseco da prática, que não explica por que agimos assim, mas só diz que agimos assim. Crenças do senso-comum, então, podem ser criticadas, mas talvez não nos seja possível criticá-las, uma vez que estamos imersos em práticas e modos de vida que as sustentam e sem as quais não sabemos viver. Uma questão importante parece ser, então – mas, queremos?

QUESTÕES PARA PESQUISA

O tema do pragmatismo na filosofia de Wittgenstein é já bastante conhecido. Sabe-se que Wittgenstein tinha a obra de James, *Os Princípios da Psicologia*, como uma de suas leituras mais frequentes. Mas não é tão comum encontrar trabalhos que comparem Peirce e Wittgenstein mais a fundo. Este texto tenta ir nessa direção, menos com o objetivo de suprir uma falta de bibliografia ou definir a questão do pragmatismo, mas mais com o intuito de estudar temas que podem mostrar onde e como confluem interesses filosóficos não raro tidos como discrepantes.

Para deixar um pouco mais claro que tipo de questionamentos podem ser tirados da comparação entre os dois autores, consideremos as duas mais influentes correntes de pensamento filosófico do século XX: a

da filosofia analítica e a da hermenêutica. Muito grosseiramente, e sem pretensão alguma de fechar questão sobre o assunto, podemos dizer que, apesar de suas diferenças bem marcadas pelos estudiosos, ambas as correntes reconhecem um distanciamento entre realidade e pensamento, entre signo e objeto, uma desagregação histórica da experiência humana da unidade entre realidade e pensamento e da relação entre diversas formas de pensamento que se fez em curso no mundo cada vez mais ocidentalizado (sem entrar, por ora, na definição desse vocabulário). Por um lado, temos a ideia bastante comum, de inspiração weberiana, de que a compreensão da realidade é reduzida a certas formas de racionalidade instrumental. Por exemplo, a proposta hermenêutica de uma redução do âmbito da realidade à temporalidade existencial, resultando em certos tipos de historicismo. Ou então, a tendência analítica para um naturalismo difuso, para o qual a realidade reduz-se à evolução bastante específica da genética das espécies naturais.

Por outro lado, como consequência também da separação entre pensamento e realidade, temos o distanciamento entre o tipo de pensamento lógico-metódico das ciências exatas e naturais e a interpretação dos significados da experiência humana. Para a hermenêutica, grosso modo, a verdade se opõe ao método. O pensamento “técnico” é ligado a contextos particulares, como a lógica e a ciência, mas não pode ser usado para compreender os significados da cultura e da história humanas. Esse tema de Dilthey, levado ao extremo por Heidegger, chega a afirmar que o pensamento ou a racionalidade “técnica” atingem o êxito definitivo de entificar o ser, impedindo o desvelar-se espontâneo de seu significado último. A estética, a ética e a hermenêutica, contrariamente, mantêm o nexos com os significados, mas sob pena de abandonar completamente o método. Já na tradição da filosofia analítica, o pensamento ou racionalidade lógico-metódica a priori não tem ligação intrínseca com a estética e a ética, as quais, como a própria metafísica, são privadas de um sentido verificável do ponto de vista da própria lógica e da ciência. Juízos ou proposições valorativas traduzem o emprego de “paradigmas” teóricos, ou, às vezes, são mesmo considerados como premissas de teor normativo, e talvez até sejam “superiores”, mas definitivamente não pertencem ao âmbito da filosofia teórica (como diz Wittgenstein, no *Tractatus Logico-Philosophicus*, a lógica, a ética e a estética, embora suas proposições contêmam o

que há de mais importante, nada dizem a respeito dos fatos, estão fora do mundo; seu conteúdo, portanto, é inefável).¹

Mas, em ambas as tradições, uma “virada pragmática” recuperou a necessidade de aplicação prática ou existencial a partir da própria formulação do pensamento. No entanto, essa virada raramente implica uma revisão dos núcleos epistemológicos das próprias teorias filosóficas, tratando-se, o mais das vezes, apenas de (re-)inserir certas doutrinas em contextos sintáticos ou narrativos mais ou menos holísticos.²

A comparação entre Peirce e Wittgenstein reúne elementos úteis para essa discussão. Contra as formas neo-positivistas de reducionismo ou eliminativismo, ambos os autores defendem um naturalismo não-redutivista; contra transcendentalismos ascéticos ou sigéticos, ambos defendem a adequação de recursos metodológicos e naturalistas, dentro de uma concepção de prática que abarca tanto a ação imediata e efetiva quanto a possibilidade e a necessidade de processos não imediatos e mediações simbólicas ulteriores.

Com efeito, não é desconhecido que o direcionamento metafísico dos dois autores é bastante diferente. Se, por um lado, Peirce desejava fazer uma metafísica renovada cientificamente, segundo evidente inspiração kantiana, Wittgenstein queria eliminar problemas metafísicos, mostrando-os sem sentido. De fato, o próprio procedimento peirciano de definir uma lista de princípios da filosofia do senso-comum pareceria a Wittgenstein altamente questionável e sujeito à crítica dos usos da linguagem – seriam esses princípios expressos em proposições empíricas ou gramaticais? No entanto, Jacques Bouveresse já mostrou que o filósofo ao qual Wittgenstein talvez mais se aproxime, do ponto de vista dos questionamentos que faz, é Peirce³. De fato, a mesma insistência no caráter coletivo do raciocínio, na recusa do cartesianismo em nome da ênfase em critérios públicos de certeza e evidência são encontrados em ambos os fi-

¹ Sobre as relações entre as tradições “analítica” e “continental” (da qual a hermenêutica faria parte), e sobre a própria denominação dessas tradições, cf. D'AGOSTINI, *Analíticos e Continentais: Guia à Filosofia dos Últimos Trinta Anos*, *passim*.

² Sobre a virada pragmática, cf. OLIVEIRA, Manfredo A. de, *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*; ARAÚJO, Inês L., *Do Signo ao Discurso: Introdução à Filosofia da Linguagem*.

³ BOUVERESSE, J. *Le mythe de l'interiorité: Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris: Éditions du Minuit, 1976, p. III.

lósofos. E mais: ambos os filósofos insistem que, se nosso conhecimento é falível e provisório, nem por isso devemos ceder absolutamente ao cético e abdicar de toda prática epistêmica.

Ora, o que os aproxima são duras críticas aos princípios basilares da filosofia moderna. Defendendo tanto a necessidade de critérios públicos de evidência quanto nossa irreduzível natureza simbólica, ambos os filósofos fazem críticas radicais ao internalismo ou mentalismo subjetivos, à preeminência atribuída à intuição introspectiva como legítima fonte de conhecimento, numa palavra, ao primado cartesiano da percepção imediata dos conteúdos mentais. E essas críticas estão ligadas a preocupações que ambos partilham acerca da inseparabilidade de nossos exercícios teóricos de formas de ação e de vida, defendendo o que poderíamos chamar de primado da prática sobre a pura teoria (não existe tal separação essencial tão demarcada, aliás). Mas além de semelhanças de superfície, muitas diferenças podem ser encontradas. Leitor assíduo de W. James, Wittgenstein entende o pragmatismo como uma *Weltanschauung*, na qual o significado relaciona-se estreitamente a comportamentos. O pragmatismo seria uma imagem que, como todas as outras, deveria ser submetido à terapia wittgensteiniana. Se há um pragmatismo wittgensteiniano, trata-se de uma espécie bastante peculiar de pragmatismo, no qual as ideias de eficácia, utilidade, valor-de-face, satisfação etc. não possuem nenhum valor especial. Seria ainda um pragmatismo, dessa maneira?

Haveria aqui, então, um elo com o pensamento de Peirce, ele também bastante cético com relação ao que James chama de pragmatismo? De fato, Peirce preferia referir-se à sua própria filosofia com termos como senso-comum crítico, ou mesmo pragmaticismo, nome adotado durante certo período. Para ele, nossas ações racionais são guiadas por crenças do senso-comum, as quais são extremamente vagas, quer dizer, falta-lhes referência específica – indexicalidade – ao mundo. Por isso, essas crenças não funcionam bem em circunstâncias específicas, sem deixar de servir, todavia, como guias para a ação – elas são nosso chão duro, constituem o tecido de nossa falibilidade. Mas isso basta para Wittgenstein?

É certo que os dois filósofos miram o coração do subjetivismo moderno, a saber, a suposição de que o pensamento individual não mediado por algum tipo de linguagem é o fundamento último do significado é como fingir escapar do labirinto das palavras como o Barão de Munchau-

sen escapou do pântano, resgatando-se a si próprio puxando os cabelos para cima com as próprias mãos. Se isso fosse possível, qualquer pessoa poderia adotar uma perspectiva híper absenteísta, afirmando que todos vivem na Matrix, menos eu! Mas, para Wittgenstein, o significado é uma função do uso dos signos, ao passo que para Peirce o significado é uma função da própria ação dos signos, a semiose. É impossível, então, vivermos fora da Matrix.

Esta primeira abordagem ao tema do senso comum tenta mostrar um caminho inicial. A partir disso, outros desenvolvimentos podem vir e, espera-se, um profícuo diálogo filosófico pode ser iniciado.

REFERÊNCIAS E BIBLIOGRAFIA BÁSICA

D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos e Continentais: Guia à filosofia dos últimos trinta anos*. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2002.

DE ARAÚJO, Inês L. *Do Signo ao Discurso: Introdução à Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

BONCOMPAGNI, Anna. The “pragmatic maxim” in Wittgenstein’s On Certainty. Em: *Mind, Language and Action*. Papers of the 36th International Wittgenstein Symposium, Kirchberg am Wechsel, 11-17 Aug 2013, edited by Danièle Moyal-Sharrock, Volker Munz and Annalisa Coliva (Pre-proceedings).

BOUVERESSE, Jacques. *Le Mythe de l’Intériorité: Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris: Les Éditions du Minuit, 1976.

BRENT, Joseph. *Charles Sanders Peirce: A life*. Revised and enlarged edition. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

CHAUVIRÉ, Christiane. *Le Grand Miroir: Essais sur Peirce et Wittgenstein*. Le Kremlin Bicêtre: Presses Universitaires Franc-Comtoises; Besançon Cedex: Annales Littéraires de l’Université de Franche-Comté, 2003.

CONDÉ, Mauro Lúcio L. *As teias da razão: Wittgenstein e a crise da racionalidade moderna*. Belo Horizonte: Argumentum, 2004.

FOGELIN, Robert. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

HOOKWAY, Christopher. *The pragmatic maxim: Essays on Peirce and pragmatism*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

LEO, Rossella Fabbrichesi. *Cosa Significa Dirsi Pragmatisti – Peirce e Wittgenstein a confronto*. 1ª ed. Milano: CUEM s.c.r.l., 2002.

MACHADO, Alexandre Noronha. Nota sobre a dúvida cartesiana. Em: *Dois Pontos*, Curitiba, UFPR, v. 4, nº 2, pp. 81-102, 2007.

MOORE, George. *Philosophical Studies*. New York: Harcourt, Brace & Co. Inc.; London: Kegan Paul, Trubner & Co., Ltd., 1922. Tradução brasileira parcial de Pablo Rubén Mariconda, coleção *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MORENO, Arley R. *Wittgenstein através das imagens*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

_____. (org.). *Como ler o álbum?* Campinas, SP: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2009.

DE OLIVEIRA, Manfredo A. *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

DE OLIVEIRA, Wagner Teles. Wittgenstein e o pragmatismo. In: *Revista Ideação*. Feira de Santana, nº 24, jan.-jun. 2011, pp. 33-48.

PEIRCE, Charles S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Ed. by: C. Hartshorne & P. Weiss (v. 1-6); A. Burks (v. 7-8). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-58. 8 v. Citado como CP, seguido do número do volume e do parágrafo.

_____. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Ed. by: N. Houser & C. Kloesel (v. 1: 1867-1893); "Peirce Edition Project" (v. 2: 1893-1913). Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1992-98. 2 v. Citado como EP, seguido do número do volume e da página.

PUTNAM, Hilary. *Pragmatism: An Open Question*. Oxford: Blackwell, 1995.

RORTY, Richard. *Pragmatism, categories, and language*. In: *The Philosophical Review*, Durham, NC: Duke University Press, v. 70, nº 2, 1961, pp. 197-23-23.

SALLES, João Carlos (org.). *Certeza*. Salvador: Editora Quarteto, 2012.

TIERCELIN, Claudine. *Le Doute en Question*. Paris; Tel-Aviv: Éditions de l'Éclat, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*. Trad.: Maria Elisa Costa. Revisão de tradução: António Fidalgo. Lisboa: Edições 70, 2000. Citado como UG, seguido do número do aforismo.

_____. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. 2nd. Ed. London: Blackwell, 1958, reimpressão de 1998. Tradução brasileira: *Investigações Filosóficas*. José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural; Círculo do Livro, 1996. Citado como PU, seguido do número do aforismo.

_____. *O Livro Azul*. Trad.: Jorge Mendes; revisão de tradução Dr. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Citado pelo título, seguido do número do aforismo.

Potencialidades Heurísticas dos Diagramas Dedutivos: uma abordagem peirceana

Juliana Rocha Franco

(PUC-SP)

Priscila Monteiro Borges

(UnB)

Os matemáticos têm sido conscientes do valor de diagramas e outras ferramentas visuais, tanto para o ensino e como ferramentas heurísticas para descoberta (ALLWEIN & BARWISE, p. 3). Por exemplo, Euler e Venn são bem conhecidos por seu desenvolvimento de ferramentas diagramáticas para resolver problemas matemáticos. Atualmente ferramentas diagramáticas tem ganhado um valor ainda maior, graças em grande parte ao potencial gráfico dos computadores e dispositivos informáticos. No entanto, a despeito da importância óbvia dos diagramas nas atividades cognitivas humanas, as possibilidades heurísticas dos processos diagramáticos não têm sido muito teorizadas, especialmente nas teorias do aprendizado. O presente trabalho visa, a partir do framework de Charles S. Peirce, reivindicar a importância dos diagramas não apenas como representação de informações, mas como ferramentas heurísticas e pedagógicas. Peirce desenvolveu a ideia de diagrama como uma ferramenta de raciocínio. Especificamente, neste trabalho apresentaremos os diagramas dos processos dedutivos colariais e teoremativos e em seguida analisaremos a potencialidade heurística de tais diagramas em exemplos audiovisuais.

1. O CONCEITO DE DIAGRAMA EM PEIRCE E O RACIOCÍNIO DIAGRAMÁTICO

Em seu ensaio “*On a New List of Categories*” (CP 1.545-59; EP 1:1-10, 1868), Peirce define três tipos de signos de acordo com o tipo de relação que eles têm com seus objetos: ícones, índices e símbolos. Esses três tipos de signos pertencem à segunda tricotomia das três que compõem o sistema de 10 classes de signos elaborado por Peirce (EP 2:289-99, 1903). Não

nos deteremos no detalhamento das 10 classes, mas apenas no conceito de ícone, que é um tipo de signo que representa seu objeto por semelhança ou analogia (PEIRCE, EP 2:273, 1903) e é fundamental para a compreensão do conceito de diagrama. Peirce (EP 2:274, 1903) afirma que um ícone puro só pode ser uma possibilidade em virtude de sua qualidade e o seu objeto só pode ser um primeiro, isto é, um objeto possível. Signos existentes que representam de modo icônico são chamados ícones degenerados, *representames* icônicos que Peirce denomina hipóícones, e que se dividem em imagem, diagrama e metáfora:

Hipóícones podem ser grosseiramente divididos de acordo com o tipo de Primeiridade da qual participam. Aqueles que participam de simples qualidades, ou Primeiras Primeiridade, são imagens; aqueles que representam as relações, principalmente diádicas, ou assim consideradas, das partes de uma coisa por relações análogas em suas próprias partes, são diagramas; aqueles que representam o caráter representativo de um representamen pela representação de um paralelismo em outra coisa, são metáforas (PEIRCE, EP 2:274, 1903).

Ao desenvolver a ideia de signos degenerados Peirce indicou que embora os sinais simbólicos fossem usados tradicionalmente no pensamento humano, os signos icônicos (e suas derivações degeneradas) estariam mais próximos do modo como o raciocínio se dá. Esse movimento pode ser observado na lógica e nas investigações sobre os processos de conhecimento de Peirce.

Segundo Peirce, um diagrama é um ícone de relações (PEIRCE, CP 4.418, 1903). Um ícone que, por analogia, representa as relações entre objetos. Sendo assim, os diagramas não precisam necessariamente ser representações visuais gráficas e podem existir em uma variedade muito maior de representações, incluindo fórmulas algébricas, por exemplo. E não necessariamente se assemelham a seus objetos na aparência, e sim no que diz respeito às relações de suas partes (PEIRCE, EP 2:13, 1895).

Silveira (1989, p. 76), explica que, dado o caráter construtivo e, por conseguinte, sintético dos diagramas e bem como a semelhança que este mantém entre a forma das relações de suas partes e as que mantém entre as partes do possível objeto, o diagrama é uma construção lógica de caráter eminentemente icônico. Isso torna possível que as elaborações e regras de

construção nele introduzidas, correspondam à transformações possíveis no nível do objeto que lhe é correlato. A partir do conceito de Peirce, podemos inferir que não apenas figuras geométricas são diagramas. Qualquer proposição, por exemplo, é um diagrama porque representa uma certa relação entre palavras que funcionam como símbolos e índices.

A iconicidade confere ao diagrama a capacidade de ampliar o conhecimento a partir de uma semelhança estrutural: diagramas não representam mimeticamente seus objetos. A semelhança representa um conjunto limitado de elementos do objeto e o foco está nas relações entre esses elementos. Tal processo, segundo Ljungberg (2012, p. 4) gera uma interação dinâmica que torna tais representações processuais e performativas, justamente por descobrir, visualizar e conceituar novas topografias intelectuais.

O conceito de “raciocínio diagramático” remonta, segundo Hoffmann (2011, p. 189), a John Venn (1880). No texto *“On the diagrammatic and mechanical representation of propositions and reasonings”*, Venn aprimora os diagramas de Euler como uma alternativa gráfica para representar relações lógicas. Peirce estudou profundamente os diagramas e suas relações com o pensamento lógico. Seus trabalhos incluem, por exemplo, a análise do quadro de oposição da lógica aristotélica (PEIRCE, W1: 505-514, 1866) e o estudo detalhado dos diagramas de Euler-Venn (PEIRCE, CP 4.350, 1903), além dos Grafos Existenciais, que segundo Peirce, colocam diante de nós imagens em movimento do pensamento (PEIRCE, CP 4.8, 1905).

É encontrada ao longo da obra de Peirce, a ideia de que “todo raciocínio necessário é sem exceção diagramático” (PEIRCE, NEM 4:46, 1902). Peirce argumenta que a lógica silogística é um caso de iconicidade diagramática. A estrutura do silogismo é um diagrama. Na montagem de um argumento, a passagem das premissas à conclusão segue uma ordem diagramática. Peirce afirmou, em várias ocasiões ao longo de seus muitos trabalhos que os diagramas ilustram o curso geral de pensamento (PEIRCE, CP 1.54, 1896; CP 1.369, 1885; CP 2.216, 1901, dentre outros). Dessa forma, raciocinar, para Peirce, é uma espécie de ação que se organiza através da diagramação de conceitos e inferências que ele aciona (SANTA-ELLA, 2005, p. 348).

2. NOTAS SOBRE A DEDUÇÃO

Vários manuais de lógica (MORTARI, 2001; VELASCO, 2010; COPI, 1978) definem a dedução ou o raciocínio dedutivo como um raciocínio que se inicia com uma afirmação de uma regra geral e prossegue a partir daí a uma conclusão específica. Se as afirmações originais são verdadeiras, então a conclusão deve também ser verdade. Por exemplo, a matemática é dedutiva: Se $x = 4$ e se $y = 1$, então, $2x + y = 9$. Entretanto, Peirce (CP 2.268, 1903) desenvolveu uma teoria das inferências prováveis e entre elas estão alguns tipos de deduções. Segundo Peirce (CP 2.268, 1903), embora toda a dedução seja uma inferência necessária, ela pode se relacionar com probabilidades. A partir dessa ideia, Peirce no tópico “*The trichotomy of arguments*” (PEIRCE, CP 2.266-270, 1903), dividiu e classificou a dedução em necessária e provável.

As deduções prováveis foram divididas em deduções prováveis propriamente ditas e deduções estatísticas. Uma dedução provável propriamente dita é uma dedução cujo interpretante não representa que sua conclusão é certa, mas que os raciocínios análogos às premissas verdadeiras produziram conclusões verdadeiras na maioria dos casos, na experiência a longo prazo. Deduções estatísticas seriam aquelas cujos interpretantes as representam como ligadas a razões de frequência (PEIRCE, CP 2.268, 1903).

Já as deduções necessárias são aquelas que nada têm a ver com qualquer proporção de frequência (PEIRCE, CP 2.267, 1903), mas professam (ou seus intérpretes professam por elas) que de premissas verdadeiras invariavelmente se produzirão conclusões verdadeiras. Tal processo, enfatiza Peirce (CP 2.267, 1903), se daria pelo estudo de um diagrama. No presente trabalho, nos deteremos especificamente nesse tipo de dedução.

Em 1896, Peirce (CP 1.66) ressaltou a relação entre a dedução e a produção de diagramas que representam estados de coisas ideais: segundo o autor, raciocínio dedutivo é aquele “modo de raciocínio que examina o estado de coisas colocado nas premissas, elabora um diagrama desse estado de coisas, percebe, nas partes desse diagrama, relações não explicitamente mencionadas” (PEIRCE, CP 1.66, 1896). Diante dessa definição, uma questão que se coloca é a dimensão ampliativa ou não da dedução.

Mortari (2001, p. 23) e Velasco (2010 p. 74) ressaltam que é comum diferenciar o argumento dedutivo do indutivo dizendo que os argu-

mentos dedutivos são não-ampliativos. Ou seja, na dedução, tudo o que está dito na conclusão já foi dito, ainda que implicitamente, nas premissas. Argumentos indutivos, por outro lado, seriam ampliativos. Ou seja, a conclusão diz mais, vai além do que o afirmado nas premissas. Tanto Velasco (2014, p. 74) e Mortari (2001, p. 23) são cientes da dificuldades de tal definição. Mortari afirma que há um sentido mais amplo em que um argumento pode ser chamado de dedutivo: “quando há a intenção, por parte de quem constrói ou apresenta o argumento, de que sua conclusão seja consequência lógica das premissas, ou seja, a pretensão de que a verdade de suas premissas garanta a verdade da conclusão” (MORTARI, 2001, p. 23).

Entretanto, se a dedução meramente desenvolve as consequências necessárias de uma hipótese, como a matemática, por exemplo, produziria conhecimento novo a partir do que não está contido nas premissas? Peirce se debateu com essa questão e no texto “*On the Algebra of Logic*” (W 5:163-190, 1885), afirmou que por muito tempo teve dificuldade em saber como que de um lado, a matemática, puramente dedutiva em sua natureza, extraía suas conclusões apoditicamente, enquanto que, por outro lado, ela se apresenta como qualquer ciência baseada na observação (W 5:164, 1885). Após várias tentativas de solucionar esse paradoxo, Peirce postulou que há dois tipos de raciocínio necessário, o Corolarial e o Teoremático:

Minha primeira descoberta real sobre o procedimento matemático foi que há dois tipos de raciocínio necessário, que eu chamo de Corolarial e Teoremático, porque os corolários afixados às proposições de Euclides são comumente argumentos de um tipo, enquanto que os teoremas mais importantes são do outro. A peculiaridade do raciocínio Teoremático é que ele considera algo absolutamente não implicado nas concepções até então ganhas, que nem a definição do objeto de pesquisa nem qualquer coisa até agora conhecida acerca das concepções elas mesmas poderia sugerir, embora elas dêem espaço para isso. Euclides, por exemplo, adicionará ao seu diagrama linhas que de maneira alguma são requeridas ou sugeridas por qualquer proposição prévia, e das quais nada é dito pela conclusão a que ele chega por esse meio (PEIRCE, NEM 4:49, 1902).

Dessa forma, as deduções necessárias podem ser divididas em corolárias ou teoremáticas. Uma dedução corolarial é a que representa as

condições da conclusão em um diagrama e retira da observação desse diagrama, tal como ele é, a verdade da conclusão. Uma dedução teoremática é aquela que representa as condições da conclusão num diagrama e através da observação do diagrama assim modificado afirma a verdade ou conclusão.

Para Peirce, a dedução é realmente uma questão de observação e de experimentação (PEIRCE, CP 2.216, 1901). Esta caracterização abre campos férteis de investigação sobre o funcionamento da comunicação e interpretação, porque envolve o modo como uma nova informação é gerada na forma de imagens mentais e manipulação diagramática. Como é possível observar, para Peirce a dedução tem um caráter icônico, observacional e muitas vezes experimental.

3. RACIOCÍNIOS COROLARIAIS E TEOREMÁTICOS

Hintikka (1980, p. 307) afirma que a divisão entre deduções corolarias e teoremáticas não é uma invenção original de Peirce. Pelo contrário, era lugar-comum no tempo dele. Segundo o autor, consequências corolarias eram por vezes chamadas por geômetras “consequências lógicas”, distinguindo-se das chamadas “consequências geométricas”, que corresponderiam à dedução teoremática de Peirce. O próprio Peirce (CP 4.616, 1908) afirma que Euclides distinguia a *apodeixis* (a demonstração) da *ekthesis* (exposição). Hintikka ainda relembra uma passagem de Aristóteles na qual o filósofo afirma que, após as construções auxiliares necessárias serem realizadas, um teorema geométrico é óbvio (cf. *Metafísica* IX, 9, 1051a21 ss.). Segundo Hintikka, a brilhante visão de Peirce é que esta distinção geométrica pode ser generalizada para todo o raciocínio dedutivo. Peirce atribuiu enorme consideração à sua distinção entre dedução teoremática e dedução corolarial, a ponto de afirmar na famosa Carnegie application (PEIRCE, NEM 4:49, 1902) que foi a sua “primeira descoberta real”, justamente porque sua importância não se restringe somente ao raciocínio lógico ou matemático e sim qualquer tipo de raciocínio.

Mas qual seria a distinção entre cada uma? Segundo Peirce, em uma carta para William James, quando a conclusão da inferência é imediatamente observada no diagrama, tem-se o que ele chama de uma dedução

corolarial; quando, por outro lado, é preciso fazer um experimento com o diagrama, tem-se uma dedução *teorematíca*:

Meus dois gêneros de Dedução são: primeiro aqueles nos quais qualquer diagrama de um estado de coisas no qual as premissas são verdadeiras representa a conclusão ser verdadeira; tal raciocínio chamo de corolarial porque todos os corolários que diferentes editoras adicionaram aos Elementos de Euclides são dessa natureza. Segundo: ao diagrama da verdade das Premissas, algo mais tem de ser adicionado, o que é usualmente um simples pode-ser (Maybe) e, então, a conclusão aparece. Chamo isso de raciocínio teorematíco porque todos os teoremas importantes são desta espécie (PEIRCE, NEM 3, V2:869-870, 1909).

No texto de 1903 denominado “*Nomenclature and Divisions of Triadic Relations, as Far as They are Determined*”, Peirce (EP 2:289-299, 1903) afirma que uma “Dedução Corolarial é a que representa as condições da conclusão em um diagrama e encontra, da observação deste diagrama, como ele é, a verdade da conclusão. Uma Dedução Teorematíca é a que, tendo representado as condições da conclusão em um diagrama, desempenha um experimento engenhoso sobre o diagrama, e pela observação do diagrama assim modificado, determina a verdade da conclusão” (EP 2:298, 1903).

Embora Peirce tenha se referido a essa divisão da dedução em inúmeras passagens, ainda é difícil aplicar tal distinção fora do domínio da matemática e da geometria. Alguns teóricos (como por exemplo HOFFMANN, 2005; STJERNFELT, 2007; 2013; 2014; SHIN, 2016) têm buscado um melhor detalhamento a fim de obter um critério mais preciso para a distinção da dedução. Alguns autores (SHIN, 2016) sugerem que a divisão peirceana é “muito próxima” da distinção kantiana, entre juízos analíticos e sintéticos. Peirce menciona em um texto de 1878 (PEIRCE, EP 1:154-169), a distinção entre duas classes de raciocínios: explicativo, analítico ou dedutivo; e ampliativo, sintético ou indutivo (PEIRCE, EP 1:161, 1878).

De acordo com a interpretação sugerida por Hintikka (1980, p. 307) a existência de “outros individuais além daqueles necessários para instanciar a premissa do argumento” é a característica que define a dedução teorematíca. Em linguagem da lógica moderna: um passo dedutivo válido é teorematíco, se aumenta o número de camadas de quantificado-

res nas proposições em questão. Tal interpretação foi criticada por Ketner, em uma réplica ao paper de Hintikka. Nesse texto, Ketner (1985) afirma que Hintikka negligenciou a importância da “observação visual” enfatizada por Peirce para as deduções teoremáticas. Hoffman (2005, p. 51) concorda com a crítica de Ketner, mas ressalta que o autor perde de vista o fato de que a observação visual é tão importante para o raciocínio teoremático quanto para corolarial, dessa forma, isso não poderia ser um critério para distinguir os dois. Em sua análise, Hoffmann (2005) sugere um caminho interessante: inicialmente ele propõe usar alguns escritos de Peirce posteriores a 1907, que não foram utilizados pelos dois autores acima. Segundo Hoffmann (2005, p. 51), isso permite refinar a distinção entre “dedução teoremática” e “transformações teóricas” que Peirce formula apenas nesses escritos.

Hoffmann (2005, p. 51) propõe então, distinguir não apenas corolarial e teoremático, mas outros tipos de inferência dedutiva. Inicialmente o autor (2000, p. 51) propõe uma divisão do raciocínio dedutivo em “Acrítico” e “Crítico”. Para Hoffmann, em contraste com o raciocínio acrítico, a dedução corolarial envolve uma análise cuidadosa das proposições a partir das quais algo deve ser deduzido. Portanto, só é possível como uma espécie de dedução “auto-crítica”. Tal divisão é no mínimo polêmica, visto que um grande mérito de Peirce é apresentar, já naquele tempo, uma abordagem não antropocêntrica de mente. A leitura do texto “*Logical Machines*” de 1887, indica que a questão da intencionalidade não é algo que faria diferença no processo do raciocínio diagramático. Mesmo uma máquina que processa transformações de entrada-saída somente com base em regras fixas, sem qualquer liberdade de decidir entre diferentes procedimentos possíveis ou encontrar seus próprios problemas, também raciocinaria diagramaticamente:

Quando, sozinhos, realizamos um raciocínio em nossas mentes, fazemos substancialmente a mesma coisa, ou seja, construímos uma imagem em nossa imaginação de acordo com condições gerais, e observamos o resultado. Também neste respeito, toda máquina é uma máquina raciocinante, na medida em que há certas relações entre suas partes, relações que envolvem outras relações que não eram expressamente pretendidas (PEIRCE, 1887 *apud* CESTARI; GAZONI; NÖTH, 2014, p. 26).

Peirce tratou da ação das máquinas que executam operações lógicas em seu tempo, especificamente aquelas desenvolvidas por William Stanley Jevons e Allan Marquand. A propósito das máquinas semióticas, Nöth (2007) descreve alguns processos semióticos em algumas máquinas como quase-semiose, mas ressalta que “o modo comum de processar signos quer em homens, quer em máquinas é, diagramaticamente icônico” (NÖTH, 2007, p. 62).

A partir de uma leitura das afirmações de Peirce, a maioria dos teóricos (HINTIKKA, 1980; KETNER, 1985; HOFFMANN, 2005; STJERNFELT, 2007, 2013, 2014; BORGES, 2010; SHIN, 2016) concorda que a dedução corolarial é aquela na qual é somente necessário imaginar qualquer caso em que as premissas são verdadeiras como condição para perceber imediatamente que a conclusão é válida naquele caso (HIKENTER, 1985; HINTIKKA, 1980; HOFFMAN, 2005). Peirce afirma que “todos os silogismos ordinários e algumas deduções na lógica dos relativos pertencem a esta classe” (PEIRCE, NEM 4:288, 1903). Nesse tipo de dedução, não há uso de qualquer outra construção além do que já está implícito na proposição a ser provada. Já a dedução teoremática vai além desta limitação da dedução corolarial através da introdução de outros individuais (particulares) além daqueles necessários para instanciar a premissa do argumento (HINTIKKA, 1980; HOFFMANN, 2005). É comum acordo também de que a principal descoberta de Peirce a esse respeito, foi generalizar essas propriedades dedutivas da matemática para todos os raciocínios dedutivos. Dessa forma, os diagramas “fora” da matemática herdada, explícita ou implicitamente, a estrutura matemática de diagramas puros. Dessa forma, conforme explica Stjernfelt (2013, p. 307), todo raciocínio dedutivo, cotidiano ou científico, envolve um andaime matemático-diagramático e inferências necessárias.

A fim de compreender as potencialidades heurísticas dos diagramas utilizaremos exemplos audiovisuais sobre um mesmo tema. Trataremos de um problema da geometria que é o cálculo da área do círculo. Especificamente, trataremos da demonstração da fórmula para calcular a área do círculo, que é π vezes o raio ao quadrado. Nossa hipótese é que tal demonstração pode acontecer de forma mais corolarial ou mais diagramática. É importante ressaltar conforme afirma Stjernfelt (2007, p. 15), que uma vez que a lei ou a regra que rege aspectos da realidade é,

segundo Peirce, a continuidade, o próprio processo de aquisição de conhecimento deve ser contínuo. Um mesmo silogismo ou procedimento dedutivo pode ser demonstrado por muitas as estratégias diagramáticas, algumas mais corolarias outras mais teoremáticas. Dessa forma, não se trataria de um corte radical entre um modo de raciocínio e outro, mas, sim, uma questão de gradação.

Segundo Peirce (NEM 4:288, 1903), “Qualquer corolário seria uma proposição deduzida diretamente a partir de proposições já estabelecidas sem o uso de qualquer outra construção além das que já estão implícitas na proposição a ser provada; e qualquer proposição seria um corolário». É importante ressaltar que prova a que se chegará no final está relacionada tanto ao propósito de alcançar uma explicação para algo quanto ao sistema convencional ao qual ele faz parte. Isto é, os vídeos em questão só alcançam seu propósito de demonstrar a fórmula da área do círculo, se algumas informações sobre matemática já estiverem consolidadas. Sem saber como funcionam algumas operações matemáticas e sem a informação sobre como calcular a área de um retângulo, seria impossível demonstrar a fórmula. Dessa forma, nossos exemplos considerarão a experiência colateral tanto nos vídeos utilizados como exemplos quanto dos leitores. A inteligibilidade de uma síntese está relacionada a um certo propósito. Uma demonstração matemática, por exemplo, será bem sucedida se ela puder explicar um fato problemático dentro de um certo sistema de crenças (HOFFMAN, 2005, p. 49).

4. AS POTENCIALIDADE HEURÍSTICAS DOS EXPERIMENTOS COM DIAGRAMAS: A DEDUÇÃO TEOREMÁTICA

A partir das inúmeras definições de Peirce e amparados pela interpretação de Stjernfelt (2014, pp. 263-292) sistematizaremos a seguir o que caracterizaria o raciocínio teoremático. Uma primeira característica seria a possibilidade de realizar experimentos com diagramas. Eventualmente, só a observação corolarial, pode não ser suficiente. Peirce (CP 4.233, 1902) comenta que às vezes pode ser necessário desenhar diagramas distintos para representar possibilidades alternativas. O raciocínio teoremático depende da experimentação com diagramas individuais. É aí que surge a ideia de experimento diagramático (PEIRCE, EP 2:289-99,

1903), que envolve a execução de uma ação que manipula o diagrama como parte da experimentação diagrama, conforme afirma Peirce,

Pensar em termos gerais não é suficiente. É necessário que alguma coisa seja feita. Na geometria, linhas subsidiárias são desenhadas. Na álgebra, transformações permissíveis são feitas. Assim, a faculdade da observação é colocada em jogo. Alguma relação entre as partes do esquema é notada. Mas essa relação resistiria em todos os casos possíveis? Mero raciocínio corolário algumas vezes nos assegura disso. Mas em termos gerais, pode ser necessário desenhar um diagrama distinto para representar possibilidades alternativas. O raciocínio teoremático invariavelmente depende de experimentação com esquemas individuais (PEIRCE, CP 4.234, 1902).

Para Peirce, o raciocínio teoremático, após ter representado as condições da conclusão em um diagrama, desempenha um experimento engenhoso sobre o diagrama e pela observação do diagrama assim modificado, determina a verdade da conclusão. Hoffmann (2005, p. 49) destaca que Peirce identifica o ato de sintetizar com o de mostrar relações entre elementos que antes não pareciam ter nenhuma conexão necessária. Tal procedimento caracterizaria a dedução teoremática e pode ser vista, por exemplo, no vídeo 1 (figura1).

No vídeo 1, a demonstração da área do círculo coloca em relação o cálculo da área do círculo com o cálculo da área do retângulo que não pareciam necessariamente conectadas antes do diagrama mostrar essa conexão. A relação entre o círculo e o retângulo feita a partir da divisão do círculo em infinitas fatias até que ele se transforme em um conjunto de linhas e a reordenação dessas linhas na forma de um retângulo estabelece a relação entre círculos e retângulos. Tal relação é feita a partir dos elementos básicos da linguagem visual, ponto, linha, plano. Círculos e retângulos estão no nível do plano, mas sabemos que planos são compostos por linhas e linhas por pontos. Portanto, a relação entre círculos e retângulos se torna evidente quando essas formas geométricas são desconstruídas e apresentadas como um conjunto de linhas que pode ser ordenado de diversos modos. Esse primeiro processo nos permite observar relações que não haviam sido percebidas antes. O raciocínio não deduz meramente o que estava implícito na premissa (a área do círculo é igual a π vezes o raio ao quadrado, onde π é uma constante que vale 3,14), mas

faz uma experimentação abstrata observando-se um diagrama que representa um círculo com determinada área, portanto, um ícone, e a partir dele testa possíveis desconstruções do círculo em outras formas e seleciona hipóteses.

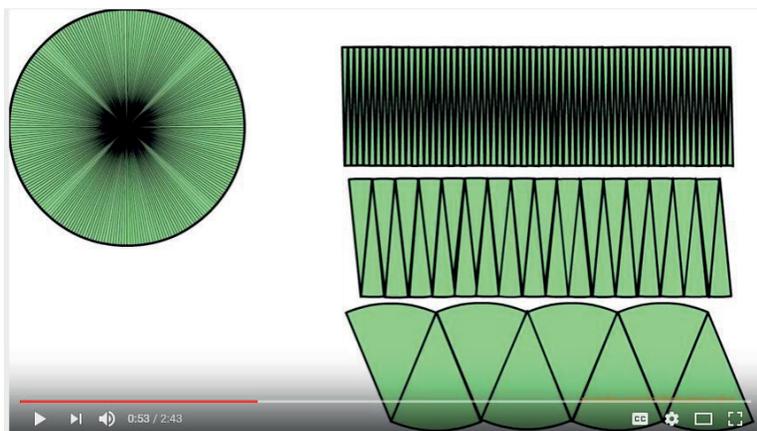


Figura 1 – Frame do vídeo 1, Disponível em <https://goo.gl/QKiwDj> (acesso 12/2016).

Uma segunda característica da dedução teorematizada seria a introdução de novos elementos ao procedimento, como afirmou Hintikka (1980, p. 307). A introdução de objetos ou idéias estrangeiras e tal procedimento pode se dar de diferentes formas. Em 1901, Peirce (EP 2:96) menciona a introdução de um *lemma*, que é uma proposição demonstrável sobre algo fora do objeto de investigação. No vídeo 1, por exemplo, há alguma mudança de perspectiva com relação ao círculo e a introdução de um novo elemento: como a fórmula da área do círculo não faz nenhuma referência ao retângulo, para chegar nessa demonstração é preciso mudar o ponto de vista e perceber o círculo não como uma área, mas como um conjunto de linhas.

A introdução de uma nova perspectiva é o que Peirce chama de transformação teórica, relacionada à dedução teorematizada que introduz um novo aspecto não apresentado nas premissas para alcançar a conclusão. O vídeo, no entanto, apresenta não só as formas gráficas se transformando em linhas por meio de ilustração e animação, como mostra a transformação das linhas no retângulo.

No caso da demonstração da fórmula para calcular a área do círculo, é possível observar que o procedimento pode ser realizado de muitas formas. A introdução de novos elementos no vídeo 2 (Figura 2) acontece de uma forma diferente: percebe-se que o círculo poderia ser subdividido em triângulos e a demonstração será feita a partir do cálculo da área dos triângulos inseridos dentro do círculo:

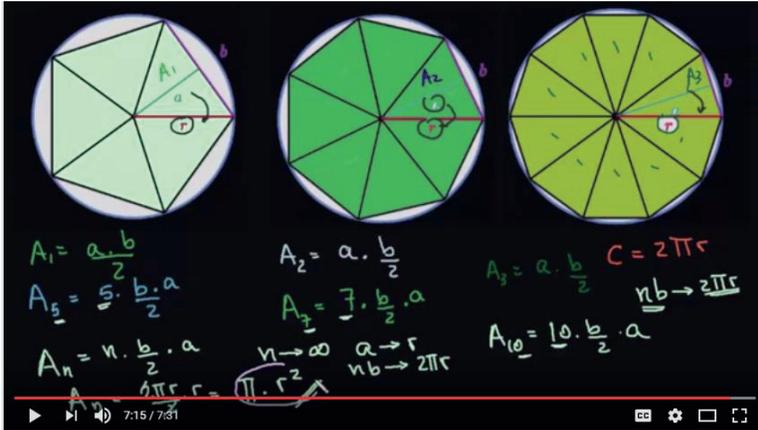


Figura 2 - Frame do vídeo 2. Disponível em <https://goo.gl/DUupsUZ> (acesso 12/2016).

A demonstração também pode ser feita a partir da transformação do círculo em vários anéis circulares e da percepção de que esses anéis esticados formam um triângulo retângulo, como mostra o video 3 (Figura 3). Em todos esses exemplos, temos a introdução de uma nova perspectiva para o círculo a fim de demonstrar a fórmula para calcular a área de um círculo. Todas elas nos mostram que novas perspectivas devem ser in

Uma terceira característica, seria a constituição de um novo ponto de vista do problema. Nos vídeos 1, 2 e 3 percebemos que a demonstração da área do círculo depende sempre de uma mudança com relação ao modo como se percebe o círculo. Em todos esses vídeos o círculo, enquanto forma bidimensional, precisa ser desconstruído para que o cálculo de sua área seja possível. Isto mostra uma mudança de perspectiva com relação ao círculo. Vê-lo como um conjunto de anéis circulares, como um conjunto de triângulos ou como um conjunto de linhas é uma mudança de perspectiva. Nesses casos, há algo em comum nas novas perspectivas adotadas. Todas elas transformam o círculo em formas mais simples cujo

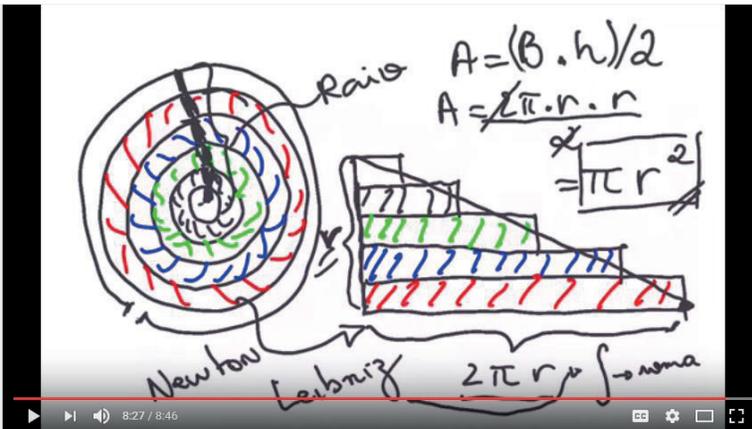


Figura 3 – Frame do vídeo 3. Disponível em <https://goo.gl/Rprxp4> (acesso 12/2016).

cálculo da área já é conhecido. Esse mesmo recurso poderá ser aprendido e aplicado, não de modo idêntico, mas em sua forma para a resolução de outros problemas de geometria.

Por fim, uma quarta característica da dedução teoremática, seria a necessidade de diagramas mais complexos ou especialmente construídos ao invés dos simples esquemas do raciocínio corolário. Essa característica é basicamente uma questão de diferença no grau de complexidade. O diagrama mais complexo precisa ser construído para que uma nova perspectiva seja evidenciada. Ainda que a manobra com o diagrama possa ser mental, é necessário a experimentação com o diagrama para gerar novas perspectivas. Os vídeos usados como exemplo neste artigo mostram as modificações em diagramas complexos para que se alcance a demonstração da fórmula da área do círculo.

É importante ressaltar que ao apresentar os exemplos em vídeo, para nós que assistimos, o vídeo passa a ser um diagrama que apresenta todas as condições para alcançar a conclusão. Portanto, a simples observação desse diagrama nos permite alcançar a conclusão. Não é preciso uma nova mudança de perspectiva para entender a demonstração da fórmula, o que nos indica uma dedução corolário, pois na nela “o diagrama representa as condições para alcançar a conclusão e pela observação do diagrama se encontra a conclusão” (HOFFMANN, 2005, p. 50). O vídeo, portanto, é o registro de uma manipulação de um diagrama que levou a uma mudança de perspectiva e que, conseqüentemente, dependeu de uma dedução te-

teorematizada. O vídeo para ser entendido, no entanto, não depende de uma dedução teorematizada, mas de uma dedução corolária. Dito de outra forma, eles são teorematizados na medida em que apresentam novo ponto de vista. Mas o novo ponto de vista não é uma descoberta de quem assiste, pois quem assiste não manipula o diagrama para descobrir algo novo. Ele apenas assiste a manipulação que alguém fez. O raciocínio requerido para assistir o vídeo não é teorematizado, pois o vídeo apresenta todas as informações para você alcançar a conclusão. Mas o raciocínio requerido para pensar o modo de demonstrar a fórmula que cria diferentes pontos de vista para o círculo e introduz novos elementos é teorematizado.

Os vídeos apresentados acima, assim como vários outros usados para demonstrar fórmulas matemáticas, registram uma experiência com diagramas trazendo novos pontos de vista para o problema. Acreditamos que essa passagem do teorematizado para o corolário é uma estratégia interessante em procedimentos didáticos, pois facilita o processo de aprendizagem. Ao mostrarem uma dedução teorematizada bem sucedida capaz de demonstrar a fórmula de um problema, o vídeo constrói um diagrama que apresenta como premissa a ideia que era nova, transformando, assim, o vídeo em uma dedução corolária. Stjernfelt (2014, pp. 281-2) afirma que em várias ocasiões Peirce esboçou a ideia de que provas tendo sido teorematizadas poderiam se transformar em formas mais simples de raciocínio corolário pela mudança de sistema lógico. Isto é, tendo sido provada, não seria mais necessário se debruçar sobre esse problema, pois é um problema resolvido na matemática. Os vídeos parecem ser importantes, portanto, por mostrarem como a mudança de perspectiva deve ser feita e que elementos novos quando incluídos levam a um argumento válido. Eles mostram deduções teorematizadas bem sucedidas, pois elas não são evidentes como as deduções corolárias. Quando a dedução pode ser feita por um tipo de observação simples, a construção de um vídeo parece não ser necessária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo o próprio Peirce, no texto *Carnegie application* (PEIRCE, NEM 4:49, 1902), não há avanço considerável que possa ser feito no pensamento de qualquer espécie, sem o raciocínio teorematizado. É por meio

dele que descobrimos novas relações entre elementos que não estavam relacionados. É por meio da dedução teorematizada que nosso pensamento dá saltos que podem nos levar a avanços, pois novos elementos e relações são introduzidos. Tais saltos, no entanto, funcionam como hipóteses que devem ser testadas para garantirmos a verdade do argumento produzido.

Os diagramas são ferramentas fundamentais nesse processo, pois nos ajudam a manipular uma ideia, a propor novos pontos de vista e a construir novos diagramas mais complexos que explicitam a manipulação. Desse modo, eles têm um papel importante na educação, pois ensinam como podemos modificar nosso modo de pensar para alcançar uma conclusão que já foi provada verdadeira. Não precisamos recomeçar a manipular um círculo para descobrir como calcular a sua área, pois tal procedimento já foi feito e se mostrou bem sucedido. Não precisamos refazer a descoberta, mas precisamos observar como a descoberta pode ser feita. Assim a ciência poupa tempo para se debruçar sobre questões ainda não resolvidas e avançar com o conhecimento.

Por meio da observação desse novo diagrama modificado, podemos reforçar um tipo de pensamento novo para que ele se torne habitual. A capacidade heurística do diagrama fica assim explicitada, pois ele nos permite mudar o ponto de vista e construir novas representações que novamente podem ser manipuladas. Tal processo envolve tanto a dedução corolária quanto a teorematizada, pois uma vez manipulado o diagrama e feita a construção de um diagrama mais complexo, precisamos novamente observar o diagrama que agora apresenta novas premissas para alcançar a conclusão. O experimento do diagrama pode nos fazer criar novas relações, assim como a observação do diagrama pode nos fazer perceber que a mudança no ponto de vista pode nos levar a novas conclusões e assim nos levar a observar outros casos não só a partir das premissas dadas, mas a partir de um esforço em reconfigurar um novo ponto de vista. Peirce reconhece que uma vantagem do raciocínio teorematizado é que uma vez inventado, ele pode ser imitado e de modo análogo utilizado na prova de outras proposições (PEIRCE, 1908, CP 4.613 apud STJERNFELT, 2014, p. 282).

Observar a manipulação de um diagrama pode, portanto, nos fazer manipular outros diagramas de modo análogo em diferentes circunstâncias tornando possível a introdução de novos elementos e pontos de vista que podem levar a novas descobertas. Tal processo nos leva a ideia de que

um pensamento novo não pode ser desvinculado de outros. Esses novos elementos são novos para um determinado caso, mas devem ter feito parte de proposições anteriores.

REFERÊNCIAS

ALLWEIN, Gerard; BARWISE, Jon. *Logical reasoning with diagrams*. Oxford University Press, USA, 1996.

BORGES, Priscila. Mensagens Cifradas. *A construção de linguagens diagramáticas*. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

COPI, I. M. *Introdução à lógica*. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

CROMBIE, E. James. What is deduction. In: HOUSER, Nathan; ROBERTS, Don D.; VAN EVRA, James. *Studies in the logic of Charles Sanders Peirce*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, pp. 460-476, 1997.

HINTIKKA, Jaakko. CS Peirce's "First Real Discovery" and its Contemporary Relevance. *The Monist*, v. 63, n. 3, pp. 304-315, 1980.

HOFFMANN, Michael HG. How to get it. Diagrammatic reasoning as a tool of knowledge development and its pragmatic dimension. *Foundations of Science*, v. 9, n. 3, p. 285-305, 2004.

HOFFMANN, Michael HG. Requirements for reflective argument visualization tools: a case for using validity as a normative standard. *Frontiers in Artificial Intelligence and Applications*, v. 172, p. 196, 2008.

HOFFMANN, Michael HG. Cognitive conditions of diagrammatic reasoning. *Semiotica*, v. 2011, n. 186, p. 189-212, 2011.

HOFFMANN, Michael HG. Signs as means for discoveries: Peirce and His Concepts of "Diagrammatic Reasoning," "Theorematic Deduction," "Hypostatic Abstraction," and "Theoric Transformation". In: HOFFMANN, Michael; LENHARD, Johannes; SEEGER, Falk (eds). *Activity and sign: grounding mathematics education*. New York: Springer, 2005, pp. 45-56.

KETNER, Kenneth Laine. How Hintikka Misunderstood Peirce's Account of Theorematic Reasoning. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 21, n. 3, pp. 407-418, 1985.

NÖTH, Winfried. Máquinas semióticas. *Galáxia*, v. 1, n. 1, 2007.

CESTARI, Guilherme Henrique de Oliveira; GAZONI, Ricardo Maciel; NÖTH, Winfried. Tradução comentada de "Máquinas Lógicas" de Charles S. Peirce: *Teccogs: Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, TIDD | PUC-SP, São Paulo, n. 10, p. 20-47, jul-dez. 2014. (Publicado originalmente como Logical Machines. *American Journal of Psychology*, vol. 1, 1887, pp. 165-70).

PEIRCE, Charles S., *The Charles S. Peirce Papers*. Indianapolis, ago. 2008-jul. 2009. Arquivo do Peirce Edition Project. Citado conforme a ordem de Robin R. Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce, Amherst: University of Massachusetts Press, 1967. (Acesso ao catálogo online: <http://www.iupui.edu/~peirce/robin/robin.htm>) Sendo MS para os manuscritos e L para as cartas.

_____. *Collected Papers of Charles S. Peirce*, vols. 1-6, Hartshorne, C; Weiss, P. (Eds.); vols. 7-8, Burks, A.W. (Ed.), Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1931-58 (Citado como CP, seguido do volume e página).

_____. *The New Elements of Mathematics*, vols. 1-4, Eisele, C. (Ed.), La Haya: Mouton, 1976 (Citado como NEM, seguido do volume e página).

_____. *The Essential Peirce*. Selected Philosophical Writings, vols. 1-2, Houser, N. et al. (Eds.), Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992-98 (Citado como EP, seguido do volume e página).

_____. *Writings of Charles S. Peirce*, vols. 1 to 6. Vol. 1, Max Fisch et al. (Eds.); vol. 2, Moore E.C. et al. (Eds.); vols. 3-5, KLOESEL, C. et al. (Eds.); vol. 6, Peirce Edition Project (Eds.). Bloomington: Indiana University Press, 1980-2000 (Citado como W, seguido do volume e página).

SILVEIRA, Lauro Frederico Barbosa da. Charles Sanders Peirce: ciência enquanto semiótica. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 12, pp. 71-83, Jan. 1989.

STJERNFELT, F. *Diagrammatology*. An Investigation on the Borderlines of Phenomenology, Ontology, and Semiotics. The Netherlands: Springer, 2007.

STJERNFELT, Frederik. Peirce's Notion of Diagram Experiment. Corrollarial and Theorematical Experiments with Diagrams. *From ontos verlag: Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society-New Series* (Volumes 1-18), v. 17, 2013.

STJERNFELT, Frederik. *Natural propositions*. Docent Press, 2014.

SHIN, Sun-Joo. The role of diagrams in abductive reasoning. In: KRÄMER, Sybille; LJUNGBERG, Christina (Ed.). *Thinking with Diagrams: The Semiotic Basis of Human Cognition*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2016. 57-76.

VENN, John. I. On the diagrammatic and mechanical representation of propositions and reasonings. *The London, Edinburgh, and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science*, v. 10, n. 59, pp. 1-18, 1880.

Indícios de pragmatismo no diálogo *Crátilo* de Platão

Barbara Botter
(UFES)

INTRODUÇÃO

O *Crátilo* é um diálogo entre três personagens: Sócrates, Hermogenes e Sócrates. Ele pode ser dividido em duas seções: A) uma primeira seção desenvolve o diálogo entre Sócrates e Hermogenes (*Cra.* 383a-427c); B) uma segunda seção expõe o diálogo entre Sócrates e Crátilo (*Cra.* 427e-440e). A primeira parte, porém, é tradicionalmente dividida em duas sub-seções: A₁) o efetivo diálogo com Hermogenes (*Cra.* 383a-391d); e A₂) 36 páginas consagradas à análise da constituição e significação dos termos através da descrição de seu uso (*Cra.* 427d-440e; CASERTANO 2005, p. 124). Esta segunda seção é geralmente designada como “conjunto de etimologias”, embora não apresente nada semelhante com a ciência das etimologias que se origina por volta do século XVII. No diálogo platônico, a análise das “etimologias” tem por objetivo descobrir o que um termo significa “de acordo com a verdade” (*Cra.* 383a-b).

Atrás da aparente simplicidade dessa divisão, porém, o diálogo mantém um desenvolvimento enigmático. Ele vai sendo construído em torno do problema da correção dos nomes (*onomatos orthotes*) e da relação entre o nome, o ente e o paradigma inteligível. Mais do que isso, a obra tem um tema que a perpassa do início ao fim, a saber, o papel da linguagem no processo de conhecimento. No entanto, as palavras de Sócrates na seção final do diálogo parecem afastar a importância do uso da linguagem como instrumento para conhecer. Com efeito, Sócrates apela ao conhecimento das coisas por meio delas mesmas aparentemente desistindo a linguagem de sua utilidade. Se assim o fosse, a crítica de Kant à filosofia platônica, culpada por ter abandonado “o universo dos sentidos” a favor de um perigoso voo “no espaço vazio do intelecto puro” (KANT, 1787², § 3 da *Einleitung*), estaria bem situada. Nossa investigação, no en-

tanto, moverá os primeiros passos no sentido de mostrar que a filosofia de Platão nunca abandona totalmente o nível sensível. O “Iperurânio” e as puras Formas são ideias limites, um ponto de referência ao longo do processo de conhecimento. Contudo, é apenas graças à prática da comunicação ativa e da dialética viva que o homem tem acesso ao sentido do mundo.

Dos interlocutores de Sócrates, pouco é falado ao longo do diálogo. Hermogenes já esteve presente no *Fédon* (*Phaed.* 59b) entre os discípulos de Sócrates. É irmão de Callias, homem rico da Atenas do IV século e amante da cultura sofisticada, conhecido para oferecer hospitalidade aos sofistas de passagem em Atenas. Hermogenes não aparenta ter a personalidade de Callias. É interlocutor dócil e privado de nível teórico, além de ser também mais pobre do ponto de vista financeiro (*Cra.* 384c5-6). O autêntico desafiador da posição filosófica de Sócrates é Crátilo, historicamente conhecido através de Aristóteles, que descreve a doutrina do filósofo em duas passagens da *Metafísica* (987a-b e 1010a) e numa passagem da *Retórica* (1417b). A dificuldade está em relacionar a descrição fornecida por Aristóteles da filosofia de Crátilo, como um fiel discípulo de Heráclito que leva ao limite a filosofia do Mestre, e a descrição que fornece Platão do mesmo personagem no homônimo diálogo. Com efeito, o *Crátilo* de Platão pouco se parece com a figura aristotélica. Platão destaca a obstinação de Crátilo em manter o silêncio (o “oráculo”, *man-teian*, de Crátilo, *Cra.* 394a4-5) até o momento em que se encontra constrangido a declarar seu credo filosófico acerca da correção natural dos nomes, posição divergente e conflitante com a posição de Hermogenes, defensor da correção dos nomes por convenção. Um terceiro posicionamento é aquele de Sócrates que parece querer mediar o extremismo entre os interlocutores. E talvez haja um quarto posicionamento que é aquele de Platão e que não espelha nem a posição de Crátilo nem aquela de Sócrates (cf. PALUMBO, 2014, pp. 34-52).

Por ocasião da apresentação deste trabalho, concentramos a nossa atenção nos indícios de pragmatismo detectados no diálogo *Crátilo*. Acreditamos que seja possível distinguir diferentes níveis que podem ser apontados como pragmáticos neste diálogo e, em geral, em muitos textos platônicos. Distinguímos três níveis especificamente: um primeiro nível ligado ao estilo dramático das obras platônicas; um segundo nível que

emerge da análise do texto grego e do exame do uso e do sentido das numerosas partículas presentes nos textos; e, por fim, o nível que emerge da aproximação entre a “filosofia da linguagem” no *Crátilo* e nos diálogos tardios de Platão (*Sofista*, *Político*, trechos da *Carta VII*, trechos das *Leis*) e a Filosofia da Linguagem de pensadores como Frege e Wittgenstein. Examinaremos brevemente as três dimensões citadas.

NÍVEL DRAMÁTICO E ESTÉTICO DOS DIÁLOGOS

Neste nível, o objeto mais específico de nossa investigação é a escolha estilística propriamente platônica, a saber, a estrutura dialógica de seus escritos que os aproximam à obras dramáticas. É difícil determinar com exatidão as razões que levaram Platão a utilizar quase exclusivamente o estilo dialógico, com exceção da *Apologia* e do *Menexeno*, embora muitas hipóteses já tenham sido avançadas por numerosos e reputados exegetas¹. Preferimos buscar as soluções mais simples e, por assim dizer, mais diretas. Partindo da tradição, é interessante lembrar que há um relato de Diógenes Laertes, um relato talvez anedótico, de acordo com o qual Platão foi criado para se tornar escritor de tragédias e de ditirambos. O promitente poeta dramático teria abandonado essa atividade quando conheceu Sócrates. Após esse encontro marcante, o jovem Platão teria consagrado a sua própria vida a realizar algo semelhante ao ensino do Mestre. Dessa maneira, ele criou uma nova maneira de pensar, assim como um gênero literário, o diálogo, ao qual dedica o inteiro conteúdo de seu ensino. Se, além dos diálogos, Platão tenha encaminhado as doutrinas mais elevadas à pura oralidade, não podemos afirmá-lo com certeza, visto que dispomos apenas de dois testemunhos e esses relatos não são confiáveis. As únicas fontes são um texto de Aristóxeno (*Elementos de harmonia*, 30-31 Meibon), no qual o autor cita uma conferência *Sobre o Bem*, realizada pelo filósofo de Atenas, e a associação das palavras de Aristóxeno com uma declaração de Aristóteles (*Phys.* 209b11-17), na qual o Estagirita menciona as “doutrinas não escritas” do Mestre. A partir disso, os exegetas da Escola de Tübingen atribuem a Platão um conjunto de doutrinas não escritas e consagradas à pura oralidade, cujo conteúdo é o mais elevado

¹ Cf., por exemplo, a Introdução em GONZALEZ, 1995; CORLETT, 1997; e, mais antigamente, SCHLEIERMACHER, 1804, tradução italiana, 1994, p. 49.

e que dificilmente se harmonizam com o conteúdo dos diálogos escritos (TRINDADE SANTOS, 1994, p. 163 e nota 1).

Apesar de sermos reticentes com a tese da Escola de Tübingen, é preciso lembrar que a tradição escrita é uma novidade na Grécia na época de Platão. A cultura grega e os poemas homéricos, que estão na base da educação grega e da qual mesmo Platão se alimentou, são transmitidos apenas através da oralidade. Os textos homéricos só foram colocados por escrito no século VI a.C., na época de Pisistrato. Logo, a escrita é bem recente à época de Platão e, nesse contexto, a poesia ainda era fundamental. A escrita em prosa só aparece no século V e Parmênides e Platão fazem parte do momento de transição da oralidade para a escritura e da escritura poética para a prosa. O lado curioso de Platão é que, embora utilize a prosa, escreve numa forma dialógica para retomar a força do diálogo vivo, declarando abertamente sua desconfiança da palavra escrita, como, por exemplo, ela é criticada no *Fedro* e na *Carta VII*.

Esse conjunto de indícios pode causar perplexidade ao leitor e, no entanto, muitas dessas questões já estimularam os mais antigos intérpretes de Platão. No *incipit* da *Eisagôge eis tous Platonos Dialogous*, Albino (IV sec. d.C.) pergunta: ‘o que mais é um diálogo’ (*ti pote estin ho diálogos*). E Cícero, nos *Academica* I, 46 escreve: *nihil adfirmatur et in utranque partem multa disserunt* (‘nada de certo está dito enquanto em outra passagem muito é afirmado’). Hoje os comentadores criticam com frequência quem pretenda ler os textos de Platão como se fossem tratados teóricos. Certamente, os escritos de Platão não são apenas o produto de suas reflexões e conhecimentos teóricos, visto que o objetivo do filósofo é primeiramente comunica-los e torná-los eficazes (cf. GEISER, 1984, p. 40 *apud* CAPRA, 2001, pp. 16-17).

Mais elementos afastam os escritos de Platão da mera exposição doutrinária e os aproximam de instrumentos que provocam o leitor. No *Banquete* 221d, por exemplo, Platão caracteriza os *logoi sokratikoi* como discursos capazes de alcançar sublimes profundidades; e no *Fedro* (276b), o filósofo destaca a importante tarefa da persuasão de certa palavra escrita. Séculos mais tarde, Themistius (acerca de 317-388 d.C.), na *Oração* 23-295c-d (cf. DIÓGENES LAERTES 2.125), relata que após ter lido o Diálogo *Gorgias*, um camponês de Corintos correu para Atenas para conhecer Platão e se tornar discípulo do filósofo na Academia (CAPRA, 2001, pp. 17-18).

Talvez esses indícios sejam úteis para entender que o objetivo de Platão, no momento de escolher o diálogo como expressão literária, fosse provocar uma mudança no leitor, de desencadear uma série de reações nos interlocutores que os levassem para a escolha de certo estilo de vida (*bios*)². A este propósito, Mario Vegetti usa a expressão “aparato persuasivo” se referindo aos escritos de Platão (VEGETTI, 1979, pp. 79-80) para deixar claro que o fim da elaboração filosófica de Platão não é puramente teórico, mas consiste no desejo de solicitar ao interlocutor uma mudança no ato de dar sentido ao conjunto dos acontecimentos da vida comum.

Como explica Capra (2001, p. 21), Platão é condicionado pela cultura sofisticada que, impondo uma filosofia antropocêntrica centrada na linguagem e na comunicação, tinha definitivamente abandonado a perspectiva eleática de um conhecimento imediato e noético do ser. Porém, Platão não abraça inteiramente a perspectiva dos sofistas. Nos termos da semiologia contemporânea, a característica da comunicação dos Sofistas, seja ela oral ou escrita, é o discurso longo (*makrologia*), um tipo de transmissão de informações, que não deixa espaço algum para o *feedback* do interlocutor. O discurso sofista é dirigido a todos de forma indiferenciada e, por isso, não é dirigido a ninguém, visto que não ajusta sua emissão de acordo com o tipo de reação provocada no interlocutor e, portanto, sua presença não influencia a emissão contínua do discurso. A crítica de Platão à palavra escrita é propriamente a esse tipo de comunicação fixa e independentemente de um contexto pragmático. É a *makrologia* que Platão opõe a oralidade dialética (TULLI, 1989, pp. 19-23).

No *Crátilo*, emerge, uma vez mais, a dimensão pragmática da comunicação platônica em que o filósofo põe no plano dramático aquilo mesmo que é o tema da discussão no interior do diálogo (PAIVA MONTENEGRO, 2007, p. 24). Como reconhece David Sedley no Prefácio do seu comentário ao *Crátilo*, Platão escolhe escrever sua obra sob forma de diálogo para torná-la mais harmônica com seu próprio modo de pensar a filosofia, a saber, fazendo-a coincidir com a dialética (SEADLEY, 2003, pp. 1-3). No *Crátilo*, após ter destacado a natureza ambígua da linguagem, Platão mostra qual é papel do dialético ou filósofo: avaliar o significado próprio do nome. Os nomes, diz Sócrates, são instrumentos (*organon*) para discriminar os entes e para ensinar; e a dimensão do ensino só se realiza na

² Cf. PLATÃO, *Carta VII*, 344c-d.

prática concreta. De acordo com Paiva Montenegro, é na situação dialógica que emerge a força do nome e a dimensão pragmática da linguagem. A estratégia de Platão, ao apresentar uma discussão sobre a correção dos nomes, apontaria para a crítica a uma interpretação doutrinária da linguagem em favor de uma filosofia mais próxima a uma atitude pragmática (PAIVA MONTENEGRO, 2007, p. 27).

NÍVEL LINGUÍSTICO E FILOLÓGICO

Uma das características marcantes dos diálogos platônicos é o uso abundante de partículas em seus textos. As partículas são, frequentemente, termos monossilábicos que são extremamente frequentes na língua grega arcaica. Nem sempre elas têm um sentido sintático específico e ficam, por vezes, ignoradas nos estudos filológicos e dos filósofos da tradição antiga.

Porém, dois aspectos chamaram nossa atenção e nos levaram a começar um estudo acerca dessa especificidade do texto grego de Platão. Em primeiro lugar, Capra, na análise do diálogo *Protágoras*, observa que a intenção platônica de reproduzir o discurso oral é revelada pelo uso das partículas. Cook, na obra *The stance of Plato*, observa que a frequência e variedade das partículas no texto platônico merecem nossa atenção. Com efeito, mais do que um quarto de todas as referências no texto de Denniston, *Greek Particles*, são originadas no texto de Platão. Como observa Nielddu, é estranho e curioso como pouca atenção tenha sido conferida até hoje a esse aspecto da escritura de Platão (NIEDDU, 1992, pp. 555-585, *apud* CAPRA, 2001, p. 72).

Além disso, no quinquênio 2010-2015, foi desenvolvida uma pesquisa nas universidades de Heidelberg e Stuttgart sobre a função pragmática das partículas nos textos de literatura grega arcaica (Homero, Píndaro, nos trágicos, no comediógrafo Aristófanes e, por fim, nos historiadores Herodoto e Tucídide).

A época clássica e os escritos de Platão ficaram fora do projeto das universidades alemãs e, visto que Platão é um dos autores da época clássica que mais faz uso de partículas, nosso desejo é de retomar essa pesquisa especificamente no interior de alguns textos de Platão, a começar pelo *Crátilo* e pelo *Sofista*.

NÍVEL DO CONTEÚDO FILOSÓFICO DO DIÁLOGO

Nesse nível, a atenção está direcionada ao conteúdo doutrinário dos diálogos que iremos analisar. Nossa primeira análise será o *Crátilo*. Como observa Lidia Palumbo, o *Crátilo* é um diálogo dotado de valor teórico e prático: um nome é tal que transmite uma mensagem significativa; e, se o nome for correto, aquilo que o nome expressa é a natureza do ente do qual o nome é nome (PALUMBO, 2005, pp. 65-94). O nome, portanto, possui duas funções distintas e inseparáveis: a função comunicativa e a função expressiva da natureza do ente as quais Sócrates indica respectivamente como função distintiva (semântica) e função didática (gnoseológica) do nome (cf. SEDLEY, 2003, p. 60). As duas funções não podem ser separadas, visto que a natureza do ente não é apenas um conteúdo intelectual, mas deve ser comunicada, compartilhada, pois um conteúdo significativo deve ser comunicado para que possa ser reconhecido como tal (CASERTANO, 1996, pp. 198-204).

Após ter mostrado que as posições naturalista e convencionalista, apresentadas respectivamente por Crátilo e Hermogenes, são demasiado radicais e, por isso, não justificam o fenômeno complexo da linguagem, Sócrates redireciona a indagação para o problema da estabilidade ou mudança ininterrupta da natureza dos entes (*ousia*):

Então, se os seres não estão sempre do mesmo jeito, ao mesmo tempo e para todos, nem cada um está para cada um, fica evidente que eles têm alguma essência estável, própria a si mesmos, que não é relativa à nós, nem vai, arrastada por nós, para cima e para baixo, com a nossa imaginação. Eles mesmos possuem uma essência própria que lhes é inerente (*Cra.* 386d-e).

Esta conclusão é alcançada após ter solicitado a Hermogenes a reconhecer que, se “virtude e maldade (*arete te kai kakia*) existissem sempre do mesmo jeito para todos”, logo, não fosse possível distinguir uma essência estável, “tampouco haveria humanos competentes ou imprestáveis” (*Cra.* 386d6). Ora, virtude e maldade não são o objeto pensado naturalmente por quem reflita acerca da natureza dos entes (cf. PALUMBO, 2005, p. 79). A decisão de formular um exemplo de caráter ético, porém, não é fortuito. Com efeito, o que é a natureza de uma virtude a não ser a

virtude mesma? Antes do momento em que uma virtude se torna objeto de comunicação e de discussão no interior de um discurso que determina seus atributos essenciais, a virtude simplesmente não existe. Assim sendo, conclui Palumbo, no interior do *Crátilo*, a natureza de um ente não está relacionada à sua simples existência, mas a dimensão em que a mesma existência se torna cognoscível. Se os entes não tivessem uma natureza estável, aquilo que mudaria não seria sua existência, mas um horizonte de sentido. Os entes não poderiam ser discriminados; logo, não poderiam ser conhecidos e nada poderia ser afirmado deles (PALUMBO, 2005, p. 80 e nota 27).

Nas linhas supra citadas acima (*Cra.* 386d-e), a natureza do ente não é algo que pertence ao horizonte ontológico, ou não apenas, mas é também uma característica essencial determinada pela linguagem. Não é possível discriminar uma virtude, nem é possível realizá-la, antes do momento em que sua *ousia* seja determinada pela ação comunicativa entre os falantes: “A *ousia*, em sentido linguístico, não é algo que preexiste a linguagem, mas é algo que se constrói com a linguagem” (PALUMBO, 2005, p. 81. Tradução nossa).

Sendo estritamente ligada à produção pela linguagem, não é estranho que a função própria que o nome desempenha na comunicação seja de expressar, ensinar, mostrar, significar a *ousia* do ente. Todos os verbos citados são utilizados por Platão para caracterizar a função própria do nome e são sinônimos de uma única e mesma função, a função semântica, isto é, a capacidade do nome de mostrar (*déloo*) a natureza (*ousia*) do ente.

No final do diálogo *Crátilo*, Sócrates acrescenta o conceito de *mimesis* (imitação, reprodução) para especificar a relação entre o nome e o ente. Sócrates leva o interlocutor, Crátilo, a reconhecer, em primeiro lugar, que há uma diferença entre linguagem e realidade e que a relação entre os dois é uma relação de imitação (*mimesis*); ela é não diferente da relação entre uma imagem pintada e o seu modelo (*Cra.* 430a7-8). A aproximação entre pintura e linguagem, porém, não é bem colocada. Há uma diferença marcante que distingue a pintura do nome. Acompanhando o raciocínio de Riccardo, o nome se refere a uma realidade sensível ou inteligível que é percebida através dos sentidos. Contudo, o nome não pode ser visto, mas apenas entendido (RICCARDO, 2005, pp. 108-113). Nesse sentido, o nome é inteiramente diferente da realidade da qual é considerado ima-

gem. É evidente que o nome no *Crátilo*, assim como o discurso no *Sofista*, nunca será o espelho da realidade, mas sim uma produção original da realidade. A palavra é imagem não pelo fato de ser semelhante à realidade, mas pelo fato de expressar o sentido da realidade. Logo, como diz Riccardo, trata-se de uma duplicação apenas analógica. Por isso, uma realidade pode ser expressa por palavras diferentes, nenhuma das quais é inteiramente adequada. No nome correto permanece, diz Sócrates, apenas um indício da realidade de origem, um *typos*, a saber, uma espécie de signo, de impressão que permite a um nome de realizar a sua função própria.

Mais do que isso, entre o ente e o nome há um terceiro elemento, o interpretante, que permite fechar o triângulo semiótico. A presença do interpretante é decisiva, pois se duas pessoas podem se entender, é pelo fato de ambos compartilharem o mesmo universo de sentido. Desse modo, queremos dizer que há um hábito (*hêthos*), uma convenção conhecida e reconhecida (*synthêkê*) que permite aos falantes formularem as mesmas relações e essa convenção constitui o fundamento da concordância entre os dois interlocutores. Se o ponto de partida é a diferença entre aquilo que é expresso e aquilo que é entendido, apenas o acordo entre os interlocutores permite a comunicação. E visto que não há uma concepção de mundo que seja unívoca, mas há uma multiplicidade de visões cosmológicas, é lógico pensar que a cada uma delas corresponda um sistema lógico e linguístico diferente (RICCARDO, 2005, p. 110). Qualquer teoria e qualquer observação possível não podem se colocar num nível neutro com relação aos dados culturais de um povo ou de um grupo social. Logo, se a realidade material é inegável, sua descrição só é possível no interior de certa estrutura linguística e de uma determinada visão cosmológica (cf. *Cra.* 436d4-7).

A segunda seção do Diálogo, a seção etimológica, tem como objetivo mostrar que os nomes não expressam as coisas, mas, a interpretação que os homens atribuíram às coisas e essas interpretações podem ser mais ou menos corretas. Apenas no caso em que um criador-legislador dos nomes tivesse nomeado os entes, os nomes seriam corretos, pois seu conhecimento seria alcançado independentemente dos nomes.

Embora a situação ideal seja irrealizável, o diálogo não é um convite a abandonar os nomes, mas a reformular o universo linguístico levando em conta as duas dimensões do discurso, a relação com a natureza do

ente e a dimensão pragmática. A primeira é importante pela relação entre a linguagem e o conhecimento; a segunda justifica o fato de que os falantes podem se comunicar com sucesso.

Sócrates, ainda no final do diálogo (*Cra.* 439c7-d1), não abandona a esperança na existência de uma identidade e de uma estabilidade dos entes e, mais ainda, dos valores éticos graças aos quais seja possível alcançar um conhecimento firme da realidade, independente das alterações constantes da realidade sensível. Contudo, conclui Riccardo, o filósofo está ciente que é impossível separar a unidade e imutabilidade ideal dos aspectos experimentados subjetivamente, isto é, da experiência que cada indivíduo tem da realidade. Com efeito, a experiência da realidade e sua transformação lógica não são uma a imagem espelhada uma da outra. Não há uma relação imediata de correspondência biunívoca, mas apenas um movimento de aproximação e de afastamento. Como afirma Górgias, os fatos só têm uma existência linguística e é apenas uma ilusão pensar que tal existência se torne imagem de outra existência colocada no nível extralinguístico da realidade. Ademais, não existe outra maneira de conhecer os fatos, a não ser, nomeando-os:

Se alguém puder especificar como um nome é, sendo este como a coisa, ele também vai poder especificar a coisa, se ela acontecer de ser igual ao nome. Para mim, segundo sua opinião, você está dizendo que única é a arte de todas as coisas parecidas, de modo que quem especifica os nomes os faz também com as coisas (*Cra.* 436a).

Finalmente, a análise dos textos platônicos nos leva a examinar a possibilidade de formular algumas aproximações com os estudos modernos e contemporâneos sobre a linguagem. Nesse percurso, evitaremos no “erro teleológico”, que consiste no ato de pressupor a existência desde as épocas mais antigas dos valores de que escreve.

Embora ao longo do *Crátilo* a atenção do filósofo esteja focada principalmente no nome como unidade mínima da significação³, o enunciado

³ Estamos cientes que há muita divergência entre os interpretes acerca desse tópico. Casertano, por exemplo, sustenta uma interpretação diferente de acordo com a qual é sempre o *logos*, o enunciado que permeia a argumentação platônica (CASERTANO, 1996 e 2005). Licata, ao contrário, ressalta, ao longo de sua inteira obra, a primazia do nome, especialmente no *Crátilo*, mas reconhece a primazia do *logos* só a partir do *Sofista*.

aparece constantemente como pano de fundo do diálogo e como orientação em direção ao *Sofista*. Há constantemente uma tensão, tanto no *Crátilo* quanto no *Sofista*, entre o nome (*onoma*) e o enunciado (*logos*), que torna difícil ao exegeta estabelecer qual dos dois seja considerado por Platão a unidade mínima de significação e qual dos dois possua legitimamente a qualidade (*poion*) da verdade.

De acordo com Riccardo, o significado do enunciado é função dos termos específicos nele contido, assim como da estrutura sintática e do contexto pragmático (cf. RICCARDO, 2005, pp. 107-107, 111 e, mais em geral, pp. 105-113 e LICATA, 2007, p. 223).

Uma fala verdadeira é verdadeira no todo, mas suas partes não seriam verdadeiras? Não, também as partes são. Apenas as partes grandes são verdadeiras e as pequenas não, ou todas elas são? Acho que todas elas são. Você pode me falar uma parte menor de uma fala do que o nome? Não, ela é a menor. Então, podemos falar que um nome faz parte de uma fala verdadeira? Isso. Uma parte verdadeira, como você disse? Isso. E a parte de uma fala falsa não seria falsa? Seria. Logo, como numa fala, também seria possível falar um nome falso ou verdadeiro? Como no? (*Cra.* 385c1-d1)

Licata, que compartilha a ideia de Riccardo, ressalta a posição do nome como unidade mínima de significado no *Crátilo*, acrescenta que essa hipótese é sufragada nos estudos posteriores pela teoria linguística chomskiana, que vê na palavra a unidade mínima da significação, assim como pela doutrina de Frege que, na obra *Über Sinn und Bedeutung*, parte da análise dos nomes para passar ao exame do enunciado (LICATA, 2007, p. 221). De acordo com Frege, apenas as proposições têm um sentido determinado, pois expressam um estado de coisas e o significado dos nomes depende do papel que os mesmos exercem no interior da proposição. Contudo, visto que o significado de uma proposição complexa depende do significado de seus componentes, Frege defende, ao lado do princípio de contexto, o princípio de composição (Cf. HABERMAS, 1999, p. 76).

Seguindo a exegese do diálogo platônico defendida por Licata, antes de se constituir em enunciado, cada palavra possui referentes possíveis (*onomatou dynamis*) que o falante conhece. O conhecimento prévio contribui para fixar, no interior do enunciado específico, a referência concreta dos nomes e o uso compartilhado pelos falantes garante a unifor-

midade dos significados das palavras ao longo da comunicação (LICATA, 2007, p. 226).

Como no caso de remédios iguais, floreados pelos médicos com cores e cheiros a ponto de nos parecerem diferentes. Apesar disso, para um médico que averigua a sua capacidade de ação (*dynamiton pharmakon*) sem se deixar dissuadir pelo que está diante de seus olhos, elas parecem iguais. Quem toma consciência dos nomes averigua do mesmo modo, sem ser dissuadido caso alguém adicione ou subtraia uma letra, ou até restabeleça com letras completamente diferentes a capacidade semântica do nome (*onomatos dynamis*) (Cra. 394a7-c1).

Este aspecto se encontra, posteriormente, nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. A este propósito, o problema na aproximação entre Platão e Wittgenstein surge quando se tenta de conciliar o segundo Wittgenstein com o modelo platônico do enunciado como uma combinação de termos (*sumplokê*)⁴ (LICATA, 2007, pp. 237-252). O mesmo Wittgenstein considera a teoria do significado como uso não conciliável com as teses do *Tractatus*. Contudo, uma conciliação não seja irremediável.

De acordo com Licata, um caminho possível está na integração do paradigma do enunciado como uma combinação de termos com uma adequada teoria semântica, segundo a qual conhecer o sentido de um termo consiste em conhecer o uso do termo em um jogo de linguagem. Uma teoria que considera o enunciado uma combinação estruturada de termos e que aceita uma teoria do significado como uso, necessita de uma específica teoria do contexto. Visto que em situações diferentes, os elementos do léxico adquirem valores semânticos diferentes em decorrência da dimensão pragmática da linguagem, a ideia de Licata é que apesar da variedade de contextos pragmáticos e de jogos de linguagem, um termo sempre estará ligado a uma função semântica única e a um número finito de referenciais possíveis. O significado específico de um termo no interior do enunciado consiste na atuação de um dos sentidos possíveis que o termo possui e que o falante previamente conhece. A solução proposta por Licata

⁴ O termo *sumplokê* é utilizado no *Sofista* para explicar como o enunciado resulta da combinação de termos, sem se reduzir a uma simples soma de palavras, assim como para indicar a combinação entre os sumos gêneros (FERRO, 2011, p. 33 e nota 32; CAVINI, 2009, pp. 9-24).

ta permite também justificar a conciliação entre a tese convencionalista, defendida por Hermógenes, e a tese naturalista de Crátilo no homônimo diálogo. É verdade que os nomes são utilizados corretamente respeitam uma norma compartilhada por uma determinada sociedade (posição convencionalista); no entanto, nada impede que os mesmos estejam ligados por natureza a um conjunto finito de representações que relacionam diretamente o nome a um específico referente (teoria naturalista). Wittgenstein, na proposição VI das *Investigações*, afirmará que todas as palavras possuem uma coloração, uma nuance diferente em diferentes contextos⁵, contudo, elas mantêm também uma fisionomia constante.

Finalmente, o significado de um termo é uma possibilidade que só se torna concreta quando inserido num contexto. Ainda assim, o número de possibilidades de significação é sempre limitado e depende de um “focal meaning”, que no diálogo platônico é representado pela natureza (*ousia*) do ente tornada manifesta pelo nome correto e, na doutrina de Wittgenstein, pela fisionomia própria da palavra.

REFERÊNCIAS

CAPRA A. (2001). *Agon Logon. Il Protagora di Platone fra eristica e commedia*. Milano: LED.

CASERTANO, G. (a cura di) (2005). *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: LOFFREDO.

CASERTANO, G. (2005). Discorso, verità e immagine nel *Cratilo*. In CASERTANO, G. (a cura di) *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: LOFFREDO, pp. 124-150.

CASERTANO, G. (1996). *Il nome della cosa*. Napoli: LOFFREDO.

CAVINI, W. (2009). L'ordito e la trama: il *Sofista* platonico e la tessitura del logos. *Dianoia* 14, pp. 9-24.

⁵ Cf. WITTGENSTEIN, *Investigações Filosóficas*, VI, 239, 315.

- COOK, A. (1996). *The stance of Plato*. London: Lanham.
- CORLETT, J. A. (1997). Interpreting Plato's Dialogues. *CQ* 47, pp. 423-237.
- DENNISTON, J. D. (1991, 1950 II ed., 1934 I ed.). *Greek Particles*. Oxford: Oxford University Press.
- FERRO, A. (2011). *Il problema della predicazione tra antichi e moderni*. Bologna: CLUEB.
- GEISER, K. (1984). *Platone come scrittore filosofico*. Napoli: LOFFREDO.
- GONZALEZ, F. J. (1995). *The third way. New direction in Platonic Studies*. London: Lanham.
- HABERMAS, J. (1999). *Verdade e Justificação, Ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola.
- LICATA, G. (2007). *Teoria platonica del linguaggio*. Genova: Il Melangolo.
- NIEDDU, G. F. (1992). Il ginnasio e la scuola: scrittura e mimesi del parlato. In CAMBIANO, G., CANFORA, L., LANZA, D. (a cura di). *Lo spazio letterario della Grecia Antica*, I. Roma: Salerno Editrice, pp. 555-585.
- PAIVA MONTENEGRO, M. A. (2007). Linguagem e conhecimento no *Crátilo* de Platão. *Kriterion* Vol. 48 (116), pp. 367-377.
- PALUMBO, L. (2014). *Verba manent. Su Platone e Il linguaggio*. Napoli: LOFFREDO.
- PALUMBO, L. (2005). La spola e l'ousia. In CASERTANO, G. (a cura di) *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: LOFFREDO, pp. 65-95.
- PLATÃO. *Crátilo* (ou sobre a correção dos nomes). Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Textos filosóficos).
- PLATÃO. *Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- RICCARDO, A. (2005). Il colore dei nomi. In CASERTANO, G. (a cura di) *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: LOFFREDO, pp. 95-115.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1804). *Einleitung in Platons Werke*. Berlin 1804. Trad. Italiana. *Introduzione a Platone*. Brescia: Laterza, 1994.

SEDLEY, D. (2003). *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press.

TRINDADE SANTOS, J. (2014). Para uma leitura aporetica do *Crátilo*. *Anais de Filosofia Clássica*, vol. VIII n. 15, pp. 1-34.

TRINDADE SANTOS, J. (1994). Platão e a escolha do diálogo como meio de comunicação. *Humanitas*, Vol. XLVI, pp. 163-176.

TULLI, M. (1989). *Dialettica e scrittura della Lettera VII di Platone*. Pisa: Giardini.

WITTGENSTEIN, L. (1975). *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural.

VEGETTI, M. (1979). *Il Coltello e lo Stilo*. Milano: Il Saggiatore.

Charles S. Peirce sobre hábitos e ideais: como a razoabilidade atua em nossas vidas?

Flávio Augusto Queiroz e Silva
(PUC/SP)

Este trabalho procura analisar o conceito de “crescimento da razoabilidade concreta” na filosofia de Charles S. Peirce (1839-1914) para entendê-lo como ideia central e importante no pensamento deste autor. Neste sentido, animados pelo pragmatismo, propomos a pergunta: de que maneira esta ideia produz consequências em nossas vidas?

Para seguir neste caminho, proponho três instâncias de reflexão: primeiro entender a interdependência entre duas Ciências Normativas, a saber, a Estética e a Ética. Sabe-se que a compreensão do incremento da razoabilidade concreta como “ideal admirável” surge, para Peirce, em um período de maturidade, ao entender a importância primordial da Estética para a definição dos propósitos admiráveis. Em segundo lugar, analisar o conceito de “hábito” que, à luz do pragmatismo maduro de Peirce, adquire importância central e caráter anti-individualista. Por fim, analisamos o conceito peirciano de “self”. Ao final, teremos concluído ao menos duas consequências cabais do significado da razoabilidade peirciana: ela potencializa o entendimento da conexão entre pensamento e conduta, sendo uma ideia centralmente pragmática, e, além disso, fornece um sentido para a vida humana.

ESTÉTICA: A PROCURA PELO SUMO BEM

Apesar de sua declarada pouca familiaridade com os assuntos da Estética¹, Peirce, em um período de maturidade, reconheceu que esta ciência deveria buscar pelo *propósito último* que definirá a ação dos conceitos, dos fenômenos e também da conduta e do raciocínio humanos. A

¹ Veja-se, por exemplo: “[...] embora eu seja ainda um perfeito ignorante na estética [...]” (CP 5.111, c.1901). Também: CP 5.129, c.1901; CP 2.197, c.1893.

Estética é fundamental para a Ética e a Lógica e, neste sentido, são ciências interdependentes. O entendimento desta interconexão está exposto em *What makes a reasoning sound?*, a primeira de suas oito conferências de Lowell, de 1903².

Neste sentido, Peirce discutirá temas classicamente associados à estética, como a beleza e os juízos de gosto (sensações, sentimentos), para, em seguida, poder definir sua visão própria do que deva ser um fim “admirável”:

Esta ciência [a Estética] foi alijada ao ser definida como a ciência do belo. A concepção de beleza não é mais que um produto desta ciência, e uma tentativa muito inadequada seria a de agarrar o que a estética procura deixar claro. [...] Não temos em nossa linguagem uma palavra para esta requerida generalidade. O grego *kalos*, o francês *beau*, apenas se aproximam dela, sem atingi-la em cheio. *Fine* seria um pobre substituto. *Beautiful* é ruim [...]. Ao usar *kalos*, a questão da estética torna-se, Qual é a qualidade que é, em sua presença imediata, *kalos*? A ética deve depender desta questão, assim como a lógica deve depender da ética. A estética, portanto, embora eu tenha terrivelmente negado, aparece como a primeira indispensável propedêutica para a lógica (CP 2.199, c. 1902).

Como se vê, o autor busca definir o “admirável” como aquilo que transmite uma qualidade imediata, nos *atrai* e convida a contemplar o objeto. Qualquer objeto que reúna um conjunto de qualidades atraentes (sem, no entanto, necessariamente significar beleza) estaria, assim, no nível do bem estético.

No entanto, isto levantaria uma discussão: estaria Peirce conectando o admirável estético à gratificação dos sentidos? Não é o caso, como ele veementemente explica na mesma conferência de 1903:

[Isto] Seria a doutrina de que todos os mais altos modos de consciência com os quais estamos acostumados em nós mesmos, tais como o amor e a razão, são bons apenas enquanto subservem o mais baixo de todos os modos de consciência. Seria a doutrina de que este vasto universo da Natureza [...] é bom apenas para produzir uma certa qualidade de sentimento (CP 1.614, c.1903).

² “Apenas recentemente me persuadi [...] de que ao contrário, a lógica necessita da ajuda da estética. O assunto ainda não está muito claro para mim” (CP 2.197, c.1893).

Para sanar este problema, o autor propõe que toda qualidade de sentimento, no momento de uma contemplação estética, vem acompanhada de certa simpatia intelectual, um sentimento de aprovação racional desta qualidade: “No gozo estético nós prestamos atenção à totalidade do Sentimento [...], embora seja um tipo de simpatia intelectual, um sentido de que aqui há um Sentimento que se possa compreender” (CP 5.113, c.1907).

Na relação da qualidade com a consciência, introduzindo-se a ideia de um Sentimento *razoável* (CP 5.113, c.1907), o autor está fazendo referência a um sentimento “do reconhecimento das possibilidades de significado, das possibilidades de comparar e julgar” que é “algo que pode ser cultivado e modificado com o tempo” (SHERIFF, 1994, p. 71).

Pode-se sugerir com isto que a própria qualidade de sentimento tem a potencialidade da formação do hábito; não é algo isolado da experiência e pode *crescer* com o tempo. Como diz Peirce naquela conferência de 1903: “certos tipos de conduta, quando o homem as contempla, têm uma qualidade estética. Ele considera aquela conduta bela, e embora sua noção possa ser grosseira ou sentimental, mesmo assim ela irá se alterar no tempo” (CP 1.591, 1903). Isso significa que é possível distinguir condutas mais admiráveis das menos admiráveis e, com isso, podemos adotar aquelas que são acompanhadas por um “sentimento de satisfação que nós, depois, reconhecemos como um sentimento prazeroso” (CP 1.596, 1903).

A Estética de Peirce, então, tratará não dos gostos individuais, mas do desenvolvimento dos hábitos de sentimento em contato com a experiência. “Estética não é meramente gosto, mas a formação do gosto” (SHERIFF, 1994, p. 68). E ainda:

[...] o prazer estético ou o êxtase não são um mero sentimento mas sim um sentimento intelectual, um sentido de que um sentimento é capaz de ser representado no pensamento e sujeito a julgamento. [...] O julgamento estético, como toda experiência, é condicionado por atos prévios de consciência; é um sentimento geral (SHERIFF, 1994, p. 71).

Por um lado, então, as qualidades de sentimento, em sua potencialidade para crescer com o juízo racional e a experiência, estão atreladas

a algo mais, um *fim*. Porém, cabe ainda entender qual seria. Para o autor, teria de ser um fim admirável em si mesmo, um propósito último.

Peirce procurará por esta definição levando em consideração o contexto de seu tempo, “dias de ideias evolucionárias”, nos quais “as ideias de crescimento e progresso ocuparam nossas mentes de tal forma que não poderíamos esperar que o admirável seja um resultado estacionário” (EP 2: 254, 1903). Conclui, assim, que o *summum bonum* pelo qual procura deve ser um processo de crescimento geral, o crescimento da Razão no universo:

Considere, por um momento, o que a Razão, tanto quanto possamos hoje concebê-la, realmente é. Eu não quero dizer a faculdade do homem que assim é chamada pela sua incorporação em alguma medida da Razão, ou *Nous*, como alguma coisa manifestando-se na mente, na história do desenvolvimento da mente, e na natureza. O que é esta Razão? Em primeiro lugar, é alguma coisa que nunca pode ter sido completamente incorporada. [...] Ao mesmo tempo, o próprio ser do Geral, da Razão, é de tal modo que este ser consiste, na verdade, nos eventos governados pela Razão (EP 2: 254, 1903).

Peirce se refere a uma Razão que não se reduz à inteligência humana; trata-se da própria Terceiridade entendida como regra geral capaz de governar eventos e cujo significado não se esgota na concretização ou demonstração dos particulares. Este ideal encarna na experiência, manifesta-se, ao mesmo tempo em que sempre permanece suficientemente aberto para futura incorporação. Como explica o autor:

A essência da Razão é tal que seu ser nunca pode ser completamente perfeito. Ele deve estar em um estado de incipiência, de crescimento. [...] Este desenvolvimento da Razão consiste, você observará, na incorporação, isto é, na manifestação. A criação do universo, que não ocorreu durante certa semana atarefada do ano 4004 a.C., mas está em curso hoje, e nunca irá estar pronta, é este próprio desenvolvimento da Razão. [...] O ideal de conduta será executar nossa pequena função na operação da criação por dar uma contribuição para tornar o mundo mais razoável, sempre que estiver ao nosso alcance fazê-lo (EP 2: 255, 1903).

Ao entender o *summum bonum* da Estética como o crescimento da razoabilidade concreta no Universo, ou como a contínua manifestação e desenvolvimento da Razão, Peirce abre caminho para o amadurecimento total de seu pragmatismo, uma doutrina lógica *realista* que entende o significado como um processo contínuo de instanciação conceitual. À diferença do pragmatismo de James, Peirce se preocupa com os *fins gerais* da ação e do pensamento, indo além dos fins utilitários ou meramente práticos: “a ação requer uma finalidade e este fim é similar a uma descrição geral [...]. Devemos nos direcionar para as ideias gerais como as verdadeiras intérpretes do nosso pensamento” (CP 5.3, c.1901).

Veremos, na próxima parte, como isto influencia diretamente na Ética do autor e se relaciona com a própria vida humana. Sabemos que a filosofia peirciana não se inclina a um desenvolvimento antropocêntrico, reconhecendo um “caráter universalmente mental nos processos naturais” (IBRI, 2005, p. 628). Igualmente, as Ciências Normativas de Peirce não devem restringir-se ao espectro da vida humana (CP 5.128, c.1906)³. Porém, segundo o próprio autor, “a mais plástica de todas as coisas é a mente humana” (CP 7.515, RLT p. 241, 1898). Atribuímos esta plasticidade ao autocontrole, ao poder de escolha e à rápida mudança, que circunscreve a conduta e os hábitos humanos. Estes são temas caros à Ética do autor.

ÉTICA: AUTOCONTROLE, CRESCIMENTO E LIBERDADE

A Ética peirciana trata exclusivamente da conduta deliberada e autocontrolada, dos hábitos e da *formação* dos hábitos. A predição condicional, importante à definição pragmática dos conceitos, é igualmente importante para a Ética, pois o autocontrole faz da conduta uma demonstração racional de “como tenderíamos a atuar” sob certas condições. Neste sentido “o hábito deliberado é precisamente uma crença” (CP 5.480, c.1906).

Diferentemente da pura reação bruta, a conduta autocontrolada é como um plano geral de ação, formado pela reflexão e imaginação (EP 2: 246, 1903), como também pela observação de casos concretos. Segundo

³ Observe-se que o não antropocentrismo da filosofia peirciana sustenta diversos conceitos, inclusive o de *hábito*, importante para esta nossa análise. “Percebemos que algumas plantas adquirem hábitos. O fluxo de água que prepara um leito de rio está formando um hábito” (CP 5.492, c.1906).

Peirce, “imaginamos casos, colocamos diagramas mentais ante o olho da mente, e se forma um hábito pelo qual se espera que as coisas sejam segundo o resultado dos diagramas” (BARRENA, 2013, p. 93)⁴.

A ação humana não está limitada à resolução imediata de problemas; ela tem um componente simbólico ou mental, um caráter geral, pois é direcionada a um ideal, que também é uma descrição geral da ação. “O fim do homem, portanto, não pode ser a ação em si [...]. Peirce aplica este argumento mais fortemente à defesa apaixonada de seu pragmaticismo realista, em oposição ao que ele chamava de pragmatismo nominalista” (AYDIN, 2009, p. 430). Se, para este último, o propósito da ação se encerra na resolução de problemas práticos, para o pragmaticismo peirciano o verdadeiro fim é favorecer o crescimento das ideias. A partir deste ponto, é possível entender as consequências semióticas desta doutrina: as ideias gerais são as verdadeiras *intérpretes* do nosso pensamento; “o fim do pensamento é a ação na medida em que o fim da ação é outro pensamento” (CP 8.272, 1897-1909)⁵.

Apesar de autônomo⁶, esse processo não é automático; depende em partes do exame autocrítico da conduta, que é justamente um dos objetos da Ética peirciana. Neste exame, segundo Peirce, após a ação efetiva o indivíduo é levado a analisar seu comportamento em três instâncias: em termos de uma resolução para aquele caso concreto, de seus propósitos gerais e dos ideais de conduta para uma vida plena e realizada (EP 2: 247, 1903). Em outra instância, o sujeito pode também revisar seus ideais, à luz das novas experiências que tem ao largo da vida e dos pontos de vista renovados que adquire (BOERO, 2014, p. 248).

Este processo autocrítico, que permite o constante crescimento dos hábitos e a revisão dos ideais, deve estar sujeito à influência do ideal estético último. Aqui, então, observa-se a influência da Estética sobre a Ética:

⁴ Ver o exemplo do autor em EP 2: 246-247, 1903.

⁵ Estamos imersos em um crescimento infinito do significado (semiose ilimitada) que corresponde ao incremento da razoabilidade concreta. Mais à frente argumentarei no sentido de endossar esta visão.

⁶ Sobre a autonomia da ação dos signos com relação à interpretação dos intérpretes, ver: RANSELL, Joseph. *Teleology and the autonomy of the semiosis process*, 1989. Disponível em: *Arisbe. The Peirce Gateway*: <<http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/ransdell/autonomy.htm>>.

Os hábitos que incorporamos estão sujeitos ao criticismo, mas este criticismo só pode ser autêntico se se pressupõe certos ideais que são perseguidos. Estes ideais estão também sujeitos ao criticismo, mas, novamente, isto só é possível à luz de um ideal ainda mais elevado [...]; e assim em diante. Em último caso temos de apelar a um ideal que é em si mesmo admirável; um ideal que justifique todos os demais e se relacione a eles de modo harmonioso. Isto explica o caráter do ideal estético último (AYDIN, 2009, p. 435).

Em outras palavras, o caráter atrativo do *summum bonum* o torna um *fim* para o qual todos convergem: “A vida tem apenas um fim. É a Ética que define este fim” (CP 2.198, c.1902). Para Peirce, este fim é o crescimento contínuo da Razão, de modo que nossos ideais e hábitos de conduta devem estar afinados com ele.

Caberia perguntar, então, de que maneira esta Razão encarna no mundo, isto é, como ela encontra seus caminhos para seu contínuo incremento?

Um possível caminho para responder a esta questão está em considerar como o crescimento da Razão afeta⁷ nossas vidas. Ela assim o faz, em certa medida, pelas vias do *sentimento*: somos levados a aprimorar nossas condutas através do que admiramos e, assim, inclinamos nossa conduta em semelhante direção:

O que mais influencia os homens ao autocontrole é o intenso desgosto com um tipo de vida e uma admiração cálida por outro. [A estética] que deve ser promovida é [a ciência da] meditação, das ponderações, das divagações [*day-dreams*] (autocontroladas) com relação a ideais – oh, não, não, não! “Ideais” é uma palavra fria demais. Eu quero dizer “aspirações de admiração apaixonada”... (MS 675; EP 2: 460, c.1911).

Neste mesmo sentido, em um texto de 1902 sobre Lógica e Classificação das Ciências⁸, Peirce declarou que “as ideias não são todas meras criações desta ou daquela mente, mas pelo contrário têm o poder de

⁷ Seguindo a Ibrl, utilizo a palavra “afetar” em dois sentidos: como *afetar* e como *afeiçoar*, que em inglês recebem a mesma grafia: *affect*. Sobre este interessante duplo sentido, ver: IBRI, 2005, p. 187.

⁸ *On Science and Natural Classes*, EP 2: 113; CP 1.203; MS 427, 1902.

encontrar ou criar seus veículos, e, havendo-os encontrado, de outorgar-lhes a habilidade de transformar a face da terra” (CP 1.217, 1902).

O crescimento da razoabilidade concreta no Universo pode ser entendido como um processo pragmático contínuo de manifestação dos significados conceituais e de seu conseqüente incremento. Eis o pragmaticismo em sua expressão madura: significados produzem hábitos de ação que “estimulam a busca por ideias ainda mais adequadas, e, conseqüentemente, o desenvolvimento da razão” (AYDIN, 2009, p. 434). Em outras palavras: “os ideais que perseguimos, que governam, regulam e dão sentido a nossas vidas, não têm sentido fora de nossas experiências, mas são desenvolvidos *nelas*, embora nunca se esgotem em incorporações particulares” (*idem*). Por este motivo, o ideal último é justo o contrário de uma norma dogmática; surge no próprio curso da experiência porque é *admirável*.

Com base nisto, Peirce poderá falar em uma “vida eterna” e “gerativa” das ideias:

Ocorre que eu mesmo acredito na vida eterna das ideias de Verdade e Bem. [...] O que eu realmente insisto não é a infinita vitalidade dessas ideias em particular, mas sim que toda ideia tem, em alguma medida, no mesmo sentido que aquelas que supostamente o têm ilimitadamente, o poder de produzir resultados físicos e psíquicos. Elas têm vida, vida gerativa (CP 1.219, 1902).

Trata-se de uma visão pragmaticista e semiótica de poder; não o poder bruto da materialidade, tampouco a obediência cega a uma norma pré-estabelecida, mas o poder gentil da admirabilidade pelo qual uma ideia atrai a mente para seu desenvolvimento. Este poder germina a ação do significado, pois é a mesma força presente na ação do signo, que o faz desenvolver-se em outro mais complexo (COLAPIETRO, 1989, pp. 113-114).

Caberia perguntar se a vida humana estaria limitada a simplesmente servir de “veículo” para o incremento da razoabilidade concreta. Não parece ser este o caso. Para Peirce, essa contribuição é um processo criativo e aberto, que implica profunda liberdade. “Você observará que minha abordagem deixa o homem em inteira liberdade [...]. O homem *pode*, ou se você quiser *está compelido*, a tornar sua vida mais razoável. Que outra ideia pode ser atribuída à palavra *liberdade*?” (EP 2: 248, 1903).

A “liberdade” de que fala Peirce conecta-se com a escolha de ideais que permitam aprofundar a conduta e alargar as possibilidades de atuação. É uma liberdade conectada com a reflexão, a observação, a aprendizagem e a busca pelo amadurecimento: “O homem é livre não só por sua capacidade de autogoverno segundo os fins que escolhe, mas também pela capacidade de voltar reflexivamente a si mesmo para revisar sua conduta [...] com vistas à evolução de seu obrar futuro” (BOERO, 2009, p. 16).

Autocrítica produz maior autocontrole; com isso, há um ganho de entendimento sobre a conduta e, portanto, maior liberdade.

A pessoa vai ganhando conhecimento de si, sempre conquistando novas regiões de inteligibilidade e autotransparência. Este conhecimento torna o sujeito cada vez mais dono de si e de sua própria conduta; portanto, torna-o cada vez mais livre (BOERO, 2009, p. 18).

O sentido peirciano de liberdade se traduz na busca por estar em sintonia com o Universo e com a Natureza – é ser participante da criação do mundo. A conduta livre é, portanto, o meio pelo qual a razoabilidade cresce: “O desenvolvimento e a manifestação concreta da razoabilidade é o fim e a verdadeira liberdade do homem, de modo que, se não se buscasse o admirável, a vida humana se tornaria uma escravidão” (BOERO, 2009, p. 19).

É incorreto pensar que uma Razão perversa se utiliza da conduta humana para manifestar-se e perseguir seus fins. O pensamento de que as ideias “encontram seus próprios veículos” para sua expressão causa estranhamento em uma visão dicotômica que separa a Razão manifestada no Universo e a razão humana. Não deve haver esta separação, pois ambas integram o mesmo contínuo de razoabilidade. De fato, “mente humana e Natureza partilham a tendência à generalização e à aquisição de hábitos” (IBRI, 2015, p. 627). Esta é a premissa que sustenta a ideia de uma *luz natural* iluminando nossas conjecturas abduativas (CP 6.10, 1898; CP 1.81, 1897).

A liberdade está pensada conforme aos ideais gerais e contextos sociais, à natureza própria do homem (sua capacidade de autocrítica) e sua experiência de vida, que não está isolada do mundo. O conceito de liberdade se concebe no contexto sinequista e pluralista de Peirce; não

como voz de autoridade do indivíduo, mas como condição para seu crescimento e integração à comunidade – o que permite, a sua vez, sua máxima realização.

Para seguir no caminho proposto por esta reflexão, pretendo abordar a ideia peirciana de “*self*”, que, contrária a uma concepção subjetivista e mecânica da personalidade, permite entender a conexão entre o individual e o geral, implicada na ideia de participar da criação do Universo.

SELF: AGENTE DE CRESCIMENTO DA RAZOABILIDADE

Para entender a importância do conceito de *self* para uma investigação sobre como a razoabilidade influi em nossas vidas, é necessário lembrar que, para Peirce, não estamos encerrados em uma “caixa de carne e sangue” (CP 7.591, 1867). O autocontrole é um processo no qual “o indivíduo atua sobre uma versão futura de seu *self*” (RAPOSA, 2000, p. 258), o que envolve a articulação entre deliberação racional e imaginação, exigindo a capacidade de “ascender a uma visão estendida do sujeito prático em lugar de apenas enxergar a urgência temporal” (CP 5.339 Fn 1, 1869).

Neste sentido, Peirce incorpora uma visão semiótica do *self*, na qual a personalidade é entendida como fluxo sógnico de contínua interpretação de si para si mesmo (RAPOSA, 2000, p. 259). O pensamento-signo de uma pessoa se dirige a “este *self* que está surgindo no fluxo do tempo” (CP 5.421, 1905). Ainda, ser um *self* é conceber ideais e gradualmente incorporá-los pela formação de hábitos, moldando a conduta futura; “*selves* são símbolos complexos, cujo significado se manifesta na conduta autocontrolada” (RAPOSA, 2000, p. 260).

Peirce desenvolve este argumento em 1867⁹, quando trata da natureza sógnica ou simbólica do homem. Sua visão semiótica do *self* como uma entidade que pode formar hábitos visando a ideais gerais contraria a concepção cartesiana do ser humano, de uma racionalidade apartada de outras dimensões do ser (CP 7.580, 1867). “A razão não pode estar desencarnada, como a tradição sustentou longamente. É preciso superar a ideia dualista da pessoa como possuidora de uma razão separada do corpo” (BARRENA, 2007, p. 251).

⁹ Na conferência XI proferida em Lowell, de uma série incompleta de conferências que datam de 1866 a 1867. Ver: PEIRCE, C. S. *Semiótica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008, p. 303.

No contexto desta visão sinequista, é importante ter em conta que, ao mesmo tempo em que a razão não pode estar totalmente desencarnada, não se reduz tampouco às suas manifestações. Este é um dos temas da crítica peirciana ao materialismo e ao mecanicismo de nosso tempo:

Quando comunico meu pensamento e meus sentimentos a um amigo que me inspira muita simpatia, de modo que meus sentimentos passem para ele e que eu tenha consciência daquilo que ele está sentindo, será que não estou vivendo tanto em seu cérebro quanto no meu – quase que literalmente? [...] Uma palavra pode estar em vários lugares ao mesmo tempo, porque sua essência é espiritual; e creio que o homem não é em nada inferior à palavra, sob este aspecto. Todo homem tem uma identidade que transcende em muito o mero animal – uma essência, um significado, por mais sutil que possa ser (CP 7.591, 1867).

Para Peirce, não é mera figura de linguagem dizer que o homem pode ocupar distintos lugares ao mesmo tempo, por causa de sua essência espiritual ou *sígnica* semelhante à das palavras. A diferença entre o ser humano e a palavra é apenas fisiológica (CP 7.588, 1867), pois o homem mesmo é signo (CP 5.313, 1868), o que permite equiparar o desenvolvimento semiótico do *self* ao incremento da razoabilidade concreta: “a mente é um signo desenvolvendo-se de acordo com as leis da inferência” (*idem*).

Neste sentido, Peirce contraria a concepção materialista do homem. “É difícil entender isto, porque o homem persiste em identificar-se com sua vontade, seu poder sobre o organismo, com a força bruta” (CP 5.314-15, 1868). O autor não está negando a importância da manifestação material da mente, mas defendendo uma concepção antimaterialista do homem, na qual este está aberto ao crescimento pelo poder atrativo das ideias.

Então, a personalidade individual é concebida em seu indeterminismo e essencial referência ao futuro: “Se os fins de uma pessoa já estivessem determinados, não haveria espaço para o crescimento, para a vida; portanto não haveria personalidade” (CP 6.157, 1898). Ser um *self* “é estar no processo de tornar-se um *self*, um processo que nunca está completo” (*idem*).

A ideia peirciana de *self* pode apenas ser corretamente entendida como processo teleológico (COLAPIETRO, 1989, p. 61), do qual o cresci-

mento da razoabilidade é visto como norteador e, até, *organizador*¹⁰. Esta visão se sustenta na franca abertura do *self* para a comunicação com o entorno e os demais: “Seus vizinhos são, em uma medida, você mesmo, e numa medida muito maior do que você imaginaria. Realmente, a individualidade que você se atribui é, grandemente, a mais vulgar ilusão de vaidade” (CP 7.571, 1867).

Peirce estenderá o conceito de *self* para referir-se igualmente à *comunidade*, noção central para seu pragmatismo realista. O autor afirma que “uma pessoa não é absolutamente um individual” (CP 5.421, 1905) e que “o círculo social de um homem (quão estreita ou amplamente se entenda esta frase) é um tipo de pessoa maleável¹¹” (*idem*). *Comunidade*, então, não poderia ser uma simples junção de *selves*.

Para Peirce, a busca pela verdade é uma atividade comunitária e a própria ideia de realidade envolve a de comunidade “capaz de indefinido crescimento do conhecimento” (CP 5.311, 1893). A busca por concretizar ideias, fins e hábitos corretos em nossas vidas não pode ser individual: “tornar o mundo mais razoável é uma tarefa social, porque o social sempre está presente no individual” (AYDIN, 2009, p. 435).

Disto se pode inferir a fundamental indeterminação do fim último, pois a Ética consiste precisamente na busca por um fim “que *poderia* ser” (AYDIN, 2009, p. 439); não coincide totalmente com nossa conduta atual, mas é o que será alcançado no futuro, em um processo interminável de autocríticas e heterocríticas¹², por uma comunidade ilimitada (*idem*). Ao criticar a obra de George Berkeley em 1871, Peirce chegou a enfatizar que a própria comunidade é o fim ético que deveríamos almejar, num rechaço contundente de qualquer nominalismo:

Se os homens têm realmente algo em comum, de maneira que a *comunidade* deva ser considerada como um fim em si mesmo [...], é a questão prática mais fundamental com relação a toda instituição pública cuja constituição podemos influenciar (CP 8.38, 1871).

¹⁰ Segundo Peirce, a realidade dos fins gerais, à diferença das causas eficientes, interfere em nós desde o futuro (CP 6.66, 1898) não porque já esteja determinada, mas porque esboçamos nossa conduta de acordo com ideais que julgamos adequados e imaginando situações prováveis. Tais fins são, então, um elemento organizador de nossas vidas.

¹¹ No original: “*A sort of loosely compacted person*”.

¹² “Se a conduta deve ser plenamente deliberada, o ideal deve ser um hábito de sentimento que cresceu sob a influência de um fluxo de autocríticas e heterocríticas; e a teoria da formação deliberada de tais hábitos de sentimento é o que deve ser chamado *estética*” (CP 1.574, 1906).

BREVE CONCLUSÃO

Como vimos, o autor reconhecerá a conexão entre Ética e pragmatismo a partir da conduta autocontrolada, aquela que deliberadamente busca cumprir um *fim*. O fim último admirável é o desenvolvimento da Razão no Universo, de modo que todos os esforços devem estar dirigidos para tornar o mundo mais inteligível (EP 2: 255, 1903). Peirce chega a esta conclusão ao entender a tendência universal de todas as coisas a formar hábitos (CP 1.409, 1888), inclusive as leis do Universo, formadas sob esta mesma tendência (CP 7.515, 1898), e o funcionamento característico de tais leis que, em seu aspecto de Terceiridade¹³, governam eventos físicos (CP 1.615, 1903).

Peirce marca o entendimento pragmaticista do *hábito* como manifestação crescente e evolutiva do pensamento, não condicionado a um fim pré-determinado, tampouco limitado às circunstâncias da vida prática. Para o autor, o verdadeiro *fim* admirável da ação está na busca desinteressada pela verdade e na abertura às infinitas possibilidades de crescimento da Razão. Marca, assim, sua diferença radical com pragmatismos de extrato nominalista: “O bom pragmaticista não adora o raso poder da força bruta, [...] mas o poder criativo da razoabilidade, que domina todos os outros e governa sobre eles com seu cetro, conhecimento, e seu globo, amor” (CP 5.520, 1905).

Apesar de Peirce estreitar o pragmatismo e a Ética em um período maduro de sua filosofia¹⁴, podem ser encontrados esboços dessa relação desde períodos anteriores. Por este motivo defendemos que o crescimento da razoabilidade concreta, entendido como *summum bonum*, é um aspecto nuclear do pensamento pragmaticista. Por exemplo, em 1868, na série da *Journal of Speculative Philosophy*, ao negar o intuicionismo cartesiano e defender uma visão semiótica do homem, o autor afirma que “o pensamento não está em nós, somos nós que estamos no pensamento” (EP 1: 42, 1868). Para nós, esta frase não tem senão um significado: o crescimento admirável das ideias gerais, ou melhor, o crescimento da razoabilidade concreta, é realmente o verdadeiro regente de nossas vidas.

¹³ Ou até, como dirá Peirce, “terceiridade como terceiridade”: “Lei ativa é razoabilidade eficiente, ou em outras palavras é verdadeiramente razoabilidade razoável. Razoabilidade razoável é Terceiridade como Terceiridade” (CP 5.121, 1903).

¹⁴ Mais especificamente, a partir de 1903. Ver: BOERO, 2014, p. 15.

REFERÊNCIAS

- AYDIN, Ciano. On the Significance of Ideals: Charles S. Peirce and the Good Life. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 45, n. 3, 2009, pp. 422-443.
- BARRENA, Sara. *La razón creativa. Crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce*. Madri: Ediciones Rialp, 2007.
- _____. Los hábitos y el crecimiento: una perspectiva peirceana. In: NUBIOLA, Jaime; BARRENA, Sara. *Charles S. Peirce (1839-1914): un pensador para el siglo XXI*. Pamplona: Eunsa, 2013.
- _____. *La belleza en Charles S. Peirce: origen y alcance de sus ideas estéticas*. Pamplona: Eunsa, 2015.
- BOERO, Hedy. *Charles S. Peirce: claves para una ética pragmaticista*. Pamplona: Eunsa, 2014.
- _____. Libertad y acción controlada en Charles S. Peirce. In: GINOCCHIO, González. *Metafísica y libertad. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria*, n. 214, 2009, pp. 13-20.
- COLAPIETRO, Vincent. *Peirce's approach to the self: a semiotic perspective on human subjectivity*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1989.
- IBRI, Ivo Assad. O amor criativo como princípio heurístico na filosofia de Peirce. *Cognitio*, São Paulo, v. 6, n. 2, 2005.
- _____. A formação de hábitos e a origem das leis na *VII Conferência de Cambridge*, de C. S. Peirce. *Veritas*, Porto Alegre, v. 60, n. 3, 2015.
- PEIRCE, Charles S. *Collected Papers*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss e A. W. Burks (eds.). Cambridge: Harvard University Press. Edição eletrônica de John Deely, Charlottesville, VA: Intelix. 1931-58.
- _____. *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vols. 1-2, Peirce Edition Project (eds.). Bloomington: Indiana University Press, 1992-98.
- RAPOSA, Michael. Self-control. *American Journal of Theology and Philosophy*, v. 21, n. 3, 2000, pp. 256-268.

Antirrepresentacionismo sensível, poiético-pragmático, não linguístico¹

José Crisóstomo de Souza
(UFBA)

“No começo era o ato”
Goethe

“Se não é útil o que fazemos, a glória é vã”
José Bonifácio

Neste breve ensaio exploratório trato do nosso emaranhamento prático, sensível e criativo com o mundo, pondo em relação atividade, realidade, significação e conhecimento, buscando distinguir minha posição a esse respeito tanto de certo realismo empirista representacionista, tomado como menos interessante para a realização das disposições livres, prático-criadoras dos seres humanos, quanto de um anti-representacionismo linguístico, que teria preocupações semelhantes, entretanto tomado aqui, por linguicêntrico, como pouco aberto ao sensível, material, efetivamente transformador, ainda que de outro lado vantajosamente atento à natureza não-fundacionista e social daquele emaranhamento. Trato de fazê-lo, então, pela via de um não-representacionismo prático-sensível, poiético, e de um materialismo prático objetual proposto por mim como possivelmente mais vantajoso, defensável e apropriado às circunstâncias e demandas do nosso tempo e lugar. Isso com base na utilização, em nível preliminar, de quatro noções propostas, principais: a) a de intencionalidade prático-sensível, como significadora, b) a do real como em primeiro lugar atividade sensível (nós também) e artefato, c) a da ação humana como privilegiadamente poiesis, fazer criador que introduz coisas no mundo, e d) as de significação e normatividade como constituídas na nos-

¹ Esse texto corresponde, com ligeiras modificações, à primeira metade do ensaio O Mundo Bem Nosso, publicado em *Cognitio*, v. 16, São Paulo, 2015. A primeira versão do ensaio foi produzida durante pós-doutorado na New School (New York, NY) em 2014-15, com bolsa de Estágio Sênior da Capes, tendo como *sponsor* o Prof. Richard Bernstein.

sa própria prática social sensível de lidar com o mundo e uns com os outros, orientada por propósitos, os quais também brotam ou se modulam nela e a partir dela.

No texto trato de expor o que dizem as duas posições criticadas, genericamente construídas ao modo de paradigmas ou tipos ideais, de início em seus próprios termos, primeiro o empirismo/realismo materialista, em seguida o neopragmatismo linguístico e hermenêutico, anti-representacionistas, aparentemente relativista. Entrementes 'deslizando' dialeticamente, nessa própria exposição, por uma espécie de crítica imanente, para a construção do referido ponto de vista não-representacionista prático-sensível, e por fim para sua direta contraposição aos dois pontos de vista anteriores. Sem deixar entretanto de aproveitar alguns dos elementos destes, como por exemplo algo das intuições não-fundacionistas do pragmatismo linguístico e hermenêutico, e algo do 'sensualismo' do realismo empirista. O texto percorre, assim, quatro passos principais: 1) expõe criticamente o lado abstrato e mentalista do mencionado empirismo, 2) expõe criticamente o pragmatismo linguicêntrico que a ele se opõe, e 3) como alternativa aos dois expõe/constrói o esboço de um 'pragmatismo poiético', sensível-criativo, como materialismo prático, objetual, para 4) apresentar por conclusão uma particular concepção holista-materialista para o mundo e a cultura. Como isso tudo é muito para um breve ensaio, a elaboração desses diferentes pontos encontra-se aqui, ao tempo em que muito exploratória, abreviada e também entrelaçada.

Como o leitor perceberá durante a leitura do texto, o que aqui construímos como realismo empirista, representacionista, pode ser aproximado grosso modo ao desenvolvimento do empirismo histórico em direção tanto ao materialismo continental como ao neopositivismo analítico, posterior. E o que concebemos como anti-representacionismo linguístico pode ser associado a certos desenvolvimentos ditos neo-pragmatistas e hermenêuticos, radicalizados em Richard Rorty, e a desenvolvimentos pós-estruturalistas, continentais, igualmente radicais, que também se opõem frontalmente àquele realismo. O que construímos na sequência como materialismo prático objetual e pragmatismo poiético-sensível aparece então como uma 'superação' das duas posições gerais anteriores, contrapostas, por um percurso dialético ao modo de afirmação, negação e negação da negação. 'O mundo bem nosso' do título do ensaio faz contra-

ponto à tirada pós-realista *'the world well lost'* (o mundo bem perdido), que nomeia um dos ensaios de Rorty com cujo assunto o nosso guarda relação.² É ao contexto de discussão em que se enfrentam essas posições que pertence uma quantidade de rótulos filosóficos – ‘ismos’ e ‘istas’ – a que recorro em partes do texto (e já aqui nesta apresentação), tratando de abarcar mais terreno filosófico. Um uso por cujo eventual exagero peço desculpas ao leitor que não estiver familiarizado com esse jargão, embora frequentemente se trate de termos cujo significado procuro construir e esclarecer ao longo da própria exposição.

Por fim, o leitor vai encontrar no texto, para essas construções, em lugar de citações, alusões genéricas que podem eventualmente ser referidas a correntes históricas e autores particulares, como, por ex., ao lado materialista prático de Nietzsche e de Marx, ou a elementos dos pragmatismos de Peirce (sua famosa máxima, mas também, indiretamente, sua noção de interpretante), de James ou Dewey, respectivamente, ou ainda a chamados pós-estruturalistas, a Hegel e a Hillary Putnam. Com relação a isso, a referência bibliográfica listada ao final do trabalho apenas oferece, para orientação do leitor, ‘fontes representativas’ – que espero acrescentem ao esclarecimento do terreno plural em que minha tematização pode ser inserida. A natureza de reflexão própria e a forma de ensaio exploratório, entretanto, que determinam o estilo do texto, não nos parecem recomendar nem tornar possível ir além dessa referência genérica. O texto, afinal de contas, mesmo como uma modesta realização, tem como matéria imediata antes de mais nada uma longa e livre apropriação pessoal de fontes e posições autorais agora remotas (removidas), difíceis de referir aqui, sem infundas explicações ou restrições, a livros particulares, edições e páginas, como seria impositivo para citações ou paráfrases mais diretas se as houvesse. Vamos lá.

1- EMPIRISMO E REALISMO REPRESENTACIONISTA, PRÁTICAS E LINGUAGEM FORMATADORA

Como os objetos nos são dados e conhecidos por nós? Como formamos nossas crenças a respeito deles e do mundo? Através dos sentidos,

² *The World well Lost* é também título de, entre outros, um intrigante conto de ficção científica do séc. XX e de uma sensível tragédia político-amorosa do séc. XVII, que não deixam de ter a ver com nossos temas.

certamente. Sem eles, nada. Assim, formamos dos objetos suas representações ou imagens nas nossas mentes a partir das sensações que temos deles, e os identificamos como isso ou aquilo através dos conceitos ou representações gerais que arranjamos como apropriados para enquadrá-los. E o fazemos segundo os atributos que exibem enquanto dados aos nossos sentidos, ou seja, como colhidos na experiência. Com isso podemos afirmar coisas sobre eles e dizer que os conhecemos. Sem os conceitos, tampouco, tal como sem os dados dos sentidos, nada de conhecimento. E tudo isso graças a uma mente que é o lugar onde chegam esses dados, onde se formam e são apreciadas nossas representações, onde encontramos os conceitos, e onde está a faculdade de sua formação e aplicação, o entendimento humano.

Daí pespegamos no objeto um nome, curto ou comprido, que expressa o conceito que o enquadra, o tipo de coisa que ele é. Com o que ele fica de-signado, por um signo linguístico, esperemos que apropriadamente, e nesse caso seu conhecimento ou reconhecimento fica compartilhável, se esse signo e nosso modo de usá-lo fizerem sentido também para o outro, naturalmente. Nós, de nosso lado, sabendo agora de que objeto se trata, podemos com sucesso fazer alguma coisa com ele, e isso é frequentemente o que temos que fazer se não ficarmos satisfeitos simplesmente em saber ou achar que sabemos o que ele é. Assim, num mundo constituído por objetos, cheio deles, saímos aplicando-lhes conceitos que já temos, formados a partir de vários exemplares das coisas através de generalizações cabíveis e úteis, tendo em conta seus atributos ou propriedades sensíveis (para os quais também temos representações e respectivos termos), segundo os recortes de mundo que nos pareçam adequados, pois isso seriam os conceitos e a isso se refeririam nossos juízos. Desse modo podemos pela experiência formar adequadamente nossas crenças e então lidar com as coisas e nos conduzir no mundo da melhor maneira, sabendo o que fazer. Não é para isso que conhecemos e não é isso que é conhecer?

Pensando melhor, isso no mais dos casos nos é passado socialmente, desde pequenos, no aprendizado da linguagem e na simultânea familiarização prática com o mundo: os termos e os respectivos recortes de mundo que eles significam, quer dizer, os conceitos que usamos para recortar e apreender a realidade, e para nos coordenar com os outros a respeito dela. Isso seria então algo social, que pertence à linguagem, a

cada linguagem natural, aqueles recortes/conceitos certamente refletindo as práticas e convenções aprovadas da cultura que faz uso dela, segundo o que lhe é relevante, de acordo com a experiência social, trazendo assim a marca do seu ambiente, da sua história, de seus usos e valorações. De modo que nessa história toda podemos entender que no uso correto convencionalizado da linguagem, aprendido na prática, temos o mundo com ele é para nós, temos as condições para conhecê-lo e descrevê-lo, e para comunicarmo-nos apropriadamente com os outros seres falantes sobre ele. Ao mesmo tempo também temos aí algo como uma visão de mundo de fundo, compartilhada e em movimento, uma maneira particular de ver e tomar o mundo e as coisas: aquele de uma cultura, de uma comunidade, um tempo, e até de um grupo, condição, atividade, além de, genericamente, aquele da espécie humana, segundo a constituição que os seres humanos têm, seus atributos sensíveis, suas capacidades, necessidades, imaginação, gostos, propósitos, fantasias e usos. No fim de contas a linguagem estaria longe de ser um meio propriamente neutro de apreensão ‘objetiva’ do mundo como ele seria em si, mas a isso voltaremos depois.

Os termos de uma linguagem então ‘evocam’ os conceitos que enquadram os objetos segundo suas propriedades e os recortes a que eles correspondem. A noção do objeto na sua generalidade é o significado do termo, e isso segundo a apelidada ‘concepção de museu’ do significado e da linguagem. Como num museu tradicional, cada objeto no mundo tem na linguagem um pequeno rótulo, que está nas nossas cabeças, que diz o que ele é, de acordo com os predicados que tem, sendo que para esses predicados também há signos ou rótulos, que sempre acabariam remetendo, como origem, a seu conteúdo originário: os dados dos sentidos. Aí então, com o rótulo de cada coisa, se se tem o conceito que ele expressa, fica-se sabendo o que ela é, podem-se fazer asserções sobre ela, sobre os atributos que tem ou deixa de ter. E se está pronto a exhibir esse conhecimento através da linguagem, senão a aplicá-lo, como já sugeri, ao manuseio correto, proveitoso da coisa, que é o que interessa e é prova dos nove de que realmente se sabe do que se está falando e com o que está lidando. A linguagem veicularia assim basicamente isto: informações sobre o mundo, o que já é muita coisa, mesmo que isso possa envolver imprecisões e dar lugar a confusões, no processo de apreensão e comunicação, na nossa coordenação entre nós próprios etc. etc.

No mundo da vida, a linguagem e seus termos não precisam ser, ou simplesmente acabam não sendo, ou devem mesmo não ser, muito precisos ou estáveis semanticamente, nem sua articulação em juízos e frases mais extensos, em relatos e explicações, será sempre arranjada do melhor modo do ponto de vista de uma lógica fixa, se é que isso faz muita diferença. Pois quando você pensa ou fala, quando se vale de um termo e de um conceito, não simplesmente designa objetos-recortes um a um, mas predica, formula juízos sobre eles segundo seu conceito, conferindo-lhes atributos, propriedades, você compõe sentenças onde entram outros termos e as articula entre si em sucessão. Se for o caso de você precisar de maior clareza, exatidão e generalidade, sem a ajuda de uma situação ou contexto esclarecedor imediato, como no caso da ciência e de suas explicações, essa linguagem teria de ser depurada e estabilizada, baseada em usos e definições circunscritos, de modo acordado, e numa passagem inteiramente clara, logicamente bem feita, de uma asserção (bem fundada em fatos) a outra, rumo às devidas conclusões, especialmente no caso de se tratar do encadeamento de um número considerável de asserções. E isso, de outro lado, poderia cobrar uma reformulação dos recortes ou conceitos ali utilizados, sua troca por outros, criação de novos etc. etc.

Mesmo no bem contextualizado uso cotidiano da linguagem, porém, e isso é parte do que ocorre numa conversa, seu interlocutor pode lhe pedir esclarecimentos sobre o que é mesmo que você está dizendo e quais as conclusões que está tirando, ou por alguma outra forma tratar de ajustar o que você está dizendo ao que ele está entendendo, até poder estar seguro de que as duas coisas coincidem e assim coordenar-se praticamente com você, e você com ele, que é certamente o que mais interessa. Você próprio pode sentir falta desse tipo de clareza quando tratar de entender uma descrição mais complexa, ou de seguir instruções para fazer alguma coisa ou resolver algum problema a cerca do qual lhe falte familiaridade. E muito mais o cientista ou o redator de manuais de montagem de utensílios ou de solução de problemas técnicos. Sem clareza e informação adequada, podemos não saber bem o que fazer, coisa que acontece com certa frequência e atrapalha muito a condução da vida e a coordenação entre as pessoas. Embora possamos também supor que, fixados na reiteração de padrões imóveis convencionados, jamais teríamos criado nada

de novo e jamais chegaremos a fazê-lo como ‘impõe’ cada vez mais o mundo em rápido movimento dos nossos dias.

Por certo a linguagem com suas expressões e frases, como vocabulários inteiros, não tem apenas uma função representativa e comunicativa de coisas, fatos e estados, uma circunscrita dimensão semântica, informativa. Muito menos tem a função de só significar objetos sensíveis e de reportar o mundo segundo suas propriedades físicas, supostamente como ele é independentemente de nós e de nossas práticas e fantasias. Não é bem dessa questão, porém, que queremos nos ocupar agora, e sim de um ponto correlato no modo de conceber as coisas até aqui apresentado. É que nele ficou sugerido que *depois* da representação mental adequada é que pode vir a ação bem sucedida, ficando bem afirmado que *antes* dela vem a apreensão dos dados dos sentidos e a aplicação dos conceitos mentais apropriados ao objeto e ao mundo, como o único que nos pode dizer como abordar estes últimos conforme o que eles realmente são, segundo o que está registrado e organizado em nossas mentes sobre eles: objetos e mundo. Esse é para mim o ponto central num modo representacionista-mentalista, por fim teoricista, de entender as coisas, desinteressante, como creio, para além de certo uso circunscrito e repetitivo. Um modo na verdade estático e dualista (por sua acentuada separação sujeito-objeto), a que queremos contrapor outro mais prático, essencialmente voltado para a atividade e a criação. E isso justamente como um modo de entender para o qual é através da *ação* de lidar com o mundo – e não simplesmente através das sensações, passivamente, e daí às representações e à linguagem – que o apreendemos e que ele, mundo, se nos revela, tudo dependendo assim, em boa medida, de nós como ativos e mesmo corpóreos, e de nossa correspondente atividade sensível e criadora, também de nossa imaginação e mais coisas menos frequentemente assumidas como entendimento. Sendo esse um modo de entender para o qual nosso conhecimento é em primeiro lugar um saber como: como fazer e como agir, um modo por sua vez em mais de um sentido formado justamente na ação. E não um saber primordialmente mental de como representar o mundo independentemente da e anteriormente à nossa interação com ele. Não se tratando portanto de um saber que é primeira e essencialmente *saber o que* ou *saber que*, para o qual o que vem primeiro no conhecimento é uma apreensão sensório-mental e uma predeterminada representação men-

tal-conceitual da coisa que presida a ação. Como enquadramento mais geral do assunto, vejamos algo sobre a construção e evolução mais recente de modos alternativos de entender essas coisas em filosofia.

Boa parte da filosofia contemporânea, com sua virada antipositivista ou pós-positivista (pós-empirista) para a linguagem – seja por via hermenêutica, estruturalista ou perspectivista no caso da filosofia predominantemente europeia continental, seja por uma via autocrítica pragmatizante, ao final também hermenêutica, eventualmente convergente com a primeira, da filosofia analítica da linguagem, inicialmente empirista positivista, dita anglo-saxônica –, boa parte da filosofia contemporânea, dizíamos, pretende escapar da visão representacionista-mentalista do conhecimento, classicamente moderna, para assim livrar-se dos problemas práticos e teóricos que ela criaria (dualismos estanques, ceticismos, solipsismo epistemológico, abstrações vazias etc.), basicamente por recurso à tese da onipresença da linguagem e do caráter formador e revelador de mundo que ela tem. Ou seja, a nova filosofia trataria de fazê-lo valendo-se da tese da linguagem como, digamos por hora, uma *mediação* incontornável entre nós e o mundo. Isso *contra* a tese de uma objetividade independente dela, pura, absoluta, para o conhecimento: uma objetividade fixada, exterior, de tipo positivista ou materialista realista, inteiramente separada de e oposta a uma subjetividade ou mente com recursos espelhadores ou constituidores também fixos. E *contra* igualmente a ideia daí decorrente, correlata à de representação, da verdade e do conhecimento como uma *correspondência* direta, literal – ‘pictórica’ – entre o que temos na mente ou na linguagem (representadoras), de um lado, e o objeto, os fatos, o mundo representado, do outro. Começando por uma correspondência, supostamente observável, de pedacinhos de linguagem (proposições simples) com pedacinhos de mundo (fatos elementares observados), até uma extensa agregação de pedacinhos de linguagem, bem fundados em fatos, com vistas a retratar porções maiores da realidade, por discursos cada vez mais gerais e complexos, por teorias mais abrangentes, etc. Em vez disso, boa parte da nova maneira ‘linguística’ de ver as coisas, a que nos referimos, prefere apelar a uma compreensão holística, coerentista da verdade, com cada proposição ou crença sempre remetendo a outra, não diretamente a algo de não-linguístico, independente, exterior à linguagem. E prefere sustentar uma compreensão pragmatista do signi-

ficado como dado pelo *uso* do termo no contexto de práticas e condutas, de novo não pela referência a algo diretamente no mundo ‘exterior’ nem pelo puro exame de sua representação em nossas mentes.

Foi como um cumprimento a essa visão filosófica alternativa, hermenêutica ou pragmatista, que tratei de incluir já nos parágrafos anteriores algumas alusões à participação não neutra da linguagem, e logo da sociedade e da cultura, na formação de nossas crenças e de nosso conhecimento sobre o mundo – portanto dela não apenas como representação ou reflexo passivo de um mundo de coisas dadas. Mas procurei fazê-lo também de um modo que apontasse para além dela (da linguagem), por achar que o linguicentrismo anti-representacionista e anticorrespondentista (chamemo-lo assim), que possivelmente exagera naquela participação da linguagem na nossa apropriação do mundo, ainda mantém algo dos defeitos e desvantagens, dualistas e menos prático-criadores, além de ascéticos e reducionistas, da visão mentalista-representacionista própria do realismo empirista ou materialista (na verdade também do idealismo transcendental subjetivo), com a qual comecei flertando propositalmente neste texto. Para o seu lugar, i.e. para o lugar do empirismo mas também desse linguicentrismo, prefiro sugerir, como disse, uma visão mais efetivamente prática de conhecimento e linguagem, e, sobretudo, da nossa relação, ampla, rica e variada com o mundo sensível, também rico, variado, interessante, etc., na experiência. E isso do ponto de vista da atividade sensível e criadora, e da gente mesmo como essa atividade. Justamente uma compreensão que põe a ação sensível à frente tanto da intuição sensível abstrata supostamente imediata, do empirismo, quanto da apreensão e descrição linguísticas aparentemente autonomizadas ou apenas intersubjetivamente sancionadas, do linguicentrismo. Para além, assim, tanto do realismo dogmático, positivista, quanto da linguistificação idealista do mundo presa no interior do círculo mágico, intransponível, da linguagem. (Mas, de todo modo, não introduzindo o prático-sensível como um novo *a priori* fundante, mas apenas uma premissa a ter seu valor de uso testado).

Vejamos se isso pode dar certo, começando por uma rápida reconstituição da tese linguistificante, sobre como o mundo nos seria dado ou revelado em primeiro lugar (na verdade exclusivamente) pela linguagem,

tomada como 'o' contexto intersubjetivo. Pois queremos deixar para trás também essa posição, ainda que sem abrir mão da sua melhor parte, dialógica, antidogmática, não-fundacionista, junto com aberta à criação.

2- VIRADA LINGUÍSTICA HERMENÊUTICO-PRAGMÁTICA E LINGUICENTRISMO

Nem as alegadas intuições sensíveis, como supostamente imediatas, primeiras, nem o solipsista sujeito metafísico, correlato, e sua isolada e poderosa mente conhecedora com seus eventuais esquemas lógicos (dialéticos ou não), *a priori*, estariam fora da linguagem natural, tampouco fora do contexto social e cultural, logo tampouco fora da história e de injunções contextuais condicionantes, junto com outras como poder, interesse, propósitos etc. À primeira vista, o anti-representacionismo anti-mentalista linguístico parece dar curso apenas à tese, mais antiga, de que não existiria dado não-interpretado, noção muito popular entre pessoas da área de ciências humanas mais preocupadas em fazer valer uma intenção crítica para o conhecimento, a serviço do seu suposto bom propósito, do que em pautar-se pela intenção de um conhecimento científico positivo à la ciências da natureza, alegadamente acrítico, que serviria a interesses e propósitos mais imediatos e particulares, instrumentais, menos edificantes. É, porém, mais do que isso: pela via hermenêutica e pós-positivista, que nos desculpe o empirismo ou realismo mentalista, não só não há dados absolutamente não interpretados como também, que nos desculpem Descartes, Kant ou mesmo Marx, não há esquema mental fixo, não-contingente, único, *a priori* ou quase isso, de sua interpretação. Na verdade as duas coisas, dados (empíricos) e esquemas (analíticos ou dialéticos), não poderiam nunca ser separadas uma da outra, pois já sempre se determinariam mutuamente, e desde o começo. Tudo isso apesar de que, em toda investigação sobre as coisas do mundo, não vale não buscar os dados ou fatos relevantes, nem escolhê-los ou interpretá-los sem justificativas plausíveis, nem vale dispensar as conclusões daí decorrentes de se medirem não só com a experiência como também com explicações alternativas, teorias concorrentes e argumentos contrários de outros interessados envolvidos no assunto. Pois só coletivamente, numa comunidade aberta de discussão e verificação, a gente põe-se ou não de acordo

(provisoriamente), testando e produzindo conhecimento reconhecido como tal. Isso se você não quiser correr o risco de, com a melhor das intenções, mas de modo em última análise dogmático e solipsista, frustrar a realização de seus eventuais bons propósitos transcendentais de mudar o mundo para melhor.

Para os filósofos linguistificantes é em primeiro lugar a linguagem que interpreta os dados, melhor dizendo, que já está neles, tudo do mundo nos vindo com ela, estando nós para todos os efeitos *cognitivos* já sempre nela imersos. Com o que nosso modo de tomar o mundo seria sempre contextualizado, histórico, relativamente aberto, e isso por ser 'linguístico' e por ser a linguagem o que é – agora em movimento, prática e reveladora de mundo. No fundo dessa posição poderia estar apenas a compreensão, menos linguística, de que o conhecimento é sempre interessado (ou, por qualquer outra coisa condicionado), i.e. orientado por inter-esses, tendo a etimologia da palavra justamente o sentido de se 'estar dentro' – do mundo, quer dizer. Mas o próprio interesse, tal como o poder, não poderia deixar de ser também linguisticamente constituído, e assim lá vamos nós sempre de volta à linguagem reveladora de mundo. Em qualquer caso, aqui não se trataria mais de recorrer à velha noção de *ideologia*, como conhecimento falseador, ocultamente determinado por interesse particular, a ser desafiado e desmascarado pela boa Teoria, do ponto de vista da verdade, do universal verdadeiro e do verdadeiro interesse humano-genérico, emancipatório – todos supostamente bem fundados por uma Razão superior, alargada e totalizante, operando sobre uma grande Objetividade mais plena, por uma Superciência ou Teoria Crítica que tomaria o lugar da Filosofia tradicional (e do ideal positivista de ciência empírica), e que seria além do mais, se possível, também o ponto de vista de um Sujeito universal humano genérico, histórico – real ou pelo menos virtual.

Desse modo, a ser como entende o que chamo de linguistificação (e em acordo com a teologia de João Evangelista), no começo era o verbo. O que remeteria não a uma mente cartesiana isolada, representadora, mas a intersubjetividade, contexto, cultura e história – nada fora nem além disso, de nós mesmos portanto, numa comunidade tomara que por isso mesmo democrática, a ser um dia tornada aproximadamente utópica pois isso seria o que no fim de contas interessa. De acordo com a linguistificação,

não haveria mais nada inteiramente fixo, objetivo, nem absolutamente primeiro para o conhecimento, nada exterior à linguagem, acima ou abaixo da sociedade, nada que se dê pura e separadamente entre a mente e o objeto isoladamente tomados. Nenhuma fundação plenamente objetiva, fixa e fixadora, nem tampouco interior, subjetiva, transcendente, de fora do mundo e da comunidade humana, de fora do contexto e do tempo. Em resumo, nada de fora de *nossas práticas*, mas simplesmente uma não-fixável, cambiante, histórica, fundação social, cultural, intersubjetiva, nossa. Não haveria assim nada de muito *hard* para o papel de fundamento ou fundação definitiva do conhecimento, nada dado sem mediação linguística significadora, plástica, criativa, essencialmente metafórica. Em sendo assim, as chamadas intuições sensíveis, dos empiristas e neopositivistas, por aí realistas, não seriam intuições coisa nenhuma, nem primeiras nem fundantes para nossas crenças enquanto conhecimento. Nem elas nem tampouco, como já sinalizamos, quaisquer outras intuições imediatas, de outro tipo, não empíricas, como as dos racionalistas e idealistas: certos esquemas, representações e princípios inarredáveis, supostamente presentes dentro de nossas mentes conhecedoras, como inatos ou coisa parecida, de algum modo universais e precedentes com relação ao empírico. Esquemas e princípios que presidiriam assim toda a experiência e aos quais teríamos acesso direto, não empírico, não mediado pela linguagem, quer dizer, pela significação linguística histórica e compartilhada.

Em vez disso, para estabelecer o significado de qualquer coisa, sempre procederíamos de signo em signo, sem jamais encontrar um elemento final, transcendente, exterior, algo que não seja também por sua vez um signo interpretado, que seja então algo que signifique sem ser significado por outro signo. Depois disso, qualquer proposição ou crença só pode ser sustentada, justificada ou explicada, por outra, e esta outra por outra ainda, e assim por diante, sem nunca obtermos para elas um ponto de ancoragem *hard*, uma sustentação exterior à linguagem e a seus usos – os já socialmente instaurados ou eventualmente outros que venham com o tempo a se estabelecer como tais por se mostrarem melhores ou mais sedutores, etc.. O que, como já vimos, poderia recomendar para as noções de verdade e de conhecimento uma compreensão apenas ‘coerentista’, ‘internalista’, ou coisa semelhante, em associação estreita ou mesmo em redução à noção de *justificação* ou à de *afirmabi-*

lidade garantida – mais do que, como já dissemos, a algum ‘correspondentismo’ externo, realista, duro.

Depois de tudo isso, parece que nos quedamos com a ideia de que o mundo não-humano, quer dizer, aquele alegadamente para além de nós e de nossos signos, isto é, da linguagem e da mente, está aí apenas como obscuros impulsos causais, que nos atingem, que são registrados pelos sentidos, mas que não nos ‘dizem’ coisa alguma. Está o mundo mas não sua descrição como assim ou assado, como isso ou aquilo, que essa não teria como estar nele nem ser dada ou propriamente causada por ele. A realidade por si não fala, não diretamente, não sem o nosso concurso, não sem nosso ‘acréscimo’ linguístico. Não haveria assim, portanto, a linguagem do próprio mundo, única, definitiva, objetiva em sentido metafísico, que seria em última análise a da *ciência*, esta então como espécie de nova Revelação além de nós, com uma espécie de Autoridade superior sobre nossas demais crenças, de todo tipo ou nível. O discurso científico assim como Juiz Supremo, em última instância, das várias expressões da cultura inteira, essas rebaixadas agora, diante dele, a coisas toscas, imperfeitas, fantasiosas, ou simplesmente falsas, ilusórias e nocivas, do ponto de vista cognitivo, tomado este como supremo e como o que é verdadeiramente humano por excelência e por essência. Em vez disso, porém, agora *nós* é que falamos, as descrições do mundo são nossas, sociais, históricas, inventadas (ou mais inventadas do que descobertas) por nós, e, sendo assim, de algum modo, tal vocabulário qual mundo. Como antes as categorias kantianas ou hegelianas, é agora o vocabulário disponível que define o mundo, nossa apreensão dele, como ele existe para nós – e sua (do mundo) possível transformação por nós. Não é que não tenhamos uma realidade *aí fora*, mas é que, nas nossas descrições, quaisquer que sejam elas, não a ‘temos’ como algo exterior, *em si*, predeterminado e predeterminante, independente de nós, segundo suas supostas qualidades intrínsecas – isto é, de modo separado e distinguível dos termos de que dispomos para apreendê-la e representá-la, de maneira que então só pudesse ser tomada assim e não de outra forma. Ao fim e ao cabo, no conhecimento, não daria para distinguir uma contribuição como vinda da gente (das nossas mentes e da linguagem), de outra como vinda do mundo. Tudo se interinfluencia e se implica e desde o começo: o sensível empírico, o inteligível interpre-

tador, o criativo inventivo, já sempre misturados e socialmente produzidos ou pelo menos assim sancionados.

O que restaria do estatuto tradicional da verdade, então? Para quem estiver imbuído de um velho realismo metafísico ou de alguma outra versão da chamada metafísica da presença, cientificista ou não, parece que, ficando a verdade por princípio desancorada de um fundamento exterior suficiente, ficando ela 'decidida' em última análise por nós mesmos, não teríamos mais verdade em sentido clássico. Com o que ficaríamos todos meio relativistas, para desencanto da ambição e do interesse tradicionais por padrões objetivos ou apodícticos de conhecimento, clássicos ou modernos. Não haveria mais um modo único como as coisas *são* em si, mas o modo como as tomamos ou poderíamos tomar na linguagem, segundo os termos estabelecidos pela comunidade de que participamos, ou negociados com ela e eventualmente mudados por algum movimento mais geral. E, acrescentando-se, isso segundo também um entendimento que nos permita lidar melhor com elas, as coisas, conforme nossos variados e renovados propósitos e diferenciadas práticas, dadas ou criadas. Na prática, a verdade não teria como distinguir-se muito claramente da crença bem justificada em termos compartilhados e de acordo com os padrões de seriedade estabelecidos de uma época ou sociedade, de um grupo ou atividade. Eles (padrões) como já são ou outros que puderem vir a estabelecer-se como tais por algum processo de mudança espontânea ou de transformação criativa, o que sem dúvida envolveria (para não falar aqui de poder) bons e persuasivos argumentos e as mais sólidas evidências. Que, entretanto, e para complicar tudo, seriam avaliados (argumentos e evidências) por juízos dependentes dos próprios padrões em disputa e transformação, não sendo eles neutros nem estando acima das partes em conflito e dos procedimentos que devam regrá-lo (ao conflito). Assim a ideia da verdade tomada literalmente como cópia da ou correspondência especular com a realidade inteiramente objetiva ficaria sob suspeita, não parecendo mesmo plausível que a linguagem, como uma série de ruídos e rabiscos que usamos para nos coordenar entre nós com respeito a nossa conduta e às coisas, possa em algum caso ser a *reprodução* literal de algo absolutamente diferente, inteiramente lá fora no mundo material, com suas qualidades supostamente intrínsecas independentes de nós.

Assim, não valeria mais a ideia de que cada pedacinho elementar

(ou ‘átomo’) de linguagem, apropriadamente formulado, possa ou precise corresponder, como cópia, a um pedacinho elementar de uma realidade em si, não-humana, lá fora, também correspondentemente segmentada. Pedacinhos de linguagem que, já vimos, depois seriam combinados com vários outros, ao modo como também os da realidade estariam combinados entre si no próprio mundo (exteriormente, por isso também separáveis). Para afirmações isoladas elementares (tais como ‘o gato está sobre o tapete’), a imagem de correspondência ainda poderia parecer uma aproximação razoável, mas em se tratando de compreensões mais gerais e conjuntas das coisas, que tanto têm variado historicamente, conforme o tempo e o lugar, ficaria menos plausível absolutizar alguma delas como cópia mais fiel da realidade, ou entender sua sucessão na história como uma progressão linear que miraria, por aproximação assintótica, uma figura final única, antecipada e já objetivamente existente, a ser simplesmente *descoberta*, que por fim se nos imporia, não se sabe exatamente como nem por que, ou, melhor, sabemos: pela pressão/imposição inescusável dos fatos. Isso ao invés de sempre novas maneiras, jamais antecipáveis, de compreender as coisas, segundo novos propósitos e em circunstâncias sempre mudadas. Em todo caso, a forma rigorosa de verificar se o pensamento ou o discurso *corresponde* mesmo, como um reflexo especular, pictoricamente, em nossas mentes, ao que está lá fora, para que se pudesse então escolher, apenas por aí, entre descrições concorrentes, suporia uma terceira posição desde a qual pudéssemos comparar as duas coisas. Ocorre, porém, que não temos essa posição terceira, pois não há como sair de nós mesmos – no caso, sair da linguagem – para, com um *tertius* entre ela e o mundo, fazer a comparação exigida. Deveríamos então tentar encontrar outro modo de entender conhecimento e verdade, mais pelo lado da coerência entre si de nossas várias asserções ou crenças, que se apoiariam e se esclareceriam umas às outras – com o que nossos vocabulários teriam um caráter mais holístico do que segmentado. Fora disso, nossas diversas crenças poderiam apenas receber uma aprovação adicional, indissociável da primeira, por seus usos bem sucedidos nas práticas em que estejam envolvidas, na nossa labuta em lidar com o mundo e em nos coordenar entre nós para isso.

3- O PONTO DE VISTA SENSÍVEL PRAGMÁTICO-POIÉTICO: MATERIALISMO PRÁTICO OBJETUAL

Creio que isso até aqui já é o bastante sobre o anti-representacionismo linguístico e seus desdobramentos não correspondentistas, não mentalistas e não fundacionistas – além de outros desdobramentos possíveis não explicitamente explorados aqui, de segundo grau, culturais, políticos, estéticos, científicos, técnicos, etc. E me parece que disso tudo podemos ficar com muita coisa, por sua reconstrução sobre outras bases, eu diria que mais amplas. Em confronto com esse panlinguisticismo neopragmatista, nossa pretensão, recordemos, é de que as práticas, a ação, a criação, a invenção, *sensíveis*, não apenas aquelas linguísticas, são o que ‘primeiro’ nos põe em relação estreita mas não-representacionista, cognitiva mas não só, com o mundo, num marco igualmente *não-fundacionista*. O que entretanto poderia deixar para trás eventuais traços mal superados de idealismo, dualismo, ceticismo e mesmo ascetismo, contraintuitivos, na nossa opinião ainda remanescentes no linguicentrismo. Pois é em relação ao nosso *agir* e ao nosso *fazer* que o mundo sensível não é exterior nem independente, e são eles que permanentemente o significam e ressignificam, constituem e reconstituem, segundo nossos propósitos e interesses. Não, por suposto, à sua (do mundo) completa revelia, mas mesmo assim pelos modos de uso e apropriação, criação e recriação, que dele pudermos ou precisarmos fazer, ao encontro dos quais a significação linguística, comunicacional, constitui-se, se soma e se adéqua – até, de certo modo e para certos casos, diríamos, a esse mundo ‘co-respondendo’. Isso num trato com o mundo que é sempre de algum modo *social*, que inclui nele os outros seres humanos, tanto quanto as coisas sensíveis enquanto não ‘exteriores’ a nós e à cultura, com as quais nos pomos em relação pondo-as em relação conosco de determinados modos, no interior de práticas sensíveis entre si articuladas. Entre as quais coisas estão destacadamente aquelas inteiramente humanas, como instituições, construções, associações, artefatos outros, sempre em permanente transformação. Coisas certamente impregnadas de significado humano, de linguagem e de pensamento, coisas justamente resultantes de nossa própria ação significadora e manipuladora culturalmente orientada por propósitos e usos, sendo mesmo, elas, a materialização sensível destes últimos, ademais, por fim, de seu *suporte*.

Pois, com efeito, o mundo, do outro lado, não é, como para um fisicalista ou pós-fisicalista extremo, basicamente um além da linguagem puramente físico, logo por isso um além de nós, lá para as tantas perdido para nós por um modo pós-empirista e pós-metafísico de ver as coisas, ou de jamais vê-las. Mundo ‘em si’ que só se nos apresentaria, então, enigmáticamente, como uma sucessão desinteressante de empurrões e puxões causais, crus, brutos, cegos, como no máximo uma porção de obstáculos duros, inflexíveis, que nos afetam ou mesmo atrapalham, como uma indesejável e desinteressante resistência no nosso caminho. Em vez disso, o mundo seria, para nós e para começo de conversa, coisa material-sensível como nós próprios somos, quer dizer, como nossos corpos são, como um conjunto de qualidades, recursos e apelos, tanto quando de riscos, resistências e ameaças, mas também de possibilidades. O mundo seria, mesmo no seu nível mais primário, básico, natural, um conjunto de sensações qualitativas, gostos, cores e mais, a que reagimos, que buscamos ou evitamos comportamentalmente dessa ou daquela maneira, segundo nossos interesses, necessidades e propósitos. Um mundo de coisas sensíveis que tomamos, usamos, consumimos, fruímos e transformamos, e, em tantos casos, inventamos e fazemos por completo, e aí inteiramente segundo nossos gostos, necessidades, fantasias – mas ainda assim também conforme ‘suas’ (do mundo) propriedades e características. É na verdade um mundo que se compõe – no caso de nós organismos humanos e a essa altura da história – de práticas humanas holisticamente articuladas e de artefatos em última análise humanos que encontram nelas o seu lugar, e que lhes dão, como já dissemos, suporte. Práticas que incluem simultaneamente a *interação* dos homens entre si e com as coisas, num contato compreendido agora de modo bem mais prático, concreto, rico, sensível, material e aberto, do que no realismo sensista abstrato e estático do empirismo, ou do que no panlinguismo, ainda que este tentativamente historicista e hermenêutico – ou até (neo)pragmatista. É através de nossa interação com o mundo que as coisas resultam significadas por nós e para nós, além de serem em tantos casos, como já dissemos, simplesmente inventadas e feitas e refeitas por nós para esse ou aquele uso, isto é, com esse ou aquele *significado* – imposto, sensível, materialmente, por nós, segundo nossas forças, habilidades, invenção, mas também experimentação e criação, ao mundo dito exterior. Sendo assim, não teríamos, como para

o linguisticismo teríamos, uma esfera propriamente humana, essencialmente linguística, simbólica, histórica, social, do lado de cá, e, do outro lado, um lá fora material, físico, 'não-humano' – como um mundo fixado, não-histórico e sem qualquer significado 'objetivo', como algo enfim indizível, obscuro e... não-nosso.

Certamente que para quem começa por um empirismo dogmático abstrato, por uma abordagem representacionista-correspondentista do conhecimento e do mundo, e por um tratamento apenas lógico-analítico da linguagem, é uma grande descoberta e um passo auspicioso chegar a uma concepção hermenêutica e pragmatista, behaviorista, da mesma linguagem, e ultrapassar assim o estreito e dogmático epistemologismo positivista, dualista cartesiano, a que aquela abordagem e aquele tratamento deveriam originalmente servir. Não há porque desprezar a contribuição, digamos, emancipadora que pode advir daí, isto é, de uma descrição renovada do papel da linguagem como 'mediação' com o mundo, com ênfase então na dimensão prática, intersubjetiva, social, logo histórica, de pensamento e conhecimento, e dela própria, a linguagem. Certamente devemos celebrar que por essa via tenha-se chegado inclusive a uma imagem pós-metafísica melhor, desinflada, não-epistemologicamente-centrada, do papel do filósofo e da filosofia.

A ubiquidade do Teatro: um diálogo entre Peirce e Brecht

Ariane Porto Costa Rimoli
(UNICAMP)

*Apenas quando somos instruídos pela
realidade é que podemos mudá-la.*
Bertold Brecht

POR QUE “TEATRO”?

*Por que haveriam os que se ocupam com arte de buscar
o drama em vez de qualquer outra forma de comunicação, qual será
a natureza subjacente, básica, da forma dramática e o que será que
o drama pode expressar melhor do que qualquer outro veículo de
comunicação humana?*

Uma anatomia do drama
Martin Esslin

A origem etimológica da palavra grega “*teatron*” corresponde ao que denominamos comumente de “platéia” ou “lugar de onde se vê”. O verbo grego “*theastai*” significa “ver”, “olhar”, “contemplar”. Contudo, ao se investigar as origens do teatro, encontramos os rituais mágicos e religiosos de grupos humanos ancestrais. Para Moussinac (1957:8), não há como separar as origens do teatro das origens da religião, pois esta “é o reflexo fantástico da existência humana. Os meios do teatro teriam nascido, por assim dizer, da necessidade técnica de exprimir esse reflexo fantástico”. Como parte de um processo necessário de conhecimento e domínio da natureza, os seres humanos teriam criado, através da “imitação”, a primeira linguagem. O jogo mimético desenvolvido ao redor do fogo, através do qual os humanos teria imitado os animais a serem caçados, servia, ao mesmo

tempo, para dominar a realidade adversa, ameaçadora e comunicá-la a seu grupo. Os humanos teriam primeiramente “imitado”; depois, “dançado”. Porém, já se encontravam presentes nessa ânsia humana de “ser outro”, nessa necessidade de “representar”, as origens do teatro.

O drama encontra-se presente desde a mais incipiente forma de organização social. Segundo Esslin (1978:12), *“a arte – atividade, anseio humano ou instinto – que se corporifica no drama é tão profundamente emaranhada na própria natureza humana, e em tal multiplicidade de inquietações humanas, que é praticamente impossível traçar uma linha divisória precisa no ponto em que termina uma espécie de atividade mais geral e começa o drama.”* A vastidão de elementos dramáticos presentes nas manifestações simbólicas e no próprio imaginário dos diferentes povos constituem importante material a ser utilizado no processo de compreensão de uma realidade, podendo se tornar até mesmo um caminho para se pensar a questão da própria identidade de culturas distintas.

A *“forma dramática é definida como aquela em que a imitação ocorre com a ajuda de personagens que, eles mesmos agem ou executam ações”* (ROSENFELD, 1965:4) onde o “texto se constitui principalmente de diálogos e se destina a ser levado à cena por pessoas disfarçadas que atuam por meio de gestos e discursos” (1965:14) e “o mundo objetivo é apresentado objetivamente (como na Épica), mas mediado pela interioridade dos sujeitos (como na Lírica)” (1965:17). Para Hegel, o elemento fundamental do Drama é o conflito, pois

o agir dramático não se limita à simples execução tranqüila de uma finalidade determinada, e sim repousa pura e simplesmente sobre circunstâncias, paixões e caracteres colidentes e, desse modo conduz a ações e reações que, por seu lado tornam necessário um acordo da luta e da cisão (HEGEL, 2004:201).

Para Aristóteles, a divisão da obra dramática está fundamentada no conceito do movimento dramático, onde a progressão das cenas deve levar adiante a ação, sendo as cenas episódicas um freio, contrário ao caráter do Drama, onde tudo deve ter um início, um meio e um fim.

Na medida em que a ação dramática reside essencialmente sobre uma colisão determinada, o ponto de partida adequado irá residir naque-

la situación a partir da qual, todavia, deve se desenvolver, no decurso ulterior, aquele conflito, embora ele ainda não tenha irrompido. O fim, ao contrário, será alcançado quando a solução da discórdia e da intriga tiver ocorrido em todos os sentidos (HEGEL, 2004:211).

É o teatro, pois, um espaço privilegiado para que conflitos ganhem dimensões que possibilitem uma reflexão, e o poder vigoroso do teatro que enseja a reflexão pode, segundo Brecht, levar o espectador a interferir na vida, transformá-la, já que o torna capaz de encontrar a si mesmo, à sua situação política e à sua sociedade. O teatro encarado como processo cognitivo deve ser capaz de atuar sobre as faculdades de compreensão, comunicação e transformação da realidade, já que a mesma é sempre um fato social modificável. Nesse sentido, para Bernad Dort,

...o objeto da atividade teatral é cada vez menos o de trazer o mundo para o palco, dar deste mundo uma imagem perfeita e acabada, dizer sua verdade aos espectadores. Tende muito mais a colocar os espectadores no estado de poderem eles mesmos descobrirem esta verdade fora do teatro. E a levá-los, pelo teatro, a ter um domínio sobre o mundo. Desta forma, o teatro nos propõe uma propedêutica da realidade. Nele o real é representado (não importa sob que forma) não como um dado universal e imutável, mas como uma tarefa a ser realizada, como uma antiphysis (DORT, 1977:34).

Nesse sentido, a escolha do teatro como espaço de construção de diálogos se justifica também por sua universalidade e capilaridade, sendo sua característica efêmera fator relevante para a compreensão das transformações e construção de sentidos nos processos sociais distintos. O interlocutor da experiência teatral é, necessariamente, o seu contemporâneo. O teatro atua na (des)construção de “identidade”, “sujeito” e “consciência”. Segundo Hegel, a criação da consciência não é dada no processo, já que o mesmo se estrutura sem o sujeito. Ela é dada *a posteriori*, como a criação de sentido e a História. Apenas nos domínios da Arte ela é capaz de ser antecipada, já que nesses domínios os limites são rompidos pela criação de um espaço cuja gênese reside nas sombras e ecos de linguagens e intenções distintas. A Arte que engendra sujeitos é um aparelho ideológico estético.

A ÉTICA COMO ESTÉTICA – BERTOLD BRECHT

Aquele que não conhece a verdade é simplesmente
um ignorante, mas aquele que a conhece
e diz que é mentira, este é um criminoso.
Bertold Brecht

“Experimentos sociológicos” – assim o alemão Bertold Brecht – dramaturgo, poeta e encenador – se referia a suas peças. Seus trabalhos artísticos e tratados teóricos se forjaram em sua *praxis*, marcada pelo marxismo – ao qual aderiu no final dos anos 20 – e pela influência dos experimentos teatrais de Erwin Piscator e Vsevolod Meyerhold, no denso período das mobilizações da República de Weimar. O teatro de **Agit-Prop** (palavra russa formada pela contração de “agitação” e “propaganda”) muito comum na Rússia pós revolucionária e que se espalhou pelo mundo, tinha como objetivo romper com as formas tradicionais de se fazer arte enquanto diluía a própria instituição da arte como esfera separada da vida. A estética clássica e sua busca pelo Belo se subordinava agora à finalidade política.

Porém, Brecht supera seus precursores e, mesmo desenvolvendo sua criação com foco na crítica através da arte ao desenvolvimento das relações humanas no sistema capitalista, sua obra revoluciona a cena artística, cultural, social e política do século XX. Se no romance clássico e no teatro dramático o foco era no indivíduo e na introspecção psicológica, Brecht apresenta o contraponto: um novo teatro que, abolindo a psicologia do personagem, revela e realça a coletividade, diluindo as situações dramáticas nos processos embasados em funções sociais exercidas pelos atores/personagens. Seu Teatro Épico recusa o espetáculo como hipnose ou anestesia: o espectador deve conservar-se intelectualmente ativo, capaz de assumir diante do que lhe é mostrado a única atitude cientificamente correta – a postura crítica. Nesse sentido, uma de suas premissas era: “o desconhecido desenvolve-se somente a partir do conhecido”. E com vistas a provocar um diálogo transformador com o público, tirando-o da passividade, Brecht cria o *distanciamento* ou *estranhamento*.

Sua dramaturgia, então, se complementa com uma nova técnica de interpretação e rompe com a quarta parede, que fazia com que a representação cênica ficasse restrita ao palco e os atores encenassem como se

o público não estivesse presente. O teatro épico de Brecht resgata o diálogo com o público – presente no teatro grego através da ação do Coro – e os atores se deslocam de seus personagens para discursar ou dialogar com a platéia, fundamentalmente apresentando posturas críticas à sociedade frente aos acontecimentos de sua época. Porém, esse efeito não era provocado apenas pela transmissão objetiva de mensagens, mas sim pela complexa arquitetura dramatúrgica da cena, que envolvia a música, os sons, o silêncio, a cenografia que, em conjunto, construíam e desconstruíam situações e sensações envolvendo o público, os atores e os personagens.

O Teatro Épico propõe então uma alteração no espaço cênico, rompendo não só a quarta parede como os gregos, mas propondo uma troca de lugar constante – a platéia vira palco, o público passa a ser autor e ator, os atores se tornam espectadores de sua própria realidade enquanto trabalhadores da arte, e personagens de suas próprias vidas. Juntamente com os truques e técnicas da cena teatral, a coxia – passagem dos camarins para o palco, onde os atores incorporam seus personagens vestindo e desvestindo emoções – também é revelada e se apresenta como um não lugar, fusão de tempo/espaço, encontro de diálogos não contemporâneos criando o portal para o fluxo capaz de criar contemporaneidade. O Teatro Épico muda a representação, a interpretação e a recepção. Os limites e fronteiras entre Arte e Realidade se dissolvem e o *teatro* passa a ser novamente *theatron* – o lugar de onde se vê.

DIÁLOGOS SOBRE ARTE EM PEIRCE (A PARTIR DE SEMENTES LANÇADAS POR IVO IBRI)

So a man is not to be allowed to see what is
reasonable unless he do
so by the rules of art!
Charles S. Peirce

Em seu ensaio *Sementes Peircianas para uma Ontologia da Arte – O Papel da Arte como Mediação*, Ivo Ibri busca, dentre as doutrinas de Peirce, aquelas que dariam suporte a uma filosofia da arte a partir de uma reflexão sobre suas consequências. Segundo Ibri, o papel semiótico da arte, embora não conste de maneira sistematizada na obra de Peirce, pode ser pensado a partir de algumas doutrinas-chaves de sua filosofia

de uma forma bastante original – uma esfera da experiência humana que não pode ser reduzida à função mediadora do discurso lógico, cujo papel extrapola a instância de mero entretenimento ou outras formas de redução, propondo para ela uma função pragmática importante nas relações do homem com a realidade. De fato, o pensamento peirciano proporciona ressituar a relação entre homem e Natureza, à luz de uma conaturalidade que propõe eliminar toda forma de estranhamento de gênese.

Resumidamente, na *1ª Semente – O papel da Matemática*, Ibri aponta para a teoria heurística ou abdução, na qual a visão poética de mundo se apresenta favorável ao desenvolvimento de uma filosofia da arte. A sensibilidade de Peirce reconhece que a face do mundo não cabe em uma lógica da necessidade e, portanto, em uma racionalidade meramente dedutiva. A Natureza figura como um ser vivo com os mesmos direitos lógicos que o homem, e também como obra de arte em sua inesgotável exibição de espontaneidade criadora. Na *2ª Semente – Um hiato no tempo*, a experiência estética está no fenômeno de contemplação, em que todo aparato judicativo da mente torna-se desmobilizado em função da desnecessidade de mediação. Este olhar para o mundo como pura presentidade é uma faculdade muito comum entre os artistas e necessária para a prática da Fenomenologia.

A *3ª Semente – Acaso e criatividade*, se fundamenta na visão de Natureza de Peirce, na qual o diálogo semiótico entre homem e Natureza e seu possível sentido pragmático se fundamentará na experiência estética, extrapolando a mediação lógica, cognitiva e temporal. Na *4ª Semente – Os limites ontológicos da ciência e as coisas sem nome*, o dizer desconstruído da metáfora, seja nas palavras da poesia que se tornam signos interpretantes de mera possibilidade ao se libertarem da rede lógica da linguagem, ou em qualquer poética, expressa nos signos das demais artes, mobiliza o coração humano, em lugar da razão.

Em sua *5ª Semente – Idealismo e Cosmologia*, a reflexão sobre a natureza da arte encerra a relação entre diversidade exterior e unidade interior no plano da primeiridade, já que é a linguagem adequada, em suas muitas formas e manifestações, para dizer sobre o que Ibri chama de “mundo sem nomes”. A metafísica de Peirce oferece então correlatos para o significado da experiência de unidade que caracteriza a experiência estética, e o idealismo originário de sua cosmologia convida à reflexão sobre

o sentido mais profundo do papel semiótico da arte. E por fim, a 6ª *Semente – Polissemia e o mundo dos ícones*, aporta o significado da experiência estética e a independência da arte em relação ao mundo da segundidade, que a tipifica como exercício de liberdade criadora, inventando mundos possíveis e criando significações, possibilidades de sentido, uma polissemia que está no âmago de sua natureza, primordialmente icônica.

DIÁLOGOS ENTRE BRECHT E PEIRCE

De outro lado, à luz do pragmatismo, não teria a arte, assim potencialmente pensada à luz da filosofia de Peirce, um sentido pragmático, dado pelo recolhimento reflexivo que faz daquele resíduo de mundo sem nome onde se encontra um sentido não apreensível pelas nossas redes lógicas de terceiridade? Como descobrir tal sentido? Ele certamente estará na questão: como a experiência estética poderia afetar nossa conduta?

Ivo Ibri

ARTE E LIBERDADE

Partindo de uma possível Ontologia da Arte peirciana, apontada na proposta/desafio/estímulo lançadas por Ivo Ibri, podemos iniciar o diálogo entre Brecht e Peirce, através da busca automática de conceitos na obra digitizada “The Collected Papers of Charles Sanders Peirce”. Nossa hipótese é que o papel da Arte na Estética, que tem por fim o *Admirável*, pode ser um dos pontos de partida possíveis para refletir sobre as noções peircianas de Teatro da Discussão, Teatro da Controvérsia e Teatro das Reações enquanto espaço necessário da Ética e suas interfaces com o Teatro Épico brechtiniano.

Escolhemos pra iniciar esse diálogo um conceito que normalmente aparece associado à Arte – Liberdade. Este conceito aproxima igualmente a Arte da Natureza, o que acrescenta a esta reflexão dialógica outro aspecto – a sensação/fruição estética. Faz parte do senso comum comparar a Natureza à Arte, especialmente quando a natureza nos provoca sensações, sentimentos, impactos através de qualquer dos nossos sentidos. O céu colorido pelo por do sol ou uma flor de extrema beleza são comparados à uma pintura, assim como o canto dos pássaros nos remete

à uma sinfonia. Quando o escultor inglês Tony Cragg cria sua obra *Uten Tittle* (Sem Título, em português) em Bodo, na Noruega, uma das possibilidades por ele aventada é que a obra pudesse libertar o espectador da solenidade da arte monumental tradicional. Sua escultura consiste em sete grandes blocos de granito, colocados no quebra-mar da cidade de Bodo, perfurados em vários pontos. O público é então “convidado” a olhar através dos furos e o que ele vê é a natureza: mar, terra, céu, montanha. E é esse olhar para a Natureza direcionado pela Arte que cria a fruição estética. Um transeunte distraído em suas próprias questões passaria pelo quebra-mar sem ser afetado pela beleza do entorno. A arte, assim como a Cultura no dizer do poeta José Paulo Paes, não é aquilo que entra pelos olhos, mas o que modifica o olhar. Cragg cria uma moldura para o olhar do público e transforma assim a natureza em arte. E Brecht, através de seu Teatro Épico, transforma a natureza humana em arte.

Dentre as várias questões colocadas por Ibri em seu ensaio, uma nos parece significativamente relevante neste ponto da reflexão: “*a obra de arte concederia à alteridade do fato a última palavra para sua significação? Caso fosse assim, como distinguir arte de ciência?*”. E Ibri nos propõe que a “*independência da arte em relação ao mundo da segundidade a tipifica como exercício de liberdade criadora, inventando mundos possíveis e criando significações.*” Porém, isso leva a outra questão: o que ancora o sentido da Arte, uma vez livre da alteridade unívoca de um mundo exterior? E é na semiótica de Peirce que Ibri busca a resposta – o ícone, o tipo de signo que se presta, por sua definição, a esta polissemia da arte.

Nesse ponto, creio podermos acrescentar a tais apontamentos, um outro caminho: a Arte é *livre* e também *libertadora*. E nesse sentido, podemos pensar até que ponto a obra de arte tem realmente um “descompromisso” com respeito ao “mundo real”. A Arte não apenas é um universo de sentidos, mas também dá sentidos diferenciados ao universo, o que faz com que ela tenha um descompromisso não com o mundo real, mas com as estruturas vigentes e sedimentadas pelos *hábitos* que impedem a concepção de novas formas de relacionamentos com o mundo real. A Arte cria sentidos que transformam o mundo real.

Chamamos agora para o palco (ou plateia) outro ator (ou intérprete) que trará Peirce ao diálogo através de outra perspectiva – a comunicação. Vinicius Romanini, em *Minute Semeiotic – A terceira folha do trevo*,

coloca o terceiro ramo da semiótica – a Comunicação (ou retórica ou metodêutica) – que é o estudo da transferência de informação e dos métodos de pesquisa que nos servem na busca pela Verdade – como sendo para Peirce o que levaria às mais importantes descobertas filosóficas. Apesar disso, foi o ramo a que menos se dedicou, segundo Romanini, pelo fato da comunicação depender da gramática, ramo que suprirá à lógica e à retórica, os fundamentos que lhes permitirão atingir pleno desenvolvimento e ao qual Peirce se dedicou durante quatro décadas, objetivando uma correta definição de signo e a classificação de seus tipos possíveis.

Aspirando à construção de uma teoria da comunicação com bases mais sólidas, Romanini propõe uma dedicação à gramática especulativa como forma de clarear algumas questões obscuras sobre o funcionamento dos signos, uma pesquisa que englobe a comunicação e a semiótica. Partindo do princípio que a comunicação flui por toda parte, bastando que um estado de coisas se altere na realidade externa ou interna para constatar sua ocorrência, é a comunicação um componente ontológico da realidade.

Seguindo a divisão de categorias de Peirce, é possível afirmar que existe uma qualidade de comunicação que perpassa todo o universo, podendo então considerar a comunicação como um produto da intencionalidade ou “mentalidade” que brota desde os níveis mais elementares da natureza até atingir sua forma mais elaborada na autoconsciência humana. Este ponto de vista justifica, para Romanini, que semiótica e comunicação podem ser unidas numa mesma ciência – onde houver semiose, haverá uma alteração no estado de coisas, o que é um sinônimo de fluxo de informação. Segundo Romanini, em 1903, na última fase de sua produção intelectual, Peirce afirmou que o universo inteiro é um signo semelhante a uma pintura impressionista.

Se a comunicação é, então, não apenas o fluxo da informação, mas a transformação daí decorrente, podemos pensar que a Comunicação e a Arte fazem parte de um mesmo elemento, formados e formadores em suas relações com a Natureza e nas formas de interação da mesma com o mundo social. E assim como Peirce imagina o universo como signo semelhante a uma pintura impressionista, podemos então imaginar o universo não como um retrato fiel da realidade, mas uma obra em si mesma.

A UBIQUIDADE DO TEATRO

Minha formação e percurso acadêmicos colocam a Arte como ponto de partida e ponte para iniciar um diálogo com “The Collected Papers of Charles Sanders Peirce”. E é neste lugar que me coloco e inicio meu diálogo com Peirce, a quem me apresento como sendo, em sua própria definição sobre a *Atitude Científica* o “primeiro tipo” de pessoa:¹ “*Se nós nos esforçamos para formar as nossas concepções sobre história e a vida, notamos três classes de homens. O primeiro é constituído por aqueles para quem a principal coisa é a qualidade dos sentimentos. Estes homens criam arte.*”

Em 1904 Peirce, segundo Romanini, “já anunciava a necessidade de tricotomizar o interpretante do signo de acordo com as categorias criando, respectivamente, os termos emocional, energético e lógico para qualificar os três estados ontológicos que o interpretante pode assumir.” O processo de busca textual automática na obra “The Collected Papers” revelou que as palavras *Arte/Artista/Artístico* apareceram 179 vezes e a palavra *Teatro* apareceu 9 vezes. E utilizando os conceitos do mundo a Arte para buscar sentidos, trago à cena, através da fala de Romanini sobre o artigo *Nova Lista* de Peirce, o elemento que condensa o conhecimento sobre o mundo – a “**representação**” – uma manifestação mental que faz a ponte entre a realidade e o intelecto e que está presente também como base do universo teatral, nossa proposta de construção dialógica.

*O termo **representação** usado no Nova Lista equivale ao que mais tarde Peirce chamaria de a relação genuína entre signo, objeto e interpretante (S-O-I). Existe, portanto, uma relação triádica indecomponível no signo: o significado não se dá na relação entre o signo e o objeto apenas, como afirmavam a maior parte das teorias dos signos anteriores, mas exige um terceiro correlato. Esse novo elemento é o interpretante, visto como o efeito produzido na mente pelo signo e, portanto, um outro signo.”²*

Romanini aponta que em 1904 Peirce chega a afirmar que a representação tem o poder de causar

¹ “*If we endeavor to form our conceptions upon history and life, we remark three classes of men. The first consists of those for whom the chief thing is the qualities of feelings. These men create art*” (PEIRCE, p. 32, tradução da autora).

² ROMANINI, V - Minute Semeiotic USP ECA 2009

fatos reais e que os interpretantes do signo não precisam ser obrigatoriamente conceitos, como pregava sua versão ainda intelectualista da Semiose como encadeamento de pensamentos, mas também podem ser sentimentos e efeitos físicos. Dessa forma, adianta a divisão dos interpretantes em emocionais, energéticos e lógicos, que se tornará explícita em 1907.”³

É legítimo pois, supor que as aproximações entre Peirce e o Teatro podem ser mais amplas do que apenas a utilização do teatro enquanto exemplo de espaço físico onde ações se desenvolvem. As bases das Artes, especialmente neste caso das artes cênicas, podem ser identificadas em vários momentos relevantes e constitutivos do pensamento peirciano. Nesta linha de criação de uma hipótese, recuperamos as interfaces estabelecidas entre Arte e Natureza, e sendo a *intuição* elemento constitutivo da criação em Arte, podemos pensar que uma das bases da arte dialoga com a lógica do pragmatismo e que,

A única diferença entre um julgamento perceptivo e uma inferência abduativa é que a primeira, ao contrário da segunda, não está sujeita a análise lógica(...) A inferência abduativa se dilui no julgamento perceptivo sem qualquer linha de demarcação entre eles, ou, em outras palavras, nossas primeiras premissas, os julgamentos perceptivos, devem ser encarados como um caso extremo de inferências abduativas, das quais diferem por estar totalmente à margem de crítica” (PEIRCE, 5.181 e 6.511 – Apud SEBEOK – idem).⁴

Das 9 vezes que em a palavra *teatro* aparece no “The Collected Papers”, algumas soam significativas para este ponto da presente reflexão:

TEATRO DA DISCUSSÃO

“é verdade que a pura ética tem sido, e sempre deve ser, um teatro de discussão, a razão para o seu estudo consiste no desenvolvimento gradual de um reconhecimento distinto de um fim satisfatório. É uma ciência de sutilezas, sem dúvida; mas não é a lógica, mas o desenvolvimento do ideal, que realmente cria e resolve os problemas de ética.”⁵

³ ROMANINI, V - Minute Semeiotic USP ECA 2009

⁴ SEBEOK, Thomas, *O Signo de Três*, p. 23.

⁵ PEIRCE, C. S., *The Collected Papers*, p. 1309.

TEATROS DA CONTROVÉRSIA

“Para as questões retrodutivas, ou Ciências explicativas, tais como geologia, evolucionismo, e assim por diante, eles sempre foram e sempre devem ser teatros de controvérsia.”⁶

E TEATRO DAS REAÇÕES

“Como outro exemplo, considere o continuum de espaço. Em minha palestra sobre o assunto eu indiquei-lhe como se fosse um continuum, e, portanto, uma terceiridade, toda a natureza e função do espaço refere-se a Segundidade. É o teatro das reações de partículas, e a reação é Segundidade em sua pureza.”⁷

Não tem esta reflexão a pretensão de responder quais teriam sido as motivação ou sentidos propostos por Peirce quando utiliza o teatro como forma de explicitar conceitos, mas sim, como proposto por Ibri, as possibilidades de pensar uma filosofia da arte em Peirce. E para isso, voltamos ao teatro.

O teatro é, em sua origem, ritual. E continua sendo. Em dado tempo e lugar, pré estabelecido e sobre o qual os espectadores têm pouca ou nenhuma ingerência, se reúnem pessoas conhecidas ou não (o público), “sacerdotes” que levarão o ritual adiante (os atores) e “forças invisíveis” que atuam mesmo sem estarem presentes (o dramaturgo, o diretor, o cenógrafo, a ideologia, o inconsciente, a interpelação...). A cena dramática é constituída de uma soma de elementos de naturezas distintas e complementares orquestradas pela figura central do diretor (ou diretores) sendo que ele dará o sentido final da obra. Contudo, este “sentido final” é ilusório, pois cada espectador participa do desfecho da obra, com a sua criação de sentido individual. O público – espectador – é elemento constitutivo do teatro. Logo, sua presença tem inúmeros significados. Existe uma neutralidade impossível no ato teatral, tanto na cena quanto na plateia. O teatro enquanto ação dramática levada à cena é uma experiência coletiva, reveladora de intenções e processos. Tão importante quanto o que se coloca em cena é a forma como se coloca, e o espaço em que o ato se realiza.

⁶ PEIRCE, C. S. *The Collected Papers*, p. 1918.

⁷ PEIRCE, C. S. *The Collected Papers*, p. 2077.

As fronteiras entre arte e vida se tornam tão porosas que acabam se desfazendo. Essa diluição das fronteiras entre *arte* e *vida* promove uma mudança de lugar e o teatro acaba retomando sua origem etimológica de *lugar de onde se vê* (*theatron*) passando o público a assumir o papel do “intérprete” que “representa” a si mesmo e com isso transforma a si e a sua realidade, seu tempo/espaço. E nesse ponto, o Teatro Épico de Brecht se mostra um interlocutor hábil, especialmente se nos remetemos novamente à questão proposta por Ibri: que papel desempenharia a arte na consecução de uma estética que, para Peirce, tem por fim o *Admirável*?

O Teatro Épico, que surge como drama narrativo que oferece análise crítica da sociedade, procurando mostrar a realidade no lugar de a representar para que o espectador reaja criticamente e aja conscientemente, não prescinde do fluxo dos sentimentos. O fluxo nasce da comunicação entre palco e platéia, através de sensações e informações que buscam o conhecimento, que nunca é individual e sim coletivo. Brecht mobiliza a razão e o coração humanos, criando uma alternância através de uma espécie de jogo de espelhos: o público se vê no ator, o ator se vê no personagem e o personagem no público, que se enxerga então como um ser natural e social. O rompimento da quarta parede coloca o público no papel de artista, quando é estimulado a romper a passividade e interagir com os atores.

Brecht, revelando as estruturas cênicas, o jogo, as artimanhas da arte, destrói a Arte e a recupera perante e com a ajuda do público, que será sempre o seu contemporâneo, pois o que interessa a Brecht não é a sua realidade, mas a realidade da Humanidade.

O Teatro de Brecht é o Teatro da Discussão, da Controvérsia e das Reações, colocado no palco através do binômio forma e conteúdo, onde a catarse é substituída pela reflexão e uma nova estética é criada a partir da ética. Brecht cria a arte da inversão de papéis e da alternância – o distanciamento vem como uma espécie de choque de temperaturas – onde a emoção, catarse (primeiridade?) cede lugar à reflexão (terceridade?) pelas controvérsias e conflitos do mundo real (segundidade?). A obra de Brecht, assim como sua proposta de encenação, permanecem ativas, revelando o seu potencial artístico, que suplanta o pedagógico e o político situados historicamente e que também acrescenta ao Belo o Admirável, incluindo à Estética a Ética e a Lógica. Brecht nos presenteia com a estética da ética e a ética da estética.

QUASE-ARTE: NOTAS PARA UMA ARTE REFLETIDA

*De todas as coisas seguras, a
mais segura é a dúvida.*

Bertold Brecht

Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa.

Guimarães Rosa

– A Natureza é definida enquanto obra de arte, que pressupõe um autor externo e interno: o tempo e o ritmo. O tempo que atua de forma diferente em cada elemento da natureza que compõe um mesmo espaço, provoca um ritmo no observador, que altera seu ritmo habitual?

– O deslocamento da realidade de seu espaço provoca uma alteração na percepção? A realidade colocada no palco desloca o olhar do público e público passa a se enxergar enquanto personagem?

– Representar é sempre estar “no lugar de”, é uma mediação entre um objeto e um interpretante. O objeto nem sempre é uma coisa, pode ser um estado mental. O interpretante não é alguém, mas um elemento em uma cadeia lógica (Peirce). O intérprete no Teatro Épico é aquele que manuseia o interpretante?

– A experiência estética transforma em Arte o “objeto útil” das populações tradicionais. Como elas se situam e ressignificam?

– Como a experiência estética pode afetar nossa conduta? Teria a arte, pensada à luz da filosofia de Charles Peirce, um sentido pragmático?

– O que teria levado Peirce a escrever um conto e uma peça teatral? E porque essa sua produção artística não é levada em consideração nas análises de sua obra?

Para a Arte de forma geral, especialmente em seu processo de formação de profissionais, um dos maiores desafios para criação de diálogos com a sociedade reside na estrutura formal para dentro da qual foi realocada na contemporaneidade. A relação de natureza dialógica da Arte com a Sociedade, provocadora de transformações, foi substituída por uma relação mercadológica e o que deveria ser **processo**, passa a ser **produção**. A Arte, no lugar de relações com a Sociedade, busca negociações com o Mercado. E em seu espaço de formação, encontramos a disciplinarização

da Arte, e não mais seu espaço de encontro aleatório – o que era espaço de **transformação** virou espaço de **formatação** e nesse processo, diálogos foram calados. Essa (de)formação limita e anula a percepção de que os processos de **auto organização** podem promover as rupturas, que esse “processo sem sujeito” – para retomar a terminologia de Louis Althusser – realiza a seu modo o ‘trabalho de si sobre si’ característico da auto-organização (Michel Debrun).

Esse ponto de partida é a base de nossa pesquisa PROCESSOS INTERCULTURAIS ORGÂNICOS, que vem sendo desenvolvida a partir das relações entre Arte e Sociedade, entendida como processos de construção de diálogos e sentidos. Os procedimentos metodológicos adotados têm suas bases na Educomunicação e na Interculturalidade, propondo a criação de diálogos baseados na “escuta” e construção coletiva de narrativas. As noções de **sistema** e **auto-organização** compõem igualmente o quadro nocional e os operadores teóricos convergem para as relações construídas na sociedade a partir dos diálogos com a Arte.

Assim como Robert Innis – a propósito de Dewey – entendemos que Arte é experiência e como tal não pode ser apreendida nem replicada. É como um fluxo de água, que só dialoga uma única vez com o espectador, mesmo que ele tente, em vão, recuperar a experiência e revivê-la. A obra de arte é espelho que reflete a experiência individual – outra característica que aproxima a Arte da Água.

Nossa hipótese é que o “trabalho da Arte” e o “produto da Arte” ainda não são Arte, pois o contato com o público ainda não se efetivou, logo, não desencadeou o fluxo. Esse momento de encontro poderia ser entendido como a “infinita iridescência” apontada por Innis. Sem o público, o que existe é a “Quase-Arte” – seu processo e seu produto. Porém, mesmo depois do encontro, a Arte não deixa de ser processo, e se realimenta a cada novo e único encontro.

A Arte é uma forma de escrita. O artista é um leitor privilegiado que tem acesso aos manuscritos do mundo, os quais lê antecipadamente e propõe novos caminhos que a sociedade deve seguir – ou evitar.

REFERÊNCIAS

BRECHT, Bertolt. *Escritos sobre el Teatro*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. 3 vols. 1970, 1973, 1976.

DORT, Bernad (1977). *O Teatro e sua Realidade*. São Paulo: Ed. Perspectiva.

ECO, Umberto e SEBEOK, Thomas A. (2008). *O Signo de Três*. São Paulo, Ed. Perspectiva

ESSLIN, Martin (1978). *Uma Anatomia do Drama*. Rio de Janeiro: Zahar Ed.

HEGEL, G. F. W. *Cursos de Estética*. Tradução Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: EDUSP, 2004.

IBRI, Ivo A. Sementes - Peircianas para uma Ontologia da Arte - O Papel da Arte como Mediação

INNIS, Robert E. Energies of Objects Between Dewey and Langer

PEIRCE, Charles S. (1931-58). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. I-VIII. Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur Burks (eds.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

ROSENFELD, Anatol. *O Teatro Épico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1985.

ROMANINI, Vinicius Minute Semeiotic USP ECA 2009

Primeiridade, estético e artístico: diálogo entre Peirce e Dewey acerca da experiência estética

Lucia Ferraz Nogueira de Souza Dantas
(PUC-SP/ FSB-SP)¹

INTRODUÇÃO

Na intersecção entre o conceito de Primeiridade de Charles S. Peirce, e a distinção formulada por John Dewey entre “estético” e “artístico”, propomos um diálogo entre os pensamentos de ambos para uma reflexão acerca da experiência estética.

Desdobrada nas distintas experiências de contemplação de mundo, produção e fruição de arte, refletiremos sobre a experiência estética, atente aos meandros da experiência de arte, sob uma perspectiva triádica. A experiência estética, observada numa tríade, por sua vez, pode ser analisada à luz da teoria das três categorias peircianas.

A reflexão acerca das especificidades da experiência de arte conta ainda com o aporte do conceito de “desvio estético de mundo”, formulado por Dewey, em diálogo com os conceitos de “resíduo de mundo” e de “coisas sem nome”, cunhados por Ivo Ibri.

1. OS TRÊS VETORES DA EXPERIÊNCIA ESTÉTICA

Sou da opinião que não se deverá desprezar aquele que olhar atento para as manchas da parede, para os carvões sobre a grelha, para as nuvens, ou para a correnteza da água, descobrindo, assim, coisas maravilhosas. O gênio do pintor há de se apossar de todas essas coisas para criar composições diversas: lutas de homens e de animais, paisagens, monstros, demônios e outras coisas fantásticas. Tudo, enfim, servirá para engrandecer o artista. [...]. Com esses muros e essas pedras dá-se o mesmo que com o som dos sinos, em cujo toque encontrarás todos os nomes e palavras imagináveis.

Leonardo da Vinci, *Tratado da Pintura*

¹ Bolsista da CAPES.

Em uma primeira leitura do texto acima, provavelmente concluiríamos que Leonardo da Vinci descreve o processo de experiência de imaginação que subsidia a produção de uma obra de arte. Todavia, ao nos alongarmos numa segunda leitura, talvez possamos concluir que Da Vinci também estaria descrevendo, não simplesmente o ato criativo, mas uma experiência artística análoga a uma experiência de mundo não necessariamente atrelada à produção de uma obra de arte, a saber, aquela experiência única, especialíssima e intransferível de maravilhamento e contemplação diante do mundo, que pode ou não gerar uma obra de arte, que pode ou não partir de uma obra de arte. Além disso, o texto também poderia suscitar a descrição daquela experiência de livre associação e devaneio que um espectador pode ter diante de uma obra de arte.

Talvez um bom nome para o que Da Vinci sugere seria epifania. Do grego *ephipháneia* [ἐπιφάνεια], sendo *epi*, um prefixo que indica *sobre*, *apropriado*; enquanto *phanéia*, de *phainen*, indica aparecer, imagem, conduzindo ao sentido posto que é o de compreensão, entendimento a partir da imagem percebida. Não obstante, com o tempo, sobretudo com a transliteração do grego para o latim, epifania tenha ganhado um sentido religioso, de envergadura cristã, a saber, aparição no sentido de manifestação religiosa. Entretanto, na acepção primária do grego mesmo não há necessariamente um sentido religioso, mas sim, de entendimento, aclaramento, de intuição, clareza súbita da mente diante de uma imagem mental. Cabe ainda salientar que imagem mental ou aparição imaginária em grego se diz *phantasia* [φαντασία]. Eis outro termo ricamente sugestivo e elucidativo, pois o termo fantasia é muitas vezes traduzido, sobretudo dos textos de Aristóteles, como representação mental ou imaginação, enquanto fantasma [*phantasma* – φάντασμα] é utilizado tanto no sentido de aparição natural como de aparição imaginária (ARISTÓTELES, *De memoria*, 449b-450a). Essa mesma raiz grega é o que também encontramos quando Peirce escreve que: “[...] por *faneron* [*phaneron*] eu entendo o total de tudo que está de qualquer modo presente na mente, sem qualquer consideração se isto corresponde a qualquer coisa real ou não” (CP 1.284 apud: IBRI, 1992, p. 4)².

² “[...] by the **phaneron** I mean the collective total of all that is in any way or in any sense present to the mind, quite regardless of whether it corresponds to any real thing or not” (PEIRCE, CP 1.284).

Logo, pode-se dizer que essas polissemias, tanto de epifania, como de fantasia, fantasma ou faneron indicam a complexidade que o texto de Da Vinci abarca. Daí poder-se-ia concluir que há na experiência estética um caráter de surgimento imediato, de iluminação súbita da mente gerada numa polivalência entre a percepção fenomênica de mundo e a alucinação de mundos imaginários, entre a imediatez de algo que surge e rompe como imagem, e a mediação posta por repertórios e associações diversas. Em outros termos, o texto descreve, em última análise, aquilo que costuma ser apontado por experiência estética numa acepção que une tanto a contemplação diante do mundo, como o devaneio imaginativo.

Há uma miríade de concepções de experiência estética, que abarcam e encetam diferentes entendimentos que tomam em conta aspectos específicos de natureza fenomenológica, e, também, da própria ontologia da arte. No propósito de delimitar essas variantes de acepções acerca do que se entende por experiência estética, é possível assinalar três principais vetores, a saber: contemplação, produção [*poíesis*]³ e fruição de arte.

O primeiro vetor é justamente daquela experiência mesma que se define como experiência de unidade e totalidade diante do espetáculo de maravilhamento e espanto que a contemplação desinteressada de determinada obra, humana ou natural, proporciona. Ora, mas se é uma experiência de mundo, por que estaria incluída como um dos eixos principais da experiência estética, na medida em que experiência estética estaria incisivamente identificada com experiência de arte? Porque a experiência de contemplação envolve os dois outros vetores, ou melhor dizendo, sustenta e subsidia tanto a experiência de fruição como a de produção de arte, justamente quando o objeto artístico é fruto de um processo experiencial igualmente especial, e por isso, pode ser incluída e entendida como experiência estética.

³ Em grego, *poíesis* pode ser entendida como sinônimo de criação; fabricação, confecção, produção, isto é, a ação de produzir alguma coisa, quando utilizado no sentido lato, o que difere consideravelmente do entendimento de poesia que muitas vezes se lê em textos atuais, *i.e.*, o sentido de poético como “artístico”, ligado às noções de sensibilidade e de expressividade. Embora este sentido mais estrito também se encontre presente em textos gregos como no caso da *Poética* de Aristóteles, onde *poíesis* é utilizada tanto no sentido de produzir mesmo, o de produzir qualquer coisa, não necessariamente uma obra artística, como no sentido de poética (poesia mesma), sinônimo de artístico e estético, dando origem às acepções que poético e poesia carregam atualmente. Nesse sentido, pode-se dizer que “produzir arte” é literalmente sinônimo de poética [*poíesis*], nos dois sentidos do termo em grego.

O segundo vetor seria a experiência do artista ao produzir a obra de arte, isto é, aquela experiência do artista ante o mundo durante a sua criação, experiência descrita como única e muitas vezes chamada simplesmente de ato criativo ou processo artístico, ato este que é o cerne que nutre a natureza estética propriamente dita da obra de arte, no sentido de se configurar como um objeto de caráter único e apartado do conjunto de outros objetos e coisas da experiência comum.

Por fim, o terceiro vetor seria a experiência do espectador diante da obra de arte, aquela experiência que muitas vezes é chamada simplesmente de fruição, no sentido de deleite, de relação sensorio-emotiva, mas também de interesse, aproveitamento, apreensão e, sobretudo, empatia.

Embora a experiência de contemplação seja menos habitualmente identificada com a experiência estética, está intimamente implicada nos outros dois eixos da experiência estética elencados aqui, e não pode ser analisada separadamente, sob o risco de velar-se os meandros que a envolvem, enquanto experiência de arte propriamente dita.

Vale sublinhar que em todos os vetores elencados acima, a experiência de mundo é incluída. Mesmo que a arte prescindia de mundo, isto é, que a obra de arte enquanto produto da imaginação livre não esteja subordinada à necessidade de reflexionalidade com relação a qualquer tipo de alteridade, e, portanto, tenha uma relação transversal com o mundo externo, não obstante, a maioria das obras de arte contêm algum tipo de referência de mundo.

No primeiro eixo, a experiência de mundo é a mais evidente, no sentido que a própria natureza é tida como obra de arte, embora a experiência de contemplação possa ser entendida, e na maioria das vezes o é, como uma experiência de caráter interior e subjetivo, portanto, sem divisão entre interno e externo ou sem uma oposição do outro (alteridade). No segundo eixo, o mundo aparece na acepção de que a experiência de produção artística pode ser entendida como uma experiência do artista ante o mundo e a realidade ao produzir uma obra de arte. Finalmente, no terceiro eixo, o mundo está no sentido que a própria obra de arte é objeto, isto é, é posta como oposto e como alteridade, e gera uma reação, construindo uma relação obra-espectador.

2. BREVE HISTÓRICO DA CONCEITUALIZAÇÃO TRÍPLICE DA EXPERIÊNCIA ESTÉTICA

A experiência estética, analisada sob a ótica de três principais vetores entrelaçados e escorados entre si, já se encontra nos primórdios da reflexão filosófica acerca da arte. Ainda que sem a utilização da expressão idiomática “experiência estética”, que foi apenas criada a partir da nomeação da filosofia da arte por Estética [*Aisthesis*] no século XVIII⁴. Platão já descreve, no diálogo *Íon*, o que poderíamos hoje nomear como experiência estética como uma cadeia de anéis magnéticos que ligam a Musa divina – fonte da inspiração artística – ao poeta. Homero recebe esta inspiração e produz a poesia, por conseguinte, esta mesma força divina [*theía dýnamis*] que inspirou Homero, apodera-se do rapsodo – ator/recitador – que ao interpretar a obra de Homero, leva-a ao público, por fim, esta energia contamina o próprio público extasiado e tomado pelo furor poético. Diz ainda Platão, que é este público, embebido por força divina, que faz a análise e a crítica da obra, fruindo-a. Mas não antes de ter uma experiência de puro entusiasmo [*enthousiasmós*], que sugestivamente significa literalmente ter “deus dentro de si” (PLATÃO, *Íon*, 535d-536a). Outro termo usado por Platão para descrever este processo é do mesmo modo eloquente: êxtase [*ékstasis*], que significa “sair de si”, “perder-se” (Ibidem, 534).

Ainda que o texto de Platão seja claramente situado na Mitologia Grega, a correlação da arte como possível condutor para uma conexão divina, e, portanto, para uma experiência religiosa, tal como se pode pensá-la ainda hoje, é claramente presente. E sem dúvida, a influência do pensamento de Platão acerca das problemáticas da arte permanece. Nesse sentido, pode-se identificar já em Platão, que a experiência de arte, seja do artista, seja do espectador, é correlacionada à experiência de contemplação, no sentido mesmo de experiência religiosa.

Isto posto, essa abordagem é retomada nos idos do século XIX, embora com diferenças significativas, isto é, deixa-se a roupagem mitológica, e a experiência de contemplação enquanto experiência estética passa a ser analisada sob o ponto de vista fenomênico, que culmina por definitivamente incluir nessa cadeia o mundo como um todo. Esse processo pode ser resumido através de três filósofos, a saber, Schopenhauer, Schelling e Peirce.

⁴ Atribui-se este feito ao filósofo alemão Alexander Gottlieb Baumgarten.

Schopenhauer diz que a contemplação é um perder-se no objeto, sorver-se na intuição, esquecer-se de toda individualidade, suprimir-se do conhecimento sob o princípio da razão. Ainda, ele diz que a satisfação estética é igual na obra de arte ou na intuição da natureza e da vida. Ademais, para Schopenhauer, o gênio do artista é justamente aquele que tem a alta capacidade para a contemplação, portanto, a arte é o modo pelo qual a contemplação dá-se plenamente, pois na experiência desinteressada de arte há uma interrupção temporal, e as relações se dissipam, e é possível uma experiência de unidade, e um equivalente no espaço e tempo torna-se o infinito. (SCHOPENHAUER, 2005, § 34 a §36, pp. 246-264). Ele diz que:

O artista nos permite olhar para o mundo mediante os seus olhos. Que ele possui tais olhos a desvelar-lhe o essencial das coisas, [...]. E, ademais, que ele esteja em condições de também nos emprestar esse dom, como se pusesse em nós os seus olhos[...] (Ibidem, §37, p. 265).

Essa concepção de contemplação cunhada por Schopenhauer corrobora, em certos aspectos, com a delineamento feito por Schelling, que encontra na experiência estética e no próprio artista correspondência íntima com a experiência de contemplação, e conseqüentemente de desvelamento do mundo. Schelling diz que: “O ofício do artista é o desvelamento do mistério interior da natureza; [...]” (SCHELLING, 2001, § 104, p. 399.)

Outro conceito, o conceito de gênio, vastamente presente nas reflexões acerca da arte dentre os filósofos alemães desta época, confirma o caráter elevado e único da arte enquanto experiência de contemplação, retomando o que Platão delineia como entusiasmo. Nessa esteira, Schelling discorre que: “A arte nasce apenas do vívido movimento das mais íntimas forças do espírito e da mente, que chamamos de entusiasmo [*begeisterung*]” (Ibidem, p. 71).

E segundo nos ensina Ibri (2009, pp. 278-279), as descrições e abordagens acerca da experiência estética nos dois filósofos alemães citados acima, sobretudo, a concepção de Schelling, foram determinantes para Peirce, que era seu admirador confesso. Ibri também explica que em Schelling a experiência de intuição estética é muito similar à de Primeiridade [*Firstness*] em Peirce (Idem).

3. EXPERIÊNCIA ESTÉTICA COMO EXPERIÊNCIA DE PRIMEIRIDADE EM PEIRCE

Importante descartar que em Peirce o conceito de Primeiridade – que aqui estamos considerando como chave para uma análise dos fundamentos acerca das especificidades dos meandros da experiência estética tomada de maneira tridimensional – ganham contornos ainda mais fenomenológicos, que incluem uma concepção de mundo de caráter realista. Sendo assim, a fenomenologia peirciana embolsa uma abordagem fundamentada na lógica, e uma sofisticada descrição dos modos de experiência, que comporta três categorias, sendo a Primeiridade um dos vértices da sua teoria fenomenológica que tem, por sua vez, implicações ontológicas.

A experiência da categoria de Primeiridade pode ser entendida como aquela experiência de pura contemplação caracterizada pela suspensão do tempo, e ausência de alteridade, e conseqüentemente, pela anulação do pensamento cognitivo, possibilitando o puro sentir de qualidades.

Nas palavras de Peirce, a experiência de primeiridade se define por: “[...]primeira, sentimento, a consciência que pode ser incluída com um instante de tempo, consciência passiva de qualidade, sem reconhecimento ou análise [...]” (CP 1.377, apud: IBRI, 1996, pp. 13-14.)⁵. Peirce nos diz para “[...] olhar para o que está presente tal como aparece aos olhos do artista. O modo poético aproxima o estado no qual o presente surge como presente [...]” (PEIRCE, CP 5.44, apud: IBRI, 1996, p.11)⁶, nesse sentido, ele mostra que a Primeiridade é justamente aquela experiência mesma que o artista vivencia ao se deparar diante do mundo para criar, pois é aquela experiência do sentir a imediatez, a infinitude do continuum, a pura presentidade [*presentness*], por isso é uma experiência caracterizada pela infinita possibilidade e liberdade, cernes fundamentais para a produção da obra de arte.

Ibri explica que a experiência estética, atinente à categoria de Primeiridade, acontece lá onde nos defrontamos com o “[...] resíduo de mundo sem nome onde se encontra um sentido não apreensível pelas

⁵ “[...] *first, feeling, the consciousness which can be included with an instant of time, passive consciousness of quality, without recognition or analysis; [...]*” (PEIRCE, CP 1.377).

⁶ “[...] *look at what is present as it appears to the artist’s eye. The poetic mood approaches the state in which the present appears as it is present*” (PEIRCE, CP 5.44).

nossas redes lógicas de terceiridade[...]" (2011, p. 219)⁷. Ibrí elucida (2012, p. 8) que a arte traz à luz o que ele define como "coisas sem nome" [*nameless things*], advindas *de um resíduo* de mundo, que costuma ficar fora da nossa atenção, ou mesmo, da nossa apreensão cognitiva, que só uma especialíssima experiência é capaz de acessar. Este *resíduo* é justamente o que o artista é apto a captar, e, por conseguinte, a obra de arte é capaz de desvelar. Nesse sentido, pode-se dizer que a experiência estética é uma experiência caracterizada por uma suspensão momentânea do pensamento cognitivo, possibilitando o puro sentir de qualidades, logo, a experiência de arte, em sua plenitude, inclui essa experiência de primeiridade, que possibilita um despertar para as "coisas sem nome" do mundo.

Todavia, embora a experiência dita de primeiridade inclua a experiência estética, não é uma experiência apenas circunscrita à arte, mas que tem nela um contundente exemplo. Neste caso, destaca-se, não apenas a experiência do espectador diante da obra arte, mas também a experiência estética no sentido da experiência do artista ao produzir uma obra de arte.

Por outro lado, a experiência atinente à categoria de Segundidade [*Secondness*] é a experiência de mundo de alteridade e de existência; ou seja, como escreve Peirce, é "[...] segunda, consciência de interrupção no campo da consciência, sentido de resistência, de um fato externo, de alguma outra coisa; [...]" (Idem)⁸ e, portanto, não é exatamente uma experiência de natureza estética, embora a experiência diante de uma obra de arte, enquanto objeto, enquanto coisa no mundo, não deixe de gerar oposição e reação e seja fundamental em todo o processo de fruição de arte.

Por conseguinte, a experiência de Terceiridade [*Thirdness*] é a categoria da mediação, que envolve tempo, e por isso, inclui memória, gerando repertório e raciocínio lógico, pensamento e aprendizagem. Nas palavras de Peirce, a Terceiridade é: "[...] terceira, consciência sintética, ligação com o tempo, sentido de aprendizagem, pensamento" (Idem)⁹. Portanto, a experiência de terceiridade inclui o juízo estético, e nesse sentido, é crítica, é identificação ou classificação, assim sendo, é história da arte, saindo do escopo da experiência estética propriamente dita, isto é,

⁷ "[...] residue of nameless world where there is a meaning not apprehensible by our logical nets of thirdness [...]" (IBRI, 2010, p. 16).

⁸ "[...] second, consciousness of an interruption into the field of consciousness, sense of resistance, of an external fact, of another something [...]" (Idem.)

⁹ "[...]; third, synthetic consciousness, binding time together, sense of learning, thought" (Idem).

daquela experiência no sentido de contemplação, que configura um dos eixos dos três vetores da experiência estética destacados acima.

Logo, conclui-se que ainda que as três categorias fenomenológicas cunhadas por Peirce sejam intimamente relacionadas e imbricadas (Cf. PEIRCE, CP 5.90)¹⁰, é a experiência de primeiridade que abarca uma chave importante acerca da natureza tríplice da experiência estética.

4. EXPERIÊNCIA ESTÉTICA COMO EXPERIÊNCIA COMUM EM DEWEY

A experiência estética, vista sob a ótica do conceito de Primeiridade, se aproxima e enriquece substancialmente a acepção de *Arte como Experiência* [*Art as experience*] proposta por Dewey.¹¹ Em sua reflexão acerca das especificidades da arte como experiência, Dewey estabelece uma diferenciação com relação ao parâmetro de significação de contemplação, enquanto análoga da experiência estética, a saber, ao relacionar a arte à uma experiência comum presente no cotidiano e acessível a todos, esvazia a ideia de experiência puramente religiosa ou sagrada, e leva ao questionamento do que ele chama de “espiritualização” da concepção de arte, tradicionalmente associada à experiência de arte, encontrada tanto em Platão, como em certa medida também nos autores do Romantismo alemão.

Dewey aponta para o risco de criar-se um abismo entre experiência estética e a experiência comum, ao “[...] aceitamos como se fossem normais as filosofias da arte que a situam em uma região não habitada por nenhuma outra criatura” (DEWEY, 2012, p. 69)¹². E nesse sentido, ele assinala para o perigo de se compartimentar a arte a ponto de retirá-la da sua

¹⁰ PEIRCE, *Conferência III: ‘Sobre as categorias’, 1903*: “Não só a Terceiridade supõe e envolve as ideias de Segundidade e de Primeiridade, mas nunca será possível encontrar qualquer Segundidade ou Primeiridade num fenômeno que não é acompanhado pela Terceiridade” (CP 5.90, tradução nossa).

[“*Lecture III: ‘On the categories’, 1903: Not only does Thirdness suppose and involve the ideas of Secondness and Firstness, but never will it be possible to find any Secondness or Firstness in the phenomenon that is not accompanied by Thirdness*” (CP 5.90 e EP 2, p. 177)].

¹¹ Uma aproximação entre os pensamentos de Peirce e Dewey como aporte reflexivo acerca das problemáticas relativas à arte tem sido explorada de maneira bastante contundente nos textos de Robert Innis, com destaque para o seu ensaio “*Energies of Objects: Between Dewey and Langer*”, 2015.

¹² “[...] accepted as if it were normal, the philosophies of art that locate it in a region inhabited by no other creature” (DEWEY, 1980, p. 10).

ligação para com os objetos da experiência concreta, e conseqüentemente entender a experiência estética de maneira apartada de uma experiência de mundo, a ponto de se configurar em algo inacessível (Ibidem, p. 71)¹³.

Por conseguinte, Dewey abre caminho para resolver esse impasse a partir do que ele chama de *desvio* na experiência comum e concreta de mundo, que muitas vezes não é considerada de caráter estético, mas segundo ele, é exatamente lá onde reside a chave de abertura para uma fresta do *desvio estético* no mundo (Ibidem, p. 60)¹⁴.

Para Dewey, é preciso retomar: “[...] à experiência do curso comum ou rotineira das coisas, a fim de descobrir a qualidade estética que essa experiência possui.” (Ibidem, p. 71)¹⁵ e é justamente a partir daí que encontramos o real significado do papel da arte no mundo e na vida. Para ele, a questão gira em torno de “[...] recuperar a continuidade da experiência estética com os processos do viver [...]” (Ibidem, p. 70)¹⁶.

5. A DIFERENCIAÇÃO ENTRE ARTÍSTICO E ESTÉTICO EM DEWEY

Outro aspecto do pensamento de Dewey que parece ser esclarecedor aqui é quando ele explica que: “Não há uma palavra que inclua de forma inequívoca o que é expresso pelas palavras ‘artístico’ e ‘estético’. Visto que ‘artístico’ se refere primordialmente ao ato de produção, e ‘estético’, ao de percepção e prazer, a inexistência de um termo que designe o conjunto dos dois processos é lamentável” (DEWEY, 2012, pp. 125-126)¹⁷.

Embora essa diferenciação e conseqüente associação entre arte e estética já fosse embrionária nas formulações dos escritos sobre o tema do século XVIII, todavia, parece ter sido negligenciada, o que acarretou na falta de assimilação acerca da simbiose e do escoramento entre os vetores da experiência estética sugeridos aqui, a saber: contemplação, produção e fruição.

¹³ Cf. original em inglês in: DEWEY, 1980, p. 11.

¹⁴ Cf. original em inglês in: DEWEY, 1980, p. 4.

¹⁵ “[...] (by going back) to experience of the common or mill run of things to discover the esthetic quality such experience possesses” (Ibidem, p. 11).

¹⁶ “[...] recover the continuity of aesthetic experience with the processes of living” (Ibidem, p. 9).

¹⁷ “[...] We have no word in the English language that unambiguously includes what is signified by the two words “artistic” and “esthetic”. Since “artistic” refers primarily to the act of production and “esthetic” to that of perception and enjoyment, the absence of a term designating the two processes taken together is unfortunate” (Ibidem, p. 46).

Nesse sentido, as reflexões de Dewey são importantes para entender essa interatividade intrínseca entre contemplação de mundo, produção e fruição de arte, pois ele explica que para que um objeto possa se constituir como arte, uma experiência plena precisa ter ocorrido no processo de produção da obra, e esta experiência, igualmente singular, é a chave que Dewey fornece para o entendimento de sua distinção entre o “objeto comum” e o “objeto artístico”. Assim sendo, ele discorre que: “Para perceber, o espectador ou observador tem de *criar* sua experiência. E a criação deve incluir relações comparáveis às vivenciadas pelo produtor original. Elas não são idênticas, em um sentido literal [...]”. Mais adiante ele completa que “sem o ato de recriação, o objeto não é percebido como um ato de arte. [...] Há um trabalho feito por parte de quem percebe, assim como há um trabalho por parte do artista” (Ibidem, p. 137)¹⁸.

Por essa razão é que podemos inferir que a experiência estética diz respeito não só à fruição do espectador diante da obra de arte em si, mas também diz respeito à experiência do artista ao produzir uma obra de arte, e essa produção embrionária está intimamente relacionada com a experiência vivenciada pelo espectador.

6. EXPERIÊNCIA COMUM, ARTÍSTICO E ESTÉTICO EM DEWEY À LUZ DAS CATEGORIAS DE PEIRCE

Para Dewey, a experiência estética é entendida como uma experiência singular de unidade e completude possível dentre as experiências comuns do cotidiano, e ela se caracteriza como puro sentir e puro presente (Ibidem, p. 112 e p. 125). Por isso é válido afirmar que há uma clara correspondência entre o conceito de experiência de primeiridade em Peirce e o entendimento de experiência de arte em Dewey, que foi definida por Dewey, como sento aquela experiência escorada por um caráter estético, como desvio de mundo, contido na experiência comum.

¹⁸ “For to perceive, a beholder must create his own experience. And his creation must include relations comparable to those which the original producer underwent. They are not the same in any literal sense. [...] Without an act of recreation the object is not perceived as a work of art. [...] There is a work done on the part of the percipient as there is on the part of the artist” (Ibidem, p. 54).

Sendo assim, pode-se dizer que a experiência de primeiridade subsidia todo o processo de experiência estética, visto sob a ótica deweyana, na medida mesma em que, para Dewey, a experiência de contemplação de mundo – que revela o caráter “*estético*” da experiência comum – subsidia as experiências do artista, no ato criativo, ou o que Dewey chamou de “artístico”; e é igualmente aporte para a experiência de fruição da obra de arte, aquilo que Dewey chama de “*estético*”.

Esta experiência de caráter estético, como define Dewey, é aquela experiência mesma que permite revelar, segundo conceito cunhado por Ibrí, as “coisas sem nome”, que podem ser expostas através das obras de arte, pois são captadas por meio de um olhar *poético* que o artista tem diante do mundo, como diz Peirce. Por conseguinte, essas “coisas sem nome”, esse olhar poético do mundo, ocorrem onde se encontra o que Dewey chamou de aspecto *estético* de mundo, e em certa medida, são justamente aquilo que fazem de uma de arte uma obra de arte, que distinguiriam o “objeto artístico” do “objeto comum”.

Por outro lado, a própria experiência estética como um todo, no seu aspecto triádico, não é apenas uma experiência de contemplação, no sentido de primeiridade, pois a produção da obra de arte, e a fruição da arte incluem alteridade e cognição, portanto, envolvem segundidade e terceiridade respectivamente. Isso fica ainda mais claro quando a experiência estética de caráter triádico é analisada à luz da teoria das três categorias peircianas, no que tange ao entrelaçamento das categorias, que se engendram e podem ser onipresentes entre si (PEIRCE, CP 1.353)¹⁹.

Logo, os três vetores que designam os eixos da experiência estética, explicitados a partir das formulações de Dewey, a saber: desvio estético da experiência comum, aspecto artístico do ato criativo, e aspecto estético da fruição de obra de arte, se entrelaçarem e se imbricam apontando precisamente para a maneira simbiótica de conformidade das três catego-

¹⁹ PEIRCE, c.1880-2: “Ora, as categorias não podem ser dissociadas umas das outras na imaginação (nem das outras ideias). A categoria do primeiro pode ser prescindida do segundo e do terceiro, e o segundo prescindido do terceiro. Mas o segundo não pode ser prescindido do primeiro, nem o terceiro do segundo. [...]” (CP 1.353; tradução in: idem, 1980, p. 97).

[“*Now, the categories cannot be dissociated in imagination from each other, nor from other ideas. The category of first can be prescinded from second and third, and second can be prescinded from third. But second cannot be prescinded from first, nor third from second. [...]*”] (Ibidem).

rias da experiência, como aclaradas por Peirce (CP 5.91)²⁰. Nesse sentido, seguindo as designações cunhadas por Dewey, é possível inferir que o *caráter estético de mundo*, acessado na contemplação, juntamente com a *experiência artística* – do ato criativo de produção de arte – e a *experiência estética* – do ato de fruição de arte – ao se entremear, caracterizam-se, respectivamente, como a Primeiridade contida na Segundidade e na Terceiridade, categorias formuladas por Peirce.

Em outras palavras, a Primeiridade [*Firstness*] tem um papel fundamental na experiência de arte, na medida mesma em que é Primeiridade na Segundidade [*Secondness*], isto é, Qualidade de Sentimento [*Quality of Feeling*] na relação de alteridade espectador-objeto de arte; e Primeiridade na Terceiridade [*Thirdness*], isto é, Qualidade de Sentimento na relação de mediação triádica de mundo-artista, artista-obra, obra-espectador. Assim sendo, a Primeiridade é a principal categoria da arte, não obstante esteja contida nas outras categorias que lhe dão aporte, e que são, no domínio da arte, subsidiadas por ela.

Todavia, embora *esse desvio estético de mundo*, tal como Dewey denomina, seja determinante para a experiência de arte, tanto na ação de produção de arte, como na ação de fruição de arte, essa experiência singular de característica estética é parte de uma experiência de mundo mais ampla, que pode ou não incluir a arte. Da mesma maneira que a experiência de primeiridade, cunhada por Peirce, não é unicamente circunscrita à experiência de arte, tampouco o são as “coisas sem nome”, conceito cunhado por Ibri.

CONCLUSÃO

A teoria das três categorias de Peirce acrescenta elemento seminal para o entendimento do papel da arte e do olhar artístico na experiência de mundo como um todo, e conseqüentemente, para a compreensão da intrincada rede de relações estabelecidas no processo da experiência estética, abarcada a partir da análise deweyana triádica entre experiência co-

²⁰ PEIRCE, *Conferência III: 'Sobre as categorias', 1903:* “[...]. Ou seja, se você tem a ideia de Terceiridade, você tem que ter tido as ideias de Segundidade e Primeiridade para se construir em cima.” (CP 5.91, tradução nossa) [*“Lecture III, ‘On the categories’, 1903: [...] That is to say, if you have the idea of Thirdness you must have had the ideas of Secondness and Firstness to build upon.”*] (Idem, publicado também em: EP 2, p. 177).

num, o artístico e o estético. Logo, pode-se concluir que para ser considerado uma obra de arte, um objeto só o é na medida em que possibilite uma fruição artística plena de experiência estética. Isto é, esta experiência inclui, não apenas uma experiência de primeiridade, mas também inclui os aspectos estético e o artístico que se fundem numa experiência única, justamente no entrelaçamento das categorias fenomenológicas peircianas.

E lá onde a Primeiridade tem um papel nuclear, o espectador se transforma em um artista momentâneo. Em outras palavras, para que haja a experiência estética é preciso que o espectador se aproprie da obra de arte como se ele fosse o seu criador, vivenciando-a de maneira imediata e singular, assim, aquilo que poderia ser banal, comum e pura alteridade na exterioridade; enquanto obra de arte, passa a ser único, original e *continuum* numa unidade na interioridade, baseada numa experiência de pura presentidade e contemplação, de liberdade e de infinita possibilidade.

Por outro lado, esta experiência estética não é apenas circunscrita com relação ao objeto de arte, podendo ser vivenciada de muitas maneiras, de variadas formas, contanto que esteja presente o aspecto *estético de mundo*, aquele *desvio* de que fala Dewey, ou, como Ibri designa, aquele *resíduo de mundo* que não pode ser colhido na rede lógica da linguagem, que *não tem nome*.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES (2002). Da Lembrança e da Rememoração. Tradução, notas e comentários de Cláudio Veloso. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, v. 12, n. especial, janeiro a dezembro de 2002. Campinas: Centro de Lógica e Epistemologia e História da Ciência – Unicamp.

DA VINCI, Leonardo. (2013) Tratado da Pintura (“O pintor e suas regras”) In: LICHTENSTEIN, Jaqueline (dir.) *A pintura: Vol.12. O artista, a formação e a questão social*. Coordenação da tradução de Magnólia Costa, São Paulo: 34, (pp. 15-46),

_____. (2000) *Os Escritos de Leonardo da Vinci Sobre a Arte da Pintura*. Tradução de Eduardo Carreira. Brasília: UNB.

_____. (2007) *Os apontamentos de Leonardo da Vinci*. H. Anna Suh (org.) Lisboa: Parragon Books Ltd.

DEWEY, John. (1980) *Art as experience*. 1th Perigee Printing (23rd impression), New York: Perigee Books.

_____. (2012) *Arte como experiência*. Trad. de Vera Ribeiro. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes.

IBRI, Ivo Assad. (1992). *Kósmos Noétos: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce*. São Paulo: Perspectiva / Hólón, (Coleção Estudos; v. 130).

_____. (2009) Reflections on a Poetic Ground in Peirce's Philosophy In: *TRANSACTIONS OF THE CHARLES S. PEIRCE SOCIETY*, Vol. 45, No. 3, 2009 (p. 273-307).

_____. (2010) Peircean Seeds for a Philosophy of Art. Louisville, 2010. In: Haworth, K, Hogue J., Sbrocchi, L. G. (editors) *Semiotics "The Semiotics of Space"* – Legas Publishers, New York, 2010; pp. 1-16.

_____. (2011). Sementes Peircianas para uma Filosofia da Arte. *Cognitio* (PUCSP), v. 12(2), pp. 205-219.

_____. (2012) *Fundando a Arte nas Coisas sem Nome* – Reflexões sobre algumas sementes peircianas. Conferência "Refletindo sobre as Coisas sem Nome: Uma Semente Peirciana para uma Ontologia da Arte" no 14^o Encontro Internacional sobre Pragmatismo – 5 a 8 de novembro de 2012 – PUC-SP. (Não publicado)

_____. (2016) *Desenvolvendo una semilla peirceana: el arte y las cosas sin nombre*. In: Catalina Hynes y Jaime Nubiola (eds.) *Charles S. Peirce: Ciencia, filosofía y verdad*. 1.ed. San Miguel de Tucumán: La Monteagudo, 2016. pp. 169-181.

INNIS, Robert E. (2015) *Energies of Objects: Between Dewey and Langer*. In Sabine Marienberg & Franz Engel (eds.), *Das Entgegenkommende Denken*. De Gruyter 21-38.

PEIRCE, Charles Sanders. (1931-35 e 1958) *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Edited by Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur W. Burks. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 8 vols. (Fazemos referência a esta obra na forma usual: CP indica *Collected Papers*; o primeiro número designa o volume e o segundo o parágrafo).

_____. (1980) *Escritos Colididos*. Tradução de Armando Mora D'Oliveira, Sergio Pomerang Blum. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores)

_____. (1990) *Semiótica*. Tradução de Jose Teixeira Coelho Neto. 2. ed. São Paulo: Perceptiva.

_____. (1998) *Essential Peirce 2*. Nathan Houser et al., (eds.). Bloomington: Indiana University Press.

SCHELLING, F.W.J. (2001) *Filosofia da arte*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Edusp.

_____. (2011). *Sobre a relação das Artes Plásticas com a natureza*. Tradução de Fernando R. de Moraes Barros. Belo Horizonte: UFMG.

SCHOPENHAUER, Arthur (2005) *O mundo como vontade e como representação*. Livro III. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP (pp. 233-250 - §30 a §52).

SOUZA DANTAS, Lucia F. N. de (2013) *Phantasia e a imagem pictórica em Aristóteles* p. 107-110. In: _____. Reflexões sobre a arte contemporânea à luz da Teoria da Formatividade de Luigi Pareyson. 153p. Dissertação. (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de São Bento – São Paulo.

A abertura como consequência importante do entendimento pragmaticista do *self*

Maria Vitória Canesin Lovato
(PUC-SP)

Neste estudo, procuro investigar a rejeição do isolamento, ou seja, a abertura como uma consequência importante do entendimento do pragmaticismo de C. S. Peirce (1839-1914) do *self* como um signo e, portanto, como uma forma de semiose. Assim compreendido, o *self* deve ser entendido em relação constante com a experiência, com os outros e com o mundo, inserido em um fluxo contínuo, evolucionário e teleológico. A recusa do isolamento introspectivo cartesiano, no projeto filosófico de Peirce, resulta em uma recuperação da unidade lógica (semiótica) do *self* que se define e se reconhece continuamente, através de sua intertroca com o outro e com o mundo. O sujeito é um conjunto de relações, o que inclui a relação consigo mesmo, com a comunidade em que está inserido e com o mundo do qual faz parte. Peirce ultrapassa, assim, a construção estável e encarcerada de um *eu*, nos dando a possibilidade realista e falível de conhecermos a nós mesmos à medida que nos manifestamos expressamente no mundo.

A ideia do *self* como um signo aparece na obra de Peirce desde os primeiros escritos da década de 1860, até os textos de sua maturidade na primeira década do século XX¹ (BARRENA, S.; NUBIOLA, J., 2007). Nos ensaios complementares intitulados “Questões acerca de certas faculdades atribuídas ao homem”² e “Algumas consequências de quatro incapacidades”³, ambos de 1968, Peirce sublinha sua posição anticartesiana negando a ideia de que temos a capacidade de introspecção e intui-

¹ Em 1866, escreve Peirce: We have already seen that every state of consciousness [is] an inference; so that life is but a sequence of inferences or a train of thought. At any instant then man is a thought, and as thought is a species of symbol, the general answer to the question what is man? Is that he is a symbol. To find a more specific answer we should compare man with some other symbol. (CP 7.583) E em 1908 escreve: Signs, the only things with which a human being can, without derogation, consent to have any transaction, being a sign himself (CP 6.344).

² *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* (CP 5.213-263).

³ *Some Consequences of Four Incapacities* (CP 5.264-317).

ção (no sentido de uma cognição não determinada por cognições anteriores de algo fora de nós mesmos) e afirmando que, ao contrário, nosso conhecimento, inclusive o conhecimento de nós mesmos, deriva de nossa relação e experiência com fatos exteriores, através de inferências.

Nesses ensaios anticartesianos, além de rejeitar a ideia de um indivíduo fechado em si mesmo e de uma razão solipsista, que se faz apartada de sua relação com o mundo, Peirce começa esboçar sua teoria do sinequismo, que se desenvolverá anos mais tarde, especialmente no ensaio “A lei da Mente”⁴ de 1982. Somado à rejeição ao sujeito cartesiano, o sinequismo vai permitir a superação do dualismo do pensamento moderno, sobretudo na relação mente-matéria. Peirce entenderá a mente e a matéria como dois aspectos da mesma realidade. Tal qual a superfície da cinta de Moebius, pensamento e mundo existente são contínuos um ao outro e o ser humano, como parte desse mundo, também apresentará essa unidade.

A superação deste dualismo, assim como sua doutrina do continuum (sinequismo), são essenciais para o entendimento mais completo do que significa dizer que o self é um signo. Inspirado pela filosofia de Schelling, “Peirce irá abraçar um monismo em que a mente, no sentido de um eidos primordialmente genealógico, subsumi a matéria como substância mental exaurida por hábitos inveterados”. (IBRI, 2000). De fato, a adesão completa ao Realismo, principalmente através de sua doutrina do sinequismo e do realismo dos continuas, despolarizará a relação sujeito-objeto e possibilitará o entendimento do Idealismo Objetivo como uma doutrina absolutamente correlata e mutuamente necessária à posição realista (IBRI, 2000). Essa observação, embora apresentada de modo bastante superficial e resumida, é importante para que possamos entender melhor a concepção pragmaticista de Peirce sobre o self. O entendimento do self como um signo – e sua inteligibilidade – não considera o *eu* como mera ideia, mas considera, também, sua substancialidade existente e sua manifestação real. O signo faz parte do tecido da realidade e suas relações são conexões reais, não exclusivas da mente humana (COLAPIETRO, 2014, p. 72).

Quando falamos do self como um signo, embora estejamos falando de uma ideia geral, o fazemos sob a perspectiva semiótica e realista. Os

⁴ *The Law of Mind* (CP 6.102-163).

signos, assim, não são meros veículos de comunicação pelos quais o homem expressa seu pensamento, tampouco criações ideais apartadas de uma existência real. Admitir tal coisa, seria aderir a uma tradição mentalista e/ou nominalista que entende os signos como expressões da mente, enquanto o sistema filosófico de Peirce nos sugere justamente o contrário. A realidade da mente é o desenvolvimento de um sistema de signos e “deve ser explicada em termos desses processos manifestos e inerentemente intersubjetivos chamados semioses” (COLAPIETRO, 2014, p. 30). A rejeição de um self completamente interior e isolado e seu entendimento como signo é uma atitude antinomialista, sobretudo porque admite a possibilidade real de nós e também dos outros conhecê-lo (COLAPIETRO, 2014, p. 108).

Só podemos pensar através de signos e o pensamento é, ele mesmo, o desenvolvimento ou crescimento da semiose. Por isso mesmo, supor que o pensamento está enclausurado dentro de nós é, do ponto de vista pragmaticista, uma visão bastante estreita. Dessa maneira, nossa autoconsciência (no sentido do “eu penso”, da possibilidade de podermos pensar sobre nós mesmos e atribuímos significados ao nosso eu) não é um processo meramente interno, mas profundamente dialógico. A consciência, tomada nesse sentido, na verdade, “está mais fora de nós do que dentro. Somos nós que estamos dentro dela ao invés dela dentro de nós” (PEIRCE apud COLAPIETRO, 2014, p. 97). Assim, Peirce dirá que “assim, tal como dizemos que um corpo está em movimento, e não que o movimento está em um corpo temos de dizer que estamos no pensamento e não que os pensamentos estão em nós”⁵ (CP 5.289 Fn P1).

O que Peirce rejeita, com essa revolução conceitual, não é exatamente nossa dimensão interior, tampouco a possibilidade de fenômenos privados, como os sonhos ou a imaginação, mas o subjetivismo, o psicologismo e o dualismo decorrentes da compreensão de que fenômenos mentais seriam completamente interiores e sem relação com fenômenos físicos ou exteriores. Assim, a mente não é uma interioridade absoluta e privada, mas algo que se forja e se manifesta através do diálogo e da relação com outras mentes e com o mundo, não podendo, portanto, ser entendida apartada da própria atividade dos signos. A consciência de si se

⁵ Tradução livre do trecho: “Accordingly, just as we say that a body is in motion, and not that motion is in a body we ought to say that we are in thought and not that thoughts are in us.”

desenvolve através de signos intersubjetivos e por isso mesmo nosso *eu* é acessível a outros *eus*. “Peirce formulou uma abordagem da consciência pessoal que enfatizou sua atracção ao mundo objetivo e sua acessibilidade a outras mentes” (COLAPIETRO, 2014, p. 154).

Assim, o self, como o entende Peirce, caracteriza-se pela abertura. (BARRENA, 2007, p. 60). Essa abertura reforça o sentimento de estarmos vivos e de sermos, ao menos em algum aspecto, indeterminados, carregando em nós, ainda que sempre dentro da continuidade lógica de nossas vidas, um vasto universo de possibilidades. “A possibilidade de estabelecer relações está sempre no centro do eu” (BARRENA, 2007, p. 60). Dessa forma, a dimensão interior do possível, da primeiridade – que é, sem dúvida, o aspecto mais privado da nossa experiência – nos leva mais à abertura do que ao isolamento, porque a realização de qualquer possibilidade interior só se dá vertendo-se até fora, até o mundo, dialogando com a alteridade. “A interioridade, lócus da arquitetura de realidades alternativas, onde é possível eximir-se de náusea e praticar o imaginário na lúdica tarefa da invenção” (IBRI, 1996) deve reconhecer, em algum momento, a alteridade do mundo, e desse modo perceber seu estar no mundo, um mundo concreto e exterior que não cede aos querereres e ilusões de nossa vontade.

É neste diálogo com a alteridade que podemos inferir um eu individual. A percepção do não-eu é simultânea a distinção do eu individual. Quando a experiência contradiz nossas inclinações tornamo-nos cientes da ignorância, “e é necessário considerar um self ao qual essa ignorância possa ser inerente”⁶ (CP 5.233), “a descoberta eventual da privacidade é, com efeito, uma descoberta simultânea ao erro” (COLAPIETRO, 2014, p. 120). A existência concreta do self, o aspecto individualizado do sujeito que se percebe como não-outro é manifestada pelo erro. Peirce transforma o cogito cartesiano em “erro, logo existo” (WILEY, 1996, p. 46).

Frisamos aqui que, a própria percepção da individualidade, se dá no choque bruto com a alteridade, com um segundo, reivindicando, desde já, um diálogo com o outro e novamente uma abertura do nosso eu privado. “O self é distinguível, mas não separado de outros; de fato, a identidade do self é constituída por suas relações com os outros” (COLAPIETRO, 2014, p. 120). Ainda se, em um exercício da imaginação ou em um triste caso de exceção, supuséssemos uma pessoa sem nenhum contato social, iso-

⁶ Tradução livre do trecho: “and it is necessary to suppose a self in which this ignorance can inhere.”

mento mais completo e uma abordagem mais cosmológica e positiva. No ensaio “A lei da mente”⁷ Peirce aplica a lei da continuidade ao fenômeno da personalidade, “um fenômeno particular notavelmente proeminente em nossa própria consciência” (PEIRCE apud COLAPIETRO, 2014, p. 123).

Peirce dirá que a personalidade é um certo tipo de conexão ou coordenação de ideias, o que faz com que ela seja uma ideia geral e uma sensação viva, considerando sua doutrina sinequista. “Esta personalidade, como qualquer ideia geral, não é uma coisa que se possa captar em um instante. Tem de ser vivida no tempo; no entanto, nenhum tempo finito pode abarca-la em sua plenitude”⁸ (CP 6.155). Destacamos aqui o caráter evolutivo e contínuo do self, que aponta para um futuro que pode ser planejado e estará sempre infinitesimalmente ligado ao passado, mas que guarda, sempre, um aspecto de indeterminação, uma abertura imprescindível à tendência de crescimento própria do signo.

Podemos, na medida que pensamos em nós mesmos, captar um momento e ter uma autoconsciência imediata de nós, colorida por sensações. No entanto, o todo do que somos só pode ser entendido como um processo de desenvolvimento temporal e relacional. O que fomos, o que somos e o que seremos apresentam um aspecto contínuo e logicamente encadeado, que lhe confere unidade e coerência, mas que, no entanto, nunca é completamente determinado e nem esgotado em sua potência. Enquanto estamos vivos há sempre uma brecha, uma abertura por onde passa uma possibilidade nova, pronta pra se realizar. O self, assim como “a totalidade das coisas pensáveis” deve ser entendido como um “fluxo contínuo e evolucionário” (IBRI, 2015, p. 105) que está sempre interminado.

“A personalidade é uma força viva no presente e uma orientação flexível em direção ao futuro” (COLAPIETRO, 2014, p. 124), marcada, justamente, por sua continuidade no tempo, que lhe confere unidade. A essencial abertura, dada por seu caráter contínuo e evolutivo, permite que nunca haja um ponto do qual não possamos avançar, aprender, aperfeiçoar-nos e, até mesmo, mudar. Essa abertura implica um aspecto de permanente incompletude. Em vida, o sujeito completo será sempre inerentemente irrealizável: “dada a duração finita da existência humana, ne-

⁷ *The Law of Mind* (CP 6.102-163, EP1.312-333)

⁸ Tradução livre do trecho: “This personality, like any general idea, is not a thing to be apprehended in an instant. It has to be lived in time; nor can any finite time embrace it in all its fullness.”

lada completamente de outras pessoas, sua identidade, seu conjunto de hábitos, sua forma de ser seria forjada dialogicamente, na relação com a alteridade disponível e não com a vastidão de sua imaterial interioridade.

Assim, a vaga interioridade, a primeiridade do eu individual em sua unicidade qualitativa, aspecto inefável self, é atualizada no choque com a alteridade, na medida que nos manifestamos em relação ao mundo. Daí surge a consciência de que existimos de fato, atualmente, e dessa constatação emerge a possibilidade de conhecermo-nos: podemos ser pensados. É assim que se apresenta nossa natureza *signica*: “Qualquer ser vivente está sempre compelido a mergulhar *in media res*; signos são simplesmente os meios pelos quais adquirimos uma consciência do fato de que nós ou alguma outra coisa estamos no meio de coisas” (COLAPIETRO, 2014, p. 59). Somos, naturalmente, seres sociais. Sempre, a princípio, “é possível para o self tornar-se um com algum outro: esta possibilidade pertence à essência da individualidade” (COLAPIETRO, 2014, p. 121).

A tridicidade do ser humano, seu caráter enquanto signo, nos leva a um *self* intrinsecamente social e aberto, inserido em uma teia de possíveis relações através das quais pode se reconhecer e se compreender como um eu. É um self que se expressa e se conhece na vivência, rejeitando o isolamento da subjetividade e conferindo a ela uma característica essencial: a abertura. Por sua própria definição, um signo é caracterizado por seu caráter de mediação, ou seja, por sua capacidade de estar em relação com outro. A possibilidade de estabelecer relações, manifestar-se, comunicar-se e, sobretudo, estar em contínuo diálogo conosco mesmo e com nosso corpo, com o outro e com o mundo torna-se, então, central para o self.

Diante da perspectiva semiótica e evolutiva, sendo signo, o self aparece, então, como inacabado: nossa identidade vai se forjando na medida que nos manifestamos e nos relacionamos com o mundo. O self, como uma forma de semiose, encontra-se “dentro de um panorama de crescimento ilimitado” (BARRENA, 2003, p. 76) pelo qual se manifesta e se relaciona com o mundo, “verte-se até fora e constitui ao mesmo tempo sua própria identidade” (BARRENA, 2003, p. 76).

Como já explicitamos, nos ensaios anticartesianos dos últimos anos de 1860 Peirce “apresentou uma consideração semiótica, mas (aparentemente) negativa do self” (COLAPIETRO, 2014, p. 122). Posteriormente, com a doutrina do sinequismo mais elaborada, torna possível um entendi-

nhuma pessoa jamais tem a compreensão total de quem é” (COLAPIETRO, 2014, p. 123), embora possa, e deva, estar consciente e viva no presente. “Pessoas são sempre simultaneamente quem foram, quem são agora e alguma outra coisa e muito mais do que isso” (COLAPIETRO, 2014, p. 124). Peirce dirá que, “Em toda sua vida, nenhum filho de Adão jamais manifestou plenamente o que havia nele”⁹ (CP 1.615), motivo pelo qual a morte é sempre trágica. A árdua tarefa de compreender quem somos engloba, dialogicamente, em algum aspecto não compreender. Por outro lado, isso permite pensar que essa incompletude perene é inerente à própria vida, é essa abertura que nos mantém vivos. O que mais poderíamos fazer sobre a terra, se toda nossa vida já estivesse determinada?

A consideração sobre a personalidade que Peirce nos oferece em “A lei da mente” – embora possa se considerar que a personalidade é um aspecto individualizado do self – está profundamente relacionada com a perspectiva semiótica trazida em seus ensaios anticartesianos citados no início do texto. Em primeiro lugar, pelo próprio princípio do sinequismo, uma manifestação particular estará sempre em continuidade com sua ideia geral, sendo dela uma atualização. Em segundo lugar, o self, como um signo, estará sempre dentro da perspectiva teleológica e evolutiva, em outras palavras, será sempre um signo em desenvolvimento. Assim, o self é um signo atrelado a seus futuros interpretantes, o que justamente lhe confere a possibilidade de ser signo em sua essência, garantindo a continuidade da semiose. A personalidade, dessa maneira, não pode ser entendida como isolada e acabada em si mesma, mas sim, como a atualização do desenvolvimento de um signo (o self), profundamente relacional.

Desse modo, “não é apenas a conexão com o futuro, mas também a associação com outros selves que é constitutivo da identidade evolutiva de qualquer self em particular” (COLPIETRO, 2014, p. 125). O self individual, ainda que tenha suas limitações cognitivas, nunca é uma esfera completamente privada, mas estará sempre em continuidade com outros selves. O aspecto mais fundamental do sujeito é a possibilidade de comunicar-se, o eu se realiza na sua manifestação. A fronteira entre o eu e o outro é tão fluida quanto dialógica. A lei do sinequismo exige que os signos sejam influenciados e influenciem uns aos outros, isso se dá de maneira

⁹ Tradução livre do trecho: “in all his life long no son of Adam has ever fully manifested what there was in him”.

dinâmica e teleológica, conjugando nessa relação uma tendência mais ou menos determinada e um aspecto aberto e indeterminado.

A abordagem peirceana do self permite uma saída do subjetivismo e uma alternativa ao self privado e solitário, que é um “self ilusório, um ser que tem sua base no egoísmo” (COLAPIETRO, 2014, p. 127). Caracterizado pela sua abertura, o self deve manifestar-se para realizar-se: a comunicação exterior à mente é requisito para sua realidade. A abertura também aparece em sua manifestação individual, que é aberta ao futuro e conectada com os outros indivíduos de forma que, em sua existência temporal deve, com autonomia, aperfeiçoar o seu estar no mundo, através de ações autocontroladas e sempre em relação com os outros. A nossa interioridade, esfera de deliberações, é revelada por nossa experiência social. Sob esta perspectiva, o entendimento de nós mesmos, que se dá através de signos e não de ideias presas dentro de nós, desloca-se de uma consciência finita, acabada e completamente individual – como o sujeito cartesiano – para uma consciência mais ampla e solidária.

Peirce substitui, assim, a dicotomia, por diálogo. Sempre abertos, somos um self que dialoga com o mundo e com a sociedade, reconhecendo-nos apenas entre outros selves, dentro de uma estrutura comum de experiência e ação. “Sob a perspectiva da semiótica, estamos sempre já entre outros, bem como entre significados; de fato, alteridade e significado dão-se juntos em nossa experiência de nós mesmos como seres incluídos em uma rede de relações – mais especificamente, emaranhados na ‘teia semiótica’” (COLAPIETRO, 2014, p. 66).

Assim, a abertura será uma das consequências mais importantes do entendimento pragmaticista do self e se tornará, a meu ver, uma de suas principais características. Um self que se realiza através da abertura e da relação com o mundo possibilita o entendimento de um *eu* menos egoísta, sujeito a mudanças, falível e evolutivo, sem se desfazer de sua autonomia e de sua unidade lógica dada pela permanência temporal.

Destrancando o self de sua caixa de carne e sangue¹⁰(CP 7.591) e lhe conferindo uma essencial abertura, Peirce nos dá uma nova perspectiva para encarar e entender os desafios de viver nossa individualidade dentro da sociedade e desnaturalizar o egoísmo da ideia moderna de sujeito – que ainda parece operar silenciosamente na sociedade, mesmo

¹⁰ Tradução livre do trecho: “a box of flesh and blood”.

que tantas outras alternativas já tenham sido pensadas. Permite também que olhemos para nossas incertezas e nossa falibilidade com a mesma atenção que vaidosamente contemplamos nossas mais fundamentadas crenças. Sem esquecer que o outro também pensa, e ainda que pense diferentemente de nós, pensamos juntos, dialógica e teleologicamente. É um caminho possível para recuperar um tipo de empatia natural, ou um tipo capacidade de se colocar em comunhão com os outros, não só em relação aos grupos nos quais nos sentimos pertencentes, mas sobretudo, e principalmente, naqueles que ainda não podemos compreender como nos identificar.

A abertura do self desfaz qualquer tendência narcisista de olhar somente pra si mesmo, contemplando uma perfeição ilusória e negando a realidade do que está fora, que, como no mito, apenas paralisa e define o homem, é sua própria condenação. Assim, a abordagem peirceana do self, que lhe confere essa essencial abertura, é uma perspectiva frutífera para discutir a relação indivíduo e sociedade, considerando as radicais contradições do ser humano de maneira dialógica. Peirce nos confere uma visão mais ampla, mais solidária, que vem acompanhada da responsabilidade compartilhada de fazer razoável esse mundo comum.

REFERÊNCIAS

BARRENA, Sara. *La Razón Creativa – Crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce*. Madrid: RIALP, 2007

_____. *La creatividad en Charles S. Peirce: Abducción y razonabilidad*, 2003. Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2003. Disp. em: <http://www.unav.es/gep/TesisDoctorales/TesisBarrena.pdf> Acesso em 22/11/2016

BARRENA, S.; NUBIOLA, J. Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento. Publicado en J. F. Sellés (ed.). *Propuestas antropológicas del siglo XX*, Eunsa, Pamplona, 2007, 39-58. Disp. em: <http://www.unav.es/gep/IIPeirceArgentinaBarrenaNubiola.html> Acesso em 22/11/2016

COLAPIETRO, V. *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, State University of New York Press, Nova York, 1989.

_____. *Peirce e a abordagem do self: Uma perspectiva semiótica sobre a subjetividade humana*. Tradução Newton Milanez. Apresentação de Cecília Almeida Salles. São Paulo: Intermeios, 2014.

IBRI, Ivo Assad. *Kosmos Noetos – A Arquitetura Metafísica de Charles S. Peirce*. São Paulo: Paulus, 2015.

_____. Ser e Aparecer na Filosofia de Peirce : O Estatuto da Fenomenologia. *Cognitio*, São Paulo, v. 2, pp. 67-75, 2001. Disp. em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/viewFile/13481/9990> - Último acesso: 22/11/16

_____. O Paciente Objeto da Semiótica. *Revista Série – Linguagem*, São Paulo, v. 2, pp. 115-122, 1996

PEIRCE, Charles Sanders. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University Press, 1931-1958. [Citado CP, seguido pelo número do volume e número do parágrafo]

WILEY, Norbert. *O self semiótico*. Tradução: Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

**Pragmatismo, filosofia americana
e crítica cultural**

“Belas, recatadas e do lar” e os relatos selvagens de uma crise política

Maria José Pereira Rocha
(PUC/GO)

“Poesia é voar fora da asa”
Manoel de Barros

O poeta sempre é uma grande inspiração. Manoel de Barros, ao escrever que “poesia é voar fora da asa”, me instiga com sua criatividade quando (des)inventa ou reinventa a palavra construindo metáforas para tornar visíveis os despropósitos do poeta que, na sua singularidade, provoca justamente o contrário do que pode ser interpretado como banal, pois, ao acenar com a impossibilidade de “voar fora da asa”, fica o desafio de transpor liberdades de construção jamais pensadas, de reinventar a vida, as palavras, as ideias, dando-lhes outro significado. Garanto que a beleza dessa poesia me impulsionou a escrever esse texto nesse instante tão difícil.

Nessa análise, o que eu quero é voar fora da asa. Fazer isso me leva a pensar no impensável e mostra um caminho que tantas vezes trilhei quando insisti na transgressão de me deixar seduzir pelo impossível. O impossível se traduz na opção por realizar deslocamentos sobre o tema e o lugar a ser priorizado na reflexão; faz pensar como me aproprio do “fora da asa” para significar, ir além.

No momento o que me permite o voo é optar por trazer como suporte as narrativas redescritivas, o feminismo e o gênero que me levam a descobrir maneiras novas de refletir sobre as relações entre mulheres e homens e mulheres e mulheres não dentro de uma normalidade, mas fora de um padrão.

Inicialmente, quando concebi escrever esse texto não pensei numa estética do belo e do feio. Antes, refleti sobre o insano, o patético e o ridículo. Mas também direcionei o pensamento para reflexões que fizera em outro texto sobre o grotesco e o belo nas pinturas de Frida Kahlo, numa mistura que mescla a vida, o absurdo, o belo, o ridículo e o grotesco. Nesse

sentido, estou em sintonia com Ariano Suassuna (2009, p. 23) que cita Edgard De Bruyne, segundo o qual: “A arte não produz unicamente o belo, mas também o feio, o horrível, o monstruoso. Existem obras-primeiras que representam assuntos horríveis, máscaras terríficas, pesadelos que enlouquecem (...)”.

Diante disso, agora penso nas cenas do filme *Relatos selvagens*, de Damián Szifron e nas cenas políticas do Brasil e não vejo articulação com o belo. Pergunto-me se não caí em uma armadilha, ao propor elaborar esse artigo? Procuo saídas... Na tentativa de “voar fora da asa” encontro as argumentações de Rorty sobre o poeta forte. Ele, em uma entrevista, afirma que o belo para ele não está presente nas pessoas e sim em outras dimensões, como a natureza, a paisagem e os pássaros.

Com esse filósofo vamos encontrar uma visão coerente no que diz respeito à filosofia da arte, a estética, o belo e a consolação. Em entrevista para a TV holandesa (2000), Rorty afirma que a beleza é sensual e as ideias filosóficas, para se falar em termos de noções adquiridas, são frias, duras, abstratas, não sensuais, e que as obras que dão consolação são mais poéticas e ficcionais do que as obras filosóficas. E ainda destaca: quando penso em beleza, penso em pássaros, flores, paisagens, não em pessoas.

Nessa mesma entrevista, Rorty, munido da literatura de Nabokov, argumenta que o que lhe fascina na obra desse autor é sua repetição ao descrever uma paisagem, as cores da asa da borboleta ou a forma de uma folha, pois dão consolação suficiente para um mar de sofrimento humano. Após essa fala, ele lê um poema de Nabokov: “Eu era a sombra do Ampelis morto pela vida falsa no vidro”. Brilhante, Rorty comenta esse poema dizendo:

É uma alegoria à vida do poeta. Os pássaros matam-se voando contra os vidros, vêem o reflexo do céu no vidro e esbarram contra ele. E Nabokov constrói uma grande história à volta do Ampelis morto, à diferença entre realidade e aparência, ver coisas, espelhos, etc. Isto torna o Ampelis um pássaro romântico (2000).

Ao continuar sua fala sobre o poema, esse filósofo diz que estas experiências são as que mais se aproximam do encontro da consolação no mundo, e da dor do mundo, e novamente endossando Nabokov, reafirma: “Para mim, uma obra de ficção só existe na medida em que me deixa ficar numa felicidade estética. Uma sensação de estar ligado com outras for-

mas de existências, em que a arte (a curiosidade, a ternura, a gentileza e o êxtase) é a norma” (2000).

Em seu livro *Filosofia como política cultural* (2009), Rorty fala das disputas entre a filosofia e a poesia, e, em sua concepção, as estratégias de autodescrever de modo diferente é uma tarefa dos grandes poetas. O poeta forte é aquele que quebra, inventa vocabulários novos, e, dessa maneira, tem liberdade maior e, como autor, produz com sua narrativa uma sensibilidade que o leitor não possuía. Sob a égide desse argumento, ele aponta o caminho da narrativa, da imaginação e da redescrição. Essa opção para a autodescrição nos leva a afirmar que a filosofia de Rorty distingue-se pela ênfase na esperança que irá derivar no impulso para sonhar e tecer novas possibilidades de criar versões melhores de nós e do mundo. Os argumentos de Rorty sobre o significado do poeta forte é explicitado da seguinte forma:

Os românticos se convenceram de que a conceitualização e a argumentação sempre deixam reticências no final, e então concluíram que é o poeta, ou, mais geralmente, o gênio imaginativo, que nos salvará da finitude, e não o dialético socrático. Berlin diz que Friedrich Schiller introduziu, ‘pela primeira vez no pensamento humano’, a noção de que ‘os ideais não são absolutamente para serem descobertos, mas para serem inventados; não são para serem encontrados, mas criados como a arte é criada’. Simultaneamente, Shelley dizia à Europa que o poeta vislumbra as sombras gigantes que a futuridade lança sobre o presente. Para ambos, o poeta não encaixa os eventos entre si de maneira a fornecer lições sobre o futuro, mas nos estimula a dar às costas ao passado e nos incita a ter esperanças de que nosso futuro seja maravilhosamente diferente (2009, p. 147).

Essa concepção de Rorty tem o sabor de retomar, de forma metafórica, um processo de elaboração que mostra a sua adesão às estratégias redescritivas, que são sua aposta no significado do poeta forte que cria e forja um mundo de liberdade e de esperança.

Ao ilar meu desejo de reflexão sobre o filme, a cena política brasileira, o feminismo e as narrativas redescritivas de Rorty, encontro um paralelo para alçar “voe fora da asa” e recorrer a algo que pode ser qualificado como um despropósito, mas faço uma costura ao buscar a sugestão de

Rorty, segundo o qual é na descrição de Nabokov sobre as cores das asas da borboleta ou na forma de uma folha que encontra consolação suficiente para minimizar a dor do mundo.

A narrativa sobre a cena política (é revelada por de acontecimentos ridículos e grotescos, como o vídeo de uma mulher defecando sobre uma foto de um político em praça pública, a votação do dia 17 de abril de 2016, a carta de Michel Temer a Dilma Rousseff, a moção de repúdio a Simone de Beauvoir, movida pelos vereadores de Campinas, e os cartazes que pedem o direito de não ter direitos) e o filme *Relatos selvagens* não trazem nenhum tipo de consolação e nem alívio para situações consideradas semelhantes. Porém, podem despertar para a descoberta de novas possibilidades que diminuem a crueldade e o sofrimento, permitindo, talvez assim, a restituição da vida.

Os exemplos de atitudes grotescas, ridículas e feias do filme e as cenas políticas brasileiras não revelam uma estratégia de autodescrição que auxiliem a invenção de uma nova sensibilidade ou de um novo modo de ser. Não criam nada, não inventam nada. Porém, se fizermos uma crítica cultural educativa centrada nesses fatos, que passe pela experiência de “voar fora da asa”, é possível dar consolação para um oceano de sofrimento humano ao optarmos pela desbanalização do feio, do ridículo e do patético desses eventos, tecendo uma rede de possibilidades não no sentido de fornecer lições para o futuro, mas descobrindo ferramentas que nos estimulem a não ficar presos ao passado, e que nos incitem a ter esperança no que virá.

Ao definir que queria refletir sobre esses eixos antagônicos que registram representações de homens e mulheres no cenário brasileiro e as histórias narradas pelo filme não tínhamos ainda muito claro como abordar essas questões que envolvem a compreensão do que é feminismo e do que é gênero. Há imagens que sempre vão nos impactar pela beleza ou pela feiura, pelo grotesco ou pelo sublime. Não é por acaso que escolhi falar de “*Relatos selvagens*, da cena política brasileira e do estereótipo das “belas, recatadas e do lar”.

A rigor, o filme relata seis histórias, com vários personagens. Todos se encontram diante de uma situação inesperada e de uma realidade não previsível, caminhando sobre a linha tênue que separa a civilização da barbárie. Uma aeronave com pessoas que se conhecem, o retorno ao pas-

sado, uma briga de trânsito, uma traição amorosa e detalhes do cotidiano são capazes de projetar esses personagens a perderem totalmente o controle ao se instalarem na mais completa insanidade.

Primeira sequência: um avião que reúne pessoas que não estão ali por acaso. Próxima cena: apresenta uma garçonete que atende a um homem que acabou literalmente com sua família. Terceira cena: dois homens se desentendem na estrada. Quarta cena: um homem que tem o carro guinchado quando vai buscar o bolo de aniversário da filha. Ele se vê obrigado a ir ao departamento de trânsito onde deverá pagar uma multa que considera injusta. Quinta cena: um jovem muito rico que atropela e mata uma mulher grávida e foge do local. O advogado e seus pais procuram uma saída. Última cena: tem como cenário uma festa de casamento que revela uma traição.

No que tange à cena política brasileira, pode-se afirmar que esta se encontra constituída de acontecimentos ridículos e grotescos, como o vídeo de uma mulher defecando sobre uma foto de um político em praça pública, a votação do dia 17 de abril de 2016, o discurso de Janaína Paschoal, a carta de Michel Temer a Dilma Rousseff, a moção de repúdio a Simone de Beauvoir, movida pelos vereadores de Campinas, e os cartazes que pedem o direito de não ter direitos. Estas várias cenas podem compor uma narrativa grotesca e feia da nossa cultura brasileira. Nesse sentido, há que ter habilidade para se descrever esse enredo e não sentir náuseas.

No que se refere às “belas, recatadas e do lar”, podemos afirmar que se trata de um episódio provocado após a publicação de matéria e reportagem em uma revista que se referia à primeira dama e sugeria que ela era o protótipo da beleza, do recato e ainda era “do lar”. A veiculação dessa imagem causou grande *frisson* nas redes sociais; nas ruas houve protestos e repúdios ao modelo a ser adotado pelas mulheres brasileiras que não se veem retratadas e nem se enquadram nesse estereótipo aclamado pelas elites brasileiras.

As mulheres foram às ruas e deram o seguinte recado: não somos nem belas, nem recatadas e nem do lar, como o modelo que a primeira dama gostaria de emplacar, reduzindo a autonomia, a diversidade e a liberdade de todas serem o que quiserem como seres humanos. Essa possibilidade é um legado arduamente conquistado pelo movimento feminista há mais de um século. Nesse contexto, fica explícito que as mulheres são da vida e constroem suas vidas do jeito que bem entenderem.

Tanto no modelo representado pela primeira dama, quanto em alguns episódios do filme e na representação da jovem que defeca na foto do político em praça têm-se expressões de corpos, sexualidades que se mostram escancarados e usados das mais diversas formas para destruir algo ou alguém com quem não concordamos.

Os corpos que aparecem no filme e nas cenas políticas brasileira refletem situações não de um exercício livre do corpo, pois prevalece o grotesco, o feio e o ridículo. Nas manifestações, essa mulher usa seu corpo para protestar sua indignação política contra o político abominável e escolhe realizar uma função que, normalmente, quase todos realizam entre quatro paredes. Ela quis destruí-lo, afrontá-lo e reduzi-lo a algo menor, mas seu ato a coloca no mesmo patamar do político. É a armadilha que aprisiona a agressora no mesmo lugar do seu desafeto, levando-o a se tornar vítima tanto quanto quem executou o ato, e os dois se igualam na violência que praticam.

No filme, o episódio sobre uma briga no trânsito leva dois homens a se desentenderem e a perderem o controle. Um deles sobe no carro do outro, desce as calças, defeca e depois urina sobre o veículo, para desespero do motorista. O ofendido reage, há uma perseguição e na briga os dois vão parar dentro de um rio; se agridem violentamente e, na sequência, o carro explode e os dois morrem carbonizados. Eles perdem a razão, se insultam mutuamente e não conseguem ter equilíbrio para resolver a diferença. Ocupam o mesmo lugar e se tornam vítimas da estupidez, ao se igualarem no desfecho da narrativa.

As belas e recatadas também são uma referência sobre como se comportar em relação ao corpo feminino, porém essa referência não foi aceita pelas feministas e as respostas vieram em forma de manifestações contrárias à imposição de um corpo padrão. Desta forma, tem início a rebeldia, expressa por meio de imagens de corpos de mulheres e de homens destruídos, como um sinal de que nenhuma vingança liberta, quando se faz uso da força e da selvageria humana.

Para finalizar essa reflexão, gostaria de afirmar que não desejo ficar refém desses acontecimentos. O intuito de trazê-los à baila foi de refletir sobre a banalidade de todas as cenas que nos chocaram tanto e que, diante da perplexidade, pudéssemos vislumbrar a esperança de algo melhor no futuro e, inspirada no poeta, me atrevo a desbanalizar os efeitos das

relações extremas e sem controle do masculino e do feminino que remetem aos limites da razão tanto no filme quanto nas manifestações contra a democracia.

REFERÊNCIAS

BARROS, Manoel de. *O livro das Ignorãças*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.

RELATOS SELVAGENS. Direção e Roteiro: Damián Szifron. *Elenco*: Darío Grandinetti, Diego Gentile, Diego Velázquez, Erica Rivas, Julieta Zylberberg, Leonardo Sbaraglia, Liliana Ackerman, María Marull, María Onetto, Mónica Villa, Nancy Dupláa, Oscar Martínez, Osmar Núñez, Ricardo Darín, Ricardo Truppel, Rita Cortese. *Produção*: Agustín Almodóvar, Esther García, Hugo Sigman, Matías Mosteirín, Pedro Almodóvar. *Fotografia*: Javier Julia. *Montador*: Damián Szifron, Pablo Barbieri Carrera. *Trilha Sonora*: Gustavo Santaolalla. *Duração*: 122 min. *Ano*: 2014. *País*: Argentina / Espanha. *Cor*: Colorido. *Estreia*: 23/10/2014 (Brasil). *Estúdio*: ElDeseo S.A. / Kramer. *Classificação*: 16 anos. *Gênero*: Comédia.

RORTY, Richard. *Entrevista para TV Holandesa*. 2000.

RORTY, Richard. *Filosofia como política cultural*. Tradução João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SUASSUNA, Ariano. *Iniciação à estética*. 10ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

Memória, Narrativa e Teoria Social¹

Marisa S. Neres

(UFT/UnB)

ERA UMA VEZ...

Talvez possa ser considerado demasiado dizer que todo o nosso mundo social é constituído por narrativas. A compreensão adotada aqui é de que não. Não, porque sendo seres que se fazem pela e para a linguagem, parece-nos inescapável o nosso profundo gosto pela atividade de ouvir e de contar histórias. As histórias que gostamos de ouvir e de contar foram sendo e são entretecidas no tear da nossa existência com os fios de nossas vivências, das vivências dos nossos antepassados (os mais próximos e os mais longínquos) que foram e vão sendo legadas, transmitidas, narradas para a posteridade e para as gerações vindouras. Tais histórias – nos seus mais sortidos formatos – perduraram, perduram e perdurarão no tempo de acordo com a sua maior ou menor aptidão para se registrar e se gravar em nossas memórias. Será, portanto, uma das questões sobre a qual deveremos nos debruçar, qual seja, esta que trata da relação entre memória e narrativa. Parece-nos que ambas apenas podem se constituir e se fazer inteligíveis em uma íntima relação de simbiose. E uma vez que se parte de tal pressuposto, é necessário reconhecer que o que aqui se pretende apresentar é também uma narrativa. Uma narrativa feita a partir de reflexões acerca dos significados de se viver em sociedade e de um questionamento em torno do difícil problema acerca do que é que faz com que nossas vivências sejam significativas e orientem, assim, as nossas ações.

O entendimento adotado é o de que os significados de nossas vidas e, logo, das nossas ações jamais são dados de partida por qualquer subs-

¹ A apresentação da atual versão deste ensaio no XVII Encontro da ANPOF, assim como a participação da autora no evento realizado de 17 a 21 de outubro de 2016, conta com o apoio da Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal – FAP/DF. A versão que deu origem ao presente ensaio foi originalmente apresentada no XIX Seminário Interno de Pesquisa do Grupo Cultura, Memória e Desenvolvimento (CMD) – 09 a 11 de dezembro de 2015, no Auditório do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília. Bolsista do CNPQ.

tância essencial e/ou metafísica que nos seria própria. Tais significados vão sendo construídos pelas narrativas que produzimos a fim de contar para nós mesmos, assim como – ou principalmente – para os outros, as nossas histórias – talvez em uma tentativa de encontrar respostas a indagações que parecem estar postas desde sempre – pelo menos em civilizações monoteístas e com ênfase em explicações criacionistas: de onde viemos? Para onde vamos? Por que estamos aqui? O que devemos ou não fazer? As narrativas prestam – sem se resumir a isto ou sem ter sido feitas com alguma finalidade previamente calculada – uma contribuição primordial na busca por respostas a tais questionamentos por meio da infinidade de histórias que produzimos de modo a tentar incorporar algum sentido ao fato de que simplesmente estamos aqui, lançados no mundo.-

Narrativa, na acepção ora adotada, são histórias acerca das experiências e das trajetórias de vida de indivíduos e/ou grupos, seja na forma de ficção ou de não ficção, organizadas de modo a dispor significativamente (não necessariamente de modo cronológico) a sucessão de eventos que se desdobraram e que se desdobram no tempo. A partir disto, a tarefa que se propõe neste momento é a de apresentar algumas reflexões acerca das especificidades da narrativa sociológica. Esta pode ser entendida como um tipo de narrativa que se encontra situada no campo de produção das ciências humanas, mas que se utiliza, além de sua própria, das histórias narradas nos mais diversos campos das interações sociais. No campo de produção das ciências humanas, a sociologia coloca-se – e pretende-se – como um *locus* legítimo de interpretação e também de produção de significados acerca daquilo que é experimentado no espaço social. Portanto, cabe observar que a produção de significados no conjunto de todos os campos que compõem o espaço social é objeto de lutas pelo direito de participar legitimamente dessa atividade classificatória acerca do viver humano. Isto posto, depreende-se que tal entendimento acerca da atividade sociológica enseja a que se utilize o espaço deste ensaio a uma tentativa de problematizar, minimamente, alguns dos fatores envolvidos na produção, assim como os impactos da produção de conteúdo sociológico.

Poderíamos indagar, talvez, se aquilo que é vivenciado é sempre mediado pelas histórias que ouvimos e contamos nos mais diversos sítios de interação social, isto é, no limite há apenas narrativas? E as experiências, ou os fenômenos propriamente ditos, onde teriam lugar? A experi-

ência propriamente dita, poderíamos então responder, sem a mediação da produção narrativa é algo cuja existência cabe-nos questionar. O fato de que o vivenciado é sempre mediado por e para narrativas parece-nos tão óbvia que podemos, entretanto, encontrar incomensurável dificuldade em lhe prestar nossa anuência. Exatamente por ser algo óbvio e, assim, passar despercebido é que se faz necessário voltar os olhos com a atenção necessária de modo a retirar o véu que anuvia o entendimento e o olhar que comumente lançamos sobre tal matéria.

Nas páginas que se seguem buscaremos problematizar o que se entende como ações, interações e vivências sociais que se fazem pela tessitura narrativa dessas produções significativas, assim como problematizar o fazer sociológico então apreendido como uma atividade que produz e busca produzir conteúdo significativo sobre o social ao mesmo tempo em que se debruça sobre ele, a fim de compreendê-lo.

A NARRATIVA COMO INSTRUMENTO DE DESCRIÇÃO DO MUNDO

Incontáveis são os arquivos pelos quais se registram e a partir dos quais nos afloram as lembranças. Ao falar de memória parece incontornável o questionamento acerca do por que algumas coisas são lembradas, enquanto outras são esquecidas. Falar em memória tem a ver, assim, com falar sobre esquecimentos e lembranças.

Seja pensando-a como memória individual, seja pensando-a como memória coletiva, o certo é que tanto uma quanto a outra se constroem a partir de narrativas, assim como contribuem para que se construam novas narrativas. Entende-se, pois, que a narrativa constitui o material do qual a memória é feita, assim como é alimentada pelo material proveniente da memória.

Ensina-nos Paul Ricoeur que a narrativa pode ser compreendida como instrumento com o qual se registra a experiência humana do tempo vivido. Isto é,

O mundo exibido por qualquer obra narrativa é sempre um mundo temporal. [...] o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo; em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal” (RICOEUR, 1994, p. 15).

Nos três tomos de *Tempo e Narrativa*, Ricoeur desdobrou argumentos construídos a partir da apropriação que faz do pensamento de Santo Agostinho sobre o tempo e do pensamento de Aristóteles acerca da atividade poética – encontrados no livro XI das *Confissões* e na *Poética*, respectivamente – a fim de dizer por que é tão importante a relação entre ambos, isto é, entre tempo e narrativa. É notável o quanto a atividade de narrar histórias, acontecimentos, experiências parece acompanhar a própria trajetória humana desde que se desenvolveram a cultura e a linguagem. Podemos ver as pinturas rupestres que datam de trinta a quarenta mil anos atrás como uma expressão humana exemplar dessa peculiar necessidade que temos de organizar as nossas experiências encadeando-as de modo narrativo.

A seguir a reflexão de Ricoeur a partir da assertiva de Aristóteles, podemos dizer que o homem narra e ouve histórias devido ao seu impulso em direção à obtenção de conhecimento. Adquirir, produzir e transmitir conhecimento parecem ter sido práticas que garantiram a evolução e a sobrevivência humana enquanto espécie. Logo, demonstra-se a razoabilidade da importância que Ricoeur atribui à atividade de narrar:

Por que, pergunta ele, [Aristóteles] temos o prazer em ver imagens de coisas – em si mesmas repugnantes – animais ignóbeis ou cadáveres? [Aristóteles responde no capítulo IV de *A poética*] ‘A razão disso é que aprender é um prazer, não só para os filósofos, mas igualmente para os outros homens (...); com efeito, se se gosta de ver imagens é porque as olhando aprendemos a conhecer e concluir-se o que é cada coisa como quando se diz: este é ele’. Aprender, concluir, reconhecer a forma: eis o esqueleto inteligível do prazer da imitação (ou da representação)” (Ibidem, p. 68).

O outro ponto que se desdobra dessa experiência do viver humano é o que envolve a noção de tempo. Ora, o caso todo aponta para a relevância de se tentar compreender, afinal, o que é o tempo e como dele se participa. Filósofos e cientistas têm buscado reiteradamente respostas para esta aporética questão e faz-se desnecessário dizer que não há resposta consensual e definitiva que dê conta da completude de tal problema, como bem o reconhece Ricoeur ao final do terceiro tomo de *Tempo e Narrativa*. “Se ninguém me pergunta, sei o que é o tempo. Mas, se alguém me pergunta o que é, já não sei mais dizer o que é o tempo”. A curiosa

asserção de Santo Agostinho, tão bem recuperada por Ricoeur, expressa com propriedade o sentimento de embaraço que nos embala quando tentamos dizer, afinal, o que é o tempo. Contudo, apesar de tal embaraço, a evocação ao autor francês se faz no sentido de tentar trazer ao âmbito do possível à nossa compreensão a experiência do viver humano no tempo.

O tempo, diz-nos Ricoeur em diálogo com Agostinho, do livro XI de suas *Confissões*, sem que possamos dizer ao certo o que é, é algo que apenas apreendemos graças à atividade peculiar de nossa alma. Nossa apreensão e compreensão do tempo se daria, assim, psicologicamente. Traduzindo a explicação agostiniana, primeiro há que se considerar que o tempo, de acordo com a aceção encontrada no senso comum, é algo apreendido e dividido em passado, presente e futuro. Contudo, aí se coloca uma dificuldade, qual seja, a de como mensurar a durabilidade e a extensão do tempo se se considera que o passado já não é, o presente está sempre deixando de ser e o futuro ainda não é.

Ora, no intento de resolver tal dificuldade, inicia-se pela assertiva de que é no momento presente, no “instante pontual” (Ibidem, p. 24) em que tudo sempre acontece que estará a chave para solucionar o enigma assim posto. É no momento presente que narramos o passado e que predizemos o futuro e daí se coloca o desafio de precisar, então, que parâmetro ou que instrumento de medição/mensuração utilizar. No “instante pontual” em que um acontecimento se desdobra, na medida em que se desdobra, se transforma em passado cujo registro se dá em nossa memória; a partir do registro na memória do acontecimento que já se deu, tem-se a continuidade do seu desdobrar no momento presente e a partir disso – memória do passado e atenção ao presente – prevê-se o devir que se encontra no futuro. Narrar é lembrar, pois: narração, diremos, implica memória, e previsão implica espera. Ora, o que é recordar? É resgatar uma *imagem* do passado. O que é prever? É constituir uma imagem antecipada do futuro. Como é possível? É possível porque essa imagem é uma impressão deixada pelos acontecimentos e que permanece fixada no espírito (Ibidem, p. 27). O trabalho com essa imagem feito de modo intencional pela memória sempre se desdobra no momento presente e é a partir deste instante pontual que ela se estende aos eventos que já ocorreram e se estende ao se projetar aos eventos que esperar ocorrer, constituindo, então, o que entendemos ser o passado e o futuro.

Assim, teríamos o que com Agostinho podemos compreender como o triplo presente: presente do passado, presente do presente e presente do futuro. No entanto, cabe indagar: o que é que assegura que o registro deste transcorrer do tempo dê-se agora e continue a se dar no futuro? Esta questão é importante, pois, uma vez que a medida e a apreensão do tempo é algo que se dá no âmbito psicológico, faz-se necessário tornar claro que dispositivo assegura esse processo. “A noção de *distentio animi* [distensão da alma] só tem necessidade, para ser compreendida, de seu contraste com a *intentio* [intenção] imanente à ‘ação’ do espírito” (Ibidem, p. 42). A atenção ao momento presente, a memória do passado e a espera do futuro configuram-se em uma relação de interdependência a partir da *intenção* que se estabelece na alma no sentido de estar atenta ao presente, de lembrar o passado e de projetar o futuro. Essa *intenção* é o que garante a apreensão da continuidade que se encontra entrelaçada e entrelaçando-se entre os três tempos (Ibidem, p. 42).

Na narrativa, seja ela construída por meio da oralidade, da escrita, ou de qualquer outro recurso que se queira considerar, registram-se os acontecimentos experimentados e que se tornaram material para nossas lembranças quando os resgatamos através da memória. A narrativa participaria, assim, da constituição dos nossos aparatos cognitivos e emocionais de modo que cumpriria importante participação na atribuição de significado aos eventos passados e nas previsões e expectativas em relação ao futuro, ou ao devir das nossas experiências, ou seja, elas exerceriam destacada influência nas motivações e nas justificativas que utilizamos para legitimar ou, no mínimo, para pautar as nossas ações.

Uma fenomenologia do nosso cotidiano, em termos dos nossos processos comunicativos, poderia ser de utilidade na demonstração de que estamos quase continuamente (senão integralmente) envolvidos em produzir e em consumir narrativas. Uma forte razão para se justificar o porquê de tais fenômenos seria o fato já citado de que necessitamos de informações e de conhecimentos para garantir a nossa própria sobrevivência, tanto material quanto psíquica e emocional. Daí concluirmos esta seção recorrendo uma vez mais ao texto de Ricoeur:

[...] existe entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental, mas apresenta uma forma de necessidade transcultural.

Ou em outras palavras: *que o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal* [Grifos do autor] (Ibidem, p. 85).

A TEORIA SOCIOLÓGICA E A CONSTRUÇÃO DE NARRATIVAS

Ao apreciar as produções literárias contidas em obras como *O Morro dos Ventos Uivantes* de Emile Brontë e em *Drácula* de Bram Stoker, vemos a narrativa transcorrer por meio das memórias registradas nos diários dos seus personagens. Nestes, toda a história é tecida e contada a partir das impressões descritas e lembradas pelos personagens que as vivenciaram. Ao lê-las temos uma sensação diferente daquela que temos quando a narrativa se desenrola concomitantemente aos acontecimentos; sabemos de antemão que todos os eventos já se deram, o destino dos personagens já estava selado desde o princípio. Contudo, podemos perguntar por que a cada página, a cada episódio que avançamos, o personagem ao se lembrar e nos contar sua história daquele modo e não de outro, podemos perguntar se o desenrolar dos acontecimentos poderia ter-se dado de modo diverso àquele que nos é apresentado. Poderíamos, ainda, ficar a nos perguntar sobre os acontecimentos e detalhes omitidos e de como se daria a narrativa caso os acontecimentos e detalhes omitidos viessem a compor e enredo da história que nos é contada.

Memórias e narrativas são reciprocamente construídas. Assim, ao situar o foco da reflexão aqui pretendida para um tipo de narrativa particular, qual seja, o da teoria sociológica, cabe perguntar: de quais materiais são constituídas as narrativas teóricas? Que elementos ocasionam o fato de que algumas perdurem mais do que outras com o passar do tempo?

Maurice Halbwachs (2006, pp. 29-70) leva-nos a depreender de que toda memória trata-se, de fato, de memória coletiva. Isto porque os eventos que são lembrados por um indivíduo, e cujas lembranças poderiam ser reputadas à sua memória individual exclusivamente, foram construídos e fecundados de significados na dinâmica da vida social, seja em família, na escola, na igreja, no trabalho, ou em qualquer outro grupo no qual o indivíduo compartilhe interações; a quase totalidade das experiências individuais é mediada pela presença e pela influência significativa de outros com quem se compartilham as mais diversas vivências. De acordo

com a importância socialmente atribuída a um evento, este será mais ou menos lembrado ou esquecido pelos indivíduos que o experimentaram através das lentes sociais das quais se encontravam imbuídos. Na atualidade do agora estariam, assim, sempre presentes, as experiências, imagens e marcas do passado.

E aqui, vale nos remeter à noção de *habitus* conforme a elaborou Pierre Bourdieu (2007, pp. 59-73)? Não se trata o *habitus* de uma *hexis* corporal, uma disposição para determinadas ações que foram sendo incorporadas e desenhadas ao longo do processo de socialização e moldadas pelas relações de sociabilidades diversas que vão se travando ao longo das vivências em sociedade que cada um experimenta?

É oportuno, assim, indagar um pouco mais a respeito de que narrativa é esta chamada sociológica; cabe indagar acerca do que é o material sobre o qual esta ciência se debruça conferindo-lhe a conformação de objeto; o que é, afinal, isto a que se chama de o “social”? Por que o social foi instituído como objeto da sociologia? Por que o social, de acordo com Durkheim, se constitui dos fatos sociais e de acordo com Weber, da ação social? Por que há descrições teóricas produzidas pelos sociólogos que foram relegadas ao ostracismo, enquanto que outras, como as de Pierre Bourdieu mencionado aqui, por exemplo, preservam seu vigor e continuam a fornecer algumas das palavras, dos conceitos que participam do vocabulário próprio às descrições sociológicas?

Não se poderia compreender o “social” como sendo um discurso descritivo das interações sociais, produto das disputas travadas no interior do campo científico sociológico? Tais disputas não se dão em torno de narrativas produzidas com a pretensão de descrever legitimamente as nossas vivências em sociedade?

O *habitus* linguístico de um indivíduo, segundo Bourdieu, é delineado a partir da dinâmica própria ao grupo familiar, da classe social, do tipo de sociedade a que ele pertence. A capacidade de se utilizar das variações de sua língua, em particular no que se refere à sua norma culta, depende do domínio que dela se possui, da desenvoltura e da propriedade com que se a utiliza, da habilidade para valer-se do patrimônio linguístico, cultural, social e simbólico a fim de se disputar e conquistar espaço nos diferentes campos nos quais um indivíduo se faz participante e concorrente.

“A língua não é só um instrumento de comunicação ou conhecimento, mas de poder” (BOURDIEU, 2013, p. 148).

Em geral, quanto maior for a quantidade do capital cultural e simbólico que se possui, acompanhada da combinação com a posse dos outros tipos de capitais, maior deverá ser o patrimônio linguístico assim como a capacidade, a habilidade e a competência para dele se dispor de modo a atingir objetivos específicos quanto à conquista do poder de produzir, consumir e classificar legitimamente os bens próprios a cada campo social.

O que pode ser dito e a maneira de dizê-lo numa circunstância determinada dependem da estrutura da relação objetiva entre as posições que emissor e receptor ocupam na estrutura de distribuição do capital linguístico e das outras espécies de capital. [...] A razão de ser de um discurso nunca se situa completamente na competência completamente linguística do locutor, e sim no lugar socialmente definido a partir do qual é proferido, isto é, nas propriedades pertinentes a uma posição no campo de relações de classe ou num campo particular, como o campo intelectual ou científico. Por intermédio de sanções positivas ou negativas que aplica aos ocupantes das diferentes posições e da autoridade que confere ou recusa a seu discurso, cada campo traça os limites entre o dizível e o indizível (ou inominável): isso é o que propriamente o define (Ibidem, pp. 160-161).

Entende-se, por conseguinte, que classificar um bem é também, ou principalmente, produzir narrativas sobre ele. O campo linguístico, assim como todos os campos que constituem o espaço social, tem como marca indelével o fato de ser um local de lutas pelo poder de produzir, consumir, mas principalmente de classificar legitimamente os bens que ali são produzidos, assim como qualquer tipo de obra que sirva à comunicação de alguma variedade de narrativa. Soa coerente com o que se expôs acima asseverar que “os sociólogos vivem de e para falar e escrever”. Talvez uma assertiva evidente para alguns, absurda para outros, mas sem dúvida, compatível com o que acontece no campo da produção sociológica, de acordo com as avaliações do mundo social que faz Bourdieu. Os sociólogos buscam a possibilidade de legitimamente fazer uso da palavra de modo a conseguir, por esta via, contar histórias que sejam significativas

no que tange às experiências e ações humanas, primeiro para si e para seus pares e, depois, para todos os outros que participam e integram os diversos campos e espaços sociais nos quais a teoria sociológica pode reverberar. Ser bem-sucedido em produzir narrativas sobre o “social” depende, então, da posição ocupada pelo sociólogo no campo de produção sociológica, sendo que tal posição resulta da quantidade de capitais que se possui e que são caros a este campo.

Podemos, então, aventar algumas explicações a questões apresentadas anteriormente, a saber: por que o social foi assimilado no campo sociológico como sendo a ação social – se nos alinharmos mais ao lado do pensamento weberiano – ou o fato social – se, por outro lado, nos alinharmos junto ao pensamento durkheimiano? O social como ação social ou como fato social – ficaremos apenas com estas duas descrições acerca do que seria o social a título de ilustração – resulta de lutas travadas no campo da produção do saber científico e intelectual que tiveram lugar na França e na Alemanha do século XIX e primórdios do século XX. Há que se notar, aliás, que o próprio “social” como objeto sociológico não surgiu plenamente e *a priori* já formado; deve-se levar em conta que a constituição mesmo do “social” – seja ele descrito como for pelos sociólogos – foi o fruto também da dinâmica na qual não apenas o saber, mas também o poder de produzir e classificar os saberes foi disputado pelas várias ciências humanas que buscavam se consolidar como entidades legítimas da produção de descrições sobre aquilo que seria próprio das interações e agências humanas. Sem negar a importância e o lugar que conquistou dentre as outras, vale lembrar que a sociologia é, tal como outras ciências das humanidades, também, uma narrativa. Ter isto em perspectiva faz-se um ponto de partida elementar para que se logre a produção sociológica consistente e capaz de descrever significativamente, conforme se propõe, aquilo que é próprio do que descreve como o social.

OS TEMPOS, AS MEMÓRIAS, AS NARRATIVAS, AS TEORIAS...

Recuperando um pouco algo que foi dito na primeira seção deste ensaio, lembramos que, segundo Ricoeur a partir de sua leitura de Santo Agostinho, uma das mais difíceis questões que se coloca para o nosso pensamento seria: o que é o tempo? É interessante notar como da tenta-

tiva de responder a isto, ao que seria o tempo, vemos surgir um delinear descritivo do que nos seria próprio, o fato de ter uma alma que ao se lançar intencionalmente ao mundo desdobra-se na capacidade da memória (apreensão ou resgate do passado), da atenção (ao instante pontual no qual estamos sempre e reiteradamente) e da projeção (expectativa em relação ao vir a ser, ao futuro). O vivenciado se torna inteligível quando, apreendido pela alma, desvela-se na forma do tríplice presente. Assim, a partir do momento em que adquirimos o domínio da linguagem passamos a descrever as nossas experiências no tempo por meio de narrativas. Logo, a inteligibilidade do mundo se faz pelo desenho que as narrativas oferecerem ao delinear as nossas histórias, as histórias de nossas vidas. Nesta leitura, então, observa-se um importante papel atribuído à memória – e, logo, aos aspectos psicológicos que nos são próprios –, uma vez que a apreensão e a inteligibilidade do tempo passam por ela, dela provêm e para ela remontam.

Por outro traçado podemos ampliar a reflexão sobre memória, tempo e narrativa recorrendo uma vez mais às descrições de Pierre Bourdieu. O tempo socialmente apreendido e a sua relação com a construção do sentido da existência é o assunto discutido pelo autor em *Meditações Pascalianas*, principalmente no capítulo intitulado *O ser social, o tempo e o sentido da existência*. Aí testemunhamos a admirável desenvoltura descritiva com que Bourdieu trata do difícil tema acerca de como apreendemos a nossa experiência no tempo, e de que elementos dessas experiências conferem sentido às vivências humanas, destacando dentre outros, como dispositivos analíticos, os conceitos de *habitus* e *campo*.

O presente é o conjunto daquilo em que se está presente, isto é, interessado (em oposição a estar indiferente ou ausente). Tampouco se reduz a um instante pontual (que só aparece, a meu ver, em momentos críticos em que o porvir está suspenso, questionado, objetivamente ou subjetivamente): ele engloba as antecipações e as retrospectivas práticas que estão inscritas como potencialidades ou vestígios objetivos no dado imediato. O *habitus* é essa presença do passado no presente que torna possível a presença do porvir no presente. [...] A autonomia perante o acontecimento imediato, muito mais desencadeador do que determinante, proporcionada pelo *habitus* [...] é correlata à dependência diante do passado que o *habitus* introduz e que orienta em direção a um certo porvir: o ha-

bitus reúne na mesma visada um passado e um porvir que têm em comum o fato de não serem vistos como tais. O porvir já presente só pode ser lido no presente a partir de um passado que nunca é percebido enquanto tal (o habitus como legado incorporado sendo presença do passado – ou no passado – e não memória do passado). A capacidade de antecipar e ver de antemão, que se adquire na e pela prática e pela familiarização com um campo, não tem nada a ver com um saber suscetível de ser mobilizado à vontade ao preço de um esforço da memória: ela só se manifesta em situação e está ligada, como que por uma relação de solicitação mútua, à ocasião que a propicia e que a faz existir como oportunidade a reter (que um outro a deixaria passar, despercebida) (BOURDIEU, 2001, pp. 257-258).

Assim como para Agostinho, como o lemos com Ricoeur, o tempo é algo que se dá no momento presente, mas cuja duração conta sempre com uma ideia de passado (a memória) e com uma ideia de futuro (expectativa, projeção), também para Bourdieu, o tempo é algo que se dá no presente em fina relação com o passado e com a possibilidade de nutrir expectativas em relação ao futuro. Todavia, diferente da abordagem mais psicológica ou filosófica de Agostinho, a noção de tempo, para Bourdieu é algo que se dá na esfera do social. O autor reconhece a existência de um tempo biológico e de um tempo mecânico (o tempo dos relógios), todavia, o que o faz humanamente significativo não é o fato de o tempo possuir um caráter biológico ou mecânico, mas, sobretudo o fato de possuir um caráter eminentemente social. Logo, para Bourdieu interessa pensar o tempo como tempo social.

Poderíamos iniciar uma discussão sobre o tempo como nos é apresentado por Bourdieu perguntando qual é o sentido da vida? O que nos é indispensável para poder viver de modo significativo? Podem-se perceber estes questionamentos perpassando toda a problematização feita pelo autor acerca do tema do tempo. Com a noção de *habitus*, entendido como passado incorporado a partir do qual se projetam as expectativas em relação ao futuro, coloca-se por que o tempo é entendido como algo que se desenrola sempre no momento presente. É no corpo, e tão somente no corpo, que as estruturas sociais, fruto do processo de socialização e dos processos de sociabilidade, estão cristalizadas, isto é, encontram-se incorporadas. O tempo é sempre percebido e atualizado, assim, no corpo.

Como o indivíduo é quem participa da dinâmica relativa aos campos sociais e ao espaço social, é no corpo que se encontram as marcas resultantes do processo através do qual seu *habitus* foi estruturado. E isto, então, equivale a dizer que é em sintonia com as nossas *práticas* que o tempo é construído: significado e desdobrado no presente a partir de uma herança *prática* que foi incorporada e que é entendida como passado, e de uma expectativa em relação ao que se espera realizar, pela *prática*, naquilo que se entende como futuro.

Um corpo é sempre um corpo disposto a agir de certa forma e de acordo com o *habitus* incorporado entendido como experiência do passado. O passado incorporado é o que informa no presente quais expectativas alimentar ou não em relação ao futuro. As expectativas e projetos para o futuro estão geralmente informados pelas disposições para ação que se encontram incorporadas no agora. As expectativas em relação ao futuro somente conseguem se sustentar se há um ordenamento e uma estabilidade social mínima que permitem aos indivíduos acreditar que algo, de fato, vai acontecer e de acordo com tal expectativa orientar suas ações. Assim, o futuro poderia ser compreendido como uma projeção que se faz do presente. Os indivíduos esperam poder se dedicar a certas atividades tanto de trabalho, quanto de lazer que lhes traga o reconhecimento social do qual necessitam para situarem-se no espaço social e para saberem qual é o seu lugar nas hierarquias de estima social que cada um recebe. Ou seja, para se pensar em um eu, é necessário que o indivíduo tenha noção de qual é o seu lugar no mundo e que, mais ainda, esteja convencido de que há um lugar no mundo (social) reservado para ele. Viver é algo que ganha significado quando aquilo que se pensa e que se faz é compartilhado com outros e é significativo também para outros. Dito de outro modo, o sentido da vida se dá em relação ao reconhecimento que os outros prestam a nós. Por que acreditamos haver importância no reconhecimento que os outros nos concedem? *Illusio* é o termo que Bourdieu (2011, pp. 137-156) utiliza para explicar que a vida é experimentada pela lógica que orienta o agir social “como se” estivéssemos participando de um jogo – o jogo do viver em sociedade. As posições a serem ocupadas no espaço social pressupõem e alimentam a expectativa por um certo agir por parte do indivíduo. Este está tanto mais propenso a desempenhar bem o papel que dele se espera desde que tenha sido preparado para tal ao longo do

processo de socialização que se inicia com a família. Cumprirá a contento o papel que dele se espera desde que o seu *habitus* esteja orientado para bem funcionar naquele espaço.

O sentido do jogo está no fato de que aquilo que é o resultado de estruturas passadas (e que poderiam vir a ser modificadas no futuro) é tido como algo que necessariamente está fadado a acontecer no futuro, isto é, os indivíduos, de fato, têm fé, acreditam que o jogo é real, que “é pra valer” e assim jamais se desobrigam da busca pela oportunidade dele participar. O sentido do jogo e o sentido da vida, de certo modo, confundem-se. A lógica do viver em sociedade assemelha-se, pois, à lógica de um jogo; funciona porque os indivíduos que dele participam ajustam-se e agem de acordo com suas regras. Entretanto, o jogo social é algo que é vivenciado como algo real diferentemente do que ocorre quando se pensa no jogo como algo que serve tão somente para fins lúdicos. A eficácia do jogo social está no fato de os indivíduos nele acreditarem, de o levarem tão a sério ao ponto de orientar e significar no presente as condutas passadas, e a partir destas projetar como agir no futuro e, note-se, tal agência estará sempre delimitada pelos limites próprios ao *habitus* daquele que pratica ou praticará a ação. As mudanças nas regras do jogo ocorrem quando surge um descompasso entre o *habitus* formado e a possibilidade de concretização das expectativas em relação ao futuro, ou então quando o espaço social já não oferece mais condições para que se realize no presente o *habitus* formado no passado. Quanto mais bem preparado um *habitus* está para agir do modo como se espera nos campos nos quais veiculam interações; quanto mais capitais conseguir obter e aumentar graças à ação adequada ao meio em que ela, a ação, se dá, maior será o volume de capital simbólico que se pode acumular. Logo, quanto maior for o capital simbólico acumulado por um indivíduo, tanto mais ele estará propenso a ser reconhecido pelos demais de modo a poder justificar, de dotar de significado a sua existência. Acreditando que “Deus está morto” e sabendo-se mortal, o indivíduo busca na sociedade tanto o sentido quanto a justificação para sua vida.

Ser esperado, solicitado, assoberbado por obrigações e compromissos, tudo isso tem o significado não apenas de ser arrancado da solidão ou da insignificância, mas também de experimentar, da maneira mais contínua e mais concreta, o sentimento de contar para

os outros, de ser *importante* para eles, logo para si mesmo, e encontrar nessa espécie de plebiscito permanente que vêm a ser os testemunhos incessantes de interesse – pedidos, expectativas, convites – uma espécie de justificativa continuada para existir. [...] O mundo social oferece o que há de mais raro, a saber, o reconhecimento, a consideração, ou seja, simplesmente a razão de ser. É capaz de dar sentido à vida, e à própria morte, consagrando-a como sacrifício supremo. Dentre todas as distribuições, uma das mais desiguais e, em todo caso, a mais cruel, é decerto a repartição do capital simbólico, ou seja, da importância social e das razões de viver (Ibidem, p. 294).

Do que se acaba de observar, nota-se que a narrativa de Bourdieu sobre a questão do tempo, é que este é algo que está intimamente relacionado com aquilo que é o social, e assim, com a obtenção e distribuição do poder. Relacionar tempo e poder, diz respeito à probabilidade de se perpetuar certas estruturas objetivas de distribuição dos capitais e da posição ocupada no espaço social; é o poder de fazer esperar, uma espera que se baseia na probabilidade de que algo venha a ocorrer conforme se anseia ou se imagina. A relação entre quem espera e quem faz esperar depende sempre da concordância daquele que espera em se submeter ao poder que o outro exerce sobre ele. Então, certa ordem e estabilidade, como sendo aquilo que assegura que as expectativas terão lugar como acontecimentos futuros, são elementos sem os quais não há meio de se exercer esse poder relativo à probabilidade de se dispor das posições no espaço social. Só faz sentido, então, pensar e falar em tempo se se o considera do ponto de vista daquilo que é o social. Aquilo que é experimentado agora pode ser lido como uma atualização que se faz do passado incorporado pelas experiências a que cada um foi submetido e que constituiu o seu *habitus* – isto é o passado é algo que ultrapassa o entendimento que está nos limites da memória como pensada pela abordagem mais psicológica – e é a fé de que a inserção no espaço social será bem sucedida o que proporciona a esperança em relação ao futuro. Portanto, corpo, *habitus*, prática e social, na descrição de Bourdieu, são mais do que palavras, são noções que se entrelaçam com a noção de tempo não somente a fim de dizer o que é este último, mas a fim de que entrelaçando-se todos se possa dar ao entendimento alguma explicação válida acerca de por que buscamos tanto o reconhecimento dos outros como forma de justificar o fato de nós, e cada um, também estarmos aqui lançados no mundo. Afinal, “have-

ria jogo mais trivial, mais total, do que a luta simbólica de todos contra todos, cujo móvel reside no poder de *nomeação*, ou melhor, categorização, em que cada um coloca em jogo seu ser, seu valor, a ideia que possui de si mesmo?" (Ibidem, p. 291).

E ASSIM...

Com Ricoeur concordamos que a experiência temporal do viver humano torna-se significativa quando é configurada por meio de narrativas; por outro lado, concordamos com Bourdieu de que há que se levar em consideração o poder e as lutas pelo poder de classificar o mundo social de modo a conceder e a receber os reconhecimentos que nos justificam perante os outros e perante nós mesmos, quando se trata – não apenas, mas principalmente – da possibilidade de construir narrativas legitimamente significativas acerca do viver em sociedade. Faz-se imprescindível ter em mente que sociólogos e sociólogas produzem narrativas acerca da experiência dos seres humanos vivendo uns com os outros no mundo; assim como ter em mente que tais narrativas são tecidas no interior de um campo científico onde as lutas pela produção, consumo e classificação do bem denominado de “social” se dão entre concorrentes que participam de modo desigual de tais disputas. Por esta via, as lições ensinadas por Bourdieu e aqui brevemente lembradas podem nos indicar pistas valiosas do por que algumas narrativas teóricas conseguem conferir maior significação legítima ao mundo social, assim como perdurar de modo muito mais duradouro nas nossas práticas, tal como em nossas memórias.

Na apresentação deste ensaio chamou-se a atenção para que a obviedade do fato de que as nossas vivências são sempre mediadas por narrativas possa obnubilar nosso olhar para este mesmo fato. Volta-se a este ponto nestas considerações finais porque esteve subjacente ao traçado conferido às questões abordadas no presente ensaio uma preocupação em torno da necessidade de se situar mais amiúde a produção sociológica no escopo das discussões acerca da linguagem. O mundo social sobre o qual nos debruçamos e no qual vivemos é feito por palavras; é com elas que nomeamos objetos, seres, sentimentos, pensamentos, ações etc. Nada se faz sem palavras. Entretanto, palavras, sua disposição e seu funcionamento no universo da linguagem, não são coisas que se conjuram

a partir do nada. Configura-se, pois, como tarefa nossa a busca perene pela compreensão das práticas de produção de significado que informam e orientam o agir humano – do qual participamos também com a nossa produção de conteúdo significativo acerca desse mesmo agir. Se vivemos, enquanto pensadores do social, de e para falar e escrever, o que seria tão crucial quanto nos debruçarmos detida e reiteradamente sobre as ferramentas com as quais realizamos nosso trabalho? É com este convite para a ela dar continuidade em outras oportunidades que se encerra, por ora, a narrativa que aqui se intentou realizar.

REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. Introdução à Análise Estrutural da Narrativa. In: BARTHES, Roland. et. al. *Análise estrutural da narrativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976, pp. 19-60.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas linguísticas; O campo científico. In: ORTIZ, Renato (Org.). *A sociologia de Pierre Bourdieu*. São Paulo: Olho d'Água, 2013.

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papirus, 2011.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

PASCAL. *Pensamentos*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 117.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa* (Tomo II). Campinas, SP: Papirus, 2012.

_____. *Tempo e narrativa* (Tomo III). Campinas, SP: Papirus, 1997.

_____. *Tempo e narrativa* (Tomo I). Campinas, SP: Papirus, 1994.

TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. São Paulo: Perspectiva, 1970.

WILDE, Oscar. *O retrato de Dorian Gray*. Recurso Digital. Ebook Kindle.

A aposta religiosa em Blaise Pascal e Willian James

Ricardo Mantovani
(USP)

Em contextos históricos e intelectuais bem distintos entre si, tanto Blaise Pascal (1623-1662) quanto Willian James (1842-1910) desenvolveram notáveis argumentos com vistas a apontar a razoabilidade da *aposta* religiosa – isto é, com vistas a indicar a razoabilidade da postura adotada por aqueles que procuram acreditar na existência Deus. O que faremos aqui será, precisamente, reconstruir alguns pontos centrais das argumentações de ambos os autores, ressaltando sua consonância e complementariedade.

A maior parte das reflexões de Blaise Pascal concernentes à religião – notadamente à religião cristã – encontra-se na obra que, atualmente, conhecemos como *Pensamentos* (*Pensées*)¹. Os *Pensamentos* são, na realidade, um conjunto de mais de mil fragmentos que, por sua vez, não são senão anotações pessoais escritas pelo autor no processo de planejamento e composição de uma *apologia da religião cristã* – que, por conta de sua morte aos trinta e nove anos de idade, não viria a concluir.

Dentre estas inúmeras notas, encontra-se o fragmento Laf.418/Br.233, no qual figura, em sua totalidade, a célebre *aposta* pascaliana². Note-se que, se Pascal tentará fazer com que seu leitor *aposte* na existência de Deus, isto se deve ao fato de o filósofo não crer ser possível qualquer demonstração inquestionável de Sua existência. É justamente por ter isto em mente que, em outro local, Pascal afirmará: “*Falar daqueles que tratam dessa matéria. Admiro com que ousadia essas pessoas tomam a iniciativa*

¹ Sempre que citarmos textualmente ou fizermos menção ao conteúdo de algum dos fragmentos dos *Pensamentos*, especificaremos, logo na sequência, sua numeração nas edições de Louis Lafuma (Laf.) e de Léon Brunschvicg (Br.). A tradução em que nos basearemos será a de Mario Laranjeira: *Pensamentos*, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

² Trata-se de uma argumentação que, sem se pronunciar a respeito da existência de Deus, visa retirar seu leitor da indiferença em que talvez se encontre relativamente a esta questão.

de falar de Deus. Ao dirigir seus discursos aos ímpios, o seu primeiro capítulo trata de provar a divindade pelas obras da natureza” (Laf.781/Br.242).

Ora, a nosso ver, os primeiros parágrafos do fragmento da *aposta* visam, antes de mais nada, demarcar a inépcia da razão humana quando se trata de conhecer, certa e indubitavelmente, o que quer que seja – não por que os raciocínios rigorosamente encadeados não sejam possíveis, mas sim por que estes estão condenados a partir de princípios indemonstráveis, em cuja verdade só podemos acreditar: *“Nossa alma é lançada no corpo onde encontra número, tempo, dimensões; ela raciocina a respeito e chama a isso natureza, necessidade, e não pode acreditar em outra coisa”* (Laf.418/Br.233).

Ainda que não possamos sinceramente duvidar de que, neste exato momento, encontramos-nos acordados – ou de que dois mais dois seja quatro – isto não quer dizer, em absoluto, que estas convicções mantenham qualquer relação com a realidade. Sentimos que tudo isto é verdade; sem embargo, *“esse sentimento natural não é uma prova convincente da sua verdade”* (Laf.131/Br.434) – afinal, somente a fé poderia nos garantir que nossos princípios não são falsos³. A necessidade de algo revela apenas uma coisa: nossa *incapacidade psicológica* para duvidar deste algo.

É este terreno predominantemente cético do pensamento de Pascal⁴ que veta a utilização apologética das tradicionais provas da existência de Deus e que, conseqüentemente, impele o autor a dedicar-se à *aposta* – cuja inevitabilidade começa a desenhar-se na seguinte declaração: *“Deus existe ou não existe; mas para que lado penderemos? A razão nada pode determinar a esse respeito. Existe um caos infinito que nos separa. Joga-se um jogo na extremidade dessa distância infinita, em que dará cara ou coroa. Que aposta fareis?”* (Laf.418/Br.233).

Neste ponto, simulando a resposta de um ateu (ou “libertino”) à questão posta – pois a argumentação da *aposta* é desenvolvida de forma dialógica –, o filósofo nos diz que, talvez, o certo fosse não apostar: na falta de evidências no que tange à existência ou à inexistência da divindade, o sensato a fazer seria abster-se de escolher.

³ Aqui, o termo “princípio” não recobre somente os princípios que se encontram na base de qualquer raciocínio (nomeadamente, o princípio de identidade, o de não-contradição, o do terceiro excluído e o de causalidade) – mas, de modo lato, refere-se também a certos “conhecimentos” indemonstráveis, tais como a distinção entre o sono e a vigília e a existência do “mundo exterior”.

⁴ Analisado à exaustão em nosso *Limites da apologia cristã: a razão à procura de Deus em Blaise Pascal*. São Paulo: Editora Garimpo, 2016.

Isto, no entanto, está fora de questão. Ilude-se aquele que crê ser este um caso em que a isenção e a neutralidade seriam possíveis – pois, do mesmo modo que submeter-se à religião é apostar que Deus existe, não se submeter a ela é apostar que o céu está vazio. Ou nos dedicamos de corpo e alma ao Criador ou não nos dedicamos: definitivamente, não há uma terceira opção. Como nos lembra Henri Gouhier, “*apostar é uma exigência da existência. Eu sou, logo aposto. Existir, quer queiramos ou não, é existir com Deus ou existir sem Deus. Eu tenho liberdade de escolher ‘com Deus’ ou ‘sem Deus’: eu não tenho escolha entre escolher e não escolher*”⁵.

Uma vez posto este quadro de obrigatoriedade da *aposta*, só nos resta tentar descobrir qual das alternativas pode nos trazer mais vantagens – já que, se a razão é indiferente à escolha (na exata medida em que não pode provar *nem* que Deus existe *nem* que Deus não existe), o indivíduo concreto jamais o será, nunca deixando de buscar o grau máximo de felicidade de que possa desfrutar.

Ponhamos, pois, as cartas na mesa: se apostarmos que Deus existe, caso estejamos certos, ganharemos uma “*infinidade de vida infinitamente feliz*” (Laf.418/Br.233) – e, caso estivermos errados, nada perderemos. Todavia, se apostarmos que Deus não existe, caso estejamos certos, nada ganharemos – ao passo que, caso estejamos errados, seremos eternamente privados da beatitude que somente Ele poderia nos proporcionar. Assim, a escolha faz-se óbvia.

Contudo, não podemos nos esquecer – e Pascal nunca o faz – de que falamos com ateus empedernidos, demasiadamente apegados aos prazeres mundanos. Como esperar que, após anos de carnalidade – diríamos hoje, de *materialismo* –, o interlocutor libertino possa considerar um simples *nada* os prazeres que lhe oferecem os jogos, a embriaguez, a promiscuidade, a conversação fútil e maledicente, a bisbilhotice dos hábitos alheios, entre outros vícios semelhantes?

Um apologeta deve sempre partir dos dados admitidos por aqueles que pretende convencer. Assim sendo, Pascal recua, ainda que momentaneamente, e aceita a tese de seu interlocutor *segundo a qual* nossa vida atual tem um valor intrínseco – e que, portanto, ao apostar que *Deus existe*, arriscamo-nos, sim, a perder algo.

⁵ GOUHIER, Henri. *Commentaires*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2005, p. 254.

Ora, dirá o filósofo, ainda que esta vida valha algo, seria sensato apostar na existência da divindade mesmo que o prêmio anunciado fossem apenas duas vidas (já que temos uma chance em duas de escolhermos acertadamente). Ademais, se tal prêmio, ao invés de duas, fossem três vidas, seríamos praticamente obrigados a optar pela via religiosa, porquanto *não escolher* – já o sabemos – não é uma opção. Este, no entanto, ainda não é o caso: o cristianismo promete àqueles que devotarem suas existências ao Criador, não duas ou três vidas, mas a beatitude eterna – isto é, uma existência infinitamente superior à atual, *tanto* quantitativamente *quanto* qualitativamente.

Nesta altura da argumentação, Pascal dá voz a uma última objeção que talvez impugnasse a lógica de sua argumentação e pergunta: será que a distância infinita existente entre aquilo que se aposta (uma vida finita e cheia de percalços) e aquilo que se pode ganhar (uma vida eterna e perfeitamente feliz) não é compensada pela distância infinita existente entre a certeza daquilo que empenhamos e a incerteza do prêmio?

Na realidade, o filósofo nega que haja uma tal distância *entre* a certeza de nossa miserável existência atual *e* a incerteza de uma agradável existência *post-mortem*. Com efeito, a distância somente seria infinita entre a *certeza* relativa à vida presente e a *certeza* de que não ganharíamos qualquer coisa ao apostar que Deus existe – certeza, esta, que não temos.

Disto deduz-se que só deveríamos apostar que *Deus não existe* se, de algum modo, já estivéssemos plenamente convencidos de que *Ele não existe* – ou se já soubéssemos, de antemão, que Ele nos condenará *independentemente do partido que adotarmos* no que concerne à Sua existência. Ora, quem se vangloriará de possuir tais conhecimentos?

Além do que, àqueles que ainda não se sentem suficientemente estimulados para *apostar* que Deus existe, Pascal frisa que “*se não se devesse fazer nada a não ser pelo certo, não se devia fazer nada pela religião, pois ela não é certa. Mas quanta coisa se faz pelo incerto, as viagens por mar, as batalhas*” (Laf.577/Br.234). De fato, é digno de nota que um homem se negue a arriscar sua vida pelo maior dos prêmios quando, em seu cotidiano, expõe-se a consideráveis perigos tão somente para gozar de pequenos – e duvidosos – prazeres.

Isto dito, Pascal dá por terminada sua argumentação em prol da religião e declara: “*Isto é demonstrativo e se os homens são capazes de al-*

guma verdade, essa o é” (Laf.418/Br.233). Sublinhemos, de passagem, a importância desta afirmação. Perceba-se que, por meio dela, o filósofo não só nos dá a conhecer o fato de que considera seus argumentos irrepreensíveis – na exata medida em que os reputa “*demonstrativos*” –, mas ainda se defende daqueles que talvez o acusassem de ter se esquecido do ceticismo que professava no início do fragmento: continuamos incapazes de saber se nossos “conhecimentos” têm alguma relação com a *verdade*; no entanto, se, por acaso, formos “*capazes de alguma verdade, essa o é*”. Se a argumentação da *aposta* não subjuga a dúvida cética que põe em questão os fundamentos da razão humana, ela, pelo menos, tem o mérito de escorar-se nesta razão tão rigorosamente quanto possível.

Frente à alegada incontestabilidade de seus argumentos, Pascal fará seu interlocutor dizer: “*Confesso, declaro. (...) Mas estou com as mãos atadas e a boca emudecida, forçam-me a apostar, e não tenho liberdade; não me soltam e sou feito de tal maneira que não posso acreditar. Que queis então que eu faça?*” (Laf.418/Br.233).

Aqui, é essencial que dissolvamos um erro frequente daqueles que têm uma compreensão rasa do que seja a *aposta* pascaliana. Para nosso filósofo, *apostar* que Deus existe ou – para retomarmos uma expressão de que já nos utilizamos acima – *tomar a via religiosa* é algo bem distinto de ter fé. De acordo com Pascal – que, neste caso, está em plena sintonia com a maioria dos grandes autores cristãos –, a verdadeira fé é um dom de Deus. Por conseguinte, a incapacidade de seu interlocutor em *acreditar* na existência da divindade é algo que era previsto desde o início do diálogo.

Mas, se é assim, qual seria a verdadeira meta da argumentação presente no fragmento Laf.418/Br.233? Em uma palavra, desmontar a posição daqueles que alardeavam voltar suas costas à religião em nome da razão e do bom senso. Segundo Pascal – e seus argumentos dão-lhe uma sólida base para assim pensar –, aquilo que afasta os homens das coisas divinas são *apenas* suas paixões. A insensibilidade à Igreja e a seus preceitos não provêm de longas reflexões – como pretendem os ateus –, mas somente de uma entrega indolente aos mais baixos impulsos humanos. Tudo se passa como se o libertino agisse sempre de modo impensado e, posteriormente, fizesse de tudo para dar uma roupagem racional a seus disparates.

Que tratamento, pois, receitar para estes homens que, tendo notado a inconsistência de sua atitude perante Deus, querem Nele acreditar? Ora,

eles devem *bestificar-se*⁶, isto é, “viver para o infinito, agir para o infinito, pensar sempre visando o infinito e tudo interpretar na direção do infinito”⁷. Na verdade, é precisamente isto que significa *apostar* na existência de Deus: viver tal como vivem aqueles que já creem em Sua existência e que, portanto, não mais apostam. Isto, certamente, não causará, por si só, a verdadeira conversão – dado que esta, como já foi dito, é um dom divino. Entretanto, *bestificar-se* – isto é, *apostar que Deus existe* – é adotar um caminho moralmente saudável para esperar por Sua graça.

Já que viver tal como vive o crente é o máximo que está ao alcance daqueles que querem crer em Deus, resta saber se estes indivíduos, ao mudarem seus valores e atitudes, já não terão alguns ganhos *aqui e agora*. Dirá Pascal: “*que mal vos ocorrerá se tomardes esse partido? Sereis fiéis, honestos, humildes, reconhecidos, benfazejos, amigos, sinceros, verdadeiros... Na verdade, não estareis nos prazeres emprestados, na glória, nas delícias, mas não tereis acaso outros? Digo-vos que já nesta vida ganhareis e que, a cada passo que derdes nesse caminho, vereis tanta certeza de ganho e tanta nulidade daquilo que arriscais, que reconheceréis que apostastes por uma coisa certa, infinita, pela qual nada destes*”.

Assim, ao fim e ao cabo do célebre fragmento que ora analisamos, Pascal está em condições de supor que seus leitores se deram conta de que: i) visto que a razão nada pode decidir quanto à existência ou à inexistência de Deus, resta-nos, tão somente, *apostar* em uma destas duas possibilidades; e ii) dado que não buscamos senão nossa felicidade, devemos *apostar* que Deus existe, já que esta hipótese se mostrou inegavelmente mais “interessante” do que a que se lhe opõe.

Em suma, para Pascal – um dos grandes gênios do século XVII – *não há qualquer irracionalidade na postura adotada por aqueles que se submetem à religião, quer por que já tenham fé*⁸, *quer por que não façam senão buscá-la com todas suas forças*.

Vejamos, agora, como o psicólogo Willian James, em *A vontade de crer* (1896) – uma conferência dirigida aos grêmios filosóficos da Univer-

⁶ O verbo francês utilizado é “*abêtir*”. O termo, apesar de chocar à primeira vista, não tem, na filosofia pascaliana, outro significado senão o exposto acima.

⁷ OLIVA, L. *A questão da graça em Blaise Pascal*. São Paulo: USP, FFLCH, dissertação de mestrado, 1996, p. 32.

⁸ Até por que, para Pascal, aqueles para os quais “*Deus deu a religião por sentimento de coração são bem-aventurados e muito legitimamente persuadidos*” (Laf.110/Br.282), grifo nosso.

cidade de Yale e Brown – elabora uma argumentação que corrobora e, a seu modo, solidifica alguns dos pontos da *aposta* de Blaise Pascal – ressaltando, entretanto, que, diferentemente deste último, James não visará fazer com que seus ouvintes/leitores se tornem religiosos, limitando-se a simplesmente apresentar-lhes a razoabilidade da referida opção.

No primeiro momento lógico de seu texto, James traça uma distinção entre dois tipos de *hipóteses*: as *vivas* e as *mortas*. De acordo com o autor, as hipóteses vivas são aquelas que aparecem “*como uma possibilidade real para a pessoa a quem é proposta*”⁹ – enquanto as hipóteses mortas seriam aquelas que não cumprem este pré-requisito básico.

Trazendo-se as afirmações de James para nosso contexto, podemos ilustrá-las do seguinte modo: para boa parte dos estudantes de ciências humanas de nosso país, é uma *hipótese viva* tornar-se marxista – *já que a maioria deles está predisposta a crer ser esta uma descrição válida da realidade. Por outro lado, o nazismo constitui uma hipótese morta* para a quase totalidade destes mesmos estudantes – na exata medida em que sequer passa por suas cabeças tornarem-se adeptos de tal ideologia.

Retenhamos esta distinção e passemos adiante. Na sequência de sua argumentação, o psicólogo pragmatista classificará as *opções* em: i) *vivas* ou *mortas*; ii) *forçosas* ou *evitáveis*; e iii) *prementes* ou *triviais*.

Quanto à primeira distinção, não pode haver problemas: *opções vivas são aquelas em que se escolhe entre duas hipóteses vivas*, ao passo que, nas *opções mortas*, não é oferecida ao indivíduo nenhuma – ou, no máximo, uma – *hipótese* que tenho apelo à sua crença.

Já quanto à distinção existente entre *opções forçosas* e *evitáveis*, devemos entendê-la do seguinte modo: votar num partido A ou votar num partido B é uma opção do tipo *evitável* – uma vez que eu simplesmente posso votar em branco. Por outro lado, votar ou não votar é uma opção *forçosa* – como, de resto, o é “*todo dilema baseado numa disjunção lógica completa*”¹⁰.

Finalmente, quando se trata da distinção entre *opções prementes* ou *triviais*, pode-se dizer que é uma *opção* do primeiro tipo – ou seja, é uma *opção premente* – aquela que se relaciona com a aceitação ou a recusa de uma oportunidade que pode ser única.

⁹ JAMES, W. *A vontade de crer*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 9.

¹⁰ JAMES, W. *A vontade de crer*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 11.

Por exemplo: o presidente dos Estados Unidos me chama para um jantar na Casa Branca. Esta será, presumivelmente, minha única oportunidade para participar de tal banquete; assim sendo, aceitá-la ou não constitui uma *opção premente*. No entanto, aceitar ou recusar um convite de meu vizinho para almoçarmos na lanchonete da esquina não passa de uma *opção trivial* – já que, independentemente de minha decisão, o convite, muito provavelmente, se repetirá inúmeras vezes num futuro próximo.

Ora, mas o que tudo isto teria a ver com a *aposta* de Pascal – que, diga-se de passagem, é admiravelmente compreendida e resumida por Willian James em *A vontade de crer?* Bem, James afirma que, toda vez que estivermos frente a uma opção *viva, forçosa e premente*, é *lícito que escolhamos levando em conta nossa natureza volitiva – desde que, claro está, o problema não possa ser resolvido a partir de bases puramente intelectuais*.

Apliquemos, pois, esta declaração à *aposta* religiosa. Antes de mais nada, sabemos que a existência da divindade é um dilema sobre o qual a razão humana não pode se pronunciar – pelo menos, não de maneira plenamente probante. Não obstante, com isto ainda nada dissemos a respeito da possibilidade de a hipótese “*Deus existe*” ser – ou não – *viva* para nós.

James reconhece que, no meio filosófico-científico de sua época, não são poucos aqueles para os quais a *hipótese* religiosa é *morta*¹¹. Pode-se dizer que, para estes indivíduos, a religião é, de fato, uma carta fora do baralho – motivo pelo qual são tão refratários a propostas semelhantes à de Pascal. Mas, por que as coisas se passam desse modo?

Sobre isto, o psicólogo será taxativo ao declarar que, aquilo que faz as hipóteses serem *vivas* ou *mortas* para nós é, *via de regra*, “*o medo e a esperança, o preconceito e a paixão, a imitação e a participação, a pressão circundante de nossa classe e nosso círculo social*”. Isto significa dizer que, quase sempre, a disposição que temos (ou não) para admitirmos uma hipótese como “*considerável*” é resultado de um processo irrefletido, em que – por exemplo – o papel exercido pelo prestígio da opinião das chamadas “*autoridades*” é mais relevante do que aquele exercido por nossa própria razão. No limite, isto permite-nos afirmar que apenas um pequeno grupo de pessoas pode gabar-se de ter se desvencilhado da *hipótese religiosa* tendo por base sólidos argumentos.

¹¹ Ou seja, aqueles que, além de – atualmente – serem ateus, sequer chegam a considerar a possibilidade de Deus existir.

Quanto à *premência* da opção em questão, James a defende levando em conta que a religião promete “*que ganharemos, ainda agora, por meio de nossa crença, e que perderemos, por nossa não-crença, um certo bem vital*”¹². Tudo leva a crer que o autor se refere, aqui, à asseveração pascaliana de que *mesmo a vida terrena do cristão é superior à vida pagã* – e que, portanto, abrir mão deste prêmio que já se encontra à nossa disposição não seria algo muito inteligente a se fazer.

Além disto, a *premência* da opção religiosa se torna ainda mais evidente quando lembramos que – por exemplo – do ponto de vista pascaliano, nossa vida não é mais do que um jogo que pode ser interrompido a qualquer momento, sem nenhum aviso prévio – e que nossa submissão (ou insubmissão) à religião talvez não seja totalmente sem consequências no que concerne ao destino que nos espera no além-túmulo¹³.

Não é ocioso ressaltar, todavia, que, para Willian James, esta *premência* da opção religiosa só pode ser identificada por aqueles que, previamente, reconhecerem na religião uma *hipótese viva*¹⁴.

Por fim, o psicólogo analisa o aspecto *forçoso* da *opção religiosa* – este sim, inegável *tanto* do ponto de vista do crente *quanto* do ponto de vista do não-crente: Dirá ele: “*não podemos escapar à questão permanecendo céticos e esperando por mais luz, por que, embora evitemos o erro dessa maneira – caso a religião não seja verdadeira –, perdemos o bem se ela for verdadeira*”.

Neste ponto, James desmonta brilhantemente a postura pretensamente racionalista daqueles que não querem apostar, alegando falta de evidências. Em primeiro lugar, como já vimos acima, a isenção é, neste caso, simplesmente impossível. Aos olhos da religião, tanto o ateu – que nega a existência de Deus – quanto o agnóstico – que não se pronuncia sobre Sua (in)existência – vivem insubmissos a seu Criador e, precisamente por isso – na prática – já apostam.

Além disto, dirá o psicólogo, o que move os “indecisos” a quererem manter-se neste estado está muito longe de ser um motivo racional, mas

¹² JAMES, W. *A vontade de crer*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 43.

¹³ Sobre o complexo – e controverso – papel exercido pelo o homem no processo de sua própria salvação, recomendamos a leitura de OLIVA, L. *A questão da graça em Blaise Pascal*. São Paulo: USP, FFLCH, dissertação de mestrado, 1996 – notadamente do capítulo 8, “*O livre-arbítrio em Pascal*”.

¹⁴ No caso pascaliano, devemos recordar-nos de que a argumentação da *aposta* é parte integrante de uma obra (inacabada) que contaria com inúmeros argumentos elaborados com vistas a demonstrar a plausibilidade do cristianismo e que, portanto, ao menos em princípio, deveriam ser capazes de colocar seu leitor em situação de considerar a religião – ou, mais propriamente, o catolicismo – uma *hipótese viva*.

é tão somente um apego (talvez exacerbado) a um dos dois princípios – também eles *não racionais* – que guiam todas nossas atividades cognitivas: o *desejo de conhecer a verdade* e o *desejo de evitar o erro*. Assim, sob este aspecto, a única coisa que diferenciaria o religioso do pretense “isento” seria que, enquanto aquele dá ouvidos ao primeiro dos desejos mencionados, este agarra-se ao segundo deles: enquanto aquele, na esperança de vir a conhecer a Verdade, dispõe-se a *apostar* que *Deus existe*, este, por *desejar*, a todo custo, *evitar o erro*, expõe-se ao risco de perder um notável prêmio.

Por tudo quanto dissemos, fica assente que, em princípio, para este precursor da psicologia moderna, aqueles que *apostam* na existência de Deus (ou seja, que dão vazão à sua *vontade de crer*) não agem desarrazadamente, uma vez que: i) a existência da divindade é uma questão que não pode ser resolvida a partir de bases cognitivas; e ii) a *aposta* relativa à Sua existência é inegavelmente *forçosa* – além de não ser descabido englobá-la dentre as *opções vivas e prementes*¹⁵.

Terminando aqui nosso breve percurso, esperamos ter conseguido evidenciar alguns dos motivos que levaram Blaise Pascal e Willian James – dois pensadores tão distintos entre si – a considerar que a *aposta religiosa* não é, de modo algum, algo que atenta contra a razão humana: este instrumento do qual gostaríamos muito de poder dizer que embasa todas nossas decisões e guia cada uma de nossas ações.

BIBLIOGRAFIA

PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JAMES, W. *A vontade de crer*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

GOUHIER, H. *Commentaires*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2005.

OLIVA, L. *A questão da graça em Blaise Pascal*. São Paulo: USP, FFLCH, dissertação de mestrado, 1996.

¹⁵ Muito mais pode – e deve – ser dito da posição teórica de Willian James frente àquilo que, aqui, chamamos de *aposta religiosa* – dado tratar-se de um autor pouquíssimo estudado nas universidades brasileiras. Entretanto, investigações mais longas e detalhadas extrapolariam o escopo da presente explanação.

A desoneração da subjetividade moderna: Sloterdijk e Agamben¹

Paulo Ghiraldelli Jr.
(UFRRJ)

INTRODUÇÃO

Hegel e Nietzsche nos ensinaram a tomar a modernidade segundo o cume de um processo de crescente importância da subjetividade. Ainda que o primeiro tenha visto esse processo positivamente e o segundo o tenha avaliado de modo negativo, ambos enxergaram o movimento socrático-cristão como o fio condutor da interiorização que, enfim, teve seu apogeu na filosofia cartesiana e no kantismo, tendo lá em Santo Agostinho um forte apoio. Estamos acostumados a essa interpretação da história da cultura.

Não penso que possamos, simplesmente, saltar fora dessa interpretação. No entanto, creio que é necessário dar alguns detalhes desse processo, tornando-o menos linear. De um modo bastante circunscrito, lanço mão aqui de duas abordagens distintas e que incitam a uma síntese, colaborativas no sentido de uma visão mais rica da história do pensamento enquanto história da subjetivação. A primeira abordagem é a de Sloterdijk, sobre o desenho da subjetividade moderna em contraponto com a subjetividade antiga, tendo como consequência o desaparecimento do *thymos* na descrição da psicologia do homem atual. A segunda é a de Agamben, focalizando também a mesma situação transitória, com atenção na mutação da noção de pessoa, tendo consequência uma identidade que se torna corporal e que, então, se desonera de uma identidade ética.

Assim, o que exponho aqui, de maneira breve, é uma compreensão de como chegamos ao desenho da subjetividade atual, especificamente quanto ao modo de nos reconhecermos e de nos tornar conhecidos. Se

¹ Trabalho apresentado no Encontro da ANPOF de 2016. Baseado em capítulo de livro inédito: *Para ler Sloterdijk*. Rio de Janeiro: Editora ViaVeritas, 2016.

partirmos de Sloterdijk, apresentamo-nos hoje apenas providos de razão e paixão, tomadas como instâncias que se opõem; e se partimos de Agamben, então, mostramo-nos portadores de uma identidade puramente biológico-corporal. Em ambos os casos, desoneramos² nosso *eu* identitário, descomplexificamos nossa subjetividade, e obtemos com isso alguns problemas em relação à ética e à política. Um homem que age só com “razão e paixão”, tomadas aqui como cálculo e emotividade, e, ao mesmo tempo, é exclusivamente uma instância corporal, parece não ter muitos recursos para uma vida que, talvez por arcaísmo, ainda lhe cobre decisões éticas, sempre onerosas.

Em outras palavras: o homem ganha uma subjetividade desonerada e, no entanto, deve participar de uma sociedade que, para não se desagregar de vez, cobra-lhe, ao menos às vezes, algum peso de responsabilidade e de discernimento. O homem fica simples, mas o mundo que se torna também simples, ainda não abre mão de solitar-lhe engajamentos.

Seguindo esse fio condutor, exponho brevemente os cenários de Sloterdijk³ e Agamben⁴, para depois tecer os comentários a respeito da nossa situação ética.

PETER SLOTERDIJK E A PSICOLOGIA TIMÓTICA

Na trilha de Fukuyama que, por sua vez, se inspirou no seu professor Leo Strauss⁵, Peter Sloterdijk reencontra o *thymos*.

Fukuyama lhe é útil porque cria uma síntese a respeito do destino do *thymos* na imagem que fomos sucessivamente criando de nós mesmos, até chegarmos à versão moderna, altamente simplificada. No campo tipicamente jusnaturalista, que combina bem com tudo que é moderno e *standard*, o *thymos* praticamente desaparece. É útil aqui citar diretamente Fukuyama:

² A palavra desoneração, aqui, é de expressão minha, mas tem referência conceitual na “sociedade do mimo” ou dos envernadeiros de Sloterdijk, ou ainda na maneira de falar de forças anti-gravitacionais da modernidade. Ver: SLOTERDIJK, P. *Sphären III. Schäume*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004, cap. III e Sloterdijk, P. Palácio de Cristal. Lisboa: Relógio D’água, 2008, cap. 37.

³ SLOTERDIJK, P. *Ira e tempo*. São Paulo: Estação liberdade, 2012.

⁴ AGAMBEN, G. *Nudez*. Lisboa: Relógio D’Água, 2010.

⁵ STRAUSS, L. *On Plato’s Symposium*. Chicago: University Chicago Press, 2011, pp. 240-45.

O subjacente conceito “reconhecimento” não foi inventado por Hegel. É tão velho quanto a filosofia política do Ocidente, e refere-se a uma peculiar parte da personalidade humana. No decorrer do milênio, não havia existido nenhuma palavra consistente usada para se referir ao fenômeno psicológico do “desejo de reconhecimento”: Platão falou do *thymos*, ou “*spiritedness*”, Maquiavel falou do desejo do homem por glória, Hobbes apontou para orgulho ou vanglória, Rousseau contou com *amour-propre*, Alexandre Hamilton falou de amor da fama e James Madison de ambição, Hegel de reconhecimento, e Nietzsche do homem como a “besta com bochechas vermelhas”. Todos esses termos se referem àquela parte do homem que sente a necessidade de situar o *valor* das coisas – dele próprio em primeira instância, e então, em torno de sim mesmo, de pessoas, ações ou coisas. É a parte da personalidade que é fundamental fonte das emoções de orgulho, raiva e vergonha, e não é reduzível ao desejo ou à razão. O desejo de reconhecimento é a mais específica parte política da personalidade humana porque é ele que dirige os homens a quererem afirmar-se sobre os outros homens, portanto em ser a condição da “sociabilidade insociável” de Kant.⁶

Fukuyama conclui esse parágrafo lembrando que a democracia liberal e moderna, que nada é senão o campo da condição humana propícia para a domesticação do elemento tímótico, tem seu êxito nessa sua façanha. A lição implícita aí é que sociedades que falham nesse afã de canalização de energias, podem não obter êxito em sua continuidade como grupo.

Juntamente com essa passagem citada acima, Fukuyama insiste na versão de Hegel a respeito do homem primitivo, que difere do homem “em estado de natureza” dos jusnaturalistas. Hegel vê no *reconhecimento* o que é especificamente humano, ou seja, o querer sair de qualquer programação biológica e, então, ganhar a condição de livre – livre da natureza. A liberdade aparece como elemento essencial da vida humana exatamente nesse sentido, uma vez que é também pelo reconhecimento que o espírito sai da consciência para a consciência de si. Mas a liberdade em Hegel, que se associa à requisição de reconhecimento, que passa então pela energia tímótica, é a liberdade de ultrapassar o instinto de conservação. Este, segundo Hegel, faz parte da natureza (Nietzsche nega algo assim, pois até mesmo na natureza, ou melhor, exatamente nela, manifesta-se a “vontade

⁶ FUKUYAMA, F. *The end of history and the last man*. Nova York e Toronto: The Free Press, 1992, pp. 181-192.

de poder”), que conduz sempre à regra do querer se preservar, mas o homem, ainda que elemento da natureza, a transcende, e o faz na busca de reconhecimento. Torna-se então o único dos habitantes do nosso planeta, segundo Hegel, que arrisca sua vida, ou mesmo morre, para obter dignidade ou para se por ao serviço de uma bandeira ou símbolo em prol de exigir o olhar do outro, ou, no caso de *megalotimia*, exigir que o outro o veja como seu superior.⁷

Fukuyama cuidadosamente retoma Platão, na *República*, para mostrar que o *thymos* tem a ver com a dignidade. Quando o homem não é reconhecido naquilo que valoriza, ou em si mesmo enquanto se valoriza, ele fica indignado, reclama pela dignidade, e eis que o *thymos* se revela como o órgão da *justiça*. Quem não se vê reconhecido, é claro, tem o que valora diminuído e chama uma ação desse tipo de injusta. Ora, se a *República* é o tratado que busca a cidade justa, eis aí a razão pela qual nesse livro há uma engrenagem educacional para se lidar com o *thymos*, a engrenagem pela qual a ira de alguns é aproveitada para colocá-los como soldados. É desse contexto que Sloterdijk retoma Fukuyama, para fins de construção de sua “psicologia política”. Nesse aproveitamento de Fukuyama, ele cita o *thymos* na sua função de aprovação e de auto-aprovação ou auto-reprovação, no trabalho de governo de si. Essas suas observações o conduzem então a afirmações curiosas, a de como essa capacidade de autorreprovação tem a ver com a “fala interior”. Ele diz:

A descoberta platônica reside na referência à significação moral da autorreprovação violenta. Essa autorreprovação manifesta-se duplamente – por um lado, na vergonha, como uma atmosfera afetiva total que penetra o sujeito até o seu ponto mais íntimo, e, por outro lado, na autorrepreensão dotada de um acento irado que assume a forma de uma fala interior consigo mesmo.⁸

Estamos aqui, então, na articulação do *thymos* com o próprio pensamento que, segundo Platão, é a “fala silenciosa consigo mesmo”, em uma definição tão apreciada e repetida mil vezes por Hannah Arendt, na

⁷ Sobre a questão do reconhecimento e, em especial, do indício de superação da natureza, para a constituição do espírito humano, no desprezo ao princípio da conservação, ver: TAYLOR, C. *Hegel*. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

⁸ SLOTERDIJK, P. Op. cit., pp. 36-7.

sua caracterização do homem como o dois-em-um, o duplo que somos todos nós (ou que deveríamos ser), ou seja, seres reflexivos. Todavia, nesse caso, estamos seguindo o fio condutor da noção de indivíduo autônomo. Sloterdijk articula o governo de si e a autorrecusa, a dominação de si-mesmo pelo seu autodomínio do *thymos*, como o início do que chama de “a aventura da autonomia”.

Sloterdijk segue seu caminho. Apreendo dele, para o meu intuito aqui, essa retomada da possibilidade de um psicologia timótica, para lembrar que a psicologia moderna, especialmente à medida que se fez como ciência, ganhou para a filosofia e para a cultura em geral um retrato do homem sem *thymos*, um ser vivo dotado de razão e paixão. E mais: tais instâncias, na moderna caracterização do homem, se colocam em oposição. Desse modo, para o homem moderno, qualquer ira, qualquer bravura, qualquer forma de busca de reconhecimento pautado na força do orgulho que pode ser belicoso, caindo para o campo das paixões, se revela puro irracionalismo que logo só é visto como mera irracionalidade e, desse modo, selvageria, ignorância até. O homem domesticado é o homem simples, o homem simplificado é o homem civilizado. Ainda que Freud tente, depois, recomplexificar esse homem, ele não rompe de modo algum com essa dualidade de razão *versus* paixão. Uma tal coisa só amplia os livros de auto-ajuda e de pedagogia e política de baixa qualidade, sempre procurando nos dar a solução desse drama por meio de coisas como “inteligência emocional” etc.

AGAMBEN E A NUDEZ NA IDENTIDADE

De modo semelhante a Fukuyama, Agamben parte de Hegel de modo a iniciar sua fala sobre o tema da identidade. Trata-se, claro, da ideia de reconhecimento, de que o homem é o único que arrisca até mesmo sua vida para que o outro lhe forneça o que lhe é primordial e diferencial, que é a consciência de si. É o reconhecimento do outro que faz o homem ser uma pessoa.⁹

Em termos históricos, isso significa dar crédito à *persona*, isto é, à máscara, como elemento que fornece ao indivíduo um papel e uma identidade social. Máscara, nesse caso, não deve ser tomada em sentido pejo-

⁹ AGAMBEN, G. Op. cit., p. 61.

rativo, como falsidade. A noção de máscara/persona, na trilha de Agamben, é apresentada como elemento de identidade que vem do costume romano de colocar em um santuário interno ao lar o rosto moldado de um ancestral. Assim, os que se dirigiam a alguém de uma tal casa podiam reconhecer no rosto do indivíduo os traços daquele que era o ancestral importante de um determinado local, e conferir a tal indivíduo humano o papel social e o *status* de seu ancestral. Daí para considerar a *persona* como elemento para a capacidade jurídica e a dignidade política do homem livre, foi só um passo. Homens não livres não possuem ancestral ou casa e, portanto, nenhuma máscara que seja referência para seus próprios traços. A luta por reconhecimento se faz, nessa situação, como uma luta por identificação da máscara, da personalidade.

A palavra grega *ethos*, de onde vem ética, define costumes de alguém por pertencer a um povo, mas a palavra latina *mores*, de onde vem moral, define hábitos e costumes de alguém e se mostra em sua personalidade. Alguém que tem os traços da máscara de um homem livre, que fez determinadas coisas, é um homem livre propenso a exibir uma moral condizente com a do ancestral. A identidade social dá reconhecimento para quem usa a máscara, e permite quem a enxergue saber o que se pode esperar de tal pessoa. A função da identidade, então, é dupla.

Todavia, não é para tal coisa que Agamben quer chamar a atenção. A novidade que ele traz é lembrar o quanto uma das filosofias mais influentes em Roma, o estoicismo, cuidou para que se pensasse em um elemento necessariamente residual entre a máscara e seu usuário. Pois a máscara é, na origem, a do ancestral, apenas emprestada ao indivíduo, e o resíduo entre um e outro é o que se interpõe entre o ator de teatro e sua máscara. A não fusão do ator com a sua máscara é o que lhe garante que possa ser avaliado como bom ator ou não. Nasce nesse gap uma axiologia e, então, os compromissos de ser bom, ser ético, assumidos por quem veste a máscara. Deve atuar como manda a máscara, mas deve dar à máscara algo que é seu resíduo e, então, poder mostrar que sabe de fato fazer o papel que lhe foi destinado. Que o aceitou como forma de desempenho. O mesmo se dá com o indivíduo moral ou sujeito moral, a pessoa. Deve apresentar um comportamento bom, elogiável, que lembre bem as boas qualidades do ancestral, a figura da máscara, mas sem ocupar seu lugar, pois é o resíduo que garante que todos da mesma casa possam ter a *persona* do mesmo

ancestral e não serem como que trocáveis um pelo outro quando de uma chamada jurídica ou política. A responsabilidade é individual e relativamente intransferível.

Agamben cita o estóico Epicteto para lembrar esse elemento do teatro no campo da reflexão sobre o necessário resíduo entre ator e máscara, como base da formação da moralidade individual como identidade da pessoa. Amplio o texto citado, indo diretamente a Epicteto:

Haverá um tempo, talvez, em que atores trágicos suporão que eles são suas botas, máscaras e capas. Eu digo, homem, são seu material temático. Absolutamente algo que nos permite saber se você é um ator trágico ou um bufão; pois ambos tem todo o resto em comum. Se alguém então some com a capa e a máscara do ator trágico, e o apresenta no palco como um fantasma, perde-se o ator, ou ele ainda permanece? Se ele tem voz, ainda permanece.¹⁰

Sabe-se da virtude do ator, de sua excelência, se há um resíduo entre a máscara e ele, ou seja, sua voz. A voz no palco, que dá vida ao personagem, não é a máscara, mas a máscara é que a põe no âmbito da tragédia, do enredo. Assim é a personalidade pela qual há identificação. Trata-se então de manter a todo custo uma tensão entre a máscara que mostra e o ator que fala. Pois aí está o momento ético do indivíduo, quando ele está no questionamento da assunção da condição de pessoa, o que lhe trará compromissos, responsabilidades típicas do homem livre. Ao mesmo tempo, o que lhe espreita, profeticamente, são os tempos modernos, o tempo em que a tensão acaba em função de uma fusão entre ator e máscara. O tempo em que não haverá mais razão de querer avaliar o ator, se ele é bom ator ou não, uma vez que ele perdeu a voz, é apenas e tão somente o rosto – ou corpo. Com o fim do resíduo, que é o que ocorre modernamente, desaparece então os compromissos éticos possíveis de serem assumidos pelo agente.

Quando e por que ocorre uma tal situação chapada, de fim do resíduo tão importante no esboço da individualidade e personalidade, tão bem colocado pelo estoicismo romano? Agamben responde apontando para o movimento moderno em que a identidade serve a uma mutação da palavra

¹⁰ EPICETETO. *Discourses*, book I, cap. 29. In: *Lucretius, Epictetus, M. Aurelius*. Britannica Great Books. London and others cities: Encyclopaedia Britannica, Inc, 1952, pp. 136-7.

“reconhecimento”. Reconhecer revela-se como ato de apontar o criminoso. Aponta-se para os de classe baixa, os que não têm papel social digno e, portanto, precisam apenas ser vistos segundo a posituação ou não da pergunta “é ele?”. Assim se desenvolveram os mecanismos da foto de frente e de lado, a digital da “carteira de identidade” e, enfim, mais recentemente, a identificação pela retina. A máquina então identifica o homem. O destino de ser reconhecido pelo outro para ser uma pessoa se perde exatamente no momento em que o reconhecimento, para quase tudo, se faz por meio do aval da máquina, ou seja, um outro que não é uma pessoa.

Seguindo a pista deixada por Foucault com seu conceito de “biopolítica”, Agamben compreende essa mutação para os tempos modernos segundo sua própria formulação do conceito de “vida nua”.

Os tempos modernos são os de reinado da vida nua. Vida nua é a vida que, não como *bíos*, mas como *zoé*, como vida exclusivamente biológica, se transforma na vida que adentra a política. A política trata de pessoas que não são mais agentes ético-morais, pois nada guardam da tensão entre o indivíduo e sua persona, mas que são seres que apenas respiram, e que assim interessam para a modernidade. Para o estado totalitário, a vida nua faz com que ele trate a todos como se a sociedade fosse um campo de concentração: vale ali ver quem ainda respira, e nenhuma dignidade importa, nem para o estado e nem mais para o indivíduo. Para a democracia liberal moderna, a vida nua faz com que ela transfira a dignidade para um elemento estranho, pois alheio a cada indivíduo, que é o fato de estar respirando. Se respira, se *ainda* ou se *já* respira, é então digno dos serviços sociais do estado. É um sujeito de direito por sujeitar-se.

O indício inicial dessa situação toda, diz Agamben, pode ser visto por meio da constituição do chamado *habeas corpus*. Ele vê nesse expediente “o primeiro registro da vida nua como novo sujeito político”, por volta do século XIII.¹¹ Trata-se de ter uma lei que assegure a presença do imputado em um processo. Assim, o foco não é o *homo*, mas o *corpus*. Ele, *corpus*, “é o novo sujeito da política, e a democracia moderna nasce propriamente como reivindicação e exposição deste ‘corpo’: *habeas corpus ad subjiciendum*, deverás ter um corpo para mostrar”.¹² Assim, o corpo se

¹¹ AGAMBEN, G. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010, p. 120.

¹² Idem, *ibidem*, p. 120.

torna bifronte, que é portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais.

Agamben diferencia, então, o velho do novo, e em poucas palavras estabelece as etapas históricas que se abrem, no âmbito moderno, para a biopolítica:

Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoé* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania.¹³

E ele acrescenta, referindo-se à transformação do súdito em cidadão:

Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação “nacional” e a biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecemos que em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio de soberania.¹⁴

Todos esses processos de emergência da vida nua implicam em manipulação do homem, agora, como uma pessoa que não é pessoa, mas corpo e, portanto, marca de digital do polegar ou foto *standard* ou registro de DNA feito pela Grande Máquina. Esses processos aparecem em outros pensadores que se dedicaram a descrever o surgimento dos tempos modernos. Trata-se da emergência do sujeito como sujeito pensante abstrato, para, em seguida, ser já submetido ao sujeito como corpo, como vida nua, ainda mais abstrato. Esses mecanismos foram estudados por outras vias por Heidegger, a respeito do tempo do “mundo como imagem”, ou por Debord, na sua formulação do conceito de “sociedade do espetáculo”. Mas aqui, insisto na temática da identificação, pois quero tratar da imagem que fazemos de nós mesmos, e ligar isso com a desoneração vista por Sloterdijk nessa transformação.

¹³ Idem, *ibidem*, p. 124.

¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 125.

A teoria da vida nua se põe para Agamben como o elemento que explica sua verificação de que a identidade perde sua personalidade. É significativo aqui sua conclusão de que identidade, se tornando uma refém de dados biológicos, deixe de ser algo do domínio do próprio indivíduo identificado. Não é mais uma construção do indivíduo. É algo postiço. “Que relação posso instituir com as minhas impressões digitais ou com o meu código genético?” E mais: “como posso assumi-los e, ao mesmo tempo, observar distância em relação a eles?” Ora, “a nova identidade é uma identidade sem pessoa, na qual o espaço da ética que estávamos habituados a conceber perde seu sentido e tem de ser repensado de alto a baixo”. Mas, “até que isso aconteça, é lícito antevermos um colapso generalizado dos princípios éticos pessoais que durante séculos dirigiram a ética ocidental”.¹⁵

DESONERAÇÃO SEM CONTRAGOSTO

Sloterdijk vê o trânsito do desejo reconhecimento do homem. Este, então, deixa de ser feito pelo *thymos*, e fica ao sabor do julgamento a respeito de atitudes “racionais” ou “passionais”, como uma forma de desoneração. O peso de uma ética construída a partir de um engajamento pessoal mais direto, positivo, torna-se apenas um procedimento padronizado, claramente calculado e hipócrita, de domesticação barata: tenho apenas de ser mais frio, e então sou boa pessoa. É mais fácil viver assim, dizem muitos. É de fato uma desoneração. Essa linguagem de Sloterdijk reaparece em Agamben, na questão da identificação sob o império da regra da vida nua.

Nas profundezas da pós-história, busca-se uma ética de quem é um número e registro de DNA. Há ainda uma busca inconfessa de felicidade ao se submeter ao mecanismo biométrico de identidade. “Nesse caso”, diz Agamben, “trata-se da vontade de nos libertarmos do peso da pessoa, da responsabilidade tanto moral como política que a pessoa traz consigo”. Pois “a pessoa (tanto nas vestes trágicas como nas cômicas) é também portador da culpa e a ética que implica é necessariamente ascética, porque fundada numa cisão”. Essa cisão entre o indivíduo e sua máscara, entre a pessoa ética e a jurídica, se põe e se impõe, e então requisita uma

¹⁵ AGAMBEN, G., *Nudez*, op. cit., pp. 67-8.

reação. Surge um movimento contrário a uma tal cisão, que deve trazer uma a nova “identidade sem pessoa”.¹⁶ Uma tal identidade nos ilude ao tirar a unidade em favor de uma “multiplicidade infinita de máscaras”. Assim, diz ele:

No momento em que prega o indivíduo a uma infinidade puramente biológica e associal, promete-lhe que o deixará assumir na Internet todas as máscaras e todas as segundas e terceiras vidas possíveis, nenhuma das quais poderá alguma vez pertencer-lhe propriamente. A isso acresce o prazer, ágil e quase insolente, de sermos reconhecidos por uma máquina, sem o fardo das implicações afetivas que são inseparáveis do reconhecimento operado por um outro ser humano.¹⁷

E ele continua:

Quando mais o ser cidadão metropolitano perdeu a intimidade com os outros, quanto mais se tornou incapaz de olhar seus semelhantes nos olhos, mais consoladora se torna a intimidade com o dispositivo, que aprendeu a perscrutar-lhe tão profundamente na retina: quanto mais se desprende de qualquer identidade e qualquer pertença real, mas gratificante se torna para ele ser reconhecido pela Grande Máquina.¹⁸

Assim, as câmeras e barreiras giratórias soltas por aí dão nova lei que parodia Descartes, “existo se a Máquina me reconhece”. “Estou vivo se a máquina, que não conhece sono e vigília, mas se mantém eternamente desperta, garante que estou vivo: não sou esquecido se a Grande Máquina registra os meus dados numéricos ou digitais”.¹⁹

Posso agora colocar as minhas próprias cartas na mesa. Penso que o homem moderno, na conta do que diz Sloterdijk, se simplifica. Seu retrato apresenta um homem aparentemente sofisticado e complexo, por conta do manuseio de tecnologia, ciência etc., mas sua psicologia desenhada apenas pelo simplório mecanismo de razão *versus* paixão espelha um robô. Nada melhor para vestir o corpo nu de Agamben que a malha de um robô. O que é

¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 68.

¹⁷ Idem, *ibidem*, pp. 68-9.

¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 69.

¹⁹ Idem, *ibidem*.

leve, a vida nua, puramente biológica enquanto o que adentra a política, ou a biopolítica, ganha peso, mas um peso que de modo algum é o sobrepeso de antes. Um robô de comportamentos descritos por razão e paixão, frieza e beicinho, é o peso suficiente para a felicidade da vida nua.

Assim, minha moral conta como um conjunto pequeno de comportamentos esteriotipados, mas aparentemente enriquecidos por conta da minha multiplicidade de avatares, não mais de rostos da personalidade ética. Esses avatares podem incorporar centenas de “*moods*”, que uma rede como o Facebook fornece, mas que, é claro, são facilmente decodificados sob o registro “razão versus paixão”. Um pouco a mais de paixão, e deixo de ser estável, e então me inviabilizo para o relacionamento amoroso, social, e, principalmente, científico. Vou ao médico para que ele me regule facilmente por meio de algo que se tornou imprescindível, seriamente imprescindível para a vida comum, os repositores de taxas ideais de neurotransmissores. Isso não é uma questão de opção. Preciso disso. E tem que ser assim. Enganam-se os que acham que a terapia psicanalítica, em um contexto desse tipo, pode retroagir e ouvir uma *personalidade*. Avatares precisam de médicos de avatares, os que lidam com Photoshop e programação, não os psicanalistas.

Esse retrato do homem moderno desonerado não está, de modo algum, longe do homem entediado de Heidegger, e que Sloterdijk e Agamben podem, muito bem, notar também como o homem da super-atividade, do entretenimento, como Pascal viu o homem, aquele que facilmente se distrai de diante da caça ao coelho ou do jogo de bola.

A hiperatividade era no início do século XX uma doença infantil. Hoje, ela saiu do quadro patológico. Admite-se a criança hiperativa como normal. Sinal dos tempos.

O lugar da religião em uma sociedade liberal: uma abordagem rortyana sobre o problema público-privado do discurso religioso

André Oliva Donadia

(UFES)¹

Filício Mulinari

(UNIFESP/IFES)

RORTY E A FILOSOFIA POLÍTICA LIBERAL

O termo liberalismo tem muitos significados dentro da história recente da filosofia política. No entanto, há algumas ideias centrais que nos propiciam o entendimento do conceito de liberalismo dentro deste vasto espectro da tradição filosófica liberal – e que certamente nos auxiliarão melhor no entendimento dos escritos de Rorty.²

De modo geral, podemos dizer que o liberalismo está preocupado com a relação entre o indivíduo e a sociedade, deixando todas as questões substantivas – tais como o que pode ser uma boa vida, como devo orientar minha vida etc. – serem respondidas prioritariamente “pelo indivíduo, e não pelo coletivo” (GRANDER, 1998, p. 11), o que é conhecido como *princípio de neutralidade liberal*. Desse modo, “[...] sociedades liberais que protegem o indivíduo garantem a livre escolha do princípio correto do viver” (GRANDER, 1998, p. 12).

Dado que as sociedades liberais não impõem ao indivíduo a questão do princípio norteador de sua própria vida, pois seria ele mesmo que escolheria o que é certo ou errado a ser seguido, alguém poderia questionar prontamente: a sociedade liberal não resultaria em um desregulamento do comportamento, uma vez que permite a qualquer indivíduo

¹ Bolsista CAPES.

² Em seus escritos, Richard Rorty se autodeclara liberal. Deste modo, um esclarecimento mínimo do que seja uma filosofia política liberal torna-se inicialmente necessário, ainda que de modo breve.

seguir seu próprio princípio? A resposta a essa pergunta é negativa – e o seu fundamento explicado categoricamente por Grandeur:

[...] uma sociedade liberal deve se manter neutra para qualquer concepção pessoal de bom, permitindo os indivíduos o direito de escolher qualquer ação, até o ponto que tais ações interfiram com as ações de outros indivíduos (GRANDER, 1998, p. 12).

Em adição a esse comprometimento com a neutralidade que brota do princípio liberal de igualdade – ou igualdade de liberdade –, o liberalismo preza pela *autonomia* individual e entende que “[...] a personalidade é a habilidade de fazer escolhas dentro de uma variedade de opções” (GRANDER, 1998, p. 12). De acordo com este princípio de autonomia, um indivíduo que não pode escolher livremente não pode ser considerado uma pessoa.

Como um liberal, Rorty faz uso dos princípios práticos de neutralidade e autonomia em sua proposta política. Isso se deve ao fato de que, em meio a uma sociedade composta de pluralidade de pessoas, cada uma com uma concepção diferente de bem, a justiça exige que nós deixemos que cada indivíduo possa agir de acordo com sua própria visão de mundo. Contudo, essas ações individuais precisam ser consistentes com os princípios expostos acima, principalmente no que diz respeito a não interferência na liberdade de outras ações individuais.

Em meio aos conceitos de neutralidade e autonomia surge um problema específico: o lugar da religião em uma sociedade liberal. Noutros termos: até onde pode ir a liberdade de crença religiosa, principalmente na esfera pública? Como se dá a relação entre ‘crença religiosa individual’ e ‘laicidade do Estado liberal’? De modo mais específico, examinaremos o posicionamento de Rorty no que diz respeito à privatização da religião, sua intenção de limitar organizações eclesiais e seu projeto de comunidade liberal.

AS JUSTIFICATIVAS DE RORTY: O PRAGMATISMO E A DESNECESSIDADE DE UM FUNDAMENTO METAFÍSICO

A sociedade contemporânea ocidental, ainda que contenha algumas particularidades regionais, é marcada pela pluralidade de doutrinas

morais. Esta pluralidade de visões de mundo resulta em tensões quando se debate sobre a forma apropriada de conduzir uma sociedade. De fato, a tarefa de legitimar uma autoridade capaz de acomodar variedades de crenças é árdua.

O liberalismo político defende o ambiente moral que deve, de algum modo, se manter ‘neutro’ – no sentido de não intervir – no que diz respeito às doutrinas morais e servir de base para um debate público em uma sociedade marcada por pluralismo religioso e moral (LARMORE, 1996, p. 121). O liberalismo político ganhou legitimidade e respaldo não somente por teóricos políticos, mas também na prática política, sobretudo pela eficácia de ser capaz de exercer poder político e por apresentar um *consenso sobreposto* de doutrinas divergentes.

O conceito de consenso sobreposto permite defender que há questões fundamentais que todas as pessoas razoáveis irão concordar para formar uma base sobre a qual o progresso político poderá ser alcançado. Negar o consenso construído coletivamente seria atitude “irracional” (RORTY, 1983, p. 583).³ O que se nega aqui é a necessidade de uma base metafísica para o Estado liberal. Um breve exame sobre as justificativas de Rorty ajuda a esclarecer a questão em relação à dispensabilidade de uma fundamentação metafísica para o liberalismo.

Richard Rorty considera a si mesmo como um pragmatista, cita com frequência filósofos como William James e John Dewey que, segundo ele, estavam certos em defender que a procura pela certeza fundante foi improdutivo para a filosofia. A filosofia deveria, segundo essa linha de raciocínio, proceder sem fundamentações metafísicas (ANDERSON, 1991).

Ao argumentar contra uma noção de verdade como correspondência, Rorty defende que não há padrões para determinar a objetividade de sistemas de pensamento diferentes dos nossos. A filosofia não pode ser usada para fechar a distância entre indivíduo e realidades. Noutras palavras, Rorty escreve:

³ Para permanecer neutro para o valor de qualquer noção particular do bem, um Estado liberal não pode se comprometer com uma doutrina religiosa ou filosófica, ainda que possa – e deva – regular a busca por interesses morais e espirituais. Essa regulação deve estar em acordo com os princípios que os indivíduos concordariam no sentido em que Rawls coloca como sendo “a posição original” (RAWLS, 2005, p. 186)

“Não existe a verdade”. O que isso poderia significar? Por que alguém deveria dizer algo como isso? Na verdade, quase ninguém diz isso. Mas filósofos como eu são acusados de afirmar isso. Porque nós aprendemos (de Nietzsche e James, entre outros) a suspeitarmos da distinção aparência-realidade. Nós pensamos que há muitos modos de falar sobre o que está acontecendo, e nenhum desses modos nos coloca mais próximos do jeito que as coisas são elas mesmas. Nós não temos ideia do que “elas mesmas” deveria significar como na sentença “a realidade nela mesma”. Então nós sugerimos que a distinção aparência-realidade seja abandonada em favor de uma distinção daquilo que possa ser menos útil e mais útil. Mas, desde que a maioria das pessoas pensa que a verdade é a correspondência com que a realidade “realmente é”, eles pensam que nós negamos a existência da verdade (RORTY, 1998, p. 1).

Para Rorty, a filosofia, então, não é uma questão de encontrar a verdade das coisas, mas a de manter as conversações entre pessoas que defendem perspectivas diversas (RORTY, 1991, p. 23). Este tipo de argumento é visto como relativista, pois o sistema de pensamento que sobressai é reconhecido como relativo às perspectivas e interesses das pessoas em conversação. Tal sistema de pensamento não pode ser reconhecido como verdadeiro ou correto, mas simplesmente como sendo o “melhor” quando seus argumentos ganham autoridade pela possibilidade de convencer mais pessoas.

De acordo com essa descrição, o significado da palavra “verdade”, por exemplo, é compatível com a diversidade de referências que o termo possa ter. Logo, “Verdade” não seria algo que se separa das garantias ou das justificativas a ela acopladas. Em *Objectivity, Relativism and Truth*, e em *Philosophy and Social Hope*, Rorty argumenta que “[...] só há explicações semânticas para serem oferecidas, porque é o caso de que uma dada sentença só é verdadeira quando as condições de verdade são satisfeitas” (RORTY apud RAMBERG, 1998, p.93). Tal posicionamento seria aquilo que Rorty descreve como “relativismo pragmatista”:

[...] a visão que não há nada a se dizer sobre a verdade ou a racionalidade separadas das descrições de procedimentos familiares de justificação que uma dada sociedade – nossa sociedade – usa em uma ou outra área de pesquisa (RORTY, 1991, p. 23).

Para evitar toda carga filosófica negativa que abarca o título de relativista, Rorty diferencia suas justificativas do relativismo ou do subjetivismo pelo fato de que essas classificações pressupõem a distinção que seu pragmatismo tenta rejeitar (RAMBERG, 1998). Para os nossos propósitos, porém, podemos entender o projeto de Rorty como um projeto etnocêntrico, principalmente por não haver, na perspectiva liberal do autor, meios racionais de resolver conflitos entre visões de mundo concorrentes. Como resultado dessa visão etnocêntrica, Rorty extrai a conclusão de que não faz sentido dizer que uma visão de mundo é correta e outra incorreta.

Sem a defesa de uma verdade objetiva como critério para comparar sentenças feitas por indivíduos de uma visão de mundo, não há alternativa a não ser escolher por meio do contraste quais seriam as melhores práticas, defendendo que o que pode ser verdadeiro para um grupo de indivíduos pode ser falso para outros grupos (RORTY, 1983, p. 587). Noutros termos, argumenta-se que sentenças incompatíveis podem ser igualmente “verdadeiras”, dependendo apenas dos contextos de linguagem das quais elas fazem parte. Diferentes pessoas, portando, poderiam descrever a mesma transação de diferentes modos e poderiam estar corretas dentro de seus contextos linguísticos, nenhuma delas tendo acesso privilegiado à “verdade” metafisicamente dada, revelada ou descoberta. Como Rorty expressa, devemos “[...] abandonar o projeto tradicional da filosofia em encontrar algo estável que sirva de critério para julgar os produtos transitórios de nossos interesses e necessidades transitórias” (RORTY, 2000, p. xvi).

Como resultado desse ponto de vista, Rorty abandona a noção de que qualquer noção de ética pode ser verdadeira em termos objetivos. Uma vez que ele nega a possibilidade de encontrar uma verdade moral objetiva, ele é obrigado a encontrar uma teoria moral que seja coerente com seu neopragmatismo. Como Rorty explica,

[...] o problema de perguntar sobre nossas crenças não é se elas são sobre a realidade ou meramente sobre aparências, mas simplesmente se elas são os melhores hábitos de ação para garantir nossos desejos (RORTY, 2000, p. xxiv).

A estratégia neopragmatista visa eliminar a clássica distinção entre conhecimento [*episthème*] e opinião [*dóxa*] pela qual a verdade é identificada com a realidade nela mesma, ou seja, uma verdade como corres-

pondência. Assim, o que Rorty quer com seu projeto é defender a tese de que as “verdades” que construímos são crenças úteis para lidarmos com o ambiente e nossos desejos e desse modo evitar a noção de que a verdade seja um tipo de acesso privilegiado ao real (RORTY, 1991, p. 24).

Rorty entende que indivíduos vindos de diferentes visões de mundo terão justificativas diferentes para adotar diferentes moralidades. Ele argumenta que não há obrigações morais “incondicionais”, “transculturais” ou “universais” enraizadas em uma natureza humana permanente. A noção de um dever moral objetivo, então, pode fazer perfeito sentido dentro de contexto de linguagem específico. Tal dever moral, porém, não pode ser demonstrado objetivamente – e uma moral completamente oposta poderia ser igualmente razoável dentro de outro contexto de linguagem diferente.

É desta visão etnocêntrica que Rorty tenta desenvolver seu suporte para instituições liberais, bem como o suporte inicial para aquilo que classificamos aqui como “privatização da religião”: uma vez que a “razão” não levará todos ao mesmo tipo de “verdade”, é necessário antecipar a pluralidade dos contrastes das visões de mundo. Como Boefetti afirma, “[...] a ética social de Rorty é dirigida por uma forte crença na incomensurabilidade de projetos privados de ‘autocriação’ e a subsequente necessidade de criar a dicotomia do público e do privado” (BOEFETTI, 2004). Esta visão de mundo particular levará para a justificativa de Rorty de manter a religião longe da esfera pública.

PRAGMATISMO E LIBERALISMO

A negação de Rorty de qualquer fundamentação filosófica metafísica nos leva a entender a contingência de valores e culturas (RORTY, 1994, p. 31). Como tal, é claro que uma visão não pode proclamar autoridade sobre uma sociedade plural, ao menos em termos de fundamentação. Sem qualquer fundamentação objetiva para abordar o tema, Rorty recomenda uma abordagem neopragmática, salientando que a forma de governo ideal é aquela que procede de forma a obter as melhores consequências práticas. Apoiando-se em Judith Shklar,⁴ ele defende que evitar a crueldade

⁴ Judith Nisse Shklar (1928-1992), nascida em Riga, na Letônia, foi uma importante cientista política. Uma de suas ideias mais centrais é de que a crueldade é o maior mal possível (vide a obra *The Liberalism of Fear*).

é a marca da política liberal (RORTY, 1994, p. 17). Nessa esteira, a tarefa do intelectual em relação à justiça social é a de nos fazer cientes de sofrimentos “[...] suportados por pessoas em que anteriormente não tínhamos reparado” (RORTY, 1994, pp. 17-18).

Dado o fato de uma incerteza epistemológica, a atmosfera política ideal seria aquela que é aberta, tolerante e não dogmática (RORTY, 1991, p. 37). Como ele escreve, “encontros livres e abertos entre seres humanos” culminarão “ou em acordos intersubjetivos ou em tolerância recíproca” (RORTY, 1991, p. 8). Nesse sentido, Rorty acaba por oferecer uma defesa para sociedades liberais e valores que deveriam a ela estar ligados.

[...] tolerância, livre investigação, e a procura por comunicação limpa somente podem acontecer se comparadas entre sociedades que exemplificam esses hábitos e aquele que não podem, nos levando para a sugestão que ninguém que tenha vivido as duas formas de sociedades preferiria a primeira (RORTY, 1991, p. 20).

Rorty justifica a política liberal e suas instituições usando a mesma linha de argumento, explicando que instituições liberais são justificadas em virtude de suas vantagens práticas, suas vantagens em “[...] permitir indivíduos e culturas a conviver entre si sem se intrometer na privacidade, sem interferir naquilo que eles consideram ser o Bem” (RORTY, 1991, p. 209). As vantagens dessa abordagem podem ser facilmente observadas, ele argumenta, através de uma comparação histórica entre instituições liberais e sociedades não liberais (RORTY, 1991, p. 209).

A preferência de Rorty pelas instituições políticas ocidentais é clara. Como ele declara, nada é mais importante do que a preservação destas “instituições frágeis e imperfeitas”, que são “a criação dos últimos 300 anos” e “as conquistas mais preciosas da humanidade” (RORTY, 1987). Essas afirmações se justificam uma vez que Rorty vê as características fundamentais do liberalismo, tais como liberdade de pesquisa, liberdade de expressão, eleições dos governantes, e assim por diante, como realizações do seu ideal de política que ainda continua a se aperfeiçoar. Nessa linha de raciocínio, temos que a história do liberalismo mostra que o liberalismo “[...] vem se fortalecendo e se adaptando com o que encontra e que nossas instituições permitem amplo espaço para melhorias e mudanças” (TAMBORNINO, 1997).

LIBERALISMO PÓS-MODERNO E RELIGIÃO: ALGUMAS DIVERGÊNCIAS ENTRE RORTY, RAWLS E DWORKIN

Apesar de sua defesa pelas instituições liberais, Richard Rorty claramente diverge do padrão de interpretação sobre a teoria política liberal de outros pensadores, tal como Rawls e Dworkin. Para melhor entender os posicionamentos de Rorty, será útil examinar seu tipo particular de liberalismo, que ele mesmo denomina de “liberalismo burguês pós-moderno” (RORTY, 1983).

Rorty considera o liberalismo de Rawls e Dworkin como sendo “kantianos” em demasia, demonstrando que eles parecem acreditar “[...] que haja algo como dignidade humana intrínseca, direitos humanos intrínsecos, e uma distinção ahistórica entre demandas de moralidade e de prudência” (RORTY, 1983, p. 583). Distintamente dessas interpretações, Rorty coloca a si mesmo em um grupo de pessoas que deseja preservar as instituições e práticas das democracias sobreviventes, mas abandonando “a distinção ahistórica entre moral e prudência” (RORTY, 1983, p. 583) que servem de coluna para algumas teorias liberais.⁵

Diferentemente da visão rawlsiana, que considera o “sujeito moral” como um deliberador original que pode distinguir ele mesmo de seus talentos e interesses e suas visões sobre o bem, Rorty mantém que “[...] pelos propósitos da deliberação moral e política, uma pessoa é somente uma rede de crenças, desejos e emoções” (RORTY, 1983, pp. 585-586). Nesse sentido, a visão neopragmática permite Rorty defender que há “hipocrisia envolvida” quando as pessoas defendem que os religiosos de alguma forma não têm direito em “fundamentar” suas visões políticas em sua fé, mas que os ateístas de alguma forma têm todo o direito em basear suas visões políticas na filosofia Iluminista. Como Rorty reconhece, “[...]”

⁵ Ressaltamos anteriormente que Rorty demonstra como sua defesa pelas instituições liberais está em acordo com a proposta neopragmatista. Aqui, Rorty afirma que sua visão é “hegeliana”, colocando a si mesmo entre aqueles que “dizem que a humanidade” é um ser biológico, mais do que uma noção moral, que não há dignidade humana que não seja derivativa de uma dignidade de alguma comunidade específica “[...] e que não há nenhum apelo para além dos méritos relativos de várias comunidades atuais em propor critérios imparciais que nos ajudem a pesar esses méritos” (RORTY, 1983, p. 583). Ainda que consistente com seu antifundacionalismo, Rorty deseja preservar instituições democráticas liberais “[...] enquanto abandona suas fundamentações kantianas tradicionais” (RORTY, 1983, p. 584).

dizer que se assim o fazemos, nós estamos apelando para razões, onde os religiosos estão sendo irracionais, é contraditório” (RORTY, 2000, p. 172).

Apesar dessa defesa da religião, em *Religion as a Conversation-stopper*, Rorty nega aceitar que “[...] a praça pública deveria ser aberta para o ‘discurso religioso’, ou que o liberalismo deveria desenvolver uma política que aceitasse qualquer forma de diálogo que um membro do público oferecesse” (RORTY, 2000, p. 172). A defesa inicial de Rorty desse argumento não é a de dizer que apresentar o discurso religioso na esfera pública seja algo moralmente condenável, mas que privatizar a religião é o único caminho para “[...] manter uma política democrática comunitária funcionando” (RORTY, 2000, p. 174). Vale dizer que o termo ‘privatizar’ aqui usado diz respeito a relegar ao âmbito da esfera privada, individual e não pública os discursos e razões oriundas e fundamentadas na religião. Há, como se nota, uma ruptura entre o âmbito público e privado em prol da preservação tanto das bases de uma sociedade plural quanto de uma sociedade que permite a liberdade religiosa, ainda que na esfera privada.

Para Rorty, uma comunidade liberal secular ganharia tons mais democráticos se seus cidadãos fossem seculares, pois “[...] teísmo e democracia estão em discordância um com o outro” (RORTY, 2010, p. 420). Em seus escritos, Rorty descreve seu pragmatismo como uma radicalização do secularismo iluminista. O pragmatismo de acordo com o entendimento de Rorty, compartilha a suspeita iluminista da autoridade, especialmente as autoridades religiosas que são supostamente fundamentadas em algo não-humano (RORTY, 1999). Logo, Rorty defende que “o pragmatismo, perseguido como uma estratégia antimetafísica dentro da filosofia, é também antiteológico” (RORTY, 2010, p. 420).

O pragmatismo, segundo Rorty, é a noção “que o acordo social entre seres humanos é a fonte de todas as normas” (RORTY, 2010, p. 420). Apelar para uma fonte não humana de autoridade – seja ela uma visão privilegiada sobre o real (filosofia), ou a autoridade da fé – é contra a noção pragmática de reconhecer que todos esses discursos são uma questão de arranjos entre humanos. Segundo o antifundacionismo de Rorty, há potencialmente uma infinidade de modos valiosos de se conduzir a vida. Rorty recomenda tentar “poetizar” nossa cultura, oferecendo descrições e redescrições mais atrativas e mais úteis. Como resultado, Rorty defende que “o principal objetivo das organizações sociais serão de promover a maior diversidade”

(RORTY apud TAMBORNINO, 1997, p. 61). Como se percebe, o teísmo causa uma tensão na visão de pragmatista, pois as verdades do teísmo “[...] estão em desacordo com o pluralismo e podem atrapalhar, ao invés de promover a felicidade” (RORTY apud SMITH, 2005, p. 81).

Outra razão pela qual Rorty diz que a religião está em conflito com o pragmatismo, é que a “mundidade do outro” que acompanha a religião é perigosa, pois retira a responsabilidade dos humanos sobre suas escolhas e projetos.⁶ No fim, Rorty parece resignar para o fato de que o teísmo é perigoso para a saúde de sociedades democráticas e que o ideal de uma “força exterior” capaz de resolver todos os problemas humanos deve desaparecer.

O PROJETO DE RORTY

O liberalismo político promove um ambiente de governo condizente com o pluralismo. Esse suposto ambiente propício para a diversidade faz Rorty se orgulhar das instituições liberais, dado que em um estado liberal as mais variadas formas de vida podem conviver, já que o Estado não atribui valor às formas de vida (SMITH, 2005, p. 81). Por isso, a ideia é defender um sistema de governo que se mantenha neutro em relação a qual conjunto de princípios sobre a boa vida possa ser defendido. Nesse sentido, o que Rorty objetiva é um Estado liberal que reforce como princípio a não interferência no que compete aos discursos concorrentes sobre o bem comum, permitindo uma sociedade tolerante e plural florescer com o mínimo de conflito.

Em um primeiro momento, Rorty prefere os discursos secularizados no debate público, pois acredita que esses discursos são mais compartilhados pelos cidadãos do que os discursos religiosos, ampliando a capacidade de imaginar um cenário de pluralidade de vozes. Em contrapartida, o discurso religioso, carregado de pretensões de verdades objetivas, estaria em desacordo como projeto liberal, uma vez que esse discurso procura estabelecer padrões objetivos que se aplicam a todas as pessoas. Para manter uma sociedade tolerante e plural, a religião deve, então, permanecer no espaço privado.

⁶ Como John Dewey observou, “os homens jamais usaram seus poderes para progredir, porque eles esperaram algum tipo de poder externo a eles mesmos e a natureza para fazer o trabalho que eles são responsáveis de fazer” (DEWEY, 1930).

Rorty descreve seu entendimento do apropriado papel da religião nas sociedades em termos do “compromisso jeffersoniano” que o iluminismo alcançou com as religiões. Ele expressa esse compromisso com a defesa de manter a religião fora da praça pública (RORTY, 2000, p. 169). No entendimento de Rorty, “[...] a secularização da esfera pública é a principal conquista do Iluminismo” (RORTY, 2000, p. 168) e, como tal, é de vital importância para o liberalismo.

Thomas Jefferson definiu o tom para a política liberal americana quando ele disse: “não me prejudica se meu vizinho diz que há vinte deuses ou nenhum deus”. Seu exemplo ajudou a fazer respeitável a ideia de que a política pode ser separada das crenças sobre questões de última importância – que crenças compartilhadas entre cidadãos sobre tais questões não são essenciais para uma sociedade democrática. Como muitas figuras do Iluminismo, Jefferson presumia que uma faculdade moral para o típico teísta e o típico ateu é suficiente para a virtude social (RORTY, 1991, p. 175).

Ao mesmo tempo em que realoca a religião ao âmbito privado, Rorty reconhece que abolir as religiões de democracias liberais seria uma forma de violência política. Para Rorty (1991, p. 175), privatizar a religião “[...] seria irrelevante para a ordem social, mas relevante, e possivelmente essencial, para a perfeição individual”. Os cidadãos da democracia liberal poderiam ser religiosos, desde que não fossem “fanáticos”, ou seja, que fossem capazes de modificar seus posicionamentos em questões de última importância (RORTY, 1991, p. 175).

Rorty não apresenta em detalhes o que exatamente ele considera ser “a privatização da religião”. Se entendermos a esfera pública como a área da vida social onde as pessoas se reúnem, discutem e identificam problemas sociais e, por meio dessa discussão, influenciam a ação política, então o que Rorty parece defender é que os cidadãos, enquanto nessa área, usem vocabulários seculares. “Privatização”, nesse sentido, seguiria a distinção público/privado da vida humana. A discussão religiosa ficaria no reino do privado; seria apropriado somente discutir temas dentro daquele círculo e com os grupos relevantes da comunidade religiosa. Segundo Rorty, na esfera pública de uma democracia plural, apelar para referências morais de conhecimento religioso sempre nos levará a uma discussão infundável sobre qual fundamento religioso é o melhor (RORTY, 2000, p. 173).

RECONSIDERAÇÃO: UM POSICIONAMENTO MAIS MADURO

Rorty pode ser entendido como pensador instigante não só pelos temas que aborda, mas também por sua abertura e recepção às críticas, das quais incorporava o que ele entendia como objeções válidas às suas elaborações. Uma dessas críticas pertinentes foi feita por J. Stout (2010).

Para Stout, a visão rortyana sobre as sociedades modernas estariam travadas na dicotomia entre escolher “uma ordem política em que todas as decisões estão idealmente pautadas em termos seculares ou uma ordem política que uma visão religiosa domina todo o discurso” (STOUT, 2010, p. 527). Como resultado dessa visão, o ideal que Rorty usa para defender suas preferências pelas instituições liberais é, em parte, a visão de um futuro que culminará numa utopia secular (STOUT, 2010, p. 523). Assim, por causa de seu desgosto por expressões fundacionalistas, Rorty entenderia o liberalismo como essencialmente secular e “profundamente suspeito sobre as religiões e inclinações religiosas” (OWEN, 2001, p. 67). Para Stout, isso reforçaria não somente uma visão anti-religiosa, mas também fundamentalista e não plural.

Em resposta à crítica feita por Jeffrey Stout, Rorty admite que sua resposta tenha sido “apressada e insuficientemente cuidadosa” (RORTY, 2003, p. 141). Diferentemente de *Religion As a Conversation-stopper*, no qual Rorty defende uma estrita privatização da religião, em sua reconsideração⁷ argumenta que ambas, as leis e os costumes, deixam os religiosos livres para usar seus textos sagrados para defenderem suas causas. Ao reconhecer as consequências lógicas da religião como barreira de conversação, Rorty escreve que há necessidade de leis para que se regulamentem os tipos de discursos que podem ser usados na esfera pública. Nesse sentido, Rorty entende que a privatização da religião apareça como uma tendência em comunidades democráticas liberais, substituindo as questões que antes eram relevantes por outras questões e problemas práticos que não exijam pressupostos metafísicos, sejam eles de discursos religiosos ou de teorias políticas (RORTY, 1991, p. 176).

Em seu novo posicionamento, Rorty diminui sua postura avessa pela religião e muda o foco de seu ataque para as organizações eclesiais, sobretudo àquelas organizações que recorrem a discursos de autori-

⁷ RORTY, R. *Religion in the public sphere: a reconsideration*.

dade e fundamentalismo para convencer os cidadãos religiosos (RORTY, 2003, p. 141).⁸ Apesar de não apelar para uma espécie de regulamentação formal ou fundamento para ser contra a presença da discussão religiosa na vida pública, Rorty defende sua “utopia secular” que, um dia, a religião será “alocada para o nível da paróquia” (RORTY, 2003, p. 142). A razão da preocupação de Rorty sobre as instituições religiosas é a de que, embora as igrejas façam o bem ocasionalmente, a história mostra que, proporcionalmente, essas instituições têm mais colaborado com danos do que com o bem estar social (RORTY, 2003, p. 142).

Em sociedades contemporâneas, explica Rorty, os danos vindos das organizações eclesiais são apresentados como “o tipo de sadismo cotidiano em que se usa a religião como justificativa para crueldade” (RORTY, 2003, p. 145). O que Rorty tem em mente aqui é o que ele se refere como “rixa exclusivista” que é encorajada pela disputa de poderes políticos e econômicos.

Apesar das duras críticas, Rorty reconhece que não pode defender a exclusão de certos apelos à convicções na esfera pública. Ele não pensa ser útil defender que os homofóbicos são “irracionais”, desde que não haja nada que possa parecer com a “razão” pairando sobre nossas disputas (RORTY, 2003, p. 146).⁹ Rorty, entretanto, justifica seu anticlericalismo usando o argumento neopragmático que o dano que vem das organizações eclesiais – incluindo a homofobia que elas propagam – de longe pesa mais para o lado negativo do que para o lado positivo, e o mundo seria melhor sem elas.

Enquanto Rorty reconhece que não há justificção para elaborar leis que possam banir as instituições religiosas, ou dizer aos fiéis que não levem as recomendações dessas instituições tão a sério, o argumento dele parece ser o seguinte: uma vez que eles são geralmente autoritários por natureza, eles são incompatíveis com os valores civis democráticos liberais. Sobre isso, Rorty adverte:

⁸ O anticlericalismo de Rorty visa “os bispos católicos, as autoridades gerais dos mórmons, os televangelistas e todos os outros tipos de profissionais da religião” que se devotam a “promulgar a ortodoxia” e “adquirir poderes econômicos e políticos” (RORTY, 2003, p. 141).

⁹ A falta de um critério objetivo, aos moldes tradicionais, para o consenso, leva à discordância de Rorty com a tese de Robert Audi de que cidadãos de uma democracia liberal devam ter um conjunto de princípios epistemológicos comum para as discussões sobre a política, que é independente de cada religião (AUDI apud RORTY, 2003, p. 144).

simplestemte querer ser informado pelos oficiais da igreja sobre o que é requisito para ser um um membro em uma boa posição, em uma dada denominação, parece ser o tipo de coisa que sociedades democráticas devem desencorajar (RORTY, 2003, p. 147).

Esse desencorajamento, Rorty recomenda, deveria vir na forma de uma defesa da separação da fé e da instituição. Contudo, em um cenário em que a homofobia seja problemática em uma democracia liberal, por exemplo, Rorty tem dificuldade em reconciliar a homofobia religiosa com a liberdade de credo. Embora reconheça que as pessoas possam citar a Bíblia para defender a homofobia, esse tipo de comportamento deveria ser “desprezado e evitado” e que tal citação poderia ser classificada como discurso de ódio (RORTY, 2003, p. 143). Rorty entende que as leis contra o discurso de ódio possam entrar em conflito com os princípios da democracia de não interferir nas práticas religiosas ou na liberdade de expressão e que nós, obviamente, não podemos instituir leis “[...] que digam aos fiéis a não levarem organizações eclesiásticas tão seriamente como os católicos são pedidos para levarem a autoridade papal a sério” (RORTY, 2003, p. 143).

Apesar do esforço, Rorty tem dificuldade em oferecer um argumento coeso em relação a maneira como a sociedade pode tratar organizações eclesiásticas (ou fiéis que citam Levítico 18:22 para influenciar a política pública, por exemplo). No fim, parece que o argumento mais forte que Rorty emprega é que “o que deveria ser desencorajado é o mero apelo para autoridades” (RORTY, 2003, p. 147). A suspeita de Rorty é de que os membros de grupos religiosos assumem a autoridade bíblica, por exemplo, sem entender ou serem capazes de defenderem suas decisões. Segundo Rorty, os fiéis não deveriam se restringir somente ao que é proposto na Bíblia ou à determinada concepção de bem de uma instituição eclesiástica, já que há uma pluralidade de concepções de bem concorrentes na esfera pública. Desse modo, o mais interessante seria considerar as visões de mundo religiosas como uma opção a mais, dentro da variedade de opções, permitindo a expansão do imaginário coletivo sobre o que seria a melhor forma de vida (RORTY, 2003, p. 147).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os esforços filosóficos de Rorty incluem uma negação do fundacionalismo em favor de sua proposta neopragmática, seguido por um comprometimento em defesa da democracia liberal como forma ideal de organização política. Rorty propõe seu neopragmatismo como uma alternativa à metafísica tradicional presente na política e defende que a política liberal contemporânea não precisa recorrer a pressupostos filosóficos para funcionar (RORTY, 1991, pp. 176-196). Seguindo essa estratégia, Rorty elabora uma variedade de argumentos em relação ao papel adequado da religião na esfera pública.

A tese inicial é que as discussões religiosas sejam restritas à esfera privada. Porém, como se notou, o filósofo argumenta depois que as organizações eclesásticas – e não o discurso religioso – sejam marginalizadas, uma das consequências de seu neopragmatismo e de sua defesa de uma utopia liberal secular.

Há alguns momentos em que Rorty explora suas próprias objeções morais a algumas observações que cidadãos religiosos fazem na esfera pública, talvez, convidando seus concidadãos a atacar estas visões. Essas observações são adequadas com o neopragmatismo de Rorty, de como ele aceita que visões morais deveriam ser abertamente expressas em uma democracia liberal. O problema, tal como aponta Stout, é quando Rorty parece sugerir que instituições democráticas liberais deveriam proibir pontos de vista religiosos em debates na esfera pública porque eles são inconsistentes com valores liberais democráticos.

Pode-se entender inicialmente que Rorty sugere que visões religiosas não conduzem para um diálogo democrático. Entretanto, qualquer tentativa de fazer funcionar seu ideal secular pressupõe uma esfera pública secularizada, mantendo o espaço público aberto a todos os tipos de formas de discurso que participem do jogo de dar e pedir razões (RORTY, 2005, p. 43).

Há também a possibilidade de que as preocupações de Rorty com a religião na esfera pública sejam do tipo em que se preocupa com o estabelecimento, ou o reconhecimento político, de autoridades religiosas. Sob um Estado democrático liberal, na qual exista a separação entre Igreja e Estado de modo que a liberdade religiosa seja preservada, ao mesmo

tempo em que esse Estado se mantenha laico, a preocupação de Rorty é em relação à abstenção do Estado em questões religiosas. Decerto, há argumentos para defender o princípio da divisão entre Estado e Igreja, mas nossa interpretação é que Rorty defende um liberalismo secular e que democracias liberais estão constantemente lutando para chegar à secularização. Logo, podemos dizer que, em seus escritos sobre a religião na esfera pública, Rorty tenta imaginar um cenário no qual uma democracia liberal e o secularismo estariam necessariamente lado a lado, ainda que para isso a religião seja colocada em um lugar menor do que o que ela ocupa hoje.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, C. W. Pragmatism & Liberalism, Rationalism & Irrationalism: A response to Richard Rorty. *Polity*, 23, 357-371, 1991.

BOFFETI, J. How Richard Rorty Found Religion. *A Monthly Journal of Religion and Public Life*, 24-30, 2004.

DEWEY, J. *A Common Faith*. Chigaco, 1930.

GRADER, E. *The Last Conceptual Revolution: A critique of Richard Rorty's Political Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1998.

LARMORE, C. *The Morals of Modernity*. New York: Cambridge University Press, 1996.

OWEN, J. *Religion and the Demise of Liberal Rationalism: The Foundational Crises of the Separation of Church and State*. Chigaco: Columbia University Press, 2001.

RAMBERG, B. Rorty e os instrumentos da filosofia. In P. R. PINTO, *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência* (pp. 81-119). Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

RAWLS. *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press, 2005.

_____. *O liberalismo político*. São Paulo: Editora Ática, 2000.

RORTY, R. Postmodernist Bourgeois Liberalism. *The Journal of Philosophy*, 583-589 1983.

_____. Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein. *Political Theory*, 15(4), 564-580, 1987.

_____. *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers, Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. *Contigência, Ironia e Solidariedade*. Lisboa: Presença, 1994.

_____. *Truth and Progress - Philosophical Papers Vol. 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. Pragmatism as Anti-authoritarianism. *Reveu Internationale de Philosophie*(207), 7-20, 1999.

_____. *Philosophy and Social Hope*. Boston: Penguin, 2000.

_____. Religion as Conversation Stopper. In R. RORTY, *Philosophy and Social Hope* (pp. 168-174). Boston: Penguin, 2000.

_____. Religion in the Public Sphere: A reconsideration. *The Journal of Religious Ethics*, 31(1), 141-149, 2003.

_____. Anticlericalism and Atheism. In S. Zabala, *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press, 2005.

SILVEIRA, D. Posição original e equilíbrio reflexivo em John Rawls: o problema da justificação. *Trans/Form/Ação*, 139-157, 2009.

SMITH, N. Rorty on Religion and Hope. *Inquiry*, 48(1), 76-98, 2005.

STOUT, J. Rorty on Religion and Politics. In *The philosophy of Richard Rorty* (pp. 523-545). Chigaco: Open Court Publishing, 2010.

TAMBORNINO, J. Philosophy as the Mirror of Liberalism: The politics of Richard Rorty. *Polity*, 30(1), 57-78, 1997.

WOLTERSTORFF, N. An Engagement with Rorty. *Virginia Law Review*, 31(1), 129-139, 2003.

Linguagem como contingência e redescrição na filosofia de Richard Rorty

Roger Klinsman Aguiar de Souza
(UFC)

1. NOTAS INTRODUTÓRIAS

Richard Rorty¹, na introdução de seu primeiro livro *A Filosofia e o espelho da natureza* (1979), diz que os filósofos geralmente “pensam em sua disciplina como discutindo problemas perenes, eternos – problemas que surgem assim que alguém reflete²”. A filosofia está preocupada, portanto, em encontrar fundamentos para as questões centrais que nos rodeiam. Tal compreensão, diz Rorty, dá-se através de estudos do homem-enquanto-conhecedor de “processos mentais”, ou da “atividade de representação”, que tornam o conhecimento possível. Nesse sentido, conhecer é ter uma representação acurada do que está fora da mente, “e compreender a possibilidade e a natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações³”. Os principais filósofos que seguiram essa linha de pensamento – desde Platão – foram Locke (1632-1704), Descartes (1596-1650) e Kant (1724-1804⁴).

Rorty acredita que, no campo das teorias da verdade, quem protagoniza tal modelo de pensamento são aquelas teorias que acreditam estarem, de fato, representando uma realidade verdadeira aos enunciados dos quais estão falando. Nosso filósofo, contudo, – seguindo os passos de filósofos como Nietzsche, Dewey e Wittgenstein – se opunha a tal modelo representacional e apresenta um projeto filosófico de viés antirepresentacionista e antifundacionista. Tal postura propicia a Rorty uma ruptura

¹ Para uma vida e obra mais completa sobre Rorty ver o ensaio autobiográfico: “Trotsky and the Wild Orchids”. In: EDMUNDSON, M. *Wild Orchids and Trotsky: Messages from American Universities*. Nova York: Penguin.

² RORTY, Richard, *A filosofia e o espelho da natureza*, p. 19.

³ Id.

⁴ Ibid, p. 20.

com a filosofia tradicional – sempre relacionada à busca de fundamentos – à adesão de que nossas práticas sociais, nossas políticas e nossas linguagens estão sempre no âmbito da contingência, no âmbito de nossas próprias construções mutáveis e terrenas. Rorty, como veremos, atrela seu antifundacionismo à sua concepção de linguagem como instrumento redescritivo⁵ capaz de nos fornecer não um vocabulário último, mas vocabulários sempre novos e ampliadores de nossos horizontes conceituais.

2. SOLIDARIEDADE ENQUANTO CAMINHO À REDESCRIÇÃO

Para entendemos o modo como Richard Rorty encara a filosofia para, a partir daí, construir a sua própria filosofia, farei uso do texto *Solidariedade ou objetividade?* contido em *Objetivismo, relativismo e verdade (escritos filosóficos I)* onde Rorty constrói uma tipologia, dentro do percurso filosófico, daqueles filósofos que buscam um sentido último para este mundo com base noutro mundo (objetivistas) e que colocam a verdade como algo a ser encontrado; e por outro lado, os filósofos que buscam melhores descrições deste mundo dentro de sua própria comunidade e que veem na verdade apenas parâmetros para nossas justificações dentro de uma comunidade. A tipologia de fundo serve para mostrar o que Rorty propõe como uma filosofia da contingência e como esta lida com a questão da linguagem.

Em seu texto *Solidariedade ou objetividade?* Richard Rorty traça a história da cultura ocidental, enveredada na busca pela verdade, de dois

⁵ Uma das influências de Rorty para a construção do método redescritivo foi a do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951). A filosofia de Wittgenstein, segundo os historiadores da filosofia, pode ser dividida em duas: primeiro, temos a fase que corresponde ao seu livro *Tractatus Lógico-philosophicus*, que influenciou toda a filosofia analítica aos moldes do positivismo lógico. A segunda fase, da obra *Investigações Filosóficas*, serviu de arcabouço a filósofos de postura pró-pragmatista e antiessencialista. No parágrafo 116 das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein diz: “quando os filósofos usam uma palavra – “saber”, “ser”, “objeto”, “eu”, “proposição”, “nome” – e procuram apreender a essência da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe? - “Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano”. In: Wittgenstein, L. *Investigações filosóficas*. Wittgenstein – Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1991, p. 55. O que Wittgenstein propõe nesta passagem é trazer as palavras, que um dia foram infladas pela metafísica, ao seu uso cotidiano, de forma a não mais criar pseudoproblemas filosóficos. Trazer as palavras ao seu uso cotidiano, de forma a não criar essências ou elementos desnecessários para uma boa justificação de nossas crenças e desejos é o que Rorty propõe com a redescrição.

modos: primeiro, há aqueles que buscam o sentido de suas vidas estabelecendo relações, narrativas e parâmetros a partir de sua comunidade; e por outro lado, há os que buscam sentido na forma de uma descrição última de si-mesmos tendo como parâmetro uma realidade outra – não-humana e, portanto, não ligada à sua comunidade – estabelecida de forma imediata. Para Rorty, os primeiros tipos exemplificam o anseio por solidariedade, enquanto que os segundos exemplificam o anseio por objetividade. Diante da busca por solidariedade, estabelecemos relações práticas sempre a partir deste mundo, nunca buscando algo para fora dele; diante da busca por objetividade, nos distanciamos das relações que nos rodeiam neste mundo para algo que não está relacionado a ele e, por conseguinte, a nós mesmos⁶.

Para Rorty, a tradição filosófica, que nasce com Platão e perpassa todo o Iluminismo, está centrada na tentativa de “encontrar um sentido para a existência a partir do abandono da solidariedade em direção à objetividade”, e dessa forma, “a ideia de verdade como algo que persuade por sua própria causa, não por ser boa para nós, ou para uma comunidade real ou imaginária, é o tema central dessa tradição⁷”.

Segundo nosso filósofo, Platão é o filósofo típico que busca a objetividade, ou a descrição última a partir de um elemento comum a toda a humanidade. Nesse sentido:

Platão desenvolve a ideia de um tal intelectual através de distinções entre conhecimento e opinião, aparência e realidade. Tais distinções conspiram para produzir a ideia de que a investigação racional deve tornar visível a dimensão à qual os não-intelectuais tem pouco acesso e de cuja existência efetiva eles sempre duvidam. No Iluminismo, essa noção tornou-se concreta a partir da adoção do

⁶ Paulo Ghiraldelli ressalta essa postura de Rorty diante da tradição filosófica dizendo: “Rorty, não raro desenha a história da filosofia sob a égide de duas imagens: a dos filósofos que desconsideram o futuro deste mundo para ficar com a busca do conhecimento de um outro mundo *versus* a dos filósofos que foram de alguma forma sensibilizados no sentido de levar em conta o tempo e deixar o conhecimento de outro mundo em favor do interesse pelo futuro deste mundo. Os primeiros junto com a pergunta “o que é a realidade?” – o outro lugar que, subjacente a este, é imutável –, perguntaram também “o que somos nós?” Os segundos, preferindo ficar com a ideia de que só há este mundo, que é sempre mutável, em um determinado momento começaram a perguntar “no que podemos nos tornar?” (GHIRALDELLI JR., Paulo. *Richard Rorty. A filosofia do novo mundo em busca de mundos novos*, p. 90).

⁷ RORTY, R., 1997, p. 38.

cientista físico newtoniano como o modelo do intelectual. Para a maioria dos pensadores do século XVIII, parecia claro que o acesso à natureza, que a ciência física havia propiciado, deveria agora ser seguido para a instauração de instituições políticas e econômicas que estariam em acordo com a natureza⁸.

Herdamos, portanto, o comportamento dessa tradição objetivista, do qual temos que olhar sempre de fora e examinar a comunidade em geral a partir de um elemento que a transcenda. Para Rorty, essa forma de ver o mundo está ligada a uma noção de filosofia primeira, ou Filosofia (em sentido forte) na qual está centrada pela busca de uma descrição última da realidade. Rorty descreve os filósofos dessa linha como “realistas”, pois estes acreditam numa realidade substancial da qual nossas narrativas teriam de se adequar, ou representar de forma acurada tal realidade.

É nesse sentido que eles têm de construir uma noção de verdade como correspondência à realidade, onde as justificativas racionais terão de se comprometer com a natureza intrínseca das coisas, e não meramente com suas disposições relacionais numa determinada comunidade. Desse modo, diz Rorty:

Eles precisam argumentar que há procedimentos de justificação das crenças que são naturais, e não meramente locais. Assim, eles precisam construir uma epistemologia que tenha espaço para um tipo de justificação que não é meramente social, mas natural, e que aflora da própria natureza humana: uma justificação que vem a ser possível através de uma ligação entre esta parte e o resto da natureza. Segundo seu ponto de vista, os variados procedimentos pensados como fornecendo uma justificação racional, em uma ou outra cultura, podem ou não ser realmente racionais. Para serem verdadeiramente racionais, os procedimentos de justificação precisam conduzir à verdade, à correspondência com a realidade, à natureza intrínseca das coisas⁹.

Nosso filósofo contrapõe os objetivistas aos pragmáticos – ou aqueles que reduzem a objetividade à solidariedade. Os pragmáticos não precisam de uma epistemologia ou de uma metafísica para descreverem o

⁸ Id.

⁹ Ibid, p. 39.

mundo; a verdade é vista como, de acordo com William James, o que é bom para nós acreditarmos. O pragmático, a saber, não procura nenhuma instância substancial capaz de corresponder suas crenças ao que seria “a realidade objetiva do mundo”; dizer que a crença que se apresenta agora para nós como algo racional não precisa ser verdadeira é simplesmente dizer que alguém pode vir com uma ideia melhor¹⁰. Nossas crenças, portanto, sempre podem ser aperfeiçoadas, mudadas ou mantidas desde que novas evidências sejam encontradas, novas hipóteses sejam levantadas a partir dos usos que fazemos de nosso vocabulário.

A preocupação de Rorty ao rechaçar qualquer teoria de ordem metafísico-epistemológica é a de não construir uma noção positiva da verdade, ou seja, uma noção que ainda comportaria a distinção entre conhecimento e opinião da forma como o realista a vê, a saber, como se o “conhecimento” fosse uma forma de ver a realidade em sua “natureza intrínseca”. Dessa forma, Rorty nos diz:

Para o pragmático, por contraste, “conhecimento” é, como “verdade”, simplesmente um elogio feito às crenças que pensamos estar bem justificadas; as crenças que, por enquanto, tornam uma justificação adicional desnecessária. Uma investigação sobre a natureza do conhecimento só pode ser, segundo seu ponto de vista, uma avaliação histórico-social de como pessoas variadas tentaram alcançar concordância sobre aquilo em que acreditam¹¹.

O que Rorty pretende ao contrapor solidariedade e objetividade é fazer com que sua filosofia seja uma filosofia da contingência, ou seja, uma filosofia fincada não em mundo transcendental, ou em um Verdadeiro Mundo, mas no mundo onde ocorre toda a nossa prática social, onde descrevemos e redescrivemos nossas crenças e desejos sempre de forma relacional, sempre em busca de que, no futuro, possamos nos tornar versões melhores de nós mesmos. O papel do filósofo então seria não o de sacerdote ou sábio – o que significaria um retorno ao modelo tradicional –, mas o de engenheiros e advogados, pois, segundo Rorty “ao passo que sacerdotes e sábios podem fixar suas próprias agendas, os filósofos contemporâneos, tais como engenheiros e advogados, devem descobrir

¹⁰ Id.

¹¹ Ibid, p. 41.

de que seus clientes necessitam” (GHIRALDELLI, 1999, p. 91). Rorty herda essa visão holística¹² não só do historicismo presente na filosofia de Hegel, mas também do naturalismo presente em Charles Darwin:

O século XIX, além de Hegel, nos trouxe Charles Darwin. Ao colocar a ideia de que nós, humanos, evoluímos, ele gerou duas consequências para a filosofia. De um lado, fez os filósofos pensarem na natureza como tendo história; a natureza não como um conjunto de leis eternas descritíveis matematicamente, mas como um mundo em processo. De outro lado, fez os filósofos naturalizarem a história mostrando que o homem, o espírito, aquele que faz cultura é, ele próprio, um ser natural, e que é modificado e automodificado. Darwin nos redescreveu como seres contínuos com a natureza – completamente naturais¹³.

Para Rorty, portanto, existe Filosofia e filosofia. A primeira está preocupada em fazer uma descrição última do mundo, com base em elementos que escapam do mundo, que o transcende e, ao mesmo tempo, o representa de forma acurada. A segunda é aquela filosofia que desbanca o outro mundo em prol da contingência deste e propõe não uma metafísica ou uma epistemologia – uma filosofia fundacionista – e, sim, uma filosofia que está em constante atividade redescritiva com mundo. O filósofo, portanto, “é aquele que, antes de ser um contemplador ou um investigador, é aquele disposto a conversar, a falar e ouvir, propor conjuntamente alternativas razoáveis para o bem-viver. Por isso mesmo, não possui uma agenda fixa, pois entende que cada caso é um caso, que deve ser ponderado nas suas particularidades”¹⁴.

¹² Para Rorty, o holismo está no centro da posição pragmatista na medida em que ser pragmatista é ser contextualista ou antiessencialista. As sentenças, portanto, diferem apenas por graus e não por espécie. A distinção tradicional entre o significado – aquilo que é próprio da coisa, lhe é intrínseco –, e a significação – aquilo que lhe é contingente, extrínseco –, perde seu valor. As características do holismo de Rorty são: “1) não existe algo como a característica não relacional de x; 2) conhecer x é algo que tem a ver com colocá-lo em relação com uma série de outras coisas; 3) conhecer x é lidar com x. As duas primeiras teses são nitidamente holísticas, contextualistas, a terceira cumpre a função de um arremate mais especificamente pragmatista. A sustentação dessas três teses conjuntamente não permite a adoção da ideia de que há aparência e essência, de que conhecer é se apropriar ou representar essências ou modelos aproximados delas (GHIRALDELLI, 1999, p. 32).

¹³ GHIRALDELLI, 1999, p. 90.

¹⁴ Ibid, p. 92.

3. LINGUAGEM COMO CONTINGÊNCIA E REDESCRIÇÃO

Um dos principais textos onde Rorty discorre sobre a linguagem é em “*a contingência da linguagem*”, contido no livro de 1989 intitulado *Contingência, ironia e solidariedade*. Neste ensaio, Rorty aborda a linguagem de modo a trazê-la para o campo da relativização histórica (contingencial) e desfazer-se de qualquer ideia transcendental e representacional que ela pode conter. Na esteira de filósofos como o segundo Wittgenstein e Donald Davidson¹⁵, Rorty defende a noção de que não há qualquer entidade linguística e substancial – chamada Linguagem – capaz de representar o mundo de forma acurada, e vê a linguagem como um instrumento de nossa prática comunicacional.

Temos na tradição filosófica a posição de que a linguagem tem como função primordial produzir condições apriori de descritibilidade, capaz de fornecer um metavocabulário que abarcaria todos os outros. A linguagem teria o papel, nesse caso, de um grande quebra-cabeça do qual as peças que se “adequariam” mais seriam as peças capazes de representar o mundo – e as coisas – de maneira acurada, ou seja, de impor ao mundo e aos objetos características intrínsecas a eles próprios. A posição de Rorty é contrária a esta. A linguagem – e o próprio conhecimento – não tem esse papel de “representar de forma acurada” algo como a “a natureza intrínseca da realidade”; nossas descrições seriam apenas uma ferramenta capaz de expor nossas crenças e desejos diante do mundo. A linguagem, em Rorty, perde essa característica de imagem ou representação de uma realidade a priori; e a própria ideia de verdade, como algo que está “dado” no mundo, pronto para ser descoberto, também se modifica¹⁶.

¹⁵ Davidson entende que não existe algo como a linguagem, ou, a saber, a linguagem como aquilo que muitos filósofos e linguistas supõem: “algo a ser aprendido, dominado, ou com o qual nascemos, ou seja, uma clara e definida estrutura compartilhada por usuários que a adquirem e a aplicam. A linguagem assim tomada é uma abstração. Esquecemo-nos que se trata de uma abstração e, muitas vezes, assumimos o ‘inglês’ ou o ‘francês’ ou o ‘português’ ou qualquer outro idioma como algum tipo de entidade pública bem estabelecida, ao qual nos filiamos. Assim, deixamos de lado o principal: não há linguagem apartada de sons e marcas das pessoas, e esses sons e marcas seguem intimamente juntos com os hábitos e as expectativas das pessoas. Compartilhar uma linguagem com outra nada mais é que entender o outro no que diz” (GHIRALDELLI, Paulo, *Introdução à filosofia de Donald Davidson*, p. 25).

¹⁶ As novas figuras que surgiam a partir do século XIX – e no desenrolar do XX –, dentre elas a figura dos poetas românticos, que viam na autocriação do artista um vocabulário tão rico quan-

Rorty argumenta que a ideia de que a verdade existe, assim como o mundo, é o “legado de uma era em que o mundo era visto como a criação de um ser que tinha uma linguagem própria”¹⁷. Ao darmos crédito a essa ideia estaríamos inclinados a acreditar que as frases verdadeiras pertenceriam aos “fatos” que estariam presentes no mundo; e veríamos o próprio mundo como “tornando certas frases mais verdadeiras que outras”. A verdade, portanto, estaria “dada” no mundo independente de nossas descrições. Rorty não aceita essa posição e diz

A verdade não pode estar dada – não pode existir independentemente da mente humana – porque as frases não podem existir dessa maneira, ou estar aí. O mundo existe, mas não as descrições do mundo. Só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas. O mundo em si – sem o auxílio das atividades descritivas dos seres humanos – não pode sê-lo¹⁸.

A posição de que a verdade está dada no mundo – e temos que encontrá-la em alguma parte –, é facilitada quando tomamos enunciados em seu sentido isolado, em oposição a vocabulários. Rorty explica tal situação exemplificando que muitas vezes frases como “o vermelho vence” e “o preto vence”, ou “foi o mordomo” e “foi o médico” é decidida a partir do “fato no mundo”, ou seja, o próprio mundo decidiria quais frases corresponderiam de forma mais adequada à verdade. Assim, “é fácil juntar o fato de que o mundo contém as causas de ser lícito sustentarmos uma convicção com a afirmação de que algum estado não linguístico do

to o da ciência e o da filosofia, foi, para Rorty, crucial na ruptura do paradigma tradicional de que a verdade era algo a ser descoberto no mundo: “alguns filósofos mantiveram-se fiéis ao iluminismo e continuaram a se identificar com a causa da ciência. Eles veem a antiga luta entre a ciência e a religião, a razão e a irracionalidade, como um processo ainda em andamento que agora assumiu a forma de uma luta entre a razão e todas as forças intraculturais que pensam na verdade como algo construído e não encontrado. Esses filósofos consideram que a ciência é atividade humana paradigmática e insistem em que a ciência natural descobre a verdade em vez de criá-la, Encaram a expressão ‘criar a verdade’ como meramente metafórica e totalmente enganosa. Pensam na política e na arte como esferas em que a ideia de ‘verdade fica deslocada’. Outros filósofos, percebendo que o mundo descrito pelas ciências físicas não ensina nenhuma lição moral e não oferece conforto espiritual, concluíram que a ciência não passa de uma serva da tecnologia. Esses filósofos alinham-se com o utopista político e com o artista renovador” (RORTY, R. *Contingência, ironia e solidariedade*, p. 26).

¹⁷ RORTY, R. *Contingência, ironia e solidariedade*, p. 28.

¹⁸ Id.

mundo é, em si mesmo, um exemplo de verdade, ou de que um estado dessa ordem ‘torna verdadeira uma convicção’, por ‘corresponder’ a ela”¹⁹. Porém, quando passamos para vocabulários inteiros a coisa muda.

Quando consideramos vocabulários alternativos²⁰ (ou seja, novas teorias, linguagens artísticas, sentenças muito faladas e pouco compreendidas) é difícil pensar que o mundo torna um deles melhor do que outro, que um o corresponda mais do que outro. Dessa forma

Quando a ideia de “descrição do mundo” se desloca do nível de frases regidas por critérios em jogos de linguagem para jogos de linguagem completos, jogos entre os quais não escolhemos com referência a critérios, a ideia de que o mundo decide quais são as descrições verdadeiras já não pode ter um sentido claro. Torna difícil pensar que, de algum modo, esse vocabulário já exista no mundo, à espera de que o descubramos. A atenção aos vocabulários em que as frases são formuladas, e não as frases isoladas, faz-nos perceber, por exemplo, que o fato de o vocabulário de Newton permitir-nos prever o mundo mais facilmente que o de Aristóteles não significa que o mundo fale newtoniano²¹.

O mundo, portanto, não fala. Só nós o fazemos. O mundo, depois de inserido numa linguagem, “pode fazer-nos sustentar convicções, mas não pode propor uma linguagem para falarmos. Somente outros seres humanos são capazes de fazê-lo”²². Quando deixamos de usar certos vocabulários em prol de outros não significa que aqueles vocabulários deixaram de “corresponder ao mundo da melhor forma” e que estes agora o correspondam; significa dizer que perdemos o hábito de usar certos discursos, e aos poucos adquirimos outros.

A partir do momento em que vemos a linguagem de maneira contingencial, no sentido rortiano de que ela é construída e sempre apta a novas descrições do mundo, deixamos de lado as posições metafísicas e duais que tentam torná-la como parte de um grande quebra-cabeça, que

¹⁹ Id.

²⁰ Rorty toma aqui vocabulários como o “o da antiga política ateniense versus o de Jefferson, o vocabulário moral de São Paulo versus o de Freud, o jargão de Newton versus o de Aristóteles, o idioma de Blake versus o de Dryden” (Ibid, Id).

²¹ Id.

²² Ibid, p. 30.

existem vocabulários “mais verdadeiros” do que outros e que a verdade deve ser encontrada no mundo:

Enquanto acharmos que existe uma relação chamada de “adaptação ao mundo” ou “expressão da verdadeira natureza do eu”, da qual os vocabulários-como-totalidades possam ser dotados ou carentes, continuaremos na busca filosófica tradicional de um critério que nos diga que vocabulários tem essa característica desejável; mas se um dia pudermos conciliar-nos com a ideia de que a maior parte da realidade é indiferente a nossas descrições dela, e de que o eu humano é criado pelo uso de um vocabulário, e não por se expressar adequada ou inadequadamente num vocabulário, teremos ao menos assimilado o que havia de verdadeiro na ideia romântica de que a verdade é construída, e não encontrada. O que há de verdadeiro nessa afirmação é apenas que as linguagens são feitas, e não descobertas, e que a verdade é uma propriedade de entidades linguísticas, de frases²³.

É por essa via que Rorty formula sua visão de filosofia que é “em geral, de maneira implícita ou explícita uma disputa entre um vocabulário arraigado, que se transformou num incômodo, e um novo vocabulário, parcialmente formado, que traz a vaga promessa de coisas grandiosas”²⁴. Podemos pensar o mundo e nossas descrições, por conseguinte, não como a busca obsoleta do elo entre o linguístico e o não linguístico; podemos estabelecer nossa relação com o mundo de forma a ser mantida nossa constante atividade redescritiva – atividade esta que permite o alcance e a abertura de novos mundos e novas linguagens. Os limites de nossas descrições ficam sendo, portanto, os limites de nossa linguagem; e a linguagem, para Rorty, como a imaginação, não tem limites.

REFERÊNCIAS

BLACKBURN, S. and SIMMONS. *Truth*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

²³ Ibid, p. 31.

²⁴ Ibid, p. 34.

BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: editora Zahar, 1997.

_____. *Verdade: Um Guia Para os Perplexos*. Rio de Janeiro: editora Civilização Brasileira, 2005.

DAVIDSON, D. *Ensaio sobre a verdade*. São Paulo: UNIMARCO, 2003.

DEWEY, J. *A Filosofia em Reconstrução*. Trad. E. M. Rocha. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

GHIALDELLI JR., Paulo. *Richard Rorty. A filosofia do novo mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *História essencial da filosofia*. volume 4. São Paulo: Universo dos Livros, 2010.

_____. *Introdução à filosofia de Donald Davidson*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2010.

_____. *O que é pragmatismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.

_____. *Teorias de verdade – brevíssima introdução*. 2001.

HAACK, S. *Filosofia das lógicas*. São Paulo: Unesp, 1998.

HORWICH, P. *Truth*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

JAMES, W. *Pragmatismo*. 1974. (P. R. Mariconda, Trad.) (Coleção Pensadores, Vol. 40). São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1904).

SHOOK, John R. *Os Pioneiros Do Pragmatismo Americano*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.

_____. *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Editora Martins, 2007.

_____. *Para emancipar nossa cultura*. In: Souza, José Crisótomo de (org). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty e Habermas*, editora UNESP, 2005.

_____. Pragmatismo, Davidson e a verdade. In: *Objetivismo, relativismo e verdade* (Escritos filosóficos, v. 1); trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

_____. Pragmatismo, relativismo e irracionalismo. In: *Consequências do pragmatismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1981.

_____. Solidariedade ou objetividade. In: *Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos* vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará, 1997.

_____. *The linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

_____. *Verdade e progresso*. São Paulo: editora Manole, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996. (coleção Os Pensadores).

Filosofia da mente

Uma análise emergentista da filosofia da mente de John R. Searle

Frederico Fernandes de Castro

(UFVJM)

Leonardo Lana de Carvalho

(UFVJM)

1 - INTRODUÇÃO

O estudo sobre a consciência demonstra o quanto esta problemática tem nos acompanhado por séculos. Em suas mais diversas propostas nos encontramos em dois dilemas principais que perpassam por grandes grupos teóricos que se dividem em monismo e dualismo. Como propõe Searle (2006), quaisquer tipos de dualismo, tanto o de propriedade como o substancial, podem ser considerados como propostas filosoficamente confusas. Os monistas materialistas cometem alguns erros, acusa Searle, sendo um deles a tentativa de rejeitar a existência de propriedades negando assim a realidade de alguns fenômenos mentais (e portanto físicos).

Searle, em sua proposta, expõe o que seriam as propostas emergentes para questionar os tipos de reducionismos para afirmar a irreduzibilidade da consciência. Nossa proposta inverte esta metodologia. Inicialmente demonstraremos como Searle explica as possibilidades reducionistas para finalmente atestarmos a irreduzibilidade da consciência, e que tal proposta possua “nenhuma consequência científica imprópria”. (SEARLE, 1992/2006, p. 179). Deste modo chegaremos ao nosso objetivo que é atestar que, embora ele não tenha se nomeado emergentista, seria apropriado para entender o naturalismo biológico, atestar Searle como um teórico emergentista, o que não fere sua reflexão sobre o problema mente-corpo, pelo contrário.

As críticas de Searle sobre diversas abordagens teóricas parte de uma definição de consciência bastante peculiar.

Consciência, em resumo, é uma característica biológica de cérebros de seres humanos e determinados animais. É causada por processos neurobiológicos, e é tanto uma parte da ordem biológica natural quanto de quaisquer outras características biológicas, como a fotossíntese, a digestão ou a mitose. Este princípio é o primeiro estágio para nossa compreensão do lugar da consciência na nossa visão de mundo. (SEARLE, 2006, p. 133)

A peculiaridade desta afirmação está na simplificação da resposta, diante de diversas propostas robustas que corroboram seja com algum tipo de dualismo ou com o materialismo reducionista. Ora, conseguimos compreender a digestão como uma atividade complexa do sistema *digestivo*, e isso não causa nenhum estranhamento a nós. No entanto, por que não conseguimos entender que a consciência pode ser causada por “*processos neurônicos de nível inferior no cérebro, sendo a consciência apenas uma característica de nível superior de um sistema composto de elementos neurônicos de nível inferior*”? (SEARLE, 2010, p. XIII).

A partir desta premissa, Searle (2006; 2010) constrói diversas críticas que não nos pode passar despercebidas, visto que é a partir da indagação teórica montada contra diversas formas de reducionismos que o conceito de consciência é proposto.

Em sua maioria, propostas reducionistas são extremamente confusas (SEARLE, 1992/2006) e pode ter sido uma proposta da filosofia da ciência, com uma vertente positivista, que em diversos aspectos é desacreditada hodiernamente. Ainda que sejam desacreditadas, muitas destas propostas sobrevivem e estão configuradas em uma intuição básica que seria demonstrar que determinadas coisas são *nada além de* (termo em inglês *nothing but*) alguns outros tipos de coisas. Por exemplo: *A* pode ser reduzido a *B*, se, e somente se, *A* não for nada além de *B* (SEARLE, 2006/1992). Ou seja, a ÁGUA pode ser reduzida aos seus elementos, H₂O, tendo em vista que ÁGUA é nada além de moléculas de H₂O.

2 - TIPOS DE REDUCIONISMOS

Falar em irredutibilidade da consciência demanda entender o que é reducionismo, seu conceito e seus tipos. Ao falar de redução ontológica, é preciso entender que ela é uma das formas mais importantes de redução.

Ela busca identificar como os objetos de certos tipos podem ser descritos como *nada além de* outros objetos. Este tipo de reducionismo é muito importante para a ciência. Um litro de água é *nada além* de um conjunto de moléculas de H₂O. Esta forma de descrição dá para a ciência um caráter altamente testável. No entanto, a mesma característica que dá à redução ontológica um caráter respeitável do ponto de vista científico, a impossibilita de predicar sobre algumas propriedades que são ontologicamente irreduzíveis, como sua característica líquidez.

Muitas são as abordagens que, no estudo da relação mente/corpo usam este tipo de reducionismo para, ou se enganarem ou buscarem a solução mais fácil que é rejeitar qualquer tipo de propriedade mental ou *qualia* reduzindo os processos mentais a processos cerebrais (SEARLE, 1992/2006). Uma das abordagens que segue este raciocínio é o materialismo reducionista. De acordo com P. Churchland (2004), um dos teóricos desta vertente, “*estados mentais são estados físicos do cérebro, isto é, cada tipo de estado ou processo mental é numericamente idêntico a algum tipo de estado ou processo mental no interior do cérebro ou no sistema nervoso central*” (CHURCHLAND, 2004, p. 53).

Procedendo pelo reducionismo ontológico seria possível dizer que todos os estados mentais são *nada além de* estados físico/químicos no cérebro. Nosso vocabulário mentalista, ainda utilizado, ficaria ultrapassado. Bem como a química extinguiu a alquimia, neste caso, a neurociência extinguiria a psicologia (TEIXEIRA, 1994). O materialismo eliminativista, bem como as teorias de identidade, trilham um caminho do conforto teórico que corrobora com o fechamento causal e o determinismo natural. Acreditamos portanto, além de ser um dos tipos de redução mais importantes, que o reducionismo ontológico possui ao menos quatro argumentos que sustentam sua existência.

O primeiro está na nossa origem física e em nossa constituição ostensivamente física de todo indivíduo humano. A partir de um óvulo fecundado, iniciamos uma organização de moléculas geneticamente programadas no qual serão acrescentadas outras moléculas que são controladas pelas informações contidas nas células. A resultante deste processo é um sistema puramente físico, que expressam comportamentos internos e externos que interagem com o mundo físico. Partido do princípio que comportamentos internos são centros de controle desta interação com

o mundo externo, a neurociência avança nas pesquisas para descrever melhor estas relações. O segundo argumento, que podemos entender como uma extensão do primeiro, é que as origens de todos os animais parece ser de natureza exclusivamente física, atreladas à evolução das espécies, ao processo de seleção natural. Os fenômenos mentais possuem uma dependência do substrato neural. Este terceiro argumento demonstra o quanto as pessoas dependem do cérebro para obter experiências sensório-motoras. Por fim, o desenvolvimento das neurociências e seu crescente êxito, oferece aos materialistas reducionistas e defensores das teorias de identidade um substrato teórico e um estímulo substancial. Os esforços das neurociências em descrever o sistema nervoso de diversas criaturas, além de explicar a capacidade e falhas no comportamento em termos estruturais, caminha a largos passos.

Como vemos, a redução ontológica possui bases bastante consolidadas para suas afirmações. Mesmo que o corpo teórico do materialismo reducionista seja bastante convincente e vise minar argumentos dualistas, visto que não fere o fechamento causal do natural, ela corre um sério risco de ser dualista. Se aceitamos que a teoria da identidade e o materialismo reducionista, tal como relatados por Searle (1992/2006), se constituem como verdades supremas, temos que entender que desejos, por exemplo, ou não existem ou são iguais a eventos neurofisiológicos. Sobre os *qualia*, desta forma, deve existir *“características logicamente independentes que permitam que ela seja identificada no lado esquerdo da afirmação da identidade de uma maneira diferente daquela que é identificada no lado direito da afirmação da identidade”* (SEARLE, 1992/2006, p. 56). Isso significa dizer que, se a sensação da dor pode ser identificada com eventos neurofisiológicos, existirá um conjunto de características da dor idêntico ao conjunto de características de estados neurofisiológicos, nos permitindo definir claramente ambos os lados desta afirmação sintética de identidade. Se assim o for, teremos duas propriedades identificadas. Uma que seria a característica do estado dor, e a outra as características do estado neurofisiológico da dor, que nos permite identificar um único evento. Para tanto Searle argumenta:

Se assim for, porém, parece que estamos diante de um dilema: ou as características de dor são características introspectivas, mentais, subjetivas, ou não. Ora, se são, daí decorre que não nos livra-

mos realmente da mente. Continuamos ainda com uma forma de dualismo (...). Se, por outro lado, tentamos tratar a “dor” como se não designasse nenhuma característica mental subjetiva de determinados eventos neurofisiológicos, então seu significado torna-se totalmente misterioso e inexplicado. Assim como ocorreu com o behaviorismo, deixamos de lado a mente, pois não temos como especificar essas características mentais subjetivas da nossa experiência. (SEARLE, 2006, p. 57)

O que Searle (2006) explicita nisso tudo é que seja os materialistas reducionistas ou a teoria da identidade, ambas incorrem numa confusão teórica. Ou deixam de lado a existência de propriedades mentais em favor de explicações neurofisiológicas e correm o sério risco de ser uma possibilidade falsa, ou não deixam a mente de lado, e deixam de ser materialistas.

Outra proposta de reducionismo, que podemos considerar levando a uma conclusão idêntica à anterior é a redução ontológica de propriedades. “O calor (de um gás) é *nada além de* (...) energia cinética do movimento de moléculas. Propriedades das reduções correspondem a termos teóricos, tais como, calor, luz, etc., são frequentemente um resultado de reduções teóricas” (SEARLE, 2006, p. 164). Por séculos os fisicalistas identificaram de maneira experimental que o calor, por exemplo, seria o movimento de moléculas, no entanto esta redução ontológica de propriedades pode ser bastante convincente para explicações de fenômenos físicos do mundo. No entanto, a utilização desta redução para a tentativa de explicação de fenômenos mentais é falha.

Embora convincente para os cálculos e laboratórios científicos, a interação destas propriedades com seres conscientes torna a redução ontológica de propriedades vazia de significado. Mesmo que calor possa ser explicado e testado a partir do movimento de moléculas, a sensação de calor, que podemos considerar como um *qualia*, não pode ser reduzida a simples agitação molecular.

Este próximo tipo de redução é uma das mais queridas pelos teóricos na literatura, no entanto, segundo o autor, parecem ser mais raras na sua utilização no campo das ciências.

Do ponto de vista científico, algumas reduções teóricas são bastante interessantes sobretudo se estas permite-nos realizar reduções ontológicas. Deste modo, e de qualquer maneira, a redução teórica é uma relação

entre teorias, em que todas as leis teóricas podem ser reduzidas à uma só teoria redutora. Assim, podemos entender que a teoria reduzida é nada além de um caso especial de teoria redutora. Podemos encontrar este tipo clássico em livros didáticos, como exemplificado por Searle (1992/2006), quanto à redução das leis dos gases são reduzidos à termodinâmica estatística (SEARLE, 1992/2006).

Em sequência temos a redução lógica ou de definição onde tal formato parece, segundo Searle, favorito entre os filósofos, no entanto tem caído em desuso recentemente.

O foco principal deste tipo de redução está entre as palavras e as sentenças, onde as palavras e sentenças referentes a algum tipo de entidade podem ser traduzidas sem nenhum resíduo naquelas que se referem a outro tipo de entidades. Como exemplifica Searle (1992/2006, p. 165), “sentenças sobre o bombeiro padrão em Berkeley são redutíveis a sentenças sobre o bombeiros individuais específicos de Berkeley”. Deste modo, se palavras e sentenças são reduzidas logicamente e definicionalmente, as entidades que correspondem a tal tipo de redução, são sentenças e palavras ontologicamente redutíveis. Um número, por exemplo, é nada além de conjuntos de conjuntos (SEARLE, 1992/2006)¹.

Por fim, temos a redução causal onde existe uma relação entre dois tipos de coisas, na qual o poder causal das entidades pode ser reduzido se se mostrarem inteiramente explicáveis em termos do poder causal do fenômeno. “Além disso, por exemplo, alguns objetos são sólidos e isto é uma consequência causal: objetos sólidos são impenetráveis por outros objetos, eles são resistentes a pressão etc.” (SEARLE, 1992/2006, p. 166). No entanto esses poderes causais podem ser explicados por seus poderes causais de movimentos vibratórios de moléculas em estruturas condensadas (gelosias), diz o autor.

O que ocorre geralmente na história das ciências é que, reduções causais bem sucedidas tendem a se tornarem reduções ontológicas. Ao termos uma redução causal bem sucedida, a descrição de fenômenos reduzidos passa a ser identificada por suas causas.

¹ Dada a limitação do texto e por opção de análise, não nos delongaremos sobre estes dois tipos de redução.

Assim, por exemplo, termos relativos a cores foram uma vez (taciamente) definidos em termos da experiência de quem percebe as cores; por exemplo, “vermelho” foi definido ostensivamente através do ato de apontar para exemplos, e então vermelho real foi definido como o que quer que parecesse vermelho para observadores “normais” sob condições “normais”. Mas, uma vez que tenhamos uma redução causal do fenômenos cromáticos a reflectâncias de luz, então, segundo muitos pensadores, torna-se possível redefinir expressões relativas a cores em termos de reflectâncias de luz. Assim, cortamos e eliminamos da cor “real” a experiência subjetiva da cor. A cor real sofreu uma redução ontológica de propriedades a reflectâncias de luz. (SEARLE, 1992/2006, pp. 166-167)

O que podemos considerar como princípio geral de tais casos como o citado é que, quando se percebe que uma propriedade emergente tem possibilidades causais de explicação dos fenômenos imbricados no sistema, automaticamente obtemos uma redução causal. Por exemplo, a liquidez da água, uma propriedade emergente a partir dos elementos (H₂O), pode ser explicada a partir da organização destes elementos – neste caso “estado líquido” – incorre a redução causal, ou seja, liquidez é *nada além de* relações de elementos de H₂O sob condições de temperatura (x) e pressão (y), que leva à redução ontológica. Desta forma, em geral, as reduções ontológicas que possuem fundamentos científicos, tendem à generalização, objetivação e redefinição dos termos sob as condições de sua redução causal.

Este princípio de redução causal que encaminha para uma redução ontológica findando em uma redefinição terminológica não causa tanto espanto enquanto são utilizados para o desenvolvimento científico em relação à reflexão sobre coisas no mundo. Ou seja, uma redefinição das cores, como o vermelho, ser *nada além de* emissões de fótons de 600 nanômetros, diz Searle (2006), não tem consequências profundas para o desenvolvimento científico. No entanto, quando buscamos tais fundamentos para refletirmos sobre a consciência, trazendo para a reflexão esta possibilidade reducionista como um todo, podemos incorrer em uma assimetria chocante.

Quando chegamos à consciência, não podemos realizar uma redução ontológica. Sendo a consciência uma propriedade emergente de um sistema de neurônios, podemos entender que ela é causalmente redutível, no entanto não é ontologicamente redutível (SEARLE, 1992/2006).

Consciência é uma propriedade causalmente emergente do comportamento de neurônios, e, portanto, a consciência é causalmente redutível aos processos do cérebro. Porém – e isso é o que parece tão chocante – mesmo uma ciência perfeita do cérebro não levaria a uma redução ontológica da consciência da forma que nossa ciência atual pode reduzir calor, solidez, cor ou som. (SEARLE, 1992/2006, p. 168)

Esta é de fato uma das questões mais interessantes proposta por Searle. Se, pois, naturalmente, ou melhor, cientificamente todas as coisas no mundo podem ser reduzidas e redefinidas por sua causa, passando portanto da redução causal para a redução ontológica, a consciência não pode.

3 - A IRREDUTIBILIDADE DA CONSCIÊNCIA E O EMERGENTISMO SEARLEANO

Defendemos aqui que o conceito de emergência se desdobra das limitações trazidas pelos tipos de redução. Neste sentido, o emergentismo searleano se constitui como uma alternativa à irreducibilidade da consciência, segundo os tipos de redução que dispomos atualmente. Desta forma, ao discutirmos as possibilidades reducionistas, estamos indo ao encontro da compreensão do problema mente corpo numa perspectiva sistêmica. O que nos leva a compreender em Searle (1992/2006) uma possibilidade emergentista que clarifica a irreducibilidade da consciência e, ao aceita-la, não traria consequências profundas para o nosso entendimento científico do mundo.

Suponha que eu tenha um sistema *S*, constituído de elementos *a*, *b*, *c*... Por exemplo, *S* podia ser uma pedra e os elementos podiam ser moléculas. Em geral, haverá características de *S* que não são, ou não necessariamente, características de *a*, *b*, *c*... Por exemplo, *S* podia pesar cinco quilos, mas as moléculas individualmente não pesam cinco quilos. Chamemos tais características de “características do sistema”. A forma e o peso da pedra são características do sistema. Algumas características do sistema podem ser reduzidas ou concebidas ou calculadas a partir das características de *a*, *b*, *c*... simplesmente a partir da maneira em que estes estão combinados e dispostos (e às vezes a partir de suas relações com o ambiente). Mas algumas outras características do sistema não podem ser concebidas meramente a partir da composição dos elementos e rela-

ções ambientais; têm que ser explicadas em termos das interações causais entre os elementos. Vamos chamar estas de “características do sistema causalmente emergente”. Solidez, liquidez e transparência são exemplos de características do sistema causalmente emergente. (SEARLE, 2006, pp. 161-162)

Entender a consciência, partido de princípios elementares de um sistema, é uma proposta altamente robusta. De acordo com Searle, muitos críticos à sua proposta não conseguem conceber a consciência como um sistema. Entendê-la desta forma indica que todo sistema possui elementos (x), que organizados de uma forma (y) indicariam a emergência de propriedades (z). Estudar a mente separando os elementos, de sua forma não possibilitaria a predicação de nenhuma propriedade. Por exemplo, a liquidez da água não está nas partículas de H₂O, isto é, H₂O é incapaz de produzir liquidez se não estiver seguindo uma interação entre as moléculas organizadas seguindo as regras de temperatura e pressão.

Talvez este seja um grande erro na tentativa de compreender a proposta searleana. Uma das propostas da ciência positivista seguindo o método cartesiano é repartir o objeto para se entender o todo. Como a ciência fez e faz particionando seus objetos de pesquisa para alcançar o maior conhecimento destes. Por exemplo, quando falamos de água, no estado líquido, é difícil encontrar alguém que questione sobre a existência de moléculas de H₂O organizadas, respondendo ao meio que fornece condições de temperatura e pressão. Isto é, a liquidez da água não está em duas moléculas de hidrogênio unidas a uma molécula de oxigênio, mas está no sistema, em sua característica como um todo. Thompson (2007) aponta uma crítica à Searle, dizendo que estas características do todo (do sistema) são melhor interpretadas como modos como o sistema, como um todo, se relaciona com outros sistemas. Assim propriedades emergentes não são vistas como características intrínsecas de sistemas, mas como processos emergentes, como características relacionais.

No caso da consciência, no texto a irreducibilidade da consciência, Searle (1992/2006) é bem claro quando diz que existem coisas no mundo as quais podem ser reduzidas, concebidas, explicadas e calculadas por suas causas. No entanto em outros tipos de sistemas, não podemos entender tais características simplesmente pelas relações causais de seus elementos, mas pela interação causal dos elementos e do ambiente

(THOMPSON, 2007). Assim, a consciência seria uma destas coisas no mundo real que deveria ser entendida pelas suas relações causais entre os elementos, a formação do sistema e suas relações com o ambiente. E isso indica que a mente pode ser causalmente reduzida (SEARLE, 1992/2006). O que nos resta entender é porque este reducionismo causal não pode tender a um reducionismo ontológico, no pensamento searleano.

A principal questão aqui é que quando voltamos às propostas dos teóricos do reducionismo ontológico, percebemos que o eixo central de sua proposta é excluir quaisquer características do sistema, descrevendo a sua ontologia simplesmente através das relações causais dos elementos. Desta forma compreendem a consciência simplesmente por elementos e sua organização. Por exemplo, dado um elemento x organizado de forma y é o suficiente para entender e alcançar um conceito ontológico. Sem compreender que os elementos e a organização são somente o princípio causal das propriedades emergentes do sistema. Mas um sistema não pode existir sem suas propriedades, que Searle (2006) chama de características de um sistema causalmente emergente.

Prata (2010) acredita que, “no tocante à consciência e à atividade cerebral, a redução ontológica seria impossível, de onde se pode concluir que a consciência e os processos cerebrais são entidades de tipo diferente” (PRATA, 2010, p. 15). Esta crítica à proposta de Searle não possui fundamento visto que ele não fala de entidades de tipos diferentes, mas ele entende que o sistema S possui características de um sistema causalmente emergente. O que nos leva a questionar o por que a dureza de uma pedra é entendida como uma característica causalmente emergente de um sistema e a consciência não possa ser, do mesmo modo, uma característica causalmente emergente de um sistema de neurônios? (SEARLE, 1992/2006)

O fato dos sistemas possuírem características diferentes das características dos elementos, não indica que ela seja uma entidade que não compõe o sistema, visto que somente através da organização dos elementos estas propriedades serão possíveis. O pensamento de Thompson (2007) auxilia a entender o postulado searleano. As características do sistemas não podem ser reduzidas às características dos elementos pois o sistema se realiza, se insere causalmente no mundo, de modo diferente da de seus elementos. A propriedade *dureza* não possui nenhuma

característica do silício, mas somente de acordo com a organização destes elementos é possível a existência da dureza, como uma relação de um objeto constituído de silício (sistema) no mundo.

A dificuldade de compreender como Searle (1992/2006) analisa o estudo da mente como causalmente redutível, mas não ontologicamente leva a muitos proporem que Searle é dualista e assim o fazem:

Apesar das diversas passagens de sua obra onde Searle parece afirmar a identidade entre a consciência e a atividade cerebral (...), ele se pronuncia explicitamente por uma tese tipicamente dualista: a da irredutibilidade ontológica da consciência. Apesar de considerar a consciência como causalmente redutível, o autor afirma: “consciência é, de modo completo, causalmente explicável pelo comportamento neuronal, mas não é, em virtude disso, mostrada como sendo nada além de comportamento neuronal” (SEARLE, 2004, p. 119). Desta última afirmação parece ser possível concluir que a consciência e a atividade cerebral são coisas diferentes. (PRATA, 2010, p. 14)

Usando um exemplo do Searle (2006), um sujeito que diz: “*estou com dor neste momento*”. Nesta fala existe pelo menos duas coisas importantes. Uma delas é que este indivíduo está tendo sensações conscientes desagradáveis e experimentando isso do ponto de vista de primeira pessoa. Estas sensações são um constitutivo de sua dor. No entanto esta mesma dor também é causada por determinados processos neurofisiológicos, que podemos resumidamente descrever por vibração das fibras C, e isso seria uma descrição de terceira pessoa.

Agora, poderíamos reduzir a sensação de dor, conscientes e subjetivas, à disposição de descargas neuronais de terceira pessoa? Se tentássemos dizer que a dor é *nada além de* descargas de neurônios dentro do tálamo e outras regiões no cérebro isso seria uma redução ontológica na qual todas as características da dor seriam deixadas de lado. Nenhuma descrição de terceira pessoa; objetiva, fisiológica, comunicaria o caráter subjetivo de primeira pessoa, ou seja, descreveria a sensação de dor.

Nagel expõe essa questão contrastando a objetividade das características de terceira pessoa com as características *como-elas-são* dos estados subjetivos de consciência. Jackson apresenta a mesma

questão chamando a atenção para o fato de que alguém que tivesse um completo conhecimento da neurofisiologia de um fenômeno mental como a dor, por exemplo, ainda assim não saberia o que é uma dor caso não soubesse como é a sensação de dor. Kripke sustenta o mesmo ponto essencial quando diz que as dores não podem ser idênticas a estados neurofisiológicos como descargas neurônias no tálamo e em outros pontos, porque qualquer identidade semelhante teria que ser necessária, pois ambos os lados da afirmação da identidade são designadores rígidos e não obstante, sabemos que a identidade não poderia ser necessária. Esse fato tem consequências epistêmicas óbvias: meu conhecimento de que estou com dor tem uma espécie de fundamento diferente daquele do meu conhecimento de que você está com dor. Contudo, o detalhe anti-reducionista do argumento é ontológico, e não epistêmico (SEARLE, 1992/2006, pp. 170-171).

Esta separação da ontologia e epistemologia é um ponto fundamental desta discussão. A mente é ontologicamente irreduzível porque é impossível reduzir os *qualia* aos elementos de conhecimento de terceira pessoa. Ou seja, se se reduz então perdemos o caráter subjetivo da mente e esta é uma característica do sistema, sendo assim o sistema não estaria completo de acordo com a perspectiva searleana. No entanto o meu conhecimento da dor que é subjetivo, não pode experimentar a sua sensação da dor. Mas o fato de não ser experienciado não indica que não exista e que não possa ser passível de estudo científico, e, portanto é um problema de ordem epistêmica e não ontológica.

Este ponto carece de bastante atenção para não cairmos em confusões definicionais. Quando falamos anteriormente sobre diversas formas de redução para propriedades perceptíveis, por exemplo, calor, luz, solidez, liquidez é importante entendermos como tais tentativas de redução se diferem da tentativa de redução ontológica da consciência. Em muitos casos, a redução causal é anterior e dá base para uma redução ontológica. Quando descobrimos, que uma característica de um fenômeno é causada pelo comportamento dos elementos de uma microestrutura subjacente (SEARLE, 2006).

Assim, onde a característica superficial é uma aparência subjetiva, redefinimos a noção original de modo a excluir a aparência de sua definição. Por exemplo, pré-teoricamente nossa noção de calor tem

algo a ver com temperaturas percebidas: outras coisas sendo iguais, quente é o que sentimos como quente, e frio, é o que sentimos como frio. (...) Mas quando temos uma teoria sobre o que causa esses e outros fenômenos, descobrimos que são movimentos moleculares causando sensação de calor e frio. (...) Então redefinimos calor e cor em termos das causas subjacentes não apenas das experiências subjetivas, mas também dos outros fenômenos superficiais. E, na redefinição, eliminamos qualquer referência aos aspectos subjetivos e outros efeitos superficiais das causas subjacentes. Calor 'real' é então definido em termos da energia cinética dos movimentos moleculares, e a sensação subjetiva de calor que temos quando tocamos um objeto quente é então tratado como apenas um aspecto subjetivo causado pelo calor, como um efeito do calor (SEARLE, 2006, pp. 172-173).

Percebamos então que as qualidades, ou propriedades dos objetos no mundo são reduzidos causalmente adquirido um caráter subsequente ontológico, ou seja, ontologicamente redutível, pois o que nos interessa acerca do calor não são seus aspectos subjetivos, mas quais são suas causas físicas subjacentes. E uma vez que conheçamos todos os fatos sobre o calor, e por consequente todos os fatos sobre energia liberada pelo movimento das moléculas, como elas impactam nas terminações nervosas e sensitivas, a redução ocorre não existindo assim nenhum fato novo. Ao redefinirmos o calor em movimentação de moléculas, “na verdade, simplesmente redefinimos o calor de modo que a redução resulte da definição” (SEARLE, 2006, p. 174).

No entanto, no que tange a consciência não podemos fazer a mesma coisa que fizemos – ou conseguimos fazer – com a definição de calor, diz Searle. Para a consciência temos uma distinção crucial entre processos físicos e experiências mentais. Importantíssimo é entender que na visão de Searle, embora seja necessária esta distinção, isso não indica a existência de ambos separadamente. Esta distinção se faz necessária para a explicação do processo da irreducibilidade da consciência. Seria um grande erro interpretar Searle partido do princípio que isso são como duas propriedades, ou seja, os processos físicos possuem propriedades físicas e as experiências mentais, possuem propriedades mentais. O juízo de valor desta proposta pode conduzir o leitor de Searle a entender a consciência dentro de uma perspectiva dualista. O que ocorre nessa distinção, toda-

via, é somente um posicionamento metodológico.

A experiência subjetiva da dor, mesmo que haja alguma tentativa de redução da consciência por suas causas subjacentes, seria impossível visto sua realidade. Se ainda insistíssemos em reduzir a dor aos processos neurofisiológicos que ocorrem no cérebro, ocorreria uma redução como foi a do calor, mas, ainda assim, não conseguiríamos reduzir a sensação de dor, ou seja, a característica subjetiva da dor é irreduzível.

As reduções – causais e ontológicas – têm por finalidade eliminar o caráter subjetivo e excluí-las das definições dos fenômenos reais. Não importa o caráter subjetivo do calor, o que importa é entender suas causas subjacentes e, para isso, podemos excluir qualquer sensação de calor da definição ao realizá-la em termos de movimento de moléculas. Para tanto, é importante distinguir a aparência subjetiva, deixando-a de um lado, e do outro a realidade física subjacente. A redução neste caso, procura definir o calor em relação a realidade, e não em termos de aparência.

Para nossos objetivos presentes, podemos resumir esta questão dizendo que a consciência não é redutível da maneira que outros fenômenos são redutíveis, não porque o modelo de fatos no mundo real envolva algo de especial, mas porque a redução de outros fenômenos depende em parte da distinção entre ‘realidade física objetiva’, de um lado, e meras ‘aparências subjetivas’, de outro; e da eliminação da aparência dos fenômenos que foram reduzidos. Mas no caso da consciência, sua realidade é a aparência; portanto, a finalidade da redução seria esquecida se tentássemos suprimir a aparência e simplesmente definir a consciência em termos da realidade física subjacente. Em geral, o padrão de nossas reduções fundamentam-se na rejeição da base subjetiva epistêmica em troca da presença de uma propriedade como parte do componente básico dessa propriedade. Aprendemos sobre calor ou luz através de nossa sensação ou da visão, mas então definimos o fenômeno de uma maneira que é independente da epistemologia. A consciência é uma exceção a este modelo por uma razão trivial. O motivo, repetindo, é que as reduções que deixam de lado as bases epistêmicas, as aparências, não podem funcionar no caso das próprias bases epistêmicas.² Em tais casos, aparência é realidade. (SEARLE, 2006, pp. 176-177)

² Notamos que este pensamento é congruente com o teorema da incompletude de Godel (1931) publicado no artigo *On Formally Undecidable Propositions in Principia Mathematica and Related Systems I*.

Deste modo, como excluir a subjetividade de algo que é subjetivo? Fácil, como o exposto, é reduzir os fenômenos a meras causas subjacentes visto que o aspecto subjetivo é *nada além de* aparência e tais causas subjacentes são o *real*. Mas a consciência é subjetiva, esta é sua realidade.

As consequências do nosso modo de definição à pragmática de nossos métodos de definição acaba portanto sendo simplista. Não existem consequências profundas para nossa visão científica do universo. Predicar acerca da subjetividade sendo a aparência uma realidade não demonstra que a consciência não faça parte da realidade. Nem que não possa ser objeto de investigação científica, e que não se encaixe em nossa concepção natural de mundo. Demonstra somente que a definição de consciência está excluída de nossos processos de redução.

Mas estou dizendo que, uma vez que a existência da consciência (subjetiva, qualitativa) é admitida (e nenhuma pessoa sensata pode negar sua existência embora muitos pretextem fazê-lo) então não há nada de estranho, maravilhoso ou misterioso acerca de sua *irreduzibilidade*. Dada sua existência, sua irreduzibilidade é uma consequência trivial de nossos métodos de definição. (SEARLE, 1992/2006, p. 179)

O fato de forçar a teoria searleana a se encaixar em padrões do dualismo de propriedades indica, nesta perspectiva que estamos traçando, a ausência de entendimento do autor.

Em face de definições, a consciência é uma propriedade causalmente emergente do sistema. É uma característica emergente de determinados sistemas de neurônios da mesma forma que a solidez e a liquidez são características emergentes de sistemas de moléculas. (SEARLE, 2006, p. 162)

O conceito de emergência de Searle se constitui assim na relação com os conceitos de redução. No mais, o emergentismo searleano não se confunde como outros tipos de emergentismo, como por exemplo o epifenomenismo. Como tese proposta para a solução do problema mente-corpo, o epifenomenismo pode ser encarado como uma posição emergentista. No entanto o que causa polêmica nesta tese é a afirmação que os fenômenos mentais não possuem influência causal.

De acordo com Bizarro (2012):

O epifenomenalismo é uma espécie de fisicalismo que defende então que tudo o que se passa a nível físico no cérebro acontece sem nenhuma influência dos estados mentais que nós temos, de facto, o que nós experienciamos como “mental” refere-se apenas a alguns estados que emergem de estados do cérebro, mas não influenciam, por sua vez, nada do que decorre no cérebro. A nossa sensação de que temos controlo sobre os nossos movimentos e ação é, segundo uma posição epifenomenalista, completamente ilusória. (BIZARRO, 2012, p. 9)

Como um de seus primeiros defensores T. Huxley (1874) comparava a consciência ao apito de uma locomotiva (metáfora do trem de Huxley). O apito acompanha o funcionamento da mesma, no entanto não tem efeito no funcionamento da locomotiva. Isso indica que, a locomotiva não precisa do apito para funcionar, mas é necessário que a locomotiva funcione para que o apito seja acionado.

Além da consciência possuir eficácia causal, de acordo com o argumento de Willian James recorrido por Searle (1997), é impossível definir a consciência sem falar de suas características superficiais. O entendimento do epifenomenismo, como demonstramos, exclui o poder causal destas características. Portanto, além de um erro epistêmico, acreditando que os resíduos não objetiváveis da consciência são meramente uma ilusão fora das relações causais do mundo, o epifenomenismo incorre em um erro ontológico ao definir a mente como se a aparência não fosse o seu real. Portanto, tratar os *qualia* como rejeitos mediante a reflexão sobre a consciência, é deixar de lado suas principais características.

(...) o fato de as características mentais serem supervenientes em relação a características neurônicas de modo algum diminui sua eficácia causal. A solidez do pistão é causalmente superveniente em relação a sua estrutura molecular, mas isso não torna a solidez epifenomenal; e, do mesmo modo, a superveniência causal da minha presente dor nas costas em relação a eventos micro no meu cérebro não torna a dor epifenomenal. (SEARLE, 2006, p. 182)

Assim quando predicamos sobre a consciência ser subjetiva e qualitativa e que estas características sejam apenas uma aparência do mundo,

mas que é o seu real, aceitamos sua existência. Poucas são as pessoas que queiram provar a sua não existência. Isso seria muito insensato embora muitas pessoas tenham a pretensão de fazê-lo. A partir de sua existência, não existe nada de estranho, muito menos de maravilhoso acerca da irreduzibilidade da consciência. “Dada sua existência, sua irreduzibilidade é uma consequência trivial de nossos modos de definição” (SEARLE, 2006, p. 179)

Aceitar portanto a irreduzibilidade da consciência não é portanto ferir nenhum princípio científico de estudo e nem atestar alguma forma de dualismo. Sua aceitação não causa nenhuma consequência no nosso entendimento natural do mundo.

4 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após dispor toda esta reflexão, encontramos alguns pontos principais que devem ser descritos no escopo deste trabalho. Primeiramente, diferente da proposta de Searle quando compõe o texto a *irreduzibilidade da consciência* ele parte das propriedades emergentes para questionar sobre os reducionismos e depois atestar a irreduzibilidade da consciência e sua eficácia causal. Propomos refletir inicialmente sobre os reducionismos, que já preexistiam à sua proposta, na tentativa de compreender este universo teórico, para depois compreender o que são propriedades emergentes, para assim, afirmar a irreduzibilidade da consciência e sua eficácia causal, visto que a irreduzibilidade não paralisa profundamente nossos métodos de definição do mundo, muito menos possui “nenhuma consequência científica imprópria” (SEARLE, 2006, p. 179). O fato de aceitar que a consciência possa ser reduzida causalmente, não indica que a partir deste predicativo, ela possa ser reduzida ontologicamente. O principal problema que encontramos neste ponto é muito mais epistêmico que ontológico. A irreduzibilidade da consciência foge inteiramente de qualquer possibilidade dualista, como analisamos anteriormente no sistema searleano.

Por fim, como argumentamos, entendemos que o naturalismo biológico se encaixa, sem ferir seus princípios, em uma reflexão emergentista. Esta defesa se encontra articulada desde o título deste trabalho, que aponta uma perspectiva emergentista da reflexão sobre a filosofia da mente do Searle, até sua definição de consciência, como uma caracte-

rística causalmente emergente de um conjunto de neurônios biológicos ontologicamente irreduzível. Finalizamos então chamando a atenção para o conceito de emergência, a partir de um exemplo emblemático do autor. Como a digestão é uma propriedade causalmente emergente do sistema digestivo, a consciência é uma característica causalmente emergente de um sistema de neurônios altamente organizado. Todavia, este emergentismo não é um emergentismo qualquer. Como se observou nas críticas do autor, o emergentismo searleano não se deixa levar por um epifenomenismo, todavia seu pensamento se apoia fundamentalmente no conceito de *propriedade emergente*. Defendemos que o conceito de emergência se desdobra no pensamento searleano das limitações trazidas pelos tipos de redução. Neste sentido, o emergentismo searleano se constitui como uma alternativa à irreduzibilidade da consciência, segundo os tipos de redução que dispomos atualmente.

REFERÊNCIAS

BIZARRO, S. Filosofia da Mente. GALVÃO, P. (org.). *Uma Introdução por Disciplinas*. São Paulo: Edições 70, 2014.

CHURCHLAND, P. *Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente*. Trad. M. C. Cescato. São Paulo: UNESP, 2004.

HUXLEY. On The Hypothesis That Animals are Automata, and its History. In: VESEY, G. N. A. (Ed.) *Body and Mind*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1970.

NAGEL, T. What is it like to be a Bat? In: CHALMERS, D. (org.) *Philosophy of mind: Classical and Contemporary Readings*. New York: Oxford University Press, 2002, pp. 219-226.

SEARLE, J. R. *A Redescoberta da Mente*. 2ª Edição. Trad. Eduardo Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SEARLE, J. R. Mentas, Cérebros e Programas. In: TEIXEIRA, J. F. (Org.). *Mentas, Máquinas e Consciência: uma introdução à filosofia da mente*. São Carlos: UFSCar, 1997, pp. 61-94.

SEARLE, J. R. *Mente, linguagem e sociedade*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

PRATA, T. Dificuldades da concepção de John Searle sobre a redução da consciência: o problema das capacidades causais. *Princípios*, vol 15, nº 24, jul-dez, 2008, pp. 5-29.

PRATA, T. John Searle Sobre A Identidade e a Eficácia Causal da Consciência. *Prometeus*, Ano 3, nº 5, Jan-Jun. 2010.

TEIXEIRA, J. F. *O que é filosofia da Mente?*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

THOMPSON, E. Emergência e o problema da causalidade descendente. In: *A Mente na Vida: Biologia, Fenomenologia e Ciências da Mente*. Lisboa: Instituto Piaget, 2007/2013, pp. 479-505.

Transhumanismo e Revolução verde: monoculturas da mente?

Renata Silva Souza
(UNESP)

INTRODUÇÃO

No seio de práticas difundidas em sociedades contemporâneas, presenciamos a gradual e crescente utilização de tecnologias que visam a um suposto aprimoramento das capacidades produtivas do ambiente – com a instauração de práticas de mecanização da agricultura, por exemplo – e de capacidades físicas e cognitivas dos agentes humanos – com a ascensão do uso de biofármacos, intervenções cirúrgicas, dentre outras. A ideia de que podemos modificar o ambiente em que estamos inseridos, bem como partes de nosso corpo, com o fim de aprimorar a identidade humana e ambiental – nas esferas coletivas e individuais – é um pressuposto assumido, respectivamente, pelos defensores do projeto transhumanista e da revolução verde.

Assumindo o pressuposto supracitado, bem como sua gradual efetivação nas esferas mais fundamentais de nossas relações interpessoais, problemas emergem, concernentes a possíveis implicações de práticas de melhoramento da dinâmica social humana, a saber: em que medida o suposto aprimoramento pretendido no âmbito da agricultura e humano pode influenciar de forma (in) desejável as interrelações de mutualidade e cooperação estabelecidas entre agente/ambiente? A intensificação de uso de biotecnologias – em ambas as esferas referidas – poderia instaurar um cenário no qual também se intensificasse o controle externo hegemônico de grupos regendo e restringindo as possibilidades de escolhas de comunidades – seja na forma de plantar e/ou no processo dinâmico de (re) constituição de identidades?

Como mote para a presente discussão, apresentaremos pressupostos característicos de ‘monoculturas da mente’ e sua possível correlação com ambas as propostas de aprimoramento. Tais pressupostos serão ana-

lisados a partir da perspectiva do pensamento complexo (MORIN, 2008), fundado nos conceitos de auto e hetero-organização, complexidade e sistemas. Iniciaremos nossa investigação, na **seção 1**, analisando a noção de ‘monoculturas da mente’ e os conceitos que fundamentam o pensamento complexo. Na **seção 2** discutiremos a relevância da noção de diversidade em contraposição às visões de mundo pautada na criação e consolidação de monoculturas e, por fim, na **seção 3**, questionaremos se as monoculturas no âmbito da agricultura (revolução verde) são correlatas (ou se aproximariam de alguma forma) às propostas subjacentes ao projeto transhumanista.

“MONOCULTURAS DA MENTE” E O PENSAMENTO COMPLEXO: VISÕES DE MUNDO

Em sua obra intitulada *Monoculturas da mente*, Shiva (2003) apresenta uma analogia entre as práticas vigentes no âmbito da agricultura ao modo pelo qual pensamos nossa sociedade e a dinâmica de (re) construção de nossa identidade individual e coletiva. Na construção de sua linha argumentativa, a pensadora faz uma breve síntese da revolução verde, ocorrida no âmbito da agricultura – em meados dos anos 60 e 70. O exemplo em questão servirá como espécie de metáfora na ilustração da noção de monoculturas da mente.

A Revolução supracitada, ressalta Shiva, fundamentou-se na ideia de aprimoramento das atividades desempenhadas no seio da agricultura, responsável, por exemplo, pela implementação das seguintes práticas: utilização de sementes geneticamente modificadas – resistentes a determinadas pragas –, uso de pesticidas, mecanização da irrigação, dentre outras.

Em suma, as práticas adotadas em virtude da Revolução verde pretendem, através do controle e manipulação dos recursos naturais, alçar um patamar de eficiência no processo de produção de alimentos. O argumento central em defesa dos benefícios da referida prática se fundamentam na ideia de que as alterações em questão seriam uma saída adequada para eliminar a fome no mundo – bem como no auxílio do decréscimo de gastos no processo de produção de alimentos. No entanto, passadas quatro décadas após o preterimento de tais previsões, é sabido que as mesmas não foram realizadas.

Shiva (2003) ressalta que o desejo humano de estar no controle e de prever todos os fenômenos naturais e sociais – bem como a exacerbada busca pelo aumento de produção de baixo custo com objetivo de alçar maiores lucros e o suposto aprimoramento da espécie –, são os principais fatores desencadeadores da eliminação da diversidade. Um exemplo das afirmações em questão pode ser apreciado a partir de dados que ilustram facetas das monoculturas de arroz e trigo no contexto indiano, no qual, de acordo com Shiva (2003, pp. 93-94):

[...] a estratégia de “alto rendimento” da revolução verde eliminou os legumes e as sementes oleaginosas, essenciais para a nutrição e a fertilidade do solo. As monoculturas de variedades anãs de trigo e arroz também eliminaram a palha que era essencial como forragem e fertilizante do solo. A produtividade é “grande” para os objetivos de controle centralizado no comércio de grãos alimentícios, mas não no contexto da diversidade das espécies e produtos na propriedade rural e para o agricultor.

Em virtude da imposição direcionada pelas visões de mundo subjacentes ao mercado globalizado, práticas culturais milenares de cultivo da terra são invisibilizadas e, paulatinamente, eliminadas em virtude da extinção de espécies de plantas e sementes em nome da padronização e substituição das mesmas por sementes geneticamente resistentes a pesticidas. As ideologias subjacentes às grandes indústrias e corporações, que vinculam a ideia de aprimoramento ao patamar de alta produtividade, suscitam a substituição da diversidade dando lugar a insumos externos, como aqueles atrelados ao controle exercido na agricultura pelas grandes multinacionais com a venda de sementes e pesticidas. É em decorrência de uma única e hegemônica concepção da noção de aprimoramento, que rege um complexo sistema de produção de alimentos, que a expressão “monoculturas da mente”, por exemplo, é justificada e explicitada. Como enfatiza Shiva (2003, p. 15):

[...] a principal ameaça à vida em meio à diversidade deriva do hábito de pensar em termos de monoculturas, o que chamei de “monoculturas da mente”. As monoculturas da mente fazem a diversidade desaparecer da percepção e, conseqüentemente, do mundo. O desaparecimento da diversidade corresponde ao desaparecimento das

alternativas – e leva à síndrome FALAL (falta de alternativas). [...] As alternativas existem, sim, mas foram excluídas. Sua inclusão requer um contexto de diversidade. Adotar a diversidade como uma forma de pensar, como um contexto de ação, permite o surgimento de muitas opções.

Shiva (2003) ressalta, em adição, que a destruição da diversidade – responsável pela criação de ‘monoculturas’ –, está vinculada ao controle externo centralizado como consequência direta da diminuição dos processos de autorregulação de um sistema. Em contraposição ao modo simplista e hegemônico de pensar a sociedade humana, bem como suas práticas – ilustradas pela metáfora das ‘monoculturas’ –, Shiva enfatiza a importância de um olhar sistêmico e complexo no que toca à dinâmica interativa humana com o ambiente.

O olhar sistêmico, em face a dada problemática, é o que caracteriza a metodologia de análise subjacente ao pensamento complexo. O método em questão recomenda que um problema deva ser analisado de forma a considerar a intrincada relação dinâmica estabelecida entre agente/ambiente – ou, se se quer, entre um sistema e os demais subsistemas que o integram. Bem como o olhar atento à dinâmica de sistemas complexos que se caracterizam, em suma pela sua capacidade dinâmica de estabelecer trocas (energética, informacional e material) com o meio e de se autorregular em virtude das relações de reciprocidade estabelecidas com o ambiente que os integram (MORIN, 2008).

A partir do referencial do pensamento complexo, ressaltaremos, na próxima seção, a importância da diversidade e das relações de reciprocidade estabelecidas entre agente/ambiente para a manutenção autorregulada de sistemas – bem como para a ampliação de visões de mundo na qual diversas perspectivas e modos de vidas possam coexistir. Feita tal análise, investigaremos em que medida a noção de monoculturas da mente poderia (ou não) ser aplicada no contexto do projeto transhumanista.

2. A IMPORTÂNCIA DA DIVERSIDADE EM FACE ÀS MONOCULTURAS MENTAIS

O subtítulo que dá ensejo a esta seção nos remete a uma questão de fundamental importância para a análise dos problemas a que propomos

investigar neste trabalho, a saber: em que medida as noções de diversidade e reciprocidade são relevantes para pensarmos os impactos das monoculturas na dinâmica interativa humana? A fim de discutir tal questão, apresentaremos conceitos chave que fundamentam o pensamento complexo, a saber: auto e hetero-organização, princípio da reciprocidade agente/ambiente.

Na terminologia da teoria dos sistemas complexos, processos organizativos, que permitem a renovação de sistemas e (re) a formulação de mecanismos estratégicos de sua auto-preservação, são denominados *auto-organização*. Nas palavras de Debrun (2009, p. 13):

Há auto-organização cada vez que, a partir de um encontro entre elementos realmente (e não analiticamente) distintos, desenvolve-se uma interação sem supervisor (ou sem supervisor onipotente) – interação essa que leva eventualmente à constituição de uma “forma” ou à reestruturação, por “complexificação”, de uma forma já existente.

O foco de análise na dinâmica dos processos auto-organizados diz respeito às relações de dependência entre os elementos que permitem a manutenção e o desdobramento da organização emergente. Para ilustrar a afirmação em questão, tomemos o exemplo apresentado por Shiva (2003, pp. 97-98) no âmbito de práticas da agricultura. Segundo a mesma, o que assegura a ocorrência de processos auto-organizados no âmbito da agricultura diz respeito à:

[...] diversidade e multiplicidade de interações que pode remediar desequilíbrios ecológicos de qualquer parte do sistema. Insustentabilidade e uniformidade significam que uma perturbação de uma parte se traduz em desequilíbrios de todas as outras. Em vez de ser contida, a desestabilização ecológica tende a multiplicar-se.

De acordo Shiva (2003, p. 97), a auto-manutenção da vida se fundamenta em dois princípios interdependentes, quais sejam: o da diversidade e o princípio da simbiose e da reciprocidade dos elementos dispostos e integrados em dado sistema e/ou subsistemas. Ambos os princípios, argumenta a mesma, são estrutura base para a ocorrência e manutenção da dinâmica auto-organizativa. Tomando, ainda, o exemplo no âmbito da agricultura, Shiva (2003, p. 97) explicita que:

A diversidade faz surgir o espaço ecológico do dar e tomar, da mutualidade e da reciprocidade. A destruição da diversidade está ligada à criação de monoculturas e, com a criação de monoculturas, a organização auto-regulada e descentralizada de sistemas diversificados dá lugar a insumos externos e controle externo e centralizado [hetero-organização].

O controle exercido por um agente e/ou grupo de agentes externo a um dado sistema, ressalta Debrun (2009), são incompatíveis com os processos de auto-organização – tanto no âmbito coletivo quanto individual. No plano individual, por exemplo, quando dado indivíduo tenta se auto-organizar por si próprio, o processo almejado, por definição, já não o seria auto-organizado, visto que um supervisor onipotente – o próprio indivíduo – estaria regulando o sistema em questão, tornando-o hetero-organizado.

Vimos que Shiva apresenta a monocultura no âmbito da agricultura como forma de regulação hetero-organizada, já que depende do controle externo e centralizado das grandes corporações de vendas de sementes, pesticidas, dentre outras práticas baseadas na subordinação e estrita dependência a tais corporações na produção de alimentos. No entanto, como vimos, a dependência de todo um sistema a apenas um grupo restrito de fornecedores de insumos pode levar o sistema ao colapso, pois o fornecimento dos mesmos depende, sumariamente, da destruição da diversidade ecológica local e dos saberes culturais a ela vinculados.

Em suma, vimos as principais características dos processos auto-organizados e que esses se pautam na interação ausente da regulação de um supervisor onipotente. Enfatizamos que o fator central para a ocorrência da dinâmica auto-organizada diz respeito à importância da interação entre elementos distintos: responsável não apenas pela dinâmica de incorporação de novidades em um dado sistema, mas também ao aporte subsidiado pela mesma nos processos de manutenção e continuidade da dinâmica auto-reguladora de sistemas. Agora resta-nos investigar se a preservação da diversidade no que toca às propostas subjacentes ao projeto transhumanista, bem como as relações de reciprocidade agente/ambiente, pode ser considerada ou tida como secundária. Antes de adentrar em tais discussões, investigaremos os pressupostos basilares do projeto transhumanista.

3. TRANSHUMANISMO E REVOLUÇÃO VERDE: MONOCULTURAS DA MENTE?

Nas raízes do projeto transhumanista há o pressuposto da possibilidade de melhoria das capacidades humanas através de recursos tecnológicos. Tal possibilidade contempla o ser transhumano, ou seja, aquele que está em transição rumo à meta de eliminar o envelhecimento e de aprimorar substancialmente suas capacidades intelectuais, físicas e psicológicas (BOSTROM, 2003, 2005; KURZWEIL, 2005). As propostas apresentadas pelas teses transhumanistas seriam efetivadas a partir da utilização de recursos no âmbito da nanotecnologia, de biofármacos, engenharia genética e interfaces com a inteligência artificial.

De acordo com os pesquisadores e adeptos do Transhumanismo, o aprimoramento radical se relaciona aos seguintes fatores, a saber: extensão radical da saúde humana, erradicação de doenças, eliminação de sofrimentos desnecessários, aprimoramento e maior controle de capacidades intelectuais físicas e emocionais. O patamar e modelo padrão de desenvolvimento pretendido pelos transhumanistas se fundamenta no exemplar do ser pós-humano, entendido como aquele que já não possui vínculos/padrões estreitos com os humanos de outrora.

Ainda que, em princípio, a caracterização inicial das propostas Transhumanistas soe como algo muito próximo de um roteiro cinematográfico de ficção científica, o prefixo “trans”, enfatiza os pesquisadores do Transhumanismo, remete à ideia de um processo em transição gradual – que se dará por inúmeras etapas até o alcance do modelo supostamente aprimorado do humano. No que tange ao referido processo de transição, Santaella (2004, p. 98) faz as seguintes advertências:

[...] a meu ver, o significado dessa palavra [Transhumanismo] ficou muito colado ao aspecto visível das extensões, idéia que busco evitar, visto que, cada vez mais, as extensões estão aderindo à fisicalidade de nossos corpos e habitando seus interiores, indicando uma tendência para se tornarem invisíveis e mesmo imperceptíveis.

Exemplos que ilustram tal afirmação, enfatiza Santaella, podem ser apreciados desde a imersão dos agentes nas mídias digitais às “[...] lentes corretivas para os olhos, aparelhos auditivos e as próteses funcionais

para substituição de partes do corpo, como próteses dentárias, juntas artificiais etc., até a substituição de funções orgânicas, tais como marca-passo, órgãos artificiais [...]” (SANTAELLA, 2003, p. 99). Tais tecnologias, de acordo com a mesma, sinalizariam a plausibilidade da hipótese da convergência entre o híbrido humano robô e do início da transição humana.

Em suma, no que toca às propostas transhumanistas, duas observações são passíveis de serem subscritas, a saber:

1) o projeto transhumanista tem como um de seus pressupostos base o de que a alteração e extensão corporal (como no caso das interfaces operacionalizadas entre mídias digitais, próteses sintéticas e com a interferência genética) são os principais fatores desencadeadores da alteração e aprimoramento de nossa identidade individual e coletiva;

2) a proposta do humano aprimorado parece estar vinculada a uma concepção funcionalista do corpo, que seria – supostamente – passível de ser mensurado, analisado, substituído, manipulado e gerenciado pela autoridade médica – à qual está coadunada à tecnocracia.

Tendo em vista os principais pressupostos subjacentes ao projeto transhumanista, julgamos ser possível e pertinente tecer aproximações entre esses e os da Revolução verde, em decorrência dos seguintes fatores de convergência entre ambos, a saber:

1) A ideia de aprimoramento e controle de sementes e do corpo humano, através da utilização de recursos da biotecnologia, da engenharia genética e da nanotecnologia;

2) Um modelo hegemônico coadunado ao controle dos interesses das grandes indústrias na formulação da proposta do suposto aprimoramento individual e coletivo;

3) Apresentação de apenas vias restritas ao aprimoramento tecnológico – seja no âmbito da produção de alimentos e/ou no âmbito das habilidades humanas;

4) Ambiguidade de ambas as propostas no que tange à noção de aprimoramento voltada ao âmbito industrial.

Em uma análise preliminar, entendemos que a proposta transhumana, ao considerar o corpo em uma perspectiva funcionalista, ou seja, passível de substituição gradual de suas partes, entendidas aqui como ‘peças’, com o objetivo final de torná-las ‘duráveis’, potentes e resistentes

à degradação temporal, tende a desconsiderar e/ou ignorar o princípio de mutualidade agente/ambiente, no qual o organismo co-evolui com o ambiente em uma dinâmica predominantemente auto-organizada. Assim como nas monoculturas da agricultura, a proposta do humano aprimorado também demandaria o aumento de insumos externos na dinâmica de (re) constituição do agente humano. Este estaria atrelado ao conglomerado das indústrias de biofármacos e da hegemonia de pensamento de uma noção de aprimoramento, vinculada aos interesses do mercado em detrimento de outras visões de mundo que consideram o aprimoramento individual diretamente vinculado ao aprimoramento coletivo/ambiental regido pelo princípio de reciprocidade agente/ambiente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora as correlações apresentadas precisem ser fundamentadas de forma mais aprofundada, entendemos que a noção de monoculturas da mente propicia a investigação de possíveis convergências entre os projetos da revolução verde e do Transhumanismo. Ambos sinalizam possíveis efeitos/consequências da intensificação de processos hetero-organizados na formação de indivíduos e sociedades (plano individual e coletivo). Essas propostas compartilham o pressuposto central de que é possível aprimorar a espécie (humana e vegetal, respectivamente), através de intervenções tecnológicas. Nas terminologias aplicadas ao estudo da teoria da auto-organização, questionamos em que medida tais intervenções comprometeriam a dinâmica de auto-regulação de um sistema; e em que medida a diminuição dos processos auto-organizados implicariam na destruição da diversidade de possibilidades de escolha na dinâmica de (re) construção de identidades em um dado sistema – em decorrência da instauração de monoculturas (vinculada, aqui, como vimos, à intensificação de processos hetero-organizados).

Por fim, a partir do auxílio da metodologia da complexidade, entendemos que seja possível refletir sobre problemas de difícil solução, decorrentes da gradual execução de propostas transhumanistas. A partir da perspectiva da complexidade, vislumbramos o paradoxo que a mesma ensaja: ao mesmo passo que o advento de tecnologias corporais pode auxiliar em tratamentos de doenças crônicas, e abra um leque de possi-

bilidades no desenvolvimento de nossas identidades, a mesma também sinaliza a possibilidade de desdobramentos indesejáveis. Neste ensaio indicamos apenas uma faceta de problemas de difícil elaboração em uma época de grande instabilidade.

REFERÊNCIAS

BOSTROM, N. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

_____. *Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective*, 2003. Disponível em: <<http://www.nickbostrom.com/ethics/genetic.html>>. Acesso em: 13 jan. 2014.

DEBRUN, M. *Identidade Nacional Brasileira e Auto-organização*. In: D'OTTAVIANO, I. M. L.; GONZALEZ, M. E. Q (org.). Tradução por Valéria Venturella. Campinas: UNICAMP, 2009. CLE; v. 53.

MORIN, E. *O método I: a natureza da natureza*. Tradução de Ilana Heinberg. Porto Alegre: Sulina, 2008.

KURZWEIL, R. *The singularity is near: When humans transcend biology*. London: Penguin, 2005.

SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano*. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. *Corpo e comunicação: sintoma da cultura*. São Paulo: Paulus, 2004.

SHIVA, V. *Monoculturas da mente*. São Paulo: Gaia, 2003.

O empirismo mínimo como fundamento da experiência na filosofia da mente de John McDowell

Rodrigo Noronha Pinto
(UFC)

No decorrer da história do pensamento e da filosofia ocidentais, é difícil achar um momento de consenso mínimo em questões que tangenciam a relação mente e mundo. Inaugurada, mais especificamente, no quadro geral das discussões entre Kant e Hegel, a polêmica sobre o modo como o íntimo da vida mental se articula com o mundo exterior perpassa não só o que foi a filosofia e os temas centrais do Idealismo Alemão, particularmente, mas toda história da filosofia.

Pensar “o contato humano com o mundo”, como pretende a filosofia de John McDowell (2005) parece ser, quando levada a cabo e em seus pormenores, uma tarefa árdua e abrangente, polêmica e de poucos consensos em meio à história da filosofia como um todo. Embora uma análise de cunho histórico mais amplo consiga, ousadamente, enxergar suas origens e contornos no berço do que foi o realismo de Aristóteles e naquilo que ficou conhecido como “indutivismo primitivo” – visto aqui enquanto uma resposta antagônica à maneira como seu mestre Platão explicava a possibilidade do conhecimento humano com a primazia do mundo das ideias sobre o real.

Apesar de estar melhor situada nas discussões entre Kant e Hegel, como já dito acima, a questão da relação entre mente e mundo tem sua formação em um longo passado histórico. Talvez, para uma melhor compreensão do debate em torno desta relação, seja preciso, em primeiro lugar, remontar, em linhas muito gerais, algumas passagens importantes de sua formação.

A FORMAÇÃO HISTÓRICA DA QUESTÃO

Primeiramente, é incontornável lembrar o imperativo metafísico sobre o qual se alicerçou a epistemologia clássica grega e que vinha a possibilitar e assegurar a validade do conhecimento: a unidade entre ser e pensamento, herdada das formulações de Parmênides em seu épico Poema da Natureza. Uma unidade metafísica forte entre epistemologia e ontologia como esta, arquitetada na filosofia clássica, não permitia que a dualidade mente e mundo, sujeito e objeto, se desenhasse e se consolidasse enquanto esquema explicativo para o modo como os seres humanos e suas categorias mentais internas interagem com o mundo exterior, garantindo, assim a validade, viabilidade e mesmo a possibilidade do conhecimento. De partida, tal unidade entre ser e pensar não permitiu maiores questionamentos sobre o que é do humano e o que é do mundo. O entendimento da questão sobre a validade do conhecimento era suprimido pela certeza de sua possibilidade em uma sincronia entre sujeito e objeto, pensante e pensado.

Apesar de dar uma resposta bem mais realista que a de seu mestre Platão, Aristóteles ainda mantém em sua filosofia, mais especificamente em sua epistemologia, fortes traços de caráter metafísico, inclusive a máxima parmenidiana. Seu conceito de substância relacionado as quatro causas fundamentais é exemplo do lugar de primazia que sua filosofia concede à metafísica. Embora, uma maior preocupação com a ontologia e uma obsessão em dar ao homem grego de sua época um mapa conceitual dos entes do mundo levaram Aristóteles a reposicionar o papel do humano como agente ativo do conhecimento. Diferente de Platão e de sua estática epistemologia apoiada na recorrência a um mundo eidético, Aristóteles passa a pensar um mundo conceitual confeccionado pelos homens que, ao se depararem com os entes e as particularidades do mundo, seriam capazes de abstrair formas universais.

O século XVII e o início da filosofia moderna trouxeram as primeiras rupturas com o modelo aristotélico. Francis Bacon, disposto a uma crítica ao que entendeu por “excessos metafísicos” das filosofias antigas, propõe um sistema filosófico de base indutiva em que a experiência ocupe lugar central. A objetividade seria garantida pela experimentação científica, sob circunstâncias controladas, do objeto a ser conhecido. Francis

Bacon não estava apenas disposto a uma crítica aos dogmas metafísicos do pensamento grego clássico, mas também preocupado em oferecer um método objetivo através do qual o próprio real pudesse ser “testado” e assim se extraísse dele predicados, afirmações descritivas a seu respeito, que fossem capazes de caracterizá-lo.

É na crítica ao indutivismo científico de Bacon que David Hume, escrevendo por volta de 1748, arquiteta o que parece ser uma das filosofias mais incontornáveis e polêmicas da história do pensamento ocidental. Motivado a questionar o modo inequívoco e de total exatidão como a ciência natural de Newton vinha sendo recepcionada em sua época, o filósofo estava disposto a mostrar como a indução científica é falha, pois não alcançamos, segundo seu ponto de vista, a objetividade sem passar pela subjetividade.

Hume reposiciona o sujeito enquanto agente ativo na construção da experiência sensível e mostra que há uma incompletude nela, já que fenômenos de inferência causal não são presentificados pelos sentidos e sim inferidos pela razão subjetiva. Na concepção humeana, vê-se sementes, vê-se árvores, mas não se via, presencialmente nos sentidos, sementes virando árvores. Logo, a conexão entre uma causa e seu suposto efeito não era garantida pelo aval dos sentidos e sim construída pela razão humana. Hume deixa claro, em sua filosofia, que o que se entende por experiência científica e seus resultados não podem ser tomados apenas como pertencentes à esfera objetiva da questão. O sujeito racional é presente enquanto construtor das causalidades que empregamos no mundo o que se dá de tal forma que o percebemos enquanto um todo causal.

Como seria possível, então, falar em uma objetividade, por menor que esta seja? Como seria possível a ciência de Newton e toda a ciência dali em diante? A resposta ao subjetivismo humeano resultante na impossibilidade de uma objetividade científica através da crítica à base indutivista da ciência vem na filosofia de Immanuel Kant. Disposto a uma defesa da ciência natural de Newton, Kant publica em 1781 uma primeira edição de sua filosofia e, em resposta a Hume, esforça-se em mostrar uma objetividade dentro da esfera subjetiva: um sujeito lógico-transcendental que projeta suas categorias no mundo.

Em sua obra *Crítica da Razão Pura*, Kant (2010, p. 50) toma como o primeiro passo mostrar a validade do conhecimento matemático, inda-

gando-se “Como é possível a matemática pura?”, que, segundo ele, teria suas garantias nos juízos sintéticos a priori. Em consequência, uma ciência natural como a de Newton que, por sua vez, estivesse apoiada em uma matemática fundada nas “capacidades lógicas” do próprio sujeito atingiria uma objetividade. Vale ressaltar que esta objetividade difere da defendida na proposta filosófica de Bacon, já que se firma na esfera subjetiva, ou melhor, em um sujeito lógico-universal.

Hegel é o último pensador dentro do Idealismo Alemão a tentar uma resposta em oposição a algumas posições adotadas na filosofia de Kant. Mais precisamente, Hegel – munido das recentes ideias acerca da evolução das espécies que já rondavam o continente europeu – argumenta na direção de que um sujeito lógico-universal não poderia estar “desconectado” do mundo no qual se desenvolveu. Em Hegel (2011, p. 387), em seu clássico *Fenomenologia do Espírito*, encontra-se a ideia de que o homem, enquanto criatura, não poderia estar deslocado do “jardim” no qual foi criado. Em outras palavras, Hegel afirma que os juízos sintéticos a priori da filosofia kantiana não poderiam ter sua objetividade apenas na instância subjetiva, mas também no mundo. Hegel força as categorias imaginadas por Kant como pertencentes ao sujeito a um naturalismo. Desta forma, tanto as categorias da mente quanto as características do mundo estariam, de alguma maneira, “sincronizadas” e por isso o conhecimento seria possível. Hegel devolve à epistemologia sua potência em fazer ontologia e conhecimento.

Mais contemporaneamente, a história da filosofia vivenciou o que ficou conhecido como reviravolta linguístico-pragmática e a linguagem passou a ser o conceito central ao qual recorrer quando a questão acerca da relação das categorias mentais com o mundo exterior estivesse posta. Wittgenstein é um nome em meio a essas preocupações e em sua primeira filosofia concebe a linguagem enquanto uma instância pré-moldada na arquitetura lógico-cognitiva de um sujeito universal. Ao se deparar com problemas já presentes em sua primeira obra, o *Tractatus Logico-Philosophicus* – especificamente o problema das cores e o problema das gradações, Wittgenstein começa a repensar seu conceito de linguagem, deslocando-o de uma linguagem pré-concebida logicamente a uma linguagem socialmente dada.

Em muitos momentos, a proposta da filosofia de McDowell (2005), ao pensar a relação mente e mundo, parece ser a de alcançar uma obje-

tividade possível entre a naturalização das categorias subjetivas, como propõe Hegel, e a tensão do conceito de linguagem em ambas as filosofias de Wittgenstein.

O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA ENQUANTO ARTICULADOR DA VIDA MENTAL E DO MUNDO EXTERIOR NA FILOSOFIA DE JOHN McDOWELL

Segundo McDowell (2005), influenciado pela filosofia de Kant, a experiência é o momento necessário de contato do íntimo das categorias subjetivas com as características do mundo exterior. Kant é um dos primeiros filósofos a pensar o conceito de experiência enquanto momento necessário de mediação entre sujeito e a coisa-em-si, capaz de despertar o intelecto ao conhecimento.

Kant conceitua a experiência enquanto momento necessário de contato entre sujeito e objeto em oposição às filosofias racionalistas, como a de René Descartes, por exemplo, que concebiam o conhecimento como possível pela via única da razão. Nesse sentido, eis na filosofia kantiana e, mais especificamente, em seu conceito de experiência o que parece ser uma tentativa de unir os ganhos advindos do empirismo inglês de Hume com muitos pontos herdados do racionalismo das filosofias continentais.

Porém, McDowell (2005) aponta que o conceito de experiência tem incrementos a mais que os pensados por Kant. A naturalização das categorias subjetivas no mundo que as modelou, como argumenta Hegel, é um desses passos importantes que devem ser ressaltados. Para tanto, McDowell destaca que primeiramente deve-se considerar que, de alguma forma, há uma conexão entre mente e mundo que se dá na questão “Como é possível o conteúdo empírico?” (McDOWELL, 2005, p. 33).

O EMPIRISMO MÍNIMO COMO APOSTA E COMO FUNDAMENTO DO CONCEITO DE EXPERIÊNCIA.

A solução sugerida por McDowell (2005) é adotar um “empirismo mínimo” que possa comportar tanto a experiência enquanto momento de subjetividade quanto de objetividade, marcada pela normatividade do mundo sobre o pensamento. McDowell procura viabilizar a ideia de que o

mundo exercer um certo papel normativo e coercitivo sobre o conteúdo do pensamento, uma espécie de autoridade do mundo. Entretanto, McDowell (assim como Wittgenstein, Sellars e Davidson) rejeita a possibilidade de que “meros episódios do mundo” forneçam conteúdo empírico ao pensamento, sendo a experiência o elo intermediário de contato com o mundo.

Neste sentido, a experiência não é o mero “exercício de receptividade” capaz de ater um “dado” espontâneo, alheio à soberania humana, como quer Kant em sua *Estética Transcendental*¹. McDowell se lança ao esforço de pensar a experiência como possuindo “conteúdo conceitual”, compondo-se enquanto esfera de interseção entre o humano e o mundo. Nas palavras de Hilan Bensusan, na introdução de *Mente e Mundo* (McDOWELL, 2005, p. 9), lê-se:

Se a experiência nos dá acesso a como as coisas são, ela não pode estar refém de capacidades conceituais concebidas como sendo apenas nossas projeções no mundo – conceitos devem ser mais que sombras nossas em um mundo desencantado. McDowell procura apresentar uma imagem de nosso contato racional com o mundo.

Ao defender a adoção de um empirismo mínimo, McDowell difere do que se tornou um tanto quanto hegemônico no pensamento filosófico contemporâneo desde Quine e suas teses contra o empirismo. Assim como difere radicalmente da filosofia de Rorty (1994) que afirma que os seres humanos são completamente responsáveis pelo conhecimento sem qualquer contato com o mundo.

O FIM DE UM MISTÉRIO E UMA DOCE VANTAGEM

Tanto Davidson (2001) quanto McDowell (2005), apesar de se oporem em posicionamentos específicos de suas propostas filosóficas, tem em comum o mesmo esforço: ambos querem eliminar o mistério envolvendo a relação mente e mundo, que seria um legado moderno². Tais esforços, segundo Davidson (2001, p. 39), teriam como resultado “uma mudança profunda no pensamento filosófico contemporâneo”. Além do fim de um mistério, o empirismo mínimo seria capaz de nutrir

¹ Cf. Kant (2010).

² Cf. Alves (2008).

uma vantagem interessante em responder a algumas questões de cunho mais antropológico.

Em 1883, Franz Boas era um jovem estudante de física disposto a enfrentar o problema da percepção humana de fenômenos naturais como a cor da água e do gelo. Pretendendo uma extensão de sua dissertação acerca da psicofísica da visão, Boas deixa a Alemanha com destino a Baifinland, no Canadá. Na bagagem, a influência do relativismo de Einstein e a certeza de que sua agenda intelectual estava mudando, tendo à frente os problemas clássicos da filosofia. Diz Quintais (2009, p. 22):

Durante sua longa estadia de um ano no ártico, Boas viria a sujeitar-se à extrema dureza das condições ecológicas que aí se verificavam, com especial destaque para o isolamento intelectual em que veio a viver. De modo a manter-se ocupado durante as longas e frias noites árticas, Boas levou consigo uma cópia da *Crítica da Razão Pura*. Dir-se-ia que o interesse de Boas pela antropologia social e pela filosofia emergiu do estranho encontro entre a hospitalidade esquimó e a influência kantiana. Kant dirigiu a atenção de Boas para questões que se prendem com as categorias em que se instala a mente humana e com as relações complexas entre o mundo objetivo e as representações mentais.

Dos esquimós estudados por Boas, passando pelos Massai, aborígenes australianos e diversos povos ao redor do globo, o problema da mente e sua relação com o mundo material perpassa a diversidade da experiência humana e as diferentes matrizes disciplinares, consolidando-se como um problema fundamentalmente universal ao se pensar o gênero humano.

Indagado sobre a interação mente e mundo, McDowell (2005, p. 33) pergunta-se: “Como é possível o conteúdo empírico?”. Foi ainda a possível pergunta que um dia Boas se fez: Como os esquimós percebem o branco do gelo? Como é possível que os massai saibam a hora certa de plantar? Como os aborígenes percebem antecipadamente a chegada da estação chuvosa? Em termos mais gerais: Como o homem, em seu mundo mental, percebe e tece conhecimento sobre o mundo exterior e objetivo ao seu redor? Todas essas são questões que têm por base a relação mente e mundo.

Mais especificamente, a pergunta de McDowell aponta para uma possível “normatividade e autoridade” do mundo diante do conteúdo do pensar. Nesta direção segue a aposta do autor: os objetos do mundo mar-

cam o sujeito que se debruça sobre eles. Porém, para McDowell (1984), isso não ocorre sem que os objetos do conhecimento sejam também marcados por categorias conceituais humanas. Esse “contato” de categorias conceituais com os objetos do mundo dá-se, segundo ele, na experimentação, na experiência. Diz McDowell (2005, p. 63):

(...) a ideia de operações de receptividade conceitualmente estruturadas nos permite falar na experiência enquanto abertura para a disposição geral da realidade. A experiência permite que a própria disposição geral da realidade exerça uma influência racional sobre aquilo que o sujeito pensa. Esta imagem de uma abertura para a realidade está a nosso dispor em virtude do modo como identificamos essa realidade que impõe sua marca sobre um sujeito por ocasião da experiência.

Além de apontar à normatividade exercida pelo mundo no pensamento, assegurando um certo empirismo³ em sua proposta filosófica, McDowell se pergunta acerca da “possibilidade” disso. Em outras palavras, para não abrir mão de um certo empirismo o autor fundamenta seu conceito de experiência a fim de possibilitar tanto essa marca do mundo sobre o humano, quanto a marca do humano no mundo.

Desta forma, McDowell (1979) potencializa a ideia de que meras crenças e valores humanas não estão alheias ao mundo o que se dá, em sua filosofia, da mesma forma que o conhecimento humano. Para ele, crenças e valores também são formas de conhecimento.

Em muito, McDowell pode ser visto como um resgate atual da filosofia hegeliana diante dos problemas, dos questionamentos e dos contextos da filosofia contemporânea, mas ele está longe de ser só isso. A constante influência da filosofia de Wittgenstein⁴ traz a proposta de McDowell a vivenciar a reviravolta linguístico-pragmática das filosofias contemporâneas e a repensar as categorias clássicas da filosofia de Hegel.

Um exemplo disso, é a polêmica conceituação de McDowell sobre o que vem a ser o “mundo”. Tal conceito não faz referência a um mundo completamente físico, mas também a um mundo lógico, de ordenação

³ Cf. Brandom (2002): McDowell adota três teses classicamente empiristas: 1) A experiência dá veredictos. 2) O conhecimento de questões de fato requer experiência. 3) conteúdos conceituais são ininteligíveis sem uma relação com a experiência perceptual.

⁴ Cf. McDowell (1984).

racional, como quer a filosofia de Wittgenstein. Desta forma, “o sujeito experimenta um mundo lógico”. Diz McDowell (2005, p. 63):

Embora a realidade seja independente de nosso pensamento, ela não deve ser imaginada como algo que está fora de um limite externo que engloba a esfera conceitual. *Que as coisas são de tal e tal modo* é o conteúdo conceitual de uma experiência, mas se o sujeito da experiência não estiver iludido, essa mesmíssima coisa – *que as coisas são de tal e tal modo* – é também um fato perceptível, um aspecto do mundo perceptível.

Eis a grande sofisticação da filosofia de McDowell: repensar o idealismo de Hegel contemporaneamente a fim de desmistificar o mistério que cerca a relação mente e mundo, sendo a chave para isso o conceito de experiência e suas conexões com o quadro geral de sua filosofia.

REFERÊNCIAS

ALVES, M. A. S. *Sobre a possibilidade de pensarmos o mundo: o debate entre John McDowell e Donald Davidson*. 2008. 205f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2008. PDF.

BRANDOM, R. “Non-inferential knowledge, perceptual experience, and secondary qualities: placing McDowell empiricism”. In: SMITH, N. (ed.). *Reading McDowell – on Mind and World*. Routledge, pp. 92-105.

DAVIDSON, Donald. “The Mysth of Subjective”. In: *Subjectivity, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, 2001.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito* / tradução de Paulo Menezes com colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura* / Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

MCDOWELL, John. *Mente e mundo* / tradução: João Vergílio Gallerani Cuter; ensaio introdutório Hilan Bensusan. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2005.

_____. "Wittgenstein on following a rule", *Synthese*, 58, 1984, pp. 325-363.

_____. "Virtue and reason", *The Monist*, 62, 1979, pp. 331-350.

QUINTAIS, Luís. *O essencial sobre Cultura e Cognição*. Coimbra: Angelus Novus, 2009.

RORTY, Richard. *A Filosofia e o espelho da natureza*. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

Descrições Gramatical e Científica da Vontade – Entre Wittgenstein e Libet

Marcus José Alves de Souza
(UFAL)

A proposta de filosofia da mente de Wittgenstein e, de certo modo, original. Não é apenas uma avaliação crítica da produção dos psicólogos (por ex.: Freud, Köhler ou W. James), apesar de fazer isso com certo propósito; nem é um desdobramento de avanços científicos na área de neurologia, como reflexões sobre aspectos filosóficos envolvidos nas investigações neurológicas; nem se filia a rótulos da tradição recente da filosofia da mente: fisicalismo, funcionalismo, externalismo etc, apesar de possíveis aproximações enquadrantes.

A preocupação filosófica fundamental de Wittgenstein sempre se associou à linguagem. A sua filosofia da mente está neste bojo, ela se desenvolve na perspectiva de uma descrição do contexto de uso dos termos (conceitos) psicológicos na linguagem, o que se poderia chamar de uma descrição gramatical dos conceitos psicológicos, em geral, associados ao uso dos verbos psicológicos: querer, crer, pensar, desejar, sonhar, imaginar, memorizar esperar etc.

O desenvolvimento deste trabalho de descrição gramatical se realiza numa rede conceitual complexa e fluida, que, quando bem realizado, constrói uma visão sinóptica e rompe com uma dieta unilateral de imagens que cria um modo enfeitado de compreender os conceitos psicológicos e a natureza do mental, dissolvendo problemas tradicionais. Isso significa, em termos teóricos, a reconsideração ou ruptura com o enfoque subjetivista, dualista, internalista ou externalista, behaviorista ou fisicalista de compreender o mental. Essa reconsideração ou ruptura indica a saída do esquema referencialista de linguagem, como fulcro do qual emergem estas compreensões, ou seja, não há nada a que as palavras mentais se refiram para ganhar significado, não existem esferas, estados ou vivências mentais, sensações subjetivas interiores ou “fatos” mentais

captáveis, tais como fatos físicos, que fazem com que as palavras psicológicas ganhem significado.

Neste sentido, a indicação de uma descrição científica para explicação do mental seria marcada pelo referencialismo semântico, bem como e por isso, seria insuficiente e equívoca para estabelecer o significado dos vários e complexos aspectos do que chamamos de mental, pois entende que os termos psicológicos tem significado pela existência de algum estado ou fenômeno físico ou estado ou fenômeno mental que a eles se refere. Permaneceu-se numa estrutura em que o significado se estabelece por uma relação referencial: signo linguístico x coisa/fato. Na descrição científica, em geral, se estabelece a possibilidade de um acesso aos fatos mentais, captáveis empiricamente, na perspectiva de compreender o que significam as palavras mentais, como pensamento, vontade, desejo, crença etc.

Como esquema explicativo dessa descrição, Wittgenstein estabelece uma crítica às possibilidades desse acesso e, sobretudo, uma crítica aos equívocos conceituais presentes neste modo de descrição, além de indicar críticas aos elementos teóricos presentes nesta descrição, especialmente, ao esquema causal de descrição do mental. Nesta reflexão, pretende-se apresentar um exemplo deste tipo de descrição, focado no conceito de vontade, realizada a partir do trabalho de Benjamim Libet e possíveis críticas de Wittgenstein a este tipo de descrição.

O neurologista Benjamim Libet ficou famoso por produzir experiências científicas interessantes, que tentavam desvendar problemas mentais com claras repercussões filosóficas, especialmente, ligadas aos problemas filosóficos da vontade e do livre arbítrio. Apresentarei sumariamente o famoso experimento (LIBET, 1999), que está descrita no artigo: *“Do We Have Free Will”*, como um modo paradigmático de descrição científica da vontade, útil para os propósitos desta reflexão. A questão de fundo do experimento de Libet, como foi dito e o título aponta, é a questão do livre arbítrio, mas as perguntas que o neurologista faz e a maneira como estrutura o experimento são articuladas a partir de uma forte presença da ideia de leis científicas (“naturais”), marcadas por relações causais. A pergunta do início do artigo é:

A questão do livre-arbítrio vai à raiz de nossas visões sobre a natureza humana, sobre como nos relacionamos com o universo e com as leis naturais. Somos completamente definidos pela natureza de-

terminística das leis físicas? [...] Ou temos alguma dependência em fazer escolhas e ações, não completamente determinadas pelo conhecimento das leis físicas? (tradução nossa) (LIBET, 1999, p. 47).¹

O experimento detecta um fato que serve de premissa a argumento da inconsciência da volição que diz que atos involuntários são precedidos de uma específica descarga elétrica do cérebro que Libet chama de *Readiness Potential* (RP). Essa descarga (RP) precede a ativação dos músculos que realizarão o ato em cerca de 550 milissegundos em média, mas Libet diz que a consciência da execução do ato dá-se em torno de 200 milissegundos. O experimento pode ser assim relatado: um grupo de voluntários foram postos em frente a um relógio, cujo ponteiro se movia rapidamente, cerca de 25 vezes mais rápido que um relógio normal, “a fim de acomodar diferenças de centenas de milissegundos²” (tradução nossa) (LIBET, 1999, p. 49). O relógio se chama “*oscilloscope clock*”. Libet solicitou que cada um dos voluntários, quando quisesse, movesse a mão – punho³ – registrando a hora mostrada no relógio no momento em que sentissem o impulso de mover a mão (pulso) (LIBET, 1999, p. 49). Foram colocados eletrodos sobre o córtex motor em cada participante para monitorar a tensão elétrica à medida que o sujeito se preparava para iniciar a ação. Depois de cerca de 40 (quarenta) experiências, em média, constatou-se que o RP era ativado em 550 milissegundos. Libet detectou também que havia outra descarga, que o neurologista chamou de W, que indicaria o desejo consciente do ato, que se ativava em cerca de 200 milissegundos antes do ato em todos os grupos. Porém, retirando o tempo de transmissão dos estímulos, Libet estabelece a média de 150 milissegundos antes do ato para a descarga W, o que resulta que “claramente, o processo cerebral (RP) para preparar para essa ato voluntário iniciou-se cerca de 400 milissegundos antes do surgimento da vontade consciente de agir (W)” (tradução nossa) (LIBET, 1999, p. 51)⁴.

¹ The question of free will goes to the root of our views about human nature and how we relate to the universe and natural laws. Are we completely defined by the deterministic nature of physical laws? [...] Or, do we have some independence in making choices and actions, not completely determined by the known physical laws?

² “...in order to accommodate time differences in the hundreds on msec”.

³ “...flick or flexion of the wrist”.

⁴ “clearly, the brain process (RP) to prepare for this voluntary act began about 400 msec before the appearance of the conscious will to act (W)”.

Essa diferença temporal entre RP e W indica que “o início do ato voluntário parece iniciar-se no cérebro inconscientemente, bem antes que a pessoa saiba conscientemente o que ela quer fazer” (Tradução nossa) (LIBET, 1999, p. 51)⁵. Assim, há uma sentimento/sensação do querer como consciente, mas antecedido pela excitação inconsciente dos neurônios. No período em que se estabelece a sensação/sentimento (excitação) do querer consciente, nos 200-150 milissegundos até a ação física do movimento da mão, o processo pode ser vetado. Quando ocorre o veto, não existe nenhum RP para o veto, mas permanece o RP para o ato. A ideia de Libet é que um ato voluntário surge endogenamente, sem compulsões ou restrições externas, e o sujeito sentiria que ele/ela quis fazer isso, por sua própria iniciativa, e sentir que ele poderia controlar o que está sendo feito, quando fazê-lo ou não (LIBET, 1999, p. 52). Libet faz toda uma argumentação para saber se o veto surge como escolha consciente ou não. Ao final, não exclui a possibilidade de o veto ser baseado também em processos inconscientes, contudo estabelece a distinção entre conteúdo do estar consciente (*awareness*) e o conteúdo de tornar-se consciente (*become aware*) de tais processos (LIBET, 1999, p. 53). Argumenta que as pesquisas são limitadas a simples sistemas, deixando em aberto muitas questões sobre processos complicados relacionados a ações complexas, como ler e escrever.

Apesar dessas ressalvas, Libet sustenta que o veto é uma forma de autodeterminação do indivíduo, pois é uma atividade ou função de controle, um requisito da ação voluntária, mas também argumenta que não existe nenhum imperativo lógico que requeira uma atividade neural específica que preceda e determine a função de controle, o que garante, mesmo que restritamente, a afirmação da dimensão volitiva (livre) no contexto do experimento, salvaguardando o livre-arbítrio no plano do veto:

O veto consciente é uma função de controle, diferente de simplesmente tornar-se consciente do desejo de agir. Não existe imperativo lógico em nenhuma teoria mente-cérebro, nem mesmo na teoria da identidade, que requeira uma específica atividade neural para preceder e determinar a natureza da função de controle consciente (Tradução nossa) (LIBET, 1999, p. 53)⁶.

⁵ “The initiation of freely voluntary act appears to begin in the brain unconsciously, well before the person consciously knows he wants to act!”

⁶ “The conscious veto is a control function, different from simply becoming aware of the wish to act. There is no logical imperative in any mind-brain theory, even identity theory, that requires specific neural activity to precede and determine the nature of a conscious control function”.

Eis um exemplo paradigmático e surpreendente de descrição de caráter científico, numa moldura referencialista e causal do que é a vontade. Apesar de ela mostrar interessantes conclusões existiria uma série de problemas e confusões conceituais, a partir das reflexões de Wittgenstein da a vontade.

A afirmação de um sentimento/sensação de querer consciente ou inconsciente de realizar um ato, captado por um aparelho, opera com critérios de definição distintos do que é “estar consciente de um sentimento/sensação”. Ao realizar uma ação involuntária, não significa que não se sentiu tal sentimento de volição, ou, ao agir voluntariamente, não é necessário que se sinta qualquer sentimento, excitação, impulso ou sensação do querer, e isso não significa que o agente não tenha reparado neles. A vivência ou sensação específica de uma ação voluntária e algo que não se aplica; na verdade, nada se pode dizer que exista esse sentimento/sensação determinada expressa num impulso elétrico captado por uma máquina. As tentativas de descrever tais sensações são fadadas ao fracasso, dada à ambiguidade e variedade de descrições; não existe uma sensação/sentimento/vivência específica descritível univocamente e efetivamente relevante para a determinação do significado dos enunciados volitivos. Nas Investigações Filosóficas (IF), Wittgenstein elabora uma série de exemplos mostrando incongruências da determinação do significado da vontade ou do querer (volição) a partir de uma sensação/sentimento/experimento.

A reflexão nos §§ 624, 625 e 626 das IF busca indicar uma experiência efetiva da vontade, na esteira de William James: algo como as sensações cinestéticas específicas volição, problema que rondava a mente do filósofo desde os tempos do *Tractatus*. O recurso do exemplo de um experimento de laboratório é emblemático. A pretensão parece ser a de encontrar critérios ou provas empíricas da vontade, como Libet.

O exemplo do §§ 624 se faz pela construção artificial, por correntes elétricas, das sensações específicas de um movimento corporal, estando a pessoa de olhos vendados. Assim, o movimento não ocorre, mas a pessoa tem o “... sentimento peculiar deste movimento” (WITTGENSTEIN, 1993, p. 162, § 624). Wittgenstein propõe também que se faça um experimento semelhante na imaginação, sem laboratório, na busca de autoconvencer-se que não há tal movimento quando você movimentar o braço de olhos fechados.

Uma das descobertas de Wittgenstein sobre a vontade é que querer tem uma relação interna com o agir, mas se “querer” e “agir” tem relações externas, um candidato para intermediar os dois pólos seria a sensação cinestética. No exemplo do laboratório, elas seriam substituídas por correntes elétricas. Aqui se tem artificialmente a sensação e não se tem o movimento⁷. O que significa isso para a discussão em questão?

Pode-se dizer que ter sensações não é uma forma de definir se há ou não um movimento efetivo, pois posso enganar-me e ser enganado. Parece haver uma desvinculação entre agir, querer e as sensações cinestéticas. Se se toma a frase do § 624, “movimento meu braço para cima e para baixo”, como expressão de uma ação voluntária, mas sem o movimento, isto é, sendo o agente enganado pelas correntes elétricas, então é possível manter a desvinculação entre agir e querer e associar querer a uma sensação. Contudo, a outra parte do experimento, extralaboratório, estabelece que sensação e querer podem se desvincular. Você movimenta, mas se convence, na imaginação, de que não teve movimento ou o contrário. A imaginação pode muito bem desvincular de uma ação voluntária as sensações peculiares. Tais experimentos embaralham a situação. A consequência é uma insegurança quanto à própria realização da ação. Se a ação não é realizada, mas se tem a sensação, se tem o querer? Se a sensação é realizada, mas não se tem a sensação peculiar, tem-se o querer? A pergunta “Como você sabe que levantou o braço?” e a resposta “eu sinto” mostram, pelos experimentos, que é possível se equivocar na determinação de critérios para uma ação. A sequência do § 625 tenta mostrar que sentir não é critério para nenhuma ação, muito menos para uma ação voluntária. Já se havia avaliado que a vontade não é uma sensação ou vivência (*Erlebnis*) determinada. Então qual o critério para uma ação voluntária? Essa é uma pergunta difícil de responder, uma vez que termos psicológicos têm critérios envolvidos em circunstâncias que podem inclusive mudar o caráter do critério (WITTGENSTEIN, 1989, p. 39, §§117, 118). Disso se pode dizer que sentir não é critério para determinação da vontade. Vontade não é um fenômeno, não é uma experiência. Vontade não é um sentimento, nem uma sensação determinada. Os experimentos

⁷ Searle, no seu livro *Redescoberta da mente*, apresenta um experimento feito por Penfield que propõe a questão de outro modo mais complexo. O próprio movimento e não as sensações é controlado artificialmente tendo o movimento, mas não as sensações (SEARLE, 1997, p. 125).

embaralham critérios equívocos de determinação da vontade, da mesma forma que o experimento de Libet.

No § 626, é explorado exatamente o quanto é confuso determinar o sentir através de um experimento do bastão. Sentir com a ponta de bastão e não com a mão uma superfície ou um objeto qualquer cria diferenças e estabelece um problema conceitual. O que diferencia uma sensação da outra? A questão aqui não é fisiológica, é uma questão de saber o correto emprego das palavras, saber que jogo de linguagem se joga. Diferentemente do experimento anterior, eu vejo que faço e descrevo de uma forma, esta forma não está preocupada “sentir” como algo relacionado a terminais nervosos, isso levaria a outra descrição. Há circunstâncias especiais. Sinto porque vejo a ação do bastão tocar algo duro e é para lá que olho, e assim descrevo: “... sinto algo duro e redondo” e não “... sinto uma pressão contra a ponta do polegar, do dedo médio, e do dedo indicador”. São descrições diferentes e o papel do ver ou do não ver determina, por vezes, o sentido do que é dito, são circunstâncias da descrição. Os exemplos procuram mostrar que sentir não é algo determinável facilmente, existem critérios e circunstâncias que determinam o significado do que se diz sobre o que se sente, o que traz, portanto, diferentes possibilidades de descrição, o que estabelece, em última instância, que sentir não é critério de determinação da vontade. Se no plano das descrições daqueles que estão conscientes e narram sua própria sensação cria-se uma série de problemas conceituais, o que se dirá quando uma máquina busca determinar o que é essa “sensação” volitiva?

Outro ponto é a questão de estar ou não consciente da volição. Libet estabelece a possibilidade da volição ser inconsciente, mas, segundo Wittgenstein, essa possibilidade repousa sobre um equívoco gramatical. A demonstração de estar consciente se faz por critérios de capacidade discursiva. O sujeito que age normalmente, que respeita as regras de uso da linguagem em circunstâncias normais, que consegue relatar o que faz, é tomado como uma pessoa consciente. A rigor, em circunstâncias normais, não é pelas atividades elétrico-neurais do cérebro que se determina que alguém está consciente ou não.

Tal situação cria critérios diferentes e pode até indicar uma discrepância entre o que a máquina “diz” e o que o agente diz acerca de saber ou ter a sensação para afirmar ser a ação voluntária ou não. Não é porque uma

máquina capta determinados impulsos elétricos do cérebro que isso indica o estabelecimento de uma ação voluntária, que deve ser consciente.

A ideia de um surgir inconsciente do processo de ação voluntária pela descarga RP constrói uma imagem estranha do processo volitivo. Sem dúvida, a possibilidade de veto é um dos critérios que o próprio Wittgenstein assenta para a definição de uma ação voluntária. Aqui há uma concordância. Porém, a existência de uma descarga cerebral que antecede a ação, como causa inicial de todo o processo que surge quando surge e não se pode controlar, é algo interessante de se pensar aplicado em outras circunstâncias a partir dos mesmos conceitos.

Ter o impulso de espirrar antes de espirrar e vetá-lo, como qualquer ser humano normal é capaz de fazer, não torna o espirro voluntário. Como não ser capaz de provocar por si só o espirro não torna o espirro voluntário. Entretanto, ambas situações caracterizariam ações voluntárias a partir da descrição e critérios da pesquisa de Libet, o que demonstra uma complexidade maior da determinação do que é voluntário e involuntário. Se tal impulso, captado pelo eletroencefalograma (EEG), for a causa da ação subsequente, isso não o torna voluntário, pois não há nenhum indício de que tal impulso seja ele mesmo um ato e, sobretudo, voluntário. O EEG não capta tal situação o derivaria um efeito (ação) não ele mesmo voluntário. Se se tem um impulso para vomitar ou tossir, isso não torna a ação de vomitar ou tossir voluntária; outros fatores estão em jogo e não são empíricos, são conceituais. O impulso para realizar qualquer ação não é, necessariamente, a causa da realização da ação. Ao ser perguntado por que se mexeu a mão ou bebeu três doses de caipirinha, não se responde, normalmente, com uma causa, porque esse “porque” não é causal. Mexe-se a mão por determinado propósito, por uma razão descritível: por exemplo, pegar algo que se quer comer; retraí-la de algo que provoca asco ou perigo; para saudar alguém; fazer um chiste etc. Bebe-se caipirinha por diversão, para fazer socialização etc. É claro que todas essas ações podem ser descritas como eventos físicos e elaborar explicações causais para tais eventos, mas com isso se joga um jogo de linguagem diferente, com outras regras e critérios, não é por aí que segue o trilho da gramática da vontade, não se tem uma descrição gramatical.

Na gramática da vontade, o que conta são razões e não causais. No jogo de linguagem de dar razões, não existe a noção de impulso que se

sente para beber uma caipirinha, por exemplo, não existe nada que faça com que a mão se mova inexoravelmente em direção ao copo de caipirinha, como um processo causal, que ocorre em dadas condições e, não havendo nada que iniba tal movimento, ele será voluntário e consciente. A rigor, executam-se e vetam-se ações voluntariamente, quando se tem condições de descrever e justificar tais ações em termos de razões e não de causas.

A retomada dessa ideia de causa no processo de explicação da vontade parece ter a função de recolocar o problema que afligia Wittgenstein no passado. Tirando o conceito de seu uso, de seus modos de encaixe, cria-se um paradoxo conceitual, causado pela moldura causal: uma vontade que não pode querer porque ela vem quando vem e não é o agente o determinante de seu querer, ele não pode querer. No § 611 das IF, este ponto é explorado, no sentido de causar ou não causar, ou melhor, da vontade provocar ou não provocar a ação. “Não provocar? – Como o *que?* O que posso pois provocar? Com o que comparo o querer, quando digo isso?” (WITTGENSTEIN, 1993, p. 160). É necessário o estabelecimento correto do conceito: “Como o *que?*”, isso para não construir uma base equívoca de comparação e analogia. E o estabelecimento mais claro dos limites conceituais, a partir das regras que regem o conceito (“O que posso pois provocar?”) é a condição pra o exercício gramatical. A partir desse exercício, que exige comparações (“Com o que comparo o querer, quando digo isso?”), comparação – que será feita na sequência dos parágrafos – pode-se conseguir uma descrição das conexões gramaticais do conceito, construindo uma visão panorâmica que afaste confusões, paradoxos e sem-sentidos.

O § 612 tenta responder à pergunta do parágrafo anterior, ou melhor, tenta explorar os equívocos na mesma moldura da discussão. A pergunta é: “O que posso pois provocar?”. Há coisas que posso provocar, que eu faço acontecer, em oposição, há coisas que não posso, aparentemente, provocar. Por essa moldura se estabelecem o que é voluntário e o que é involuntário. A oposição é construída pelas frases: “O que fazemos” (voluntário) e “O que nos acontece” (involuntário). Wittgenstein dá dois exemplos: “erguer o braço” e “bater o coração” (acalmar as batidas do coração).

A moldura é equívoca porque, na medida em que se fala de provocar, se pressupõe a existência ou a ausência de um evento anterior que provoque uma ação qualquer. No primeiro exemplo, “levantar o braço”,

haveria, supostamente um evento anterior; no segundo, “acalmar as batidas do coração”, não; apesar de descrições contrárias. O candidato para ocupar essa função de um evento anterior, o evento provocador da ação, ter-se-ia um evento mental, portanto, subjetivo, interior e inverificável, que põe o movimento (ação) em realização, que se costuma chamar: volição. No caso das batidas do coração não é possível isso. Pode-se aumentar o ritmo das batidas do coração fazendo uma corrida rápida de 100 metros, mas não se pode dar uma ordem mental (quicá, uma volição) para o coração diretamente aumentar o ritmo de suas batidas ou diminui-las.

A moldura causal é avaliada fortemente no § 613. Trata-se comparativamente o poder causal ou provocador do querer, para mostrar seus equívocos e absurdos. Posso provocar (*heibeiführen*), segundo Wittgenstein, uma dor de barriga por comer demais ou o querer nadar pulando na água. Existe uma diferença nesses dois exemplos. O primeiro propõe a possibilidade de provocar dor, um evento, por assim dizer, fisiológico; o segundo, a possibilidade de “querer nadar”, supostamente, pela moldura estabelecida, um evento mental, uma vez que “querer nadar” não é “nadar”. A rigor, o segundo exemplo poderia ser indicado pela afirmação de provocar uma ação: provoco nadar pulando na água. Provoco uma ação qualquer através de um artifício. O exemplo do “provocar o querer nadar” busca mostrar que o querer não é uma ação (WITTGENSTEIN, 1993, p. 160, §613⁸). Posso provocar uma ação, mas não provoco, a rigor, o querer. Primeiramente, porque se “querer” significa “causar”, “provocar”, o exemplo ficaria sem sentido. “Posso provocar o provocar nadar, pulando n’água” Em segundo lugar, querer não é uma ação voluntária, pois se fosse uma ação, também teria sentido dizer: “Posso não provocar o provocar nadar, pulando n’água”, ou seja, “posso não querer o querer nadar, pulando n’água”, o que não é o caso. De modo mais confuso, supondo que o querer seja uma ação, pode-se afirmar eu “fiz algo porque quis”, uma vez que poderia ter feito esta mesma coisa sem querer. Isso faz sentido em algumas circunstâncias. Como, por exemplo, dando ênfase de uma decisão de ter agido de tal modo ou como a deliberada negação de dar razões, justificativas para sua ação etc. Não faz sentido dizer: “fiz porque quis, mas foi sem vontade”, como se a ação voluntária fosse determinada por uma volição involuntária inconsciente. Toda confusão está em supor o querer

⁸ “‘Querer’ não é o nome de uma ação, portanto, de nenhuma ação voluntária”.

como algo, uma ação, um evento, que pode ele mesmo ser classificado como voluntário ou involuntário. Entre a ação p e o querer p não existe um evento a que esse querer se refira e ganhe significado. Entre a ação p e o querer p existe uma ligação interna, conceitual. Provocar o querer p é algo possível, quando posso querer que outra pessoa (3ª pessoa) queira p e crio condições, situações, alternativas, pressões ou seduções para que outro faça p, mas não faz sentido eu querer que eu queira p (1ª pessoa). Há regras pronominais diferentes. Mas mesmo no primeiro caso, “provocar querer” em uma outra pessoa, não é algo que está por detrás do “querer-querer” confuso e interior, é uma regra gramatical, que coloca em relevo uma assimetria entre pessoas gramaticais.

Wittgenstein expõe, em seguida, a origem do problema a fonte de toda confusão: “uma analogia enganadora” do nexos causal. Na medida em que não se consegue determinar a causa do querer ou mesmo como não se consegue estabelecer o querer como causa, tem-se outra saída: manter a analogia enganadora e supor “o querer como o provocador imediato e não causal”. Esta foi a proposta de Schopenhauer e a do *Tractatus*. No caso de Libet, um impulso inconsciente. Pensa-se o querer como sem provocação, mas que realiza direta e imediatamente a ação ou movimento corporal. Mas nesse caso, o querer é incausado, imotivado, involuntário, por assim dizer, e a ação, para ser realizada, basta querer. O paradoxo da moldura de pensar o querer como algo provocado é:

a) ou o querer é voluntário, o que pressupõe um querer-querer que leva ao regresso infinito (RYLE, 2000, p. 65)⁹;

b) ou o querer é involuntário, algo que não posso querer quando quiser, uma espécie de gratuidade que basta ser passivo para ela acontecer.

Nesses paradoxos surgem as dicotomias de determinismo x liberdade, enfim, o problema do livre arbítrio, contudo, ambos os pólos são mal construídos, pois estão sobre uma moldura equívoca de pensar a questão: “não posso querer querer”,

a) Seja na versão do regresso infinito, que pressupõe uma vontade sempre presente e cada vez mais distante na cadeia de querereres – isso não é uma possibilidade empírica (problema empírico da vontade), nem é a garantia para pensar a indeterminação da liberdade;

⁹ G. Ryle faz uma reflexão semelhante, denunciando o mesmo problema de pensar a vontade numa moldura causal que leva ao regresso ao infinito.

b) seja na versão da parada dogmática, que pressupõe uma vontade misteriosa agindo diretamente sobre a ação, que também não é garantia para pensar a saída mágica para um tipo de determinismo, pois não se está diante de uma impossibilidade transcendental. “Não posso querer querer” é uma regra gramatical que limita o uso da palavra, ajuda a esclarecer os limites da significação e a fugir dos paradoxos; enfim, estabelece exclusões conceituais. Portanto, “não poder querer querer” não é expressão de descrições empíricas ou metafísicas do querer, é uma proposição que destaca aspectos fundamentais da gramática do querer, diluindo falsos dilemas do pensar o querer como algo (empírico, metafísico, transcendental), uma ação numa moldura causal, ela mesma (ação) podendo ser pensada novamente como voluntária ou involuntária.

A exigência da moldura causal do experimento de Libet, por mais que insista com critérios e equívocos, que o RP se dá inconscientemente, implica a busca de uma causa eficiente na sua descrição e tal descrição comete a falácia mereológica ou “falácia do homúnculo” (KENNY, 1984, pp. 124-136). A falácia faz uma confusão entre partes e todo, em que a parte é tomada com funções e qualidades do todo. Frases do tipo “O cérebro iniciou evidentemente o processo volitivo neste ato voluntário bem antes da ativação do músculo que produziu o movimento” (tradução nossa) (LIBET, 1999, p. 49)¹⁰. Ou “Nossa própria evidência prévia tinha mostrado que o cérebro ‘produz’ a consciência de algo somente depois de um período de cerca de 0,5 sec. De apropriadas ativações neurais” (tradução nossa) (LIBET, 1999, p. 52)¹¹, são claros exemplos da falácia.

Falar que o cérebro “inicia”, “produz” eventos é um modo de descrever equívoco, pois toma categorias aplicadas, no caso das ações voluntárias, somente às pessoas. As “ações cerebrais” seriam causadas por outras ações ou eventos? Seriam elas mesmas voluntárias? Tomar o cérebro como causa eficiente de todo o processo é uma forma de escamotear o regresso ao infinito, pedido pela série de causas, uma vez que estabelece o agente desencadeador da série causal sem exigir explicações sobre suas próprias causas, isso pelo caráter ambíguo impresso no experimento e que a falácia busca escamotear.

¹⁰ “The brain was evidently beginning the volitional process in this voluntary act well before the activation of the muscle that produced the movement”.

¹¹ “Our own previous evidence had shown that brain ‘produces’ an awareness of something only after about a 0,5 sec. period of appropriate neuronal activations”.

O fato de a experiência mostrar pelos seus instrumentos e disposição que os neurônios do córtex motor se excitaram a 400 milissegundos antes de tal sentimento ser supostamente apreendido pela máquina não mostra que o cérebro “decidiu” inconscientemente fazer o movimento antes do agente, como ser o cérebro, como agente, decidisse isso. Tal descrição mostra que os processos neurais se ativaram antes de o agente relatar ou detectar um suposto “sentimento volitivo” tal sentimento volitivo, pelas bases do experimento, pode muito bem ser induzido pelas tarefas solicitadas às pessoas que participaram do experimento, uma indução do próprio experimento. Relatar ou detectar quando surge um “sentimento de intenção de mover a mão” é algo extremamente problemático, mesmo supondo que ele exista. O que já coloca o experimento num certo quadro, num modo de ver tentador, próprio daquele que construiu o experimento, com suas pressuposições conceituais.

O fato de decidir antecipadamente o que se fará, algo muito comum em situações normais, não cria um sentimento volitivo ou cinestético próprio e descritível. Agir intencionalmente, de acordo com planos e intenções, torna a ação voluntária, uma vez que se é capaz de dar razões para realizá-la, mas a ação não se torna voluntária por existir um suposto sentimento antecipatório de volição causador da ação.

Toda reflexão acerca do modo de descrição causal nos contextos volitivo-intencionais expressa o modo como Wittgenstein estabelece sua reflexão sobre o conceito de vontade, que desmistifica uma forma de descrição (causal) como incapaz de elucidar o conceito. Além de mostrar os equívocos do modo de apresentação causal no âmbito da vontade, existe a indicação de que a causalidade ou, mas ainda, a pergunta pelo porque se articula a uma série de jogos de linguagem semelhantes, formando uma família conceitual. Contudo, um elemento importante em toda a detecção de uma ação voluntária ou involuntária são as circunstâncias de aplicação dos conceitos: descrição da situação, assimetria pronominal etc. e a capacidade de distinção dos conceitos em jogo, suas articulações e exclusões. Em geral, a palavra “causa” não abarca a diversidade e a variação envolvidas nos jogos com verbos volitivos.

Esta reflexão comparativa e crítica não pretende desmerecer por inteira as pretensões e experiências como as de Libet, é inegável o seu valor científico, mesmo que equívoco. Sua contribuição está dentro dos

moldes da ciência, no sentido de aprimorar conceitos, o vocabulário, dando maior consistência científica a experimentos deste tipo. No entanto, um equívoco deve ser evitado, coisa que Libet não faz, a mistura de jogos de linguagem. O uso de conceitos, como de vontade, livre arbítrio, tem seu significado já estabelecido num jogo, eles formam uma complexa rede conceitual com outros conceitos. Não se pode entrar num outro jogo de linguagem gratuitamente, o custo são os vários paradoxos conceituais, os não encaixes conceituais que esses experimentos constroem. Este tipo de situação faz aquilo que Wittgenstein chamou de enfeitiçamento do entendimento dado à mistura de jogos de linguagem, razão de boa parte dos esforços tradicionais da filosofia. Fica-se enfeitiçado por essas misturas, luta-se para que elas façam sentido. Espera-se que experiências científicas expliquem questões não empíricas, o que gera problemas conceituais que forcem as pessoas a, enfeitiçadamente, filosofar. Este tipo de reflexão tenta proporcionar elementos para evitar este tipo de enfeitiçamento.

REFERÊNCIAS

KENNY, J. P. The homunculus fallacy: In: KENNY, J. P. (org.) *The Legacy of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell, 1984, pp. 124-136.

LIBET, B. Do we have free will. *Journal of Consciousness Studies*, N.Y. nº 6, 8-9, 1999, pp. 47-57.

RYLE, G. *The conceptual of mind*. London: Penguin Books, 2000.

SEARLE, J. *A Redescoberta da mente*. Tradução Eduardo Pereira e Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WITTGENSTEIN, L. *Fichas (Zettel)*. trad. Ana Berhan da Costa. Lisboa: Ed. 70, 1989.

_____. *Investigações Filosóficas*. Tradução: José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1993.

Experiência perceptiva e fenomenologia da particularidade

Marco Aurélio Sousa Alves
(UFSJ)

I - INTRODUÇÃO

Em nossas experiências perceptivas, tipicamente percebemos objetos ordinários que se apresentam como particulares (i.e. discretos e numericamente distintos). Vemos, por exemplo, *aquela* pássaro pousar *naquela* árvore, ou *o José das Couves* entrar *nesta* sala. A particularidade é constitutiva do caráter fenomênico (*what-it's-likeness*) da experiência. Não percebemos apenas propriedades gerais, como cores, formas, timbres sonoros ou posições relativas, mas percebemos também objetos particulares que preenchem o mundo à nossa volta.

Apesar de trivial, a constatação de que nossas experiências perceptivas apresentam objetos particulares *enquanto* objetos particulares suscita uma grande dificuldade para a teoria do conteúdo perceptivo. Argumento que as principais teorias sobre o conteúdo de experiências perceptivas não explicam satisfatoriamente a fenomenologia da particularidade, ou o fato de objetos particulares serem fenomenologicamente apresentados enquanto tais em nossas experiências perceptivas. Tal dificuldade fica mais patente quando consideramos o caso de experiências alucinatórias, que apesar de não envolverem um contato perceptivo com objetos ordinários, podem apresentar o mesmo tipo de particularidade fenomênica.

O artigo inicia esclarecendo o que se pretende com uma teoria da experiência perceptiva, e quais elementos dessa teoria se mostram problemáticos quando tentamos explicar a particularidade da experiência. Em seguida, argumento que a *abordagem generalista*, segundo a qual o conteúdo perceptivo é especificado em termos exclusivamente gerais, é incapaz de explicar as potencialidades cognitivas das experiências e de responder às principais questões ontológicas. Em seguida, argumento

que a abordagem *realista ingênua*, segundo a qual os objetos percebidos constituem diretamente o conteúdo fenomênico das experiências perceptivas verídicas, é incapaz de explicar o caráter fenomênico de experiências alucinatórias. Encerro a primeira parte do artigo argumentando que a tentativa de elaborar um *representacionalismo disjuntivo* também se mostra incapaz de lidar com o caráter particular das experiências perceptivas.

Tendo em vista os problemas detectados, proponho em seguida uma nova teoria da experiência perceptiva. O primeiro passo consiste em separar o aspecto *relacional* do aspecto *fenomênico* da experiência. A noção de *particularidade*, conforme argumento, pode ser entendida diferentemente em cada um desses aspectos. Em seguida, esboço uma teoria onde diferentes elementos da experiência são usados para explicar, separadamente, os diferentes sentidos da particularidade. Meu objetivo consiste em propor um caminho esquemático que pretende conduzir a uma nova teoria da singularidade.

II – O QUE É UMA EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA?

Afinal de contas, que tipo de resposta satisfaz perguntas do tipo “o que é *x*?”. Perguntas desse tipo requerem uma delimitação do tipo de entidade em questão. Tal delimitação deve oferecer critérios de individuação de instâncias particulares (*tokens*) dessa entidade. Deve oferecer também uma explicação de quais propriedades dessa entidade são intrínsecas e necessárias e quais são extrínsecas e contingentes. Por fim, é preciso explicar também como tal entidade se relaciona com as demais entidades.

A lista acima não pretende ser exaustiva, mas apenas ilustrar aspectos essenciais de uma teoria sobre a natureza fundamental de algo. Quando o que se busca é uma teoria da natureza da experiência perceptiva, duas questões centrais logo se apresentam:

1. Questão ontológica: o que é uma experiência perceptiva; quais seus critérios de individuação?
2. Questão cognitiva: o que experiências perceptivas são capazes de disponibilizar para estados cognitivos superiores como crenças e pensamentos; como podem fazer isso?

As questões acima estão interligadas. A natureza da experiência precisa ser tal que torne não problemática suas relações com estados cog-

nitivos. Parte dessa capacidade de fornecer material para estados superiores parece constituir propriedades intrínsecas das experiências. Seja qual for a teoria ontológica adotada, é preciso que tal teoria explique tais propriedades da experiência perceptiva.

Além de disponibilizar material para o pensamento, como quando vemos um gato em cima do muro e, conseqüentemente, acreditamos que há um gato em cima do muro, uma teoria da experiência perceptiva precisa lidar também com dois aspectos essenciais da experiência:

1. Caráter fenomênico: toda experiência perceptiva possui, necessariamente, uma determinada qualidade fenomênica; tal propriedade é intrínseca e não pode ser alterada sem alterar a experiência ela mesma.
2. Caráter relacional: experiências tipicamente envolvem uma relação com objetos particulares e propriedades do mundo; experiências de diferentes objetos constituem diferentes experiências.

O caráter relacional está intimamente ligado à questão cognitiva. Experiências de diferentes objetos são capazes de disponibilizar diferentes conteúdos para estados cognitivos superiores. Tais propriedades, assim como as propriedades fenomênicas, são intrínsecas à experiência. Se vejo, por exemplo, o *José das Couves* entrar na sala, tal experiência permite pensamentos *de re* sobre o *José das Couves*, e não sobre qualquer outro indivíduo, não importa o quão parecido ele seja com o *José das Couves*.

No que se segue, investigo como as principais teorias atuais da experiência perceptiva respondem às questões ontológica e cognitiva, e como tais respostas acomodam os aspectos fenomênico e relacional das experiências perceptivas. Como já mencionado, pretendo mostrar que tais teorias são incapazes de explicar o caráter singular da experiência perceptiva, o que compromete ora o aspecto fenomênico ora o aspecto relacional.

As teorias que serão analisadas aqui estão longe de esgotar o espaço de posições possíveis. Portanto, não elaboro aqui um argumento definitivo por exclusão. Mais modestamente, pretendo apenas rejeitar as principais teorias hoje em circulação. Tal estratégia ganha sua força não apenas pelo processo negativo de rejeitar as principais alternativas em voga, mas principalmente por detectar um problema de fundo que perpassa todas elas e explica suas limitações. A argumentação que apresen-

to tem, portanto, um claro aspecto positivo, que ficará evidente na parte final deste artigo, quando apresento esquematicamente a minha própria proposta.

III – O REPRESENTACIONALISMO GENERALISTA

Casos paradigmáticos de representação incluem coisas como mapas, fotografias e estados mentais (e.g. crenças e pensamentos). Todas essas coisas parecem ter uma natureza intencional intrínseca: elas são fundamentalmente sobre certos estados-de-coisas do mundo, que podem ou não ser o caso.¹ A teoria representacionalista da percepção pretende estender a abordagem intencional para a experiência perceptiva. O grande desafio consiste em lidar com o aspecto fenomênico de tais experiências em termos representacionais.²

A teoria representacionalista é hoje hegemônica entre os filósofos da mente. Segundo essa teoria, experiências perceptivas necessariamente representam o mundo como sendo de uma certa forma. O caráter representacional constitui a natureza fundamental da experiência perceptiva: uma experiência perceptiva é (ou ‘é idêntica a’) um estado representacional de determinado tipo. O estado representacional é pelo menos parcialmente individuado em termos de seu conteúdo, que pode ser entendido como as condições de veracidade que capturam a forma como o mundo é representado segundo a experiência.

Existem diversas versões da teoria representacionalista em circulação. Apesar das muitas diferenças, representacionalistas de todas as vertentes concordam que a experiência perceptiva consiste fundamentalmente em um sujeito estar em um estado representacional definido em termos de seu conteúdo, que captura a forma como o ambiente é representado pela experiência e fixa (ao menos em parte) seu caráter

¹ A abordagem intencional de atitudes proposicionais como crenças e pensamentos, a partir da qual é construída a noção de *conteúdo representacional*, foi tradicionalmente elaborada por autores como Sellars (1956) e Fodor (1975), seguindo a clássica sugestão de Brentano (1874) segundo a qual a intencionalidade é a “marca do mental”.

² A teoria representacionalista da mente tem origem em autores como Anscombe (1965) e Hintikka (1969), mas encontra sua forma mais acabada e moderna em Tye (1995), Dretske (1995), Lycan (1996), Chalmers (1996), Crane (2001), Siegel (2010), entre muitos outros.

fenomênico.³ A noção de *conteúdo* tem, portanto, a dupla função de capturar as condições de veracidade da experiência e seu caráter fenomênico.

A questão central para qualquer representacionista consiste em determinar o conteúdo da experiência perceptiva. Segundo a *abordagem generalista*, o conteúdo perceptivo é composto apenas por elementos existencialmente quantificados que representam o ambiente como tendo um objeto x qualquer com as propriedades A, B, C , etc.⁴ Se vejo uma bola vermelha à minha frente, por exemplo, o conteúdo dessa experiência seria algo como $\exists x$ (x tem a forma de uma bola & x é vermelho & x está à minha frente). Cito abaixo uma passagem ilustrativa dessa abordagem:

Podemos tomar o conteúdo perceptivo como sendo um conteúdo existencialmente quantificado. Uma experiência perceptiva pode apresentar o mundo como contendo um objeto de certo tamanho e forma, numa certa direção, há uma certa distância do sujeito (DAVIES, 1992: 26).⁵

A tese generalista precisa, a bem da verdade, incluir algum tipo de singularidade para fixar os objetos percebidos. Isso normalmente é feito a partir de um *index* subjetivo-espacial, que situa o objeto percebido no espaço egocêntrico do sujeito.⁶ O que tal abordagem rejeita definitivamente é a possibilidade de incluir o objeto percebido no conteúdo da experiência.

Vejamos agora como tal abordagem lida com as questões centrais de uma teoria da experiência perceptiva (i.e., as questões ontológica e

³ A relação entre conteúdo representacional e caráter fenomênico pode ser entendida num sentido fraco (*weak representationalism*) ou forte (*strong representationalism*). Na versão fraca, experiências perceptivas com conteúdo idêntico possuem, necessariamente, o mesmo caráter fenomênico, e duas experiências fenomenologicamente distintas necessariamente diferem em conteúdo. Já a versão forte afirma que o caráter fenomênico é idêntico ao conteúdo: portanto, experiências fenomenologicamente idênticas necessariamente possuem o mesmo conteúdo. A versão forte implica a fraca, mas não *vice versa*. A forma como uso o termo ‘representacionismo’ pressupõe apenas a versão fraca.

⁴ A abordagem generalista é defendida por autores como McGinn (1982) e Davies (1992).

⁵ Tradução de minha autoria. Texto original: “We can take perceptual content to be existentially quantified content. A visual experience may present the world as containing an object of a certain size and shape, in a certain direction, at a certain distance from the subject.”

⁶ Schroeder & Caplan (2007) fazem um levantamento das diferentes formas da teoria generalista e argumentam de forma bastante convincente contra cada uma delas.

cognitiva). A teoria representacionalista responde à questão ontológica individuando experiências em termos de ocorrências de estados com certo conteúdo representacional. A questão cognitiva também é respondida em termos do conteúdo perceptivo: a experiência pode disponibilizar ao pensamento aquilo que está em seu conteúdo.

A abordagem generalista, entretanto, é incapaz de capturar as condições de veracidade da experiência, e, portanto, seu conteúdo, de forma satisfatória. Tal incapacidade é bem ilustrada pelo exemplo que Tye (2009: 544) pega e adapta de Grice (1961). Suponha que um sujeito vê diante de si um cubo vermelho. Sem que esse sujeito saiba, há um espelho à sua frente, inclinado de tal forma a refletir um cubo branco que se encontra fora de seu campo visual. Devido a uma condição especial de iluminação, o cubo refletido parece vermelho para o sujeito. Digamos, por fim, que atrás do espelho há um cubo vermelho na exata posição representada pelo sujeito. Conclusão: a experiência representa um cubo vermelho numa certa localização, e há um cubo vermelho lá. Entretanto, parece óbvio que há uma falha qualquer na experiência, e uma teoria que emite o veredicto de que a experiência é verdadeira *simpliciter* parece seriamente inadequada.

A questão cognitiva também não é adequadamente respondida pela teoria generalista. Suponha que Aurélio e Antônio sejam dois gêmeos perfeitamente idênticos (i.e., os dois compartilham todas as mesmas propriedades sensíveis). Ainda assim, a experiência de Aurélio disponibiliza pensamentos *de re* sobre Aurélio, e não sobre Antônio. Segundo a abordagem generalista, as experiências de Aurélio e Antônio teriam o mesmo conteúdo, mas tal consequência torna misterioso os diferentes poderes cognitivos (e epistêmicos) dessas experiências.

IV – O REALISMO INGÊNUO

Apesar de a teoria representacionalista ser ainda amplamente hegemônica entre os filósofos da mente, uma abordagem alternativa tem ganhado força mais recentemente: o *realismo ingênuo*.⁷ Se deixarmos de lado as várias diferenças entre as muitas versões dessa abordagem e nos con-

⁷ Dentre os defensores do realismo ingênuo, destacam-se Campbell (2002), Martin (2004), Brewer (2004) e Fish (2009).

centrarmos em seus elementos mais centrais e compartilhados por seus defensores, podemos caracterizar a tese central do realismo ingênuo da seguinte forma: a experiência perceptiva verídica consiste fundamentalmente na obtenção de uma relação perceptiva direta entre o sujeito e os objetos mundanos que conformam a qualidade fenomênica da experiência.

O realismo ingênuo defende uma visão essencialmente *relacional* da experiência perceptiva. A *relação perceptiva* é constitutiva da natureza mesma da experiência, sendo concebida como uma relação *direta* que só se obtêm caso ambos *relata* estejam disponíveis. Ou seja, a experiência exige, para ser o que é, que o *relatum* mundano, ou o objeto percebido, exista e esteja devidamente relacionado com o sujeito. Além de apreender a natureza ontológica da experiência em termos particulares que implicam a existência do objeto percebido, o realista ingênuo também fixa o caráter fenomênico da experiência em termos do objeto percebido. Segundo a famosa expressão de Martin (2004: 64), os objetos e propriedades percebidos “conformam os contornos da experiência consciente do sujeito”. Ou seja, segundo o realista ingênuo, a fenomenologia da experiência é fixada diretamente pelos objetos mundanos, não cabendo falar em qualquer espécie de *representata* que intermedie a relação sujeito-mundo e constitua o conteúdo da experiência.

Dado o caráter *relacional* intrínseco da experiência perceptiva, o realista ingênuo enfrenta óbvias dificuldades para lidar com as experiências alucinatórias. Por definição, a alucinação é uma experiência sem objeto percebido, pelo menos se entendermos tal objeto como mundano e ordinário. De início, podemos constatar que a experiência alucinatória não se qualifica como uma experiência do mesmo *tipo* que a experiência verídica, não sendo contemplada pela tese central do realismo ingênuo. Ao contrário da perspectiva representacionista, que inclui a alucinação entre as experiências perceptivas, o realista ingênuo ainda nos deve uma resposta à seguinte pergunta: o que é, então, a alucinação?

Uma vez que a abordagem realista ingênua da experiência verídica não pode ser estendida de forma a incluir a experiência alucinatória, o realista ingênuo se vê obrigado a tratar os dois casos separadamente. Podemos dizer que o realismo ingênuo implica uma abordagem disjuntivista da experiência perceptiva, que pode ser expressa da seguinte forma: a experiência perceptiva consiste fundamentalmente *ou* na obtenção da

relação perceptiva direta entre sujeito e objeto percebido *ou* em algo fundamentalmente distinto.

Obviamente, a questão que se segue é em que consiste, afinal de contas, o segundo disjuncto. Existem diferentes formas de caracteriza-lo, mas pretendo oferecer aqui um argumento que se aplica a todas elas indistintamente.⁸ A crítica que apresento pretende atingir qualquer visão fenomenologicamente ingênua, ou que pretenda fixar a fenomenologia da experiência diretamente a partir dos objetos percebidos.

Experiências perceptivas tipicamente apresentam cenas nas quais objetos particulares estão presentes. Igualar a representação de um conjunto qualquer de propriedades com a representação de um objeto particular ignora os diferentes poderes cognitivos e epistemológicos dessas diferentes representações. Esse problema já foi detectado na crítica que fiz à abordagem generalista. Entretanto, não são apenas experiências verdadeiras que possuem uma fenomenologia singular. A experiência alucinatória também pode possuir um caráter singular. Se um sujeito alucina um (suposto) tomate vermelho à sua frente, esse sujeito pode, conseqüentemente, pensar que *aquela* tomate parece maduro. A referência ao tomate alucinado pressupõe uma experiência supostamente singular, pois um conjunto qualquer de propriedades fenomênicas (vermelho & na forma de um tomate & à frente) não seria capaz de explicar o caráter singular da experiência e do pensamento que ela suscita. Parece plausível supor que uma dada experiência dispõe o sujeito a estados cognitivos direcionados a objetos particulares caso essa experiência possua ela mesma uma *aparência singular*. Quando o sujeito alucina um (suposto) tomate, é a própria fenomenologia de sua experiência que apresenta um caráter singular. A singularidade não é adicionada no nível cognitivo superior, caso contrário não teríamos como explicar o fato de a experiência alucinatória propiciar e mesmo servir de evidência sensível para a crença de que há um tomate à frente.

A *ingenuidade* consiste na tese de que os objetos mundanos eles mesmos conformam/constituem a qualidade fenomênica da experiência. Entretanto, dois objetos idênticos não apresentam diferenças fenomênicas,

⁸ Em outro trabalho (ALVES, 2014), distingo os três tipos principais de abordagem disjunctivista utilizados pelos realistas ingênuos: o disjunctivismo negativo, positivo e eliminativista. No presente artigo, tais distinções são irrelevantes, pois privilegio um argumento mais geral que atinge a todas essas versões.

experiências verídicas e alucinatórias podem ser fenomenologicamente idênticas, e experiências alucinatórias podem também apresentar supostos objetos singulares para referência. Essas possibilidades exigem que o realista ingênuo adote uma teoria bifurcada da fenomenologia perceptiva. Seu disjuntivismo é, portanto, ao mesmo tempo, metafísico e fenomenológico. Experiências verídicas e alucinatórias não apenas são coisas de naturezas radicalmente distintas, mas a fenomenologia de cada uma delas é explicada em termos também radicalmente distintos, ainda que possam ser introspectivamente indistinguíveis para o sujeito que percebe.

Acredito que uma versão ampliada e adaptada do argumento da sobreposição (*screening-off argument*), apresentado originalmente por Martin (2004, 2006), é capaz de rejeitar qualquer forma de disjuntivismo ingênuo. Eis uma versão esquemática desse argumento:

1. Experiências verídicas e alucinatórias podem possuir a mesma qualidade fenomênica.
2. Esse elemento fenomênico comum é *fundamental*.
3. Se aquilo que explica a fenomenologia alucinatória também está presente na experiência verídica, então a primeira explicação se sobrepõe (*screens-off*) à segunda.
4. Os elementos presentes na alucinação também estão presentes na experiência verídica.

C. A fenomenologia perceptiva não admite um tratamento disjuntivo.

O argumento da sobreposição explora o conflito que existe entre a tese de que o caráter fenomênico é intrínseco e essencial à experiência e a tentativa de encontrar dois elementos distintos em estados perceptivos que seriam capazes de explicar isoladamente o mesmo tipo de caráter fenomênico. Uma vez que a experiência verídica insiste em possuir os mesmos elementos presentes na experiência alucinatória, o motivo pelo qual, no caso verídico, apenas um dos elementos explica o caráter fenomênico fica inteiramente misterioso.

V – O REPRESENTACIONALISMO DISJUNTIVO

Os problemas já apontados na abordagem generalista levaram os representacionistas a defender diferentes formas de conteúdo perceptivo singular. No entanto, a admissão de conteúdo singular trás consigo um ób-

vio problema: como lidar com experiências alucinatórias, que são desprovidas de objetos particulares para determinar um genuíno conteúdo singular? Na ausência do objeto, como entender o conteúdo de uma alucinação?

Para responder essa pergunta, os representacionalistas passaram a adotar diferentes formas de disjuntivismo de conteúdo.⁹ Numa delas, o conteúdo perceptivo é visto como ou singular ou existencial.¹⁰ Nessa abordagem, quando um sujeito alucina um (suposto) tomate vermelho à frente, sua experiência representa um (suposto) objeto x tal que x é vermelho & em forma de tomate & se encontra à frente.

O disjuntivismo singular-ou-existencial enfrenta sérias dificuldades. Em primeiro lugar, ele é incapaz de explicar o caráter fenomênico singular das alucinações. Além disso, tal abordagem parece não capturar adequadamente as condições de veracidade das experiências alucinatórias. Considere, por exemplo, o caso das chamadas alucinações verídicas. Suponha que um sujeito alucina um círculo vermelho à frente e há, por acaso, um círculo vermelho à sua frente, ainda que este não tenha sido percebido. Dado o caráter existencial do conteúdo alucinatório, a teoria simplesmente dá o veredicto de que a experiência é verídica. Mas tratar alucinações acidentalmente verídicas como experiências verídicas *simpliciter* parece profundamente equivocado.

Outra forma de representacionalismo disjuntivista trata o conteúdo perceptivo como ou singular ou lacunar (*gappy*).¹¹ Segundo tal abordagem, o conteúdo de experiências alucinatórias é similar ao da experiência verídica, mas ao invés de um objeto, há uma lacuna (*gap*). O caráter fenomênico de uma experiência é dado pelo conjunto de propriedades representado, sendo o objeto ou a lacuna presente no conteúdo fenomenologicamente inerte.

⁹ Deixo de lado aqui a possibilidade de preencher o conteúdo alucinatório com algum tipo de objeto singular especial, ou não-ordinário. Propostas dessa natureza enfrentam óbvias críticas ontológicas, pois preenchem o mundo com estranhas entidades de um tipo especial. Segundo alguns autores, Austin (1962) teria aventado uma abordagem desse tipo, segunda a qual experiências alucinatórias seriam sobre dados do sentido (*sense-data*). Ignoro tal possibilidade aqui tanto pelo seu caráter implausível quanto pelo fato de não contar com nenhum defensor contemporâneo de peso.

¹⁰ Tal abordagem é defendida por Tye (2014a) e, ao seu modo peculiar, por Johnston (2004).

¹¹ A noção de conteúdo lacunar (*gappy*) aparece em autores como Burge (1991), Loar (2004) e Bach (2007). As versões mais elaboradas de tal perspectiva foram apresentadas mais recentemente por Tye (2009) e Schellenberg (2010 e 2013).

O disjuntivismo singular-ou-lacunar apresenta uma série de problemas. O primeiro deles refere-se à natureza mesma das *lacunas*.¹² Afinal de contas, o que seria um *gap* ou lacuna? Seja lá o que for, não parece ser o tipo de coisa capaz de preencher o conteúdo. Uma lacuna não parece ser uma coisa no conteúdo, mas sim um vazio de conteúdo.¹³ As lacunas pretendem funcionar como objetos particulares, saturando o conteúdo alucinatório, mas tal estratégia coloca em xeque o realismo direto, segundo o qual o objeto representado é imediatamente percebido pelo sujeito, e introduz objetos de um tipo especial, atentando assim contra o princípio de parcimônia ontológica.

Os problemas enfrentados pelas diferentes formas de representacionalismo disjuntivista talvez tenham uma origem mais profunda e comum. A noção de *conteúdo representacional*, tal como tradicionalmente entendida pelos representacionalistas, tenta capturar dimensões da experiência perceptiva que variam independentemente uma da outra. Talvez por isso tal noção tenha sido tão criticada pelos realistas ingênuos e tenha dado tanta dor de cabeça aos representacionalistas. O conteúdo pretende oferecer uma resposta tanto à questão ontológica, preocupada em explicar como os objetos da experiência são fundamentais para individualizá-los e dar suas condições de veracidade, quanto à questão fenomenológica, que pretende explicar a fenomenologia da singularidade e a possibilidade de experiências verídicas e alucinatórias terem o mesmo caráter fenomênico. Para explicar o primeiro *desideratum*, os representacionalistas incluíram objetos particulares no conteúdo perceptivo. Se as condições de veracidade mudam dependendo de qual objeto particular é percebido, e se o conteúdo captura as condições de veracidade, então o conteúdo da experiência precisa mudar dependendo de qual objeto é percebido. Além da questão ontológica, a admissão de conteúdos singulares oferece também uma resposta satisfatória à questão cognitiva. Nossa capacidade de ter pensamentos *de re* acerca de objetos mundanos passa a ser ancorada no conteúdo mesmo da experiência perceptiva, que nos oferece itens particulares para demonstração.

Entretanto, a admissão do conteúdo singular vem acompanhada de um custo que muitas vezes não é devidamente apreciado. Ao contrário

¹² Esse problema é apontado posteriormente pelo próprio Tye (2014b), que abandona tal abordagem.

¹³ Tal argumento é apresentado por Jackson (2012) e acatado por Tye (2012).

dos realistas ingênuos, os representacionistas sempre exaltaram o caráter unificado de sua teoria da experiência, capaz de acomodar casos verídicos e não-verídicos. Desde sua origem, a teoria representacionista parte da ampliação da noção de conteúdo intencional, conteúdo esse que representa um estado-de-coisas que pode não ser o caso. Ao introduzir objetos particulares no conteúdo, o conteúdo representacional precisou se bifurcar. Ainda assim, pareceu plausível que esse conteúdo bifurcado possuísse um núcleo comum aos casos verídicos e não-verídicos, e tal núcleo poderia ser usado para fixar a fenomenologia da experiência. Ao fazer isso, os representacionistas tentaram satisfazer o segundo *desideratum* (relativo à questão fenomenológica) sem abrir mão de uma abordagem unificada da fenomenologia perceptiva. Entretanto, ao igualar o caráter fenomênico com os elementos não-singulares do conteúdo, o representacionista perdeu aquilo que poderia explicar a fenomenologia da particularidade. Não restou nada no conteúdo fenomênico capaz de explicar o fato de percebermos o mundo como povoado por objetos particulares. Essa deficiência tem, inclusive, uma contrapartida cognitiva: o fato de ter pensamentos singulares baseados em experiências singulares mostra-se agora estranhamente misterioso. Se admitirmos que não apenas percebemos objetos particulares, mas os percebemos *enquanto particulares*, então é preciso mostrar qual parte do conteúdo explica esse traço fenomênico.

Dado que experiências alucinatórias também podem apresentar um caráter fenomênico singular, é preciso encontrar uma forma de fixar a fenomenologia da particularidade sem fazer referência, necessariamente, a objetos particulares. Os realistas ingênuos parecem ter confundido os papéis ontológico e fenomenológico desempenhados pelos objetos. A mera introdução de objetos na definição de um estado perceptivo é insuficiente para explicar o caráter singular de sua fenomenologia. É preciso também estabelecer uma relação entre singularidade da experiência e singularidade fenomênica.¹⁴

Proponho, no que se segue, uma divisão do trabalho explicativo antes depositado numa noção única de *conteúdo*. O fato de objetos particulares serem relevantes para os critérios de individuação da experiência e para a determinação de suas condições de veracidade deve ser separado do caráter fenomênico da experiência. A tentativa de lidar com essas duas

¹⁴ Esse ponto é muito bem ressaltado por Montague (2011).

coisas numa tacada só se encontra na raiz da dificuldade de explicar a fenomenologia da particularidade.

Schellenberg (2010:22) distingue duas noções de particularidade:

Um estado mental instancia a *particularidade relacional* se e somente se o sujeito da experiência está perceptualmente relacionado com o objeto particular percebido.¹⁵

Um estado mental instancia a particularidade fenomênica se e somente se a particularidade encontra-se no escopo de como as coisas parecem para o sujeito, de forma que pareça para o sujeito que há um objeto particular presente.¹⁶

O fato de objetos particulares servirem para individuar a experiência lida com a noção *relacional* de particularidade. Mas o aspecto relacional não compreende o aspecto fenomênico. O realismo ingênuo confunde essas duas dimensões de forma emblemática, ao tomar o objeto da relação como diretamente conformando “os contornos” da fenomenologia perceptiva. Os representacionistas também não se saem muito melhor nesse quesito. Ao procurar um conteúdo comum independente de objetos que seja capaz de fixar a fenomenologia, a própria noção de singularidade fenomênica ficou sem explicação.

VI – PROPOSTA ESQUEMÁTICA

Minha proposta consiste numa adaptação da teoria de Kaplan (1979) sobre indexicais linguísticos para o domínio da experiência perceptiva.¹⁷ Conforme pretendo demonstrar, tal teoria oferece elementos para lidar de forma satisfatória com os impasses discutidos nas seções anteriores.

Segundo a famosa teoria de Kaplan (1979), termos indexicais (e.g. ‘eu’, ‘aqui’, ‘esse’, ‘aquele’, ‘hoje’) possuem conteúdo em relação ao contexto. O conteúdo do termo ‘aqui’, por exemplo, num determinado contexto, é a localização onde é proferida a locução; já o conteúdo do termo ‘eu’, num

¹⁵ Tradução de minha autoria. Texto original: “A mental state instantiates relational particularity if and only if the experiencing subject is perceptually related to the particular object perceived.”

¹⁶ Tradução de minha autoria. Texto original: “A mental state instantiates phenomenological particularity if and only if particularity is in the scope of how things seem to the subject, such that it seems to the subject that there is a particular object present.”

¹⁷ Tal possibilidade foi brevemente mencionada por Tye (2014b) e logo em seguida abandonada.

do contexto, é o falante do proferimento. O conteúdo de uma sentença contendo termos indexicais é uma proposição estruturada contendo o conteúdo dos termos indexicais e o conteúdo dos demais termos. Assim, a sentença ‘Eu estou em Aracaju’, proferida por mim durante o XVII Encontro da ANPOF, tem como conteúdo uma proposição estruturada contendo eu (o falante no contexto), a cidade de Aracaju (o referente do nome próprio ‘Aracaju’), e a relação de ‘estar em’.

Termos indexicais são, na teoria de Kaplan, funções que mapeiam elementos do contexto no conteúdo. A função ela mesma é chamada de *caráter*, e podemos especificá-la sem fazer referência a nenhum contexto em particular. O termo ‘eu’, por exemplo, tem como caráter a função cujo valor em cada contexto é o falante do proferimento.

O caráter pode ser entendido como um componente do conteúdo esquemático, ou como uma espécie de quase-conteúdo. A sentença ‘eu estou em Aracaju’, independentemente de qualquer contexto, parece já representar parcialmente um certo estado de coisas esquemático: o proferimento é verdadeiro se e somente se o falante está em Aracaju. Ainda que tal conteúdo esquemático não possa determinar plenamente as condições de veracidade do proferimento, parece que já sabemos *algumas* das condições que precisam ser satisfeitas.

Considere agora o caso de demonstrações falhas, nas quais o caráter não determina nenhum conteúdo no contexto específico. Suponha, por exemplo, que eu acredite que o presidente Michel Temer está atrás de mim. Enquanto converso com outra pessoa, aponto por sobre os meus ombros e digo: ‘esse cara é um golpista’. Suponha agora que, sem que eu soubesse, o presidente Temer já havia se retirado e não havia ninguém atrás de mim. Nesse caso, meu uso da expressão demonstrativa ‘esse cara’ não demonstrou coisa alguma. Uma vez que o conteúdo de uma expressão demonstrativa é determinado pelo objeto demonstrado no contexto, meu proferimento não possui um conteúdo específico. Apesar de não ter um conteúdo pleno, a sentença proferida ainda assim possui um caráter. Ainda que a função demonstrativa tenha falhado em determinar um objeto para servir de valor e preencher o conteúdo, não faz sentido negar a existência da própria função independentemente de tal falha. Podemos dizer que a função (ou o caráter) apresenta as condições que precisam ser satisfeitas para que um conteúdo pleno seja

determinado. Só temos uma demonstração falha *porque* tais condições não foram satisfeitas.

Proponho agora uma adaptação da teoria linguística de Kaplan para o domínio das experiências perceptivas. De acordo com a teoria representacionista, estados perceptivos, assim como sentenças linguísticas, são fundamentalmente intencionais. Assim como sentenças, experiências perceptivas também estão associadas a conteúdos que capturam suas condições de veracidade. Além desses paralelos, a percepção também parece possuir certo tipo de indexicalidade: o conteúdo de uma experiência é dado em função de um contexto determinado. Experiências perceptivas parecem destacar (*single out*) objetos do ambiente, fazendo referência a eles. Essa capacidade de destacar elementos do ambiente pode ser entendida como uma espécie de função que mapeia objetos do contexto no conteúdo da experiência. Nesse sentido, a relação perceptiva é análoga ao indexical linguístico: ambos podem ser descritos como funções que mapeiam o contexto no conteúdo.

Da mesma forma que a função indexical (i.e. o caráter) compõe uma espécie de conteúdo esquemático, podemos ver a função perceptiva como compondo uma espécie de conteúdo esquemático da experiência. Assim como o caráter constitui um 'quase-conteúdo' da sentença, a função perceptiva desempenha papel análogo: ela estabelece condições que precisam ser satisfeitas para que a experiência determine um conteúdo específico.

Chamarei de *esquema-de-conteúdo* esse tipo especial de conteúdo esquemático da percepção, composto pela função perceptiva e pelas propriedades perceptivas representadas. Esquemáticamente, o esquema-de-conteúdo possui uma função f_x e uma conjunto qualquer de propriedades P supostamente instanciadas pelo objeto determinado pela função: $[f_x, P]$.

Considere um sujeito que tem a experiência visual verídica de um tomate vermelho. O conteúdo dessa experiência, conforme a visão que estou caracterizando, é determinado pelo esquema-de-conteúdo $[f_x, P]$. No contexto dado, a função f_x determina como valor o tomate particular t_1 no ambiente e atribui a ele a propriedade P (vermelho & na forma de um tomate). O conteúdo da experiência, no contexto, consiste em $[t_1, P]$, onde a propriedade P é atribuída a t_1 . Suponha agora que o sujeito tenha uma experiência visual verídica de um tomate (t_2) numericamente distinto, mas perceptualmente idêntico ao tomate anterior. Nesse caso, a

experiência possui o mesmo esquema-de-conteúdo $[fx, P]$, mas no novo contexto o conteúdo determinado é $[t2, P]$.

Considere agora o caso de uma experiência alucinatória. Tal experiência é análoga à demonstração falha. Ambas falham em designar um objeto e, portanto, falham em determinar um conteúdo pleno. Em ambos os casos, há uma falha na relação com um suposto objeto. Tal falha é capturada, em ambos os casos, pelo conteúdo esquemático, que possui uma função que não é satisfeita e falha em determinar um valor para preencher o conteúdo. Proponho, portanto, que a alucinação seja compreendida como um estado que possui um esquema-de-conteúdo no qual a função perceptiva não determina nenhum objeto como valor. Tal falha faz com que alucinações não possuam um conteúdo perceptivo *stricto sensu*. Novamente, a situação é análoga à demonstração falha: ambas possuem funções que não determinam um conteúdo. Analogamente, podemos dizer que a alucinação é uma *experiência falha*. Segundo Tye (2014b: 301), “experiências visuais *fundamentalmente* pretendem nos colocar em contato com objetos ao nosso redor”.¹⁸ Nesse sentido, alucinações são estados perceptivos que falham em satisfazer seu propósito fundamental: alucinações não nos colocam em contato com objetos ao nosso redor.

Segundo a notação usada anteriormente, quando um sujeito alucina o que parece ser um tomate vermelho, tal experiência possui o esquema-de-conteúdo $[fx, P]$, mas o contexto é tal que nenhum objeto particular é apanhado pela função. Nesse caso, a função não determina nenhum valor, sendo a alucinação um estado sem conteúdo *stricto sensu*.

Minha proposta consiste em usar o esquema-de-conteúdo para fixar o caráter fenomênico da experiência perceptiva. Tal estratégia oferece uma explicação não problemática da possibilidade de experiências verídicas e não-verídicas compartilharem a mesma fenomenologia. Uma vez que o esquema-de-conteúdo não inclui nenhum objeto particular, tal possibilidade não apresenta nenhuma dificuldade. A fenomenologia da particularidade é fixada pela função perceptiva fx . Tal função tem o papel de apanhar um objeto no contexto e colocá-lo no conteúdo. Se a função falha em desempenhar seu papel, ainda assim ela continua no esquema-de-conteúdo, como um termo referencial que falha em designar um re-

¹⁸ Tradução de minha autoria. Texto original: “...what visual experiences *fundamentally* aim to do is to put us in contact with objects around us”.

ferente. O sucesso ou não da referência não interfere na fenomenologia da percepção. Uma vez que o caráter fenomênico é equacionado com o esquema-de-conteúdo, o fato ou não de tal esquema determinar um conteúdo não tem qualquer impacto na fenomenologia da experiência. O sucesso da função designativa interfere na individuação da experiência e em seus poderes cognitivos, mas não na forma como tal experiência se apresenta para o sujeito. Minha proposta captura bem a distinção entre particularidade relacional e fenomênica, que se encontra indistinta nas abordagens discutidas anteriormente.

A afirmação de que alucinações não possuem conteúdo *stricto sensu* pode soar inaceitável para muitos representacionistas. Afinal de contas, a teoria representacionista afirma que a experiência perceptiva consiste fundamentalmente em um sujeito estar num certo estado representacional definido em termos de seu conteúdo. Se não há conteúdo, qual o sentido de caracterizar a alucinação como uma “experiência perceptiva”?

O conteúdo pretende capturar a forma como o mundo é representado segundo a experiência. No caso da experiência alucinatória, o mundo não é representado como sendo de *nenhuma maneira específica*. O esquema-de-conteúdo associado à alucinação não oferece condições de verdade específicas. No entanto, podemos distinguir diferentes condições de satisfação que são capturadas pela noção de *conteúdo*. Uma primeira condição apreende os requisitos necessários para que haja uma genuína relação perceptiva com objetos no mundo; uma segunda condição determina aquilo que torna um episódio experiencial verídico ou não. A primeira condição, tal como o esquema-de-conteúdo, pode ser especificada sem fazer referência ao contexto específico. É como se, nesse primeiro nível, tivéssemos a afirmação de que *aquela* (suposto) *objeto* possui a propriedade *P*. Se esta condição não é satisfeita porque nenhum objeto é designado, temos uma espécie de falha referencial: o sujeito não está devidamente conectado com o ambiente. A falha, neste caso, não consiste em dizer que o mundo é assim-e-assado e o mundo ser de outra forma; a falha consiste em nem chegar a afirmar nada de específico sobre o mundo. Daí a descrição da alucinação como uma *experiência falha*. Acredito que o tipo específico de falha em que consiste a alucinação é perfeitamente capturada pelas condições estabelecidas pelo esquema-de-conteúdo.

O fato de a alucinação não possuir conteúdo *stricto sensu* parece capturar sua natureza peculiar: uma alucinação, propriamente falando,

não é nem verdadeira nem falsa. O tipo de erro perceptivo que a caracteriza nem a coloca em condição de ser uma coisa ou outra. Ao falhar em estar relacionada com o mundo da forma apropriada, a alucinação nem chega a ser *sobre um estado de coisas específico*. Propriamente falando, não há como mudar o mundo e tornar uma alucinação verdadeira, pois ela nem chega a especificar uma forma específica como o mundo deve ser.

A proposta aqui esquematizada não elimina a noção clássica de *conteúdo*. Ela apenas adiciona a esta noção uma outra: o *esquema-de-conteúdo*. Tal distinção permite que o trabalho explicativo que antes estava inteiramente concentrado na noção de conteúdo seja dividido entre diferentes noções. A noção de *conteúdo* continua fundamental para responder as questões ontológica e cognitiva. Não há como individuar uma experiência verídica sem fazer referência ao objeto percebido. Também não é possível explicar as capacidades cognitivas de experiências singulares sem fazer referência ao objeto da experiência. Entretanto, a experiência alucinatória não pode ser individuada da mesma forma. Ela simplesmente não tem nenhum objeto que possa desempenhar tal papel. Proponho, portanto, que o estado alucinatório seja individuado em termos de *tipos fenomênicos*: uma alucinação consiste fundamentalmente em um sujeito estar num estado que possui um esquema-de-conteúdo que falha em determinar um conteúdo perceptivo. Alucinações são, portanto, individuadas em termos de esquemas-de-conteúdo, que nada mais são que tipos fenomênicos que podem ser instanciados em diferentes ocorrências experienciais.

Consequentemente, a abordagem que defendo aqui consiste num tipo peculiar de disjuntivismo. Segundo essa perspectiva, experiências perceptivas consistem fundamentalmente *ou* em um sujeito estar em um estado definido em termos de seu conteúdo *ou* em um sujeito estar em um estado com um esquema-de-conteúdo que falha em determinar um conteúdo. Apesar de apresentar uma abordagem disjuntivista da natureza metafísica da experiência perceptiva, minha abordagem rejeita uma abordagem bifurcada da fenomenologia perceptiva. O disjuntivismo metafísico não é, *per se*, problemático. A diferença entre as constituições metafísicas de experiências verídicas e alucinatórias reflete uma importante assimetria entre elas. A experiência verídica precisa ser caracterizada em termos de objetos particulares para que possa ser individuada e para que seus poderes cognitivos possam ser explicados. Alucinações, ao contrário,

não possuem o mesmo tipo de poderes cognitivos. Alucinações numericamente distintas com o mesmo caráter fenomênico possuem exatamente os mesmos poderes cognitivos. A ausência de objeto percebido impede que alucinações possam disponibilizar pensamentos *de re* sobre o que quer que seja. A assimetria entre o que precisa ser explicado em ambos os casos casa perfeitamente com as diferenças metafísicas presentes em minha proposta.

VII – CONCLUSÃO

Conforme pretendi mostrar, as principais teorias em voga são incapazes de explicar a singularidade da experiência perceptiva. Tal dificuldade se origina da ausência de distinções cruciais que acabam tornando o problema insolúvel. O representacionalismo generalista falha em lidar com as questões ontológica e cognitiva, sendo descartado antes mesmo de lidar com o problema específico da particularidade e da experiência alucinatória. O realismo ingênuo confunde as dimensões metafísica e fenomênica e acaba tentando explicar a segunda em termos da primeira. Tal confusão gera uma visão incapaz de explicar a fenomenologia de experiências alucinatórias, além de oferecer uma abordagem da singularidade fenomênica que não explica a relação entre se relacionar com um objeto e parecer se relacionar com um objeto. O representacionalismo disjuntivista, por fim, acomoda a singularidade do conteúdo perceptivo de uma forma que não permite explicar a particularidade fenomênica.

Após analisar as deficiências das principais teorias existentes, esbocei uma proposta que pretende tornar não-problemático o fato trivial de percebermos objetos particulares que se apresentam enquanto tais em nossas experiências perceptivas. A proposta, assim como as críticas às demais alternativas, são reconhecidamente apresentadas de forma breve e excessivamente esquemática. Tal caráter se deve não apenas às limitações de espaço, mas principalmente às limitações do próprio autor, que ainda precisa aprofundar a proposta aqui esboçada em muitos aspectos. Espero, ao menos, ter conseguido mostrar um caminho promissor que promete uma solução nova e menos problemática das questões tratadas. Acredito que uma teoria mais robusta precisaria explicar em detalhes a determinação das diferentes funções perceptivas e como elas se relacio-

nam com os estados cognitivos superiores. Apesar do muito que ainda resta fazer, estou convencido de que a proposta aqui esboçada já apresenta elementos suficientes para valer a aposta.

REFERÊNCIAS

- ALVES, M. A. S. 2014. *The Nature of Hallucinatory Experience*. Doctoral Dissertation, The University of Texas at Austin.
- ANSCOMBE, G. E. M. 1965. The Intentionality of Sensation. In *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Volume Two. Oxford: Blackwell, 1981.
- AUSTIN, J. 1962. *Sense and Sensibilia*. Oxford: Oxford University Press.
- BACH, K. 2007. Searle against the world: how can experiences find their objects? In *John Searle's Philosophy of Language: Force, Meaning, and Mind*, ed. S. L. Tsohatzidis. Cambridge University Press.
- BRENTANO, F. 1874. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- BREWER, B. 2004. Realism and the Nature of Perceptual Experience. *Philosophical Issues*, 14: 61-77.
- BURGE, T. 1991. Vision and Intentional Content. In *John Searle and his Critics*, eds. E. LePore & R. Van Gulick. Blackwell.
- CAMPBELL, J. 2002. *Reference and Consciousness*. Oxford University Press.
- CHALMERS, D. 1996. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- CRANE, T. 2001. *Elements of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- DAVIES, M. 1992. Perceptual Content and Local Supervenience. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 92: 21-45.
- DRETSKE, F. 1995. *Naturalizing the Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press.

FISH, W. 2009. *Perception, Hallucination, and Illusion*. Oxford University Press.

FODOR, J. 1975. *The Language of Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

GRICE, H. P. 1961. The Causal Theory of Perception. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. 35: 121-52.

HINTIKKA, K. J. J. 1969. On the Logic of Perception. In *Perception and Personal Identity*, eds. N. S. Care & R. H. Grimm. Cleveland, OH: Case Western Reserve University Press.

JACKSON, F. 2012. Michael Tye on Perceptual Content. *Philosophy and Phenomenological Research*, 84 (1): 199-205.

JOHNSTON, M. 2004. The Obscure Object of Hallucination. *Philosophical Studies*, 103: 113-83.

KAPLAN, D. 1979. On the Logic of Demonstratives. In *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, eds. P. French & T. Uehling Jr. & H. Wettstein. Minneapolis: University of Minnesota Press.

LOAR, B. 2003. Phenomenal Intentionality as the Basis of Mental Content. In *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge*, eds. M. Hahn & B. Ramberg. MIT Press.

LYCAN, W. 1996. *Consciousness and Experience*. Cambridge, MA: The MIT Press.

MARTIN, M. 2004. The Limits of Self-Awareness. *Philosophical Studies*, 120: 37-89.

MARTIN, M. 2006. On Being Alienated. In *Perceptual Experience*, eds. T. Szabo Gendler & J. Hawthorne. Oxford: Oxford University Press.

McGINN, C. 1982. *The Character of Mind*. Oxford University Press.

MONTAGUE, M. 2011. The phenomenology of particularity. In *Cognitive Phenomenology*, eds. T. Bayne & M. Montague. Oxford University Press.

SCHELLENBERG, S. 2010. The particularity and phenomenology of perceptual experience. *Philosophical Studies*, 149: 19-48.

SCHELLENBERG, S. 2013. Externalism and the Gappy Content of Hallucination. In *Hallucination: Philosophy and Psychology*, eds. F. Macpherson & D. Platchias. MIT Press.

SCHROEDER, T. & CAPLAN, B. 2007. On the Content of Experience. *Philosophy and Phenomenological Research*, 75 (3): 590-611.

SELLARS, W. 1956. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

SIEGEL, S. 2010. *The Contents of Visual Experience*. Oxford: Oxford University Press.

TYE, M. 1995. *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press.

TYE, M. 2009. *Consciousness Revisited: Materialism without Phenomenal Concepts*. Cambridge, MA: MIT Press.

TYE, M. 2012. Reply to Crane, Jackson and McLaughlin. *Philosophy and Phenomenological Research*, 84 (1): 215-32.

TYE, M. 2014a. Transparency, qualia realism and representationalism. *Philosophical Studies*, 170 (1): 39-57.

TYE, M. 2014b. What is the Content of a Hallucinatory Experience? In *Does Perceptions have Contents?*, ed. B. Brogaard. Oxford University Press.

***Know how* Coletivo**

Luiz Paulo Da Cas Cichoski
(PUCRS)

Tratarei de *know how* como uma proposta para definição do conceito de ação básica. Essa proposta explora conexões estreitas entre *know how* e uma teoria da ação, independente das discussões no terreno epistemológico.¹ O presente artigo terá por objetivo desenvolver um conceito de *know how* aplicável para ações de entidades coletivas. Na primeira parte apresentaremos o papel que o *know how* pode desempenhar na teoria da ação individual, especificamente como explicação adequada do conceito de ação básica. Na segunda parte se propõe a “coletivização” do *know how*, isto é, como entidades coletivas podem instanciar esse conceito.

AÇÃO BÁSICA COMO KNOW HOW

Regresso em teoria da ação

Conceitos “básicos” em teorias filosóficas são estratégias anti-regresso. Dessa forma, precisamos, em primeiro lugar, encontrar quais são os problemas de regresso em teoria da ação. Sneddon (2001) identifica que a formulação de regressos em teoria da ação pode ser guiada por duas perguntas: (i) “Como ações complexas são produzidas?” e (ii) “Em que condições eventos que parecem ações são considerados ações?”.

Danto (1973) é considerado o primeiro proponente de uma estrutura fundacionista para barrar o regresso da ação, sendo o responsável por introduzir o conceito de ação básica na teoria da ação. O regresso

¹ Nos últimos anos o conceito de *know how* reapareceu no campo epistemológico. Um artigo de Jason Stanley e Timothy Williamson (2001) e o refinamento da proposta em Stanley (2011) tentam oferecer uma alternativa a ideia de que *know how* seja uma habilidade, entendida como um conjunto de disposições. Stanley e Williamson objetivam mostrar que conhecimento proposicional (*know that*) e conhecimento competencial (*know how*) não são fundamentalmente distintos, particularmente eles propõem uma redução de conhecimento competencial ao conhecimento competencial, revivendo o “intelectualista”, adversário de Ryle (1949), autor da tese do *know how* como habilidade.

apresentado por Danto parte da observação de que “ocorre um grande número de ações em que o que é dito ser feito – digamos, A – não é feito diretamente, mas através de o agente fazendo algo B, distinto de A, que causa a ocorrência de A” (DANTO, 1999, p. 45). O conceito central para o surgimento do regresso de Danto é causação. Quando realizamos uma ação complexa, como intoxicar os habitantes de um prédio, não é possível realiza-la diretamente. Posso realizar essa ação através da ação de derrubar uma substância venenosa no reservatório de água do prédio. Nesse caso, a ação complexa de intoxicar os habitantes do prédio foi realizada por meio do envenenamento do reservatório de água que por sua vez foi obtido por meio da derrubada da substância venenosa que foi executada por meio do movimento do meu pulso (enquanto eu estava segurando um recipiente que continha a dita substância). Esse parece ser o tipo de ação complexa que Danto tem em mente. A intoxicação dos habitantes do prédio não é uma ação que se possa realizar diretamente. Ela está localizada em uma cadeia de eventos. Percorremos essa cadeia até encontrar algo que o agente tenha feito diretamente, do contrário, teríamos um regresso ao infinito e nada poderia ter sido feito, pois sempre dependeria de uma ação prévia. No regresso de produção de ações, a postulação de uma ação básica parece uma necessidade lógica, uma vez que, para ter feito alguma coisa, alguém precisa ter feito algo diretamente:

Argumento do fundacionismo de produção de ação:

(P1) Ações mediadas são produzidas por meio de outras ações.

(P2) Cadeias de ações são finitas.

(C) Nem toda ação pode ser mediada, isto é, algumas ações serão necessariamente básicas (realizadas diretamente).

Davidson (2002) também parte um regresso da produção. Ao discutir a noção de agência, Davidson aponta que a causalidade é um termo fundamental para a teoria da ação. Especificamente, a intuição de que ações são instâncias onde um efeito é produzido ou um estado de coisas é provocado parece um bom ponto de partida para a investigação da natureza da ação. Mas, assim como Danto, Davidson observa que existe um limite para uma explicação causal. A relação de causação parece um bom indicador de uma ação, quando identificamos que a causa foi outra coisa que o agente fez, que a causa é outra ação. No nosso exemplo anterior, pode-se constatar que o agente intoxicou os habitantes do prédio por ou-

tras ações que ele executou, como derrubar uma substância tóxica na caixa d'água do prédio. Mas como podemos dizer que o movimento do meu pulso é uma ação se ela não foi causada por outra ação? Encontramos, novamente, a necessidade de parar um regresso. Esse limite da explicação causal é fundamental para a proposta de Davidson, pois evidencia a outra pergunta que guia os regressos em teorias da ação, isto é "Em que condições eventos que parecem ações são considerados ações?", que é propriamente o interesse de Davidson naquele artigo:

Nem todo evento que nós atribuímos a um agente pode ser explicado como causado por outro evento do qual ele é o agente: alguns atos devem ser primitivos no sentido de que eles não podem ser analisados em termos de suas relações causais com atos do mesmo agente. Mas, então, a causalidade de eventos, da forma como apresentada, não pode ser usada para explicar a relação entre um agente e uma ação primitiva (DAVIDSON, 2002, p. 49).

A ação primitiva de Davidson cumpre o mesmo papel que ação básica, a estratégia é claramente fundacionista. Ao encarar o regresso das ações com base na segunda pergunta, estamos buscando atribuir uma propriedade específica aos elementos da cadeia. Em cadeia de eventos, estamos interessados em atribuir o status de ação para os componentes da cadeia. Sneddon (2001, p. 510) formula o regresso de status da seguinte forma:

Argumento do Status: ações complexas ordinárias não são auto-legitimadas como ações. Isto é, esses eventos podem ocorrer praticamente da mesma forma, sem que sejam ações. Isto significa que nós precisamos explicar seu status como ação apelando para outra coisa. Devemos localizar propriedades fazedoras-de-ação para nos certificarmos de que esses eventos, que parecem ações, são, de fato, ações. Essas "coisas" pelas quais apelamos como fazedoras-de-ação não podem necessitar de legitimação adicional para seu status. Caso contrário, nós teríamos um regresso infinito de legitimação que iria derrubar o status de todas as pretensas ações em questão.

Podemos formular um critério de atribuição do status de ação da seguinte forma:

Status Fundacionista da Ação:

Um comportamento C será uma ação se e somente se:

- a) C for uma ação básica, isto é, possui diretamente o status de ação; ou
- b) existe uma ação A, que é causa de C.

Tendo estabelecido com maior precisão o regresso de status da ação e a importância do papel da ação básica, precisamos agora explicar como uma ação básica pode ser formada, isto é, mostrar como um comportamento pode ter diretamente o status de ação.

Como uma ação pode ser básica?

As primeiras propostas de teoria da ação fundacionistas parecem confluir a questão da produção e a questão do status (SNEDDON, 2001). Para postular o que seria uma ação básica, no entanto, a questão da produção parece ter sido privilegiada. Vimos que a definição mais grosseira de uma ação básica inspirada pelo regresso da produção seria: algo que um agente pode fazer diretamente, isto é, sem ter de realizar outra ação como intermediária. Vimos, também, que o argumento parecia baseado no que costumamos observar.² Nossa observação de outras pessoas agindo parece indicar que aquilo que é feito de maneira mais imediata por um agente é o movimento de seu corpo. Toda ação parece originada de um movimento corpóreo, ainda que nem todo movimento corpóreo seja uma ação (reflexos como um espirro ou movimentos automáticos como o batimento cardíaco não são ações). No exemplo da intoxicação dos habitantes do prédio, identificamos uma série de ações intermediárias, mas o movimento da mão do agente que intoxicou os habitantes parece ter sido uma ação que ele desempenhou sem intermediários, ou seja, diretamente.

Annette Baier (1971, pp. 161-162) oferece uma clara análise do critério de “basicidade” como movimento corpóreo:

Os vários exemplos de ações básicas fornecidos sugerem que simples movimentos corpóreos são casos paradigmáticos de ações básicas. Prichard, antes de retroceder para volições, ilustra mover a cabeça como um exemplo de fazer algo diretamente. Taylor e Brand oferecem movimentos dos dedos, Chisholm nos dá levantamentos de braços e piscamentos de olhos. Instâncias de ações não básicas são, para Prichard dar a um amigo notícias da família, para Danto mexer uma pedra, para Brand dar um nó numa gravata, para

² Essa postura parece ser uma herança do behaviorismo. Devido a essa influência é que os movimentos corpóreos ganharam tanta atenção na literatura (HORNSBY, 1986; ENÇ, 2003).

Chisholm atrair a atenção do presidente. Quando alguém olha para esses casos, descobre que sempre que há referência a algo além do corpo dos agentes a ação é não básica, enquanto que a característica comum das ações básicas é que todas poderiam ser descritas como “movendo x” onde x nomeia uma parte do corpo do agente. Eu vou considerar, então, que b.a.t.s. [teóricos contemporâneos da ação básica] esperam que seu critério de basicidade (basicness), seja qual for, selecione ações desse tipo, as quais eu chamarei de meros movimentos corpóreos.

Criticando a posição dos teóricos que propõem a ação básica, Baier (1971) oferece uma lista de exemplos onde os movimentos corpóreos que observamos na execução de determinadas ações não parecem ser propriamente ações do agente: (i) o atador de nós “gestáltico”, que pode atar um nó facilmente, mas não poderia demonstrar seus movimentos sem efetivamente estar atando um nó; (ii) o “selvagem sorridente” que nunca viu o reflexo de seu sorriso e, portanto, não sabe quais os movimentos faz com sua face quando sorri. Nesses casos, parece mais adequado dizer que aquilo que o agente faz diretamente é atar o nó e sorrir. Essas ações são realizadas a partir de uma série de movimentos corpóreos, mas não são esses movimentos corpóreos que correspondem àquilo que o sujeito executa diretamente. Sneddon (2001, p. 519) também oferece exemplos que exploram essa objeção: “Me parece, por exemplo, que eu compro o jornal diretamente (‘at will’), ainda que essa seja, claramente, uma ação complexa”. Esses exemplos se apresentam como um grande problema para as teorias fundacionistas da ação, pois evidenciam uma vagueza e a inexistência de uma classe fixa de ações básicas, uma vez que “movimentos corpóreos” não parecem satisfazer essa condição.

Segundo Enç (2003) chegamos a um empasse: ou abandonamos a ideia de que ações básicas seguem nossas intuições de que aquilo que é básico está ligado àquilo que podemos realizar diretamente, que podemos executar imediatamente, ou rejeitamos o pressuposto de que ações básicas são a classe de meros movimentos corpóreos. Seguirei a proposta de Enç e rejeitarei o pressuposto dos primeiros fundacionistas em teoria da ação de que a classe de ações básicas é composta por instâncias de meros movimentos corpóreos. Para defender essa opção, precisamos discutir mais um argumento de regresso e relacioná-lo com o regresso de status.

O novo regresso é um regresso do raciocínio prático. Os elementos que o compõem são ações e essas ações são ligadas por relações de meio-fim. Retornando ao nosso exemplo da intoxicação dos habitantes do prédio, trataremos agora da forma como o agente planejou a ação, sendo que anteriormente havíamos considerado aquele conjunto de ações da forma como um observador externo descreveria a ação complexa realizada, tal como Danto nos convidava a analisar o caso. Ao formular tal plano, o agente pode ter pensado que a ação de intoxicar os habitantes do prédio poderia ser realizada por meio do envenenamento do reservatório de água que por sua vez poderia ser obtido por meio da derrubada de uma substância venenosa contida em um recipiente. Não faz sentido que o raciocínio prático continue pois chegamos a uma ação que o indivíduo é capaz de realizar diretamente. A ação de “derrubar o conteúdo de um recipiente” é executada sem precisar de uma crença que estabeleça uma relação meio-fim. A questão importante aqui é identificar o que permite um sujeito encerrar o seu raciocínio prático. A resposta adequada parece ser que o indivíduo sabe como desempenhar essa ação, ou seja, ele tem o know how requerido para realizá-la diretamente.

A intuição geral que guia a relação entre ação básica e know-how é explicitada por Enç (2003, p. 54) da seguinte forma:

Definição de Ação Básica 1:

Uma instância de ação onde S faz C é básica se e somente se

(i) S sabe como fazer C;

(ii) Na instanciação da ação de fazer C, S utiliza seu conhecimento de como fazer C, e

(iii) Não existe qualquer outra ação A de S tal que

(a) S sabe como fazer A, e

(b) a fim de fazer C, S precisa usar seu conhecimento de como fazer A.

No entanto, essa definição não é muito informativa, ela apenas organiza a intuição oferecida pelo regresso do raciocínio prático. É necessário explicar o que é o *know how*.

Ação básica como know how

Enç (2003) desenvolve sua proposta de know how a partir de uma analogia com a explicação do comportamento guiado por objetivos de

animais simples (insetos, aves, etc.). Essa estratégia parece interessante por especificar corretamente a qual evento a ação básica corresponde, isto é, mostra porque ações básicas não são meros movimentos corpóreos. Ela também introduz um papel para os estados mentais dos indivíduos que realizam ações, isto é, como uma ação pode ser consequência de um processo de raciocínio prático:

O modelo, então, servirá como uma analogia de como certos estados intencionais de agentes racionais controlam resultados macro, tais como um sorriso, o atar de um nó, o tocar de uma melodia no piano, ou correr rápido, ao invés de sequências particulares de músculos ou movimentos de membros (ENÇ, 2003, p. 55).

Enç (2003, p. 66) propõe uma tese sobre o repertório de comportamento básico de organismos, que pode ser entendido como o *know how*:

O repertório de comportamento básico de organismos consiste de unidades macro de (tipos de) resultados corpóreos tais que: (i) os centros superiores do organismo têm a capacidade de acionar diretamente essas unidades, e (ii) esses centros superiores não tem acesso causal a inerente plasticidade que essas unidades possuem.

Essa definição indica a existência de um subsistema responsável por produzir um conjunto de movimentos corpóreos capaz de gerar um resultado desejado pelo organismo. Esse subsistema possui ampla plasticidade, isto é, para alcançar o resultado desejado, um conjunto de diferentes meios pode ser utilizado. Especificamente, dadas as condições em que o organismo se encontra, ele poderá instanciar diferentes conjuntos de movimentos corpóreos a fim de alcançar o resultado desejado. Enç se apoia em estudos de biólogos (particularmente etologistas) que enfatizam a plasticidade inerente ao comportamento dos animais. O pombo cobaia de Skinner, por exemplo, não aprendia a realizar determinados movimentos de pescoço, ele aprendia a bicar um botão. Mesmo fazendo sequências diferentes de movimentos corpóreos, o pombo era premiado quando atingia o resultado de pressionar o botão. O subsistema responsável pela geração do conjunto de movimentos corpóreos deve responder adequadamente a uma série de circunstâncias ambientais em que o organismo se encontra. O subsistema do pombo deverá considerar a posição

do botão, onde o pombo está situado, os obstáculos entre o local em que o pombo está e o botão, etc. Essas condições ambientais determinarão conjuntos de curso de ação específicos, ou seja, o subsistema é responsável pela responsividade ao ambiente. O funcionamento adequado desse subsistema é o que evidencia a posse de *know how* por parte do organismo. Quando o subsistema é capaz de produzir diferentes conjuntos de movimentos corpóreos que, em diferentes circunstâncias, são capazes de gerar o mesmo resultado desejado pelo organismo, pode-se dizer que o organismo sabe como atingir esse determinado resultado desejado.

Até aqui, destacamos que os “centros superiores” não tomam parte na inerente plasticidade do subsistema executor. Esses “centros superiores” são peças centrais em uma teoria da ação, pois são, precisamente, aquilo que caracteriza o conjunto de movimentos corpóreos realizados pelo subsistema como uma ação e não como um conjunto aleatório de meros comportamentos. Em outras palavras, é a partir dos “centros superiores” e sua relação com as unidades geradoras de conjuntos de movimentos corpóreos que encontramos uma resposta para o problema do status. Continuando a analogia com movimentos de organismos simples, o subsistema que governa as unidades de movimento corpóreo seria um estudo meramente fisiológico que explica somente como movimentos são executados. Com a introdução do “centro superior” encontrado em seres humanos, entramos no terreno da psicologia: “ações são comportamentos que são relevantes para uma ciência da psicologia que admite atitudes da psicologia popular” (ENÇ, 2003, p. 68).

O “centro superior” de um ser humano é aquele responsável pelo raciocínio prático. O resultado de um raciocínio prático é uma intenção. A execução dessa intenção começa a partir do momento em que o sujeito tenha a intenção de realizar uma ação disponível em seu repertório de comportamentos básicos: “Se o conteúdo de uma intenção corresponde a um item do repertório de ações básicas de alguém e se as condições estiverem adequadas, a formação da intenção será suficiente para sua execução pelos subsistemas” (ENÇ, 2003, p. 71). No nosso exemplo de intoxicação dos habitantes do prédio, o raciocínio prático produz a intenção de derrubar o conteúdo do recipiente. O raciocínio prático chega a uma intenção que faz referência direta a essa ação. Sendo bastante plausível que o indivíduo tenha o *know how* de “derrubar conteúdos de recipientes”, quando a intenção produzida pelo raciocínio prático faz referência explícita a essa ação específica, um subsistema responsável pela seleção

dos movimentos corpóreos adequados (nas circunstâncias em que o indivíduo se encontra) gera a ação de derrubar o conteúdo do recipiente por meio de um conjunto de movimentos corpóreos.

Agora temos condições de oferecer uma definição mais específica do que é uma ação básica, intimamente relacionada com os subsistemas que instanciam conjuntos de movimentos corpóreos e representam o know how de um organismo.

Definição de Ação Básica 2:

A é uma instância de ação básica se e somente se:

- (i) O *resultado*³ de A é uma instância de resultado básico de S;
- (ii) O *resultado* de A é causado (da forma como normalmente é causado) por uma intenção de S que faz referência explícita a produção desse tipo de resultado;
- (iii) Na circunstância particular em que S produz o *resultado* de A, S o faz sem utilizar seu conhecimento de como produzir outro evento a fim de produzir o *resultado* de A (ENÇ, 2003, p. 74).

KNOW HOW COLETIVO

Buscando uma estrutura análoga em casos de Ação Social

Passemos agora para a investigação de como essa noção de ação básica como *know how* é instanciada em ações sociais. Por ações sociais quero dizer ações que sejam verdadeiramente atribuídas à entidades coletivas. Existe um outro tipo de ação social que não me interessará aqui, aquela que um indivíduo reliza levando em conta outros indivíduos (é aquilo que Max Weber chama de ação social). Um exemplo de ação social desse tipo seria alguém acenando para um amigo.⁴

Em primeiro lugar, proponho a tentativa de encontrar uma organização análoga a proposta individual para o caso coletivo. O ponto central

³ Resultado é um termo técnico que se refere à descrição de que um evento ocorreu ou um estado de coisas foi obtido, sem que esteja implicada qualquer ação nessa descrição. É uma descrição sem qualquer referência à relação que um evento ou estados de coisas tem com um agente. O resultado da minha ação de ascender as luzes é o estado das luzes acesas; o resultado da minha ação de cozinhar os legumes é o estado dos legumes cozidos; etc. Note que os resultados não implicam qualquer ação, enquanto a ação implica o resultado: se eu ascendo as luzes, as luzes estão acessas; as luzes podem estar acessas por uma falha no interruptor, sem qualquer agente produzindo esse estado de coisas.

⁴ Para outras formas de classificar tipos de ação veja Ware (1988) Tuomela (2002) e Schweikard (2008).

do *know how* individual é a composição de um agente em sistemas. Existe um sistema superior que emite uma ordem por meio da formação de uma intenção e um sistema inferior que, ao receber essa ordem, seleciona um conjunto de movimentos capaz de satisfazer essa ordem, isto é, capaz de produzir o resultado expressamente contido na intenção. A seguir exploramos três estratégias para conciliar esse modelo de instanciação do *know how* em entidades coletivas: (i) entidades coletivas dotadas de uma hierarquia; (ii) nível coletivo e nível individual; (iii) comportamento social de padrão governado.

(i) O *know how* depende de uma subdivisão de tarefas em dois subsistemas. Também é possível encontrar divisões em entidades coletivas. Uma das razões para a criação de uma entidade coletiva é, justamente, realizar uma divisão de trabalho onde alguns membros assumem determinada função e outros membros ficam responsáveis por outras atividades. Além dessa visão horizontal da divisão do trabalho, onde tarefas são distribuídas entre os membros, existem entidades que promovem uma divisão vertical, estabelecendo uma hierarquia. Uma hierarquia parece estabelecer uma organização para determinada entidade coletiva onde existe um sistema superior e um sistema inferior.

Entretanto, a estrutura hierárquica não parece funcionar da forma como os subsistemas presentes no *know how* atuam. Membros localizados na cúpula de uma organização não se limitam a planejar resultados desejados, ainda que essa seja uma das funções mais relevantes que eles desempenham. Em grandes empresas funcionários do alto da hierarquia são responsáveis por tratativas de grandes negócios, presidentes de organizações filantrópicas atuam diretamente em ações de captação de recursos etc. Além disso, existem outras atividades que relacionam diretamente as posições hierárquicas superiores e inferiores, o que não acontece nos subsistemas responsáveis pela instanciação de *know how*, onde os subsistemas apresentam maior autonomia. Por exemplo, gerentes fazem controle e avaliação de seus subordinados, o que foi expressamente descartado no caso dos subsistemas do *know how*, i.e. o subsistema superior não interfere na forma como o subsistema inferior executa sua tarefa.

(ii) Uma outra forma de tentar aproximar o modelo de subsistemas de *know how* para o caso coletivo é identificar o subsistema que executa comportamentos básicos com os indivíduos que compõem o grupo. Nessa

proposta, ações individuais (as contribuições que cada membro do grupo dá para um resultado coletivo) seriam considerados “meros comportamentos” quando vistos a partir nível do grupo, enquanto ao grupo seriam atribuídas as ações referentes aos resultados agregados dessas contribuições individuais.

Entretanto, essa divisão não parece resistir a alguns contraexemplos. Algumas vezes queremos atribuir ao grupo a ação não apenas do resultado, mas das partes que compõem esse resultado, isto é, das contribuições individuais dos membros do grupo. Quando um grupo terrorista objetiva “promover o caos na cidade x” tendo como meios para atingir esse objetivo uma série de atentados locais executados por seus membros, não parece errado atribuir uma explosão específica ou um tiroteio específico ao grupo. Isso quer dizer que em alguns casos não há uma divisão estrita entre as ações realizadas pelos membros e as ações realizadas pelo grupo, isto é, estamos dispostos a atribuir a mesma ação tanto ao agente individual que executou a ação quanto ao agente coletivo.⁵ Acredito que o caso mais paradigmático da dupla atribuição seja o crédito de um gol no futebol. Um gol é atribuído ao time de futebol no que diz respeito ao placar, isto é, a contagem de gols que cada time marca e que é o critério para determinar o time vencedor. O mesmo evento, no entanto, é atribuído também ao jogador (inclusive na súmula da partida) o que permite a competição por artilharia de uma competição, por exemplo.

(iii) Por fim, exploraremos a proposta do comportamento social de padrão governado (TUOMELA, 2002) como modelo análogo ao subsistema inferior. Tuomela desenvolve essa categoria a partir da noção de comportamento de padrão governado de Sellars, que parece bastante similar aos comportamentos que compõe o *know how*.

Sellars desenvolve o conceito de comportamento de padrão governado explorando a distinção entre seguir uma regra e agir conforme uma regra. Para seguir uma regra, parece ser necessário que o sujeito tenha a intenção de fazê-lo. Alguém que se comporta de acordo com a regra não está, necessariamente, seguindo-a. Os comportamentos de padrão governado são introduzidos como uma espécie de meio-termo. São casos onde Sellars admite que alguém está seguindo uma regra sem entreter essa regra, uma vez que o agente estaria de acordo com a regra não de maneira acidental mas nem por isso com a intenção de segui-la.

⁵ Veja também agência proxy em Ludwig (2014b).

Uma interpretação que pode aproximar bastante essa noção da versão de *know how* antes apresentada é propor que Sellars (1973, p. 9) esteja indicando como se dá um *know how* para o pensamento (behaviorismo verbal): “O ponto básico que precisamos ter em mente é que uma instância de comportamento de padrão governado não é em si mesmo um ação (ainda que ações podem consistir de sequências de comportamentos de padrão governado).” O comportamento de padrão governado seria um produto de um subsistema responsável pela seleção de sentenças estruturadas. O que conflita esse modelo com o anteriormente apresentado é que ele parece constituir uma nova instância de *know how*, uma localizada no próprio subsistema. A principal desanalogia nessa aproximação é que o subsistema perde sua plasticidade. Comportamentos de padrão governado são disposições para trazer um resultado específico. O resultado específico no modelo de *know how* era a ação básica e o subsistema responsável por executar o *know how* possuía plasticidade, isto é, existe um conjunto de movimentos corpóreo que ele poderia executar para produzir a ação básica, isto é, produzir o resultado expresso pela intenção.

Sellars ressalta que o comportamento de padrão governado segue um tipo especial de regra, uma regra de dever-ser (*ought to be*). Isso contrastaria com a resposta de uma ação, que seguiria regras explicitamente, uma regra dever-fazer (*ought to do*). A discussão sobre o tipo de resultado que o subsistema deve produzir fica mais clara com a introdução desses termos. A plasticidade inerente à produção dos comportamentos, portanto não ações, mas o conjunto de movimentos corpóreos responsáveis por produzir uma instância de *know how* não segue qualquer regra de dever-ser. Justamente por haver um conjunto diferente de movimentos corpóreos que pode trazer o mesmo resultado explicitado pela intenção, não há qualquer regra de dever-ser sendo cumprida pelo subsistema. A regra que guia a execução é uma do tipo dever-fazer, uma vez que o subsistema trabalha para produzir o resultado expresso na intenção. No modelo de *know how* o indivíduo não ganha a disposição de fazer tal e tal movimento, ele ganha o *know how* de fazer a ação x. Enfim, a diferença central entre esses tipos de *know how* é que o *know how* de Sellars é uma habilidade que o indivíduo opera automaticamente, enquanto o *know how* relevante para identificação de ações básicas deve ser uma resposta a intenção de produzi-lo.

Apesar de o projeto de Sellars não se enquadrar precisamente com a proposta de *know how*, resta ver se a transposição desse projeto para casos de ação social corrige a desanalogia identificada. Para Tuomela (2002) os comportamentos coletivos de padrão governado são as bases de práticas sociais e práticas sociais são entendidas como ações sociais reiteradas. Esses padrões de comportamento também não são intencionais, como os movimentos gerados pelo subsistema. Apesar disso, o padrão de comportamento governado também tem um fim (por isso são “governados”), assim como o conjunto de movimentos corpóreos produzidos pelo subsistema, cuja finalidade é gerar o resultado desejado contido expressamente pela intenção do agente. Tuomela (2002, p. 57) descreve essa noção da seguinte forma: “comportamentos sociais de padrão governado são elementos (ou partes) de ações coletivas sociais [que envolvem mais de um indivíduo], não intencionalmente exibidos mas representacionalmente significativos, executados por causa de razões sociais relevantes (atitudes do modo nós).” Essa descrição parece dar conta da desanalogia, uma vez que Tuomela evidencia a presença de uma atitude social (no modo nós). A presença de uma intenção parece ser uma condição importante para os casos que Tuomela visa tratar (2002, p. 59):

eu assumirei abaixo que elas sempre serão integradas em ações intencionais, parte com base no nosso conhecimento de senso comum e parte por causa da hipótese geral de que, sempre que está acordado, um ser humano está realizando alguma ação intencional no sentido condutivo.

O primeiro exemplo de Tuomela (2002, p. 59), do que seria um comportamento social de padrão governado trata de uma habilidade se aproximando muito da descrição de um mecanismo de *know how*:

Um exemplo seria uma ação coletiva social de fazer um certo tipo de vaso, que requer uma habilidade especial arraigada, digamos, um movimento especial da mão que de fato não pode ser executado sem que se tenha adquirido a habilidade na qual o movimento está embutido (O tipo de movimento de mão pode ser um tipo de ação corpórea – algo que pode ser executado direta e propositalmente – mas minha análise também permite que ele não seja uma ação no sentido condutivo [intencional]). O comportamento de padrão

governado aqui pode ser considerado como a execução não intencional do movimento de mão tendo um certo resultado.

Esse parece ser exatamente um tipo de instanciação de know how da forma como descrevemos na seção anterior. Inclusive adotar a visão de ação básica como *know how* esclarece a observação de Tuomela a respeito de o movimento da mão não ser uma ação intencional. O problema é que esse exemplo não parece trazer nenhuma característica social relevante. Não é claro como a noção de Tuomela pode ser distinguida da de Sellars, pois em Sellars também há uma contribuição relevante da esfera social. Ao tratar a linguagem como comportamento verbal, Sellars adota uma posição Ryleana e acredita que aprender a utilizar a linguagem é um caso de know how. Dessa forma, Sellars destaca a importância de pais e professores nesse processo de aprendizagem.

Mais adiante, Tuomela (2002, p. 58) estabelece com maior precisão como as duas noções se relacionam:

O ponto geral da minha discussão de comportamentos sociais de padrão governado é que, primeiramente, eles servem para sustentar ações coletivas sociais em analogia com como comportamentos de padrão governado individuais sustentam estados e episódios mentais. Assim como ações coletivas sociais e práticas sociais são construídas a partir deles será central para minha proposta de conceituação (*conceptuality*) e instituições sociais, comportamentos coletivos de padrão governado também os ancorarão em padrões de comportamento rotineiro. Em conformidade, comportamentos sociais de padrão governado são elementos de base centrais do mundo social, especialmente no sentido de formar os ingredientes “rotineiros” nas práticas sociais (*viz.*, ações sociais coletivas repetitivas), costumes e comportamento institucional. Tais rotinas surgem geralmente por causa de repetição e aprendizado.

Tuomela parece estar preocupado com o estabelecimento de comportamentos rotineiros, fundamental para sua concepção de prática social. Essa maneira de analisar ações de entidades coletivas parece distinta da que estamos buscando aqui. Rotinas e hábitos não são semelhantes ao comportamento que produz uma ação básica. Hábitos são mais relevantes para tratar de ações que não exigem deliberação, mas pouco contribuem para uma discussão específica sobre ação básica, pois não oferecem

um modelo explicativo de como determinados movimentos corpóreos são empregados a fim de responder a um resultado almejado pelo agente.

Eliminativismo ou Redutivismo na Ação Básica de Entidades Coletivas?

Tendo recusado três tentativas de traçar uma analogia entre os sistemas de know how envolvidos em ações individuais e a ontologia social, a conclusão que parece se seguir é que não existe um know how de entidades coletivas. Essa conclusão implicaria a inexistência de ações sociais: não havendo instanciação de know how coletivo, não há ações sociais, pois a incapacidade de identificar uma ação básica de um agente coletivo nos levará a um tipo de regresso. Essa é a posição de Kirk Ludwig (2014a, p. 129), por exemplo:

Grupos não são agentes per se e eles não executam ações per se. Mais propriamente, sentenças de ações coletivas são verdadeiras quando existem múltiplos agentes de um evento relevante em circunstâncias relevantes. As únicas ações, a rigor, são as ações dos indivíduos, isso é, são apenas indivíduos que se encontram na relação de agência para com eventos. (...) Toda agência, a rigor, é agência individual; toda ação coletiva é um caso de haver vários agentes de eventos, cuja primeira instância é um agregado de ações primitivas individuais e depois de suas consequências.

Se ação básica é aquilo que um agente pode fazer diretamente e se ações sociais dependem (sempre) de ações individuais, é óbvio que agentes coletivos não podem agir diretamente. Uma hipótese como essa parece mais estranha que famigerada “mente de grupo”. Essa parece uma lição importante para guiar nossas teorias sobre ações sociais. Como não há nada que uma entidade coletiva possa fazer diretamente, simplesmente por querer fazer, buscar por uma explicação adequada de ações sociais concentrada no aspecto da intencionalidade coletiva oferecerá apenas uma explicação parcial do fenômeno que buscamos entender. Oferecer uma explicação exclusivamente em termos de intencionalidade coletiva parece deixar de fora justamente a explicação da eficiência causal que esse tipo de ação deve possuir e, sem eficiência causal, não há ação.

Entretanto, não creio que o eliminativismo de Ludwig seja a resposta adequada para a dificuldade de encontrarmos uma ação que entidades

sociais realizam diretamente. A conclusão que me parece mais apropriada é simplesmente que *know how* como ação básica sempre é instanciado pelos membros da entidade coletiva. Ou seja, entidades coletivas não são capazes de instanciar *know how* independente de seus membros. Logo, o repertório de resultados básicos envolvidos em casos de ações sociais são os repertórios de resultados básicos dos indivíduos que fazem parte da entidade coletiva que realiza a ação. Ao contrário do que é sugerido por Ludwig, creio que a conclusão seja reducionista e não eliminativista. A visão reducionista é amplamente aceita pela literatura.⁶

Vale a pena ressaltar que o caráter reducionista não elimina a possibilidade de que uma ação básica instanciada por um membro de uma entidade coletiva possa ser atribuída ao agente coletivo. Se adotássemos a concepção de ação básica como movimentos corpóreos essa sugestão soaria absurda. Não faria muito sentido dizer que entidades coletivas estão contraindo músculos (de vários braços!) ou mexendo línguas ou movendo membros. Mas não parece absurdo dizer que a entidade coletiva preparou os calçados para a venda e fez isso por meio de (entre outras coisas) executar o nó nos cadarços. Essa não é uma ação que a entidade coletiva possa fazer diretamente, ela depende de um agente individual para isso, mas pode ser o caso que uma dupla atribuição seja possível para ações básicas.

CONCLUSÃO

Esse artigo apresenta uma discussão a respeito da estruturação de teorias fundacionistas na filosofia da ação. Essas estruturas são pensadas a partir de problemas e regresso e sua solução se baseia na postulação de uma entidade especial, a ação básica. Apresentamos críticas a concepção tradicional de ação básica como composta por conjuntos de movimentos corpóreos e endossamos a proposta de que *know how* poderia ser uma categoria mais adequada para a delimitação desse tipo especial de ação.

⁶ Por exmplo List e Pettit (2011) e Tuomela (1989), até mesmo Epstein (2015, pp. 234-235), exigindo mais que as contribuições individuais, reconhece que elas são elementos explicativos importantes: “É amplamente presumido que uma vez que você tenha fixado as ações dos membros de um grupo, você terá, conseqüentemente, fixado as ações do grupo. Isso é um erro. (...) Nem por um momento devemos desvalorizar as ações dos membros. Obviamente ações dos membros são usualmente contribuições substancias de ações de grupo.”

Em seguida, tentamos aplicar esse conceito a casos na esfera coletiva, onde se mostrou que ações básicas em ações sociais possuem um caráter reducionista, isto é, as instâncias de ações básicas em ações sociais são ações básicas dos membros do agente coletivo. Em termos de *know how*, o repertório de resultados básicos que uma entidade social pode mobilizar é idêntico ao repertório de ações básicas de seus membros.

BIBLIOGRAFIA

BACH, K (1980). "Actions Are Not Events". *Mind*. 89 (353):114-120.

BAIER, A (1971). "The Search for Basic Actions". *American Philosophical Quarterly*. 8 (2): 161-170.

DANTO, A (1973). *Analytical Philosophy of Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

DANTO, A (1999). "Basic Actions and Basic Concepts." In: *The Body/Body Problem: Selected Essays*, 45-62. Berkeley: University of California Press.

DAVIDSON, D (2002). *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.

ENÇ, B (2003). *How We Act: Causes, Reasons, and Intentions*. Oxford: Oxford University Press.

EPSTEIN, B (2015). *The Ant Trap.: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences*. Oxford.

HORNSBY, J (1987). "Bodily Movements, Actions, and Mental Epistemology". *Midwest Studies in Philosophy* 10 (1): 275-286.

LIST, C; PETTIT, P. (2011). *Group Agency: The possibility, design and status of corporate agents*. Oxford: Oxford University Press.

LUDWIG, K (2014a). "The Ontology of Collective Action". In: CHANT, S; HINDRIKS, F; PREYER, G (eds.). *From Individual to Collective Intentionality: New Essays*. Oxford University Press.

LUDWIG, K (2014b). "Proxy Agency in Collective Action". *Noûs* 48 (1):75-105.

SANDIS, C (2010). "Basic Actions and Individuation". In: SANDIS, C; O'CONNOR, T. (eds.) *A companion to the philosophy of action*. Sussex: Wiley-Blackwell, pp. 10-17.

SCHWEIKARD, D. (2008) "Limiting Reductionism in the Theory of Collective Action." in SCHMID, H.; SCHULTE-OSTERMANN, K.; PSARROS, N. (eds.), *Concepts of Sharedness – Essays on Collective Intentionality*, Frankfurt: Ontos Verlag.

SELLARS, W (1973). "Meaning as Functional Classification". *Archives of Scientific Philosophy, Special Collections Department, Universit of Pittsburgh*. Disponível em: <http://digital.library.pitt.edu/u/ulsmanuscripts/pdf/31735062219864.pdf>. Acesso em: 01/10/2016.

SNEDDON, A. (2001). "Does Philosophy of Action Rest on a Mistake?" *Metaphilosophy* 32 (5):502-522.

STANLEY, J; WILLIANSO, T (2001). „Knowing How". *Journal of Philosophy* 98 (8):411-444.

STANLEY, J (2011). *Know how*. Oxford University Press.

TUOMELA, R (1989). "Collective Action, Supervenience, and Constitution", *Synthese* 80: 243-66.

TUOMELA, R (2002). *The Philosophy of Social Practices: A Collective Acceptance View*. Cambridge: Cambridge University Press.

WARE, R (1988). "Group Action and Social Ontology". *Analyse und Kritik*. 10: 48-70.

Motivos para evitar os qualia e começar a pesquisa pela perspectiva do intérprete

Juliana de Orione Arraes Fagundes
(UESB/UFBA)

Em “Conhecer nossa própria mente”, Davidson (1987/2003) reconhece a existência de uma assimetria entre o conhecimento de primeira pessoa acerca dos próprios estados mentais e o conhecimento que temos acerca dos estados mentais alheios. De fato, temos um grau bem alto de convicção quando falamos de nossos próprios pensamentos, mas estamos sempre em dúvida quando atribuímos pensamentos aos outros. Davidson pretende explicar como é possível conciliar essa autoridade de primeira pessoa com seu externalismo¹. Seus argumentos se restringem apenas aos estados mentais chamados de atitudes proposicionais². Mesmo assim, é possível que suas ideias possam também, de alguma forma, ser relevantes em relação aos estados mentais não proposicionais. Este trabalho pretende olhar para tal possibilidade, parando a atenção nos estados mentais chamados *qualia*.

A conexão entre o problema da autoridade de primeira pessoa e o problema tradicional das outras mentes é óbvia, mas da maneira como coloco o primeiro problema, existem duas diferenças importantes. A autoridade de primeira pessoa é o problema mais restrito, uma vez que devo considera-lo apenas enquanto se aplica a atitudes proposicionais como crença, desejo, intenção; estar satisfeito, admirado, assustado ou orgulhoso de que algo seja o caso, ou saber, notar ou perceber que algo seja o caso. Mas não devo discutir o que frequentemente se considera que seja central ao problema das ou-

¹ Na segunda seção deste trabalho, explicaremos brevemente o termo “externalismo”.

² Atitudes proposicionais são estados mentais cujo conteúdo pode ser expresso por uma proposição particular; como crença, desejo e dúvida (HUANG, 2012, p. 251). Por exemplo, na sentença “Ana acredita que o atual presidente do Brasil alcançou esse cargo por meio de um golpe”, observa-se uma crença de Ana dirigida a uma proposição, ou seja, que o atual presidente do Brasil alcançou esse cargo por meio de um golpe. Para muitos, as atitudes proposicionais se contrastam com os *qualia*, aspectos individuais de nossas experiências subjetivas, sem qualquer manifestação linguística.

tras mentes: dores e outras sensações e conhecimento, memória, atenção e percepção dirigidas a objetos como a pessoas, ruas, cidades, cometas e outras entidades não proposicionais. *Parece-me que o que se sustenta para as atitudes proposicionais há de ser relevante para as sensações e o restante, mas não vou explorar aqui essa conexão* (DAVIDSON, 1984, p. 25-6, grifo nosso)³.

Precisaremos, então, compreender qual é o problema apresentado por Davidson acerca da autoridade de primeira pessoa e a sua proposta para lidar com isso⁴. Em seguida, mostraremos que um problema análogo se aplica a certa concepção do que sejam *qualia*. Por último, tentaremos estender a resposta de Davidson, baseada no aspecto relacional dos estados mentais proposicionais, aos *qualia*.

Mas o que são *qualia*? Há várias concepções do termo, mas buscaremos aqui uma que seja bastante difundida, conforme as pesquisas de Dennett (1988). Muitas vezes associados às experiências sensoriais, mas também associados às emoções, ao prazer e à dor – *qualia* seriam o que constitui as nossas experiências subjetivas, algo que só pode ser vivido pelo sujeito, que não se compartilha, só meu. A ideia dos *qualia* como constituinte básico da vida mental de um sujeito tem sido defendida ao longo da história recente da filosofia da mente a partir de uma série de experimentos de pensamento filosóficos dos quais abordaremos um: o argumento do zumbi. Ora, que coisa é essa que só eu, sujeito, sei? Como eu poderia, por meio de uma linguagem compartilhada e publicamente constituída, estar falando dessa coisa? Que parâmetro eu tenho para saber que estou falando da coisa certa?

³ As citações presentes neste trabalho são traduções livres. Para fazer as traduções de Davidson, utilizamos também a versão original (2001), embora a paginação se refira à versão em espanhol.

⁴ Conforme Leclerc (2005), o artigo de Davidson (1987) tem dois objetivos: o primeiro, conciliar o externalismo com o fisicalismo de “token”, fracassa. Porém o segundo, conciliar o externalismo com a autoridade de primeira pessoa acerca dos estados mentais, obtém sucesso. Aqui, tratamos apenas dessa segunda meta do artigo. Entende-se “token” como um caso particular de algo, em oposição ao “type”, que seria essa coisa multiplamente instanciada (HUANG, 2012, pp. 304-305). O fisicalismo de “token” é a posição segundo a qual cada estado mental particular se identifica com um estado físico particular. Opõe-se ao fisicalismo de “type”, para o qual há tipos de estados mentais que, quando instanciados, se identificam com certos tipos de estados físicos, por exemplo, “dor” (em geral) é “ativação da fibra C”. Talvez possamos traduzir “token” por “exemplar” ou “caso particular” e “type”, podemos traduzir por “tipo” ou “modelo geral”.

Locke (1690/1999) denomina “ideia” aquilo que está na mente, e não nos objetos, embora os objetos tenham a potência de provocar ideias nas mentes. Para ele, há dois tipos de qualidades nos objetos que percebemos: as qualidades primárias, que estariam nos objetos independentemente dos nossos sentidos (extensão, figura, número e movimento) e as qualidades secundárias, isto é, as que se apresentam aos nossos sentidos e estão nos objetos apenas enquanto potências capazes de nos provocar tais experiências (cores, gostos, cheiros etc.). As qualidades primárias estariam restritas à mente do sujeito de tal forma que, na concepção de Locke, não é possível ao sujeito saber com certeza o que se passa na mente de outro sujeito.

Nem traria qualquer imputação de falsidade para nossas ideias simples se, através da diferente estrutura de nossos órgãos, estivesse ordenado que o mesmo objeto devesse produzir ideias diferentes nas mentes de diversos homens em simultâneo, por exemplo, se a ideia que uma violeta produziu na mente de um homem, através de seus olhos, fosse a mesma que uma calêndula, [amarela] produziu num outro homem e vice-versa⁵.

No trecho acima, encontramos o argumento segundo o qual se uma pessoa tiver experiências subjetivas de cores radicalmente diferentes das de outra pessoa, não será possível detectar essa diferença, pois a experiência é absolutamente restrita ao sujeito, ao passo que a linguagem é compartilhada. Esse é o afamado “argumento do espectro invertido”. Atualmente, pesquisas em psicologia mostram que temos uma série de reações comportamentais diante das experiências de cores, mas os filósofos, ao separarem a experiência subjetiva de qualquer tipo de expressão comportamental, acabam por não acolher os argumentos derivados de tais pesquisas.

As qualidades secundárias descritas por Locke nos trazem uma boa noção do que comumente se considera que sejam os *qualia*: algo restrito à mente subjetiva e que não pode ser comunicado, algo que o sujeito sabe sempre sobre si mesmo, mas nunca sobre o outro. Vale notar que, se o outro pode possuir experiências subjetivas diferentes das minhas, talvez também possa simplesmente não possuir quaisquer experiências. Como

⁵ Livro II, cap. XXXII.

eu posso ter certeza de que minha melhor amiga possui experiências? Ao que parece, eu só poderia saber uma única coisa: que eu possuo mente. Quanto às mentes das outras pessoas, eu nada poderia garantir. Então, caminhando lado-a-lado com esse tipo de concepção do mental como algo isolado e de acesso restrito ao sujeito, está o ceticismo acerca das outras mentes. Mas há alguma possibilidade de evitarmos esse tipo de ceticismo? Afinal, todo o meu comportamento social depende de que eu atribua aos outros uma vida mental.

O EXTERNALISMO E O PROBLEMA DA PRÓPRIA MENTE

É possível que uma nova abordagem acerca do mental seja capaz de diluir um pouco o problema das outras mentes, ou ao menos retirá-lo do foco principal. Externalismo acerca do mental é a posição segundo a qual o significado ou o conteúdo de certos estados mentais se determina parcialmente pelo ambiente externo. De acordo com Davidson (1987/2003), alguns autores (por exemplo, Putnam e Burge e ele próprio) defendem que o conteúdo linguístico dos estados mentais proposicionais só pode ser formado por meio de relações com o ambiente externo, inclusive o ambiente social⁶. Ora, se aceitamos que tais estados mentais dependem de algum tipo de relação externa com o ambiente socialmente compartilhado com outros sujeitos, isso parece enfraquecer a perspectiva cética acerca das outras mentes.

Segundo Davidson, contudo, Putnam e Burge fazem uma diferenciação entre estados mentais intrínsecos e relacionais. Certos estados mentais, para eles, ainda pertenceriam exclusivamente ao sujeito e a autoridade de primeira pessoa se conservaria apenas em relação a tais estados mentais. Haveria, então, na concepção desses autores, estados mentais completamente isolados do mundo externo, portanto resistentes a qualquer tipo de manifestação comportamental. Nesse caso, teríamos um problema: a autoridade de primeira pessoa só poderia se manter diante dos estados mentais intrínsecos e se perderia perante as atitudes proposicionais.

Esse tipo de externalismo dá origem ao seguinte problema epistemológico: se o conteúdo de meus estados mentais proposicionais depen-

⁶ Não temos aqui o objetivo de apresentar os detalhes das diferenças entre os externalismos defendido por esses autores. De fato, não são iguais.

de, ainda que parcialmente, de fatores externos ao sujeito, então como pode o sujeito saber com certeza o que ele próprio está pensando? Um exemplo de Parent (2013): se para Descartes saber que está pensando sobre carvalhos ele precisa saber o que são carvalhos no mundo exterior, então ele não tem como determinar o conteúdo de seus próprios pensamentos apenas sentado em sua poltrona. Esse é o problema de conciliar o externalismo e o autoconhecimento acerca dos estados mentais⁷.

A tradição cartesiana é internalista. A atribuição a um sujeito de uma propriedade psicológica não depende de nada que seja externo a esse sujeito. Surge, então, o problema do ceticismo acerca das outras mentes. Ora, se duvidamos de que os outros possuam mentes, toda nossa comunicação e vida social também ficam em cheque e, no fim das contas, talvez eu possa ser simplesmente um cérebro numa cuba dentro do laboratório de um cientista maligno que me controla por meio de eletrodos e me faz crer que sou uma professora e que estou diante de um computador escrevendo justamente sobre isso (PUTNAM, 1992). Em outras palavras, talvez nada mais exista além da minha própria mente. Em uma perspectiva externalista, por outro lado, o problema das outras mentes pode se obscurecer, pois os estados mentais se constituem parcialmente a partir de suas relações causais com o mundo externo. Por outro lado, um novo pesadelo (ou um sonho filosófico, já que parecemos adorar problemas aparentemente paralisantes) surge: o problema de a pessoa saber em que estado mental ela própria está. Em outras palavras, enquanto se apaga o problema das outras mentes, acende-se o problema da minha própria mente. Nesse sentido, temos um deslocamento do ceticismo para um lado ainda mais contra intuitivo.

Davidson desenvolve sua argumentação em torno dos estados mentais proposicionais e se compromete com a existência de outros estados mentais que sejam isolados e restritos ao sujeito. Como podemos notar na última frase da primeira citação deste trabalho (grifada), ele pensa que suas conclusões podem ser ampliadas para tais estados comumente considerados intrínsecos, mas não se ocupará com o desenvolvimento desse ponto. O que ele pretende mostrar é que o externalismo acerca dos

⁷ Acerca dessa questão, há o time dos compatibilistas, que acreditam na possibilidade de conciliar a defesa da tese de que há autoconhecimento dos próprios estados mentais e o externalismo, e o dos incompatibilistas, para quem há um conflito entre autoconhecimento e externalismo.

estados mentais proposicionais não implica na a defesa da ideia de que o sujeito não seja uma autoridade especial acerca de seus próprios estados mentais proposicionais.

Para Davidson (1988/2003, p. 79), a melhor maneira de compreendermos como ocorre essa conciliação é a partir dos fatos por meio dos quais aprendemos a linguagem e como interpretamos as palavras. Essa aprendizagem provém dos objetos e circunstâncias que cercam o aprendiz. Há uma relação de triangulação entre aprendiz, instrutor e mundo.

De acordo com Leclerc (2005, pp. 159-160), há três apresentações da triangulação na obra de Davidson. A primeira apresenta duas criaturas carentes de linguagem e de pensamento conceitual reagindo ao mesmo evento e tentando cada uma associar as reações da outra a esse evento. A segunda envolve o aprendiz de uma linguagem em um ambiente social que naturalmente contém professores. A terceira, dois falantes de línguas diferentes e que não possuem uma língua em comum. As duas últimas são bastante claras para compreendermos a noção de triangulação, pois a maneira como o aprendiz de uma língua ou os falantes de línguas diferentes conseguem ajustar suas reações linguísticas à realidade recorre às definições ostensivas, o que evidencia a necessidade de conexões entre linguagem, indivíduo e mundo externo, sem as quais a linguagem⁸ não é possível.

Eu preciso, por exemplo, me comunicar com uma pessoa estrangeira que chegou ao Brasil. Nesse caso, ela e eu começamos a estabelecer conexões entre os sons emitidos por cada uma e o mundo objetivo ao nosso redor. O mundo objetivo, portanto, é um parâmetro fundamental sem o qual não podemos interpretar as crenças uma da outra. Além disso, precisamos ter como pressuposto que cada uma está fazendo essas conexões entre suas palavras e o mundo, pois a comunicação não será possível se eu acreditar que minha interlocutora é louca e que seu discurso está totalmente desconectado do mundo.

⁸ Seria interessante mostrar que os estados mentais dos animais não humanos também possuem características relacionais. O argumento da triangulação é muito interessante, mas não cumpre com esse propósito. Porém, nada nele vem com uma necessidade de encará-lo como uma ruptura ontológica entre os estados mentais humanos e dos demais animais. Podemos, simplesmente, apresentar outros argumentos para mostrar que o aspecto relacional dos estados mentais não depende de linguagem e, portanto, se aplica a qualquer tipo de estado mental, independente de ser um estado de uma mente humana. Não é um ponto desenvolvido aqui, mas um ponto cuja relevância mereceria mais atenção.

A individualização das crenças e pensamentos, mas também de significados, conceitos e outros estados mentais, só pode ser concebida a partir de conexões causais sistemáticas na triangulação entre o indivíduo, o outro falante com quem ele interage e objetos ou eventos no mundo (SILVA FILHO, 2007, p. 122).

Assim, Davidson (1990/2003) mostra que não é possível sequer ter crenças e nenhum tipo de estado mental proposicional se não há a relação dinâmica do diálogo, que envolve o sujeito, seu interlocutor e o mundo. Quando aprendemos a falar, os nossos diversos professores estabelecem essas relações entre a linguagem e o mundo. Portanto, o fato de a linguagem estar aí para pensarmos sobre o ceticismo traz consigo fortes indícios de que o mundo existe e de que os interlocutores possuem estados mentais apropriados para falar desse mundo. Afinal, é apenas no contexto do debate que podemos pensar sobre o ceticismo (SILVA FILHO, 2002, p. 161).

Vale ressaltar que o funcionamento desse processo de triangulação depende de que os atores envolvidos no diálogo atribuam crenças majoritariamente verdadeiras um ao outro. Cada um precisará partir do pressuposto que os sinais linguísticos emitidos pelo outro possuem uma conexão apropriada com o mundo externo. Apenas assim é que poderemos nos comunicar. Essa postura se estende a qualquer situação de comunicação. Além disso, se conseguimos algum sucesso ao nos comunicarmos, é porque de fato o que se passa na mente de nosso interlocutor coincide em grande medida com o que pensamos que se passa lá. A perspectiva do intérprete que atribui crenças ao outro para poder compreender o que ele diz, portanto, é altamente confiável. Ainda que o intérprete atribua muitas crenças falsas ao seu interlocutor, o resultado final será uma atribuição de crenças quase sempre correspondente ao que o outro de fato crê. Em outras palavras, dentro do conjunto total de crenças de um usuário de uma língua, a grande maioria delas deverá ser verdadeira para que a comunicação seja possível. Isso se aplica tanto à relação entre as crenças de um sujeito e o mundo objetivo quanto à relação entre suas crenças e as crenças de seu interlocutor.

Diante desse externalismo de Davidson, sua estratégia para salvar a autoridade de primeira pessoa acerca de seus estados mentais consiste em buscar uma perspectiva do mental que seja relacional. Deve-

-se abandonar a ideia de que os conteúdos mentais proposicionais sejam entidades perante a mente ou que tais estados requeiram que haja objetos mentais correspondentes. “A solução, no caso dos estados mentais (...) se trata de desfazer-se da metáfora dos objetos ante à mente” (1987, p. 68).

Uma vez que tenhamos abandonado o mito do subjetivo – a ideia de que os pensamentos requerem objetos mentais – é natural pensar que a autoridade de primeira pessoa, o caráter social da linguagem e os determinantes externos do pensamento e o significado se dão conjuntamente (DAVIDSON, 1987, p. 43).

A proposta é que se abandonem as concepções de atitudes proposicionais como coisas que se apresentam perante o teatro mental⁹. Se houvesse objetos na mente que fossem isolados do mundo externo, não poderíamos atribuir estados mentais a outras pessoas, não teríamos uma base para fazer isso. Ao mesmo tempo, teríamos ainda a dificuldade de atribuímos a nós mesmos conhecimento acerca do que estamos pensando. Certamente, Davidson aceita que há estados mentais que não estão diretamente conectados com o mundo exterior, mas eles estão conectados indiretamente, via outros estados mentais, de modo a não permitir estados mentais isolados perante a mente. Desse modo, torna-se possível o sujeito enganar-se acerca do mundo sem que esteja ameaçada a certeza que tem acerca de seus próprios estados mentais. Não é que Davidson defenda uma completa impossibilidade de erro do sujeito perante seus estados mentais. É possível haver erro, sim. Porém, a possibilidade de erro é menor quando se trata da autoridade de primeira pessoa.

⁹ Dennett (1991) chamaria essa perspectiva de “Teatro Cartesiano”. Um dos problemas desse tipo de abordagem é causar uma regressão ao infinito. Torna-se necessário uma audiência para assistir às representações que se passam diante desse teatro, mas então, o sujeito é essa audiência? Isso não responderia ao problema e levaria à necessidade de uma audiência interna ao sujeito para receber essas representações, e assim sucessivamente. Esse problema é chamado também de “problema do homúnculo”, isto é, a ideia de que existiria dentro do cérebro uma área responsável por integrar as experiências subjetivas, uma espécie de pequeno sujeito dentro do cérebro, mas então, como seriam integradas as experiências desse homúnculo?

UMA CONCEPÇÃO DE QUALIA A SER EVITADA

Se aceitarmos os estados mentais proposicionais como relacionais e parcialmente determinados por aspectos externos ao sujeito, sobra algo privado dentro da mente? Os *qualia* solipsistas permaneceriam encarcerados na mente subjetiva ou seus elos com outros estados mentais também relacionais poderiam desemparedá-los para que, ainda que não diretamente, apresentassem algum tipo de expressão comportamental? Embora Davidson evite tratar das questões dos *qualia*, ele provavelmente não concordaria com o aprisionamento dos *qualia* como objetos perante a mente, pois essa ideia dá origem a problemas epistemológicos análogos ao problema do ceticismo acerca da própria mente. Tais problemas também podem se diluir se adotarmos uma perspectiva relacional dos *qualia*.

Há muitas concepções do termo *qualia*. A que pretendemos evitar é aquela segundo a qual *há algo para o sujeito que é como estar em um determinado estado mental*. Essa concepção, tornada célebre no artigo “Como é ser um morcego” de Nagel (1974/2005), parece carregar um comprometimento ontológico com algo que se manifesta perante o sujeito. De acordo com essa visão, os *qualia* são o aspecto fundamental da vida consciente, estão sempre disponíveis para o sujeito e o isolam do mundo objetivo, criando um abismo entre dois aspectos da realidade: o aspecto objetivo e o aspecto subjetivo. É justamente essa carga de *entidade* isolada dos demais estados mentais e cerebrais que pretendemos evitar. Dennett (2013, pp. 296-297) considera um erro a ideia de que os *qualia* sejam estados mentais isolados. As nossas experiências sensoriais se combinam com outras experiências, com desejos crenças e comportamentos diversos, verbais ou não (nesse sentido, o argumento também se estende aos animais não humanos, ainda que desprovidos de linguagem). Ao compreendê-los de forma relacional, não sobra nada encarcerado na mente do sujeito.

Em um artigo de 1988, Dennett propõe algumas condições para tentar unificar o conceito a que se referem os defensores dos *qualia*. Os *qualia* teriam que ser simultaneamente (1) inefáveis, (4) intrínsecos, (5) privados e (6) diretamente apreensíveis para o sujeito. Em outras palavras, (1) eles só aparecem por meio da introspecção, são indescritíveis; (2) não são relacionais “a cor vermelha pode ser provocadora de ansieda-

de para algumas pessoas, mas essa disposição subjetiva não é um *quale* de vermelho” (2013, p. 298); (3) aparecem apenas para o sujeito, não podem ser compartilhados e (4) estão presentes na consciência e são o que há de mais íntimo para o sujeito.

Essa reunião de características, aparentemente, é o que provoca determinadas aporias que poderiam ser evitadas a partir de compreensão relacional dos *qualia*. Porém, podemos olhar para as experiências de outra forma. Podemos considerar que não exista algo capaz de reunir todas as características acima expostas e que os diversos estados mentais estão conectados entre si, não havendo nenhum tipo de estado mental isolado. As atitudes proposicionais estão vinculadas às nossas sensações e comportamentos. Isso não significa negar a autoridade de primeira pessoa acerca dos próprios estados mentais.

O ARGUMENTO DO ZUMBI

O argumento do zumbi é comumente utilizado tanto para defender a existência dos *qualia* como algo que resiste a qualquer abordagem de um ponto de vista objetivo quanto para tentar aguçar a intuição e esclarecer a noção de *qualia*. De acordo com Chalmers (1996, p. 94), por exemplo, é logicamente possível “alguém ou algo fisicamente idêntico a mim (ou a qualquer outro ser consciente), mas completamente destituído de experiências conscientes”. Vale a pena, aqui, explicar que o zumbi não é simplesmente uma duplicata molecular de um ser consciente da pele para dentro. Ele mantém com o mundo físico as mesmas relações que o ser consciente mantém e se comporta da mesma forma, inclusive manifestando os mesmos comportamentos verbais.

Ocorre que, para ele poder dizer as mesmas coisas e exibir os mesmos comportamentos em geral, presume-se que o zumbi possua as mesmas atitudes proposicionais da sua contraparte consciente. Afinal, para que um ser¹⁰ possa ser considerado um zumbi, ele precisa ser capaz de falar sinceramente acerca de suas crenças, tal qual um ser consciente. Suponha que eu tenha uma zumbi gêmea: minha irmã Zuliana. Ela é minha substituta em um mundo no qual eu não existo. Lá, ela faz tudo o que

¹⁰ Chalmers não sabe se o chama de “algo ou alguém”, mas aqui ele será chamado de alguém, pois comportar-se como alguém deve ser mais do que suficiente para que o tratemos como tal.

eu faço aqui. Então, se eu digo que tenho plena confiança na corporação policial para a preservação da lei, da justiça e da ordem, ela diz a mesma coisa. Se formos ambas submetidas a um teste no detector de mentiras, seremos igualmente desmascaradas. Em tudo, nossos corpos se manifestam exatamente da mesma maneira.

O que nos provoca tais reações perante o detector de mentiras é dizermos algo em que não acreditamos. O comportamento de mentir está sempre ligado a uma crença. Então, Zuliana pensa como eu, possui as mesmas crenças, as mesmas dúvidas, os mesmos desejos e gostos que eu... Mas nós temos uma enorme diferença em relação uma à outra: eu sou consciente e ela não é, no seguinte sentido: eu possuo *qualia* e ela não possui. Ao entrar na sala do interrogatório, eu sinto o calor da sala e uma minha testa fica úmida. A testa dela também fica úmida, mas ela não tem a sensação do calor. Embora ela creia que tem a sensação e diga sinceramente que está com calor. Ao ver uma barata andando pela sala, o estômago dela revira, os pelos se arrepiam e, assim como eu, ela afirma sinceramente que está sentindo muito nojo, mas ela não tem a experiência subjetiva do nojo.

Um aspecto curioso dessa diferença tão radical entre mim e Zuliana é que ninguém, absolutamente ninguém, é capaz de nota-la. Qualquer pessoa que observe nossos comportamentos, se não for um filósofo, tenderá a atribuir a ambas a mesma vida subjetiva. Se um dia eu e Zuliana marcarmos um encontro em um mundo possível que fique no meio do caminho, eu não vou poder saber que ela carece de experiências e ela não poderá saber que eu tenho uma vida interna colorida, gostosa, saborosa e, muitas vezes, fedorenta e dolorosa. Isso é um aspecto importante do argumento. Sua força reside no fato de que nós nunca podemos afirmar com certeza o que se passa na mente alheia.

Essa, contudo, também é justamente a falha do argumento. Assim como Zuliana não tem como saber que eu tenho uma vida subjetiva abundante, ela também não tem como saber que sua própria vida subjetiva é vazia. Ela crê que possui experiências tão variadas e abundantes como as minhas. Aqui, surge novamente o problema da autoridade acerca dos próprios estados mentais e, aparentemente, ele surge com ainda mais força. Mas o motivo porque ele surge é o mesmo: considerar certos estados mentais (nesse caso, os *qualia*) como objetos existentes perante a mente

e isolados dos demais estados mentais e do mundo objetivo. O argumento do zumbi tem como pressuposto a existência desses aspectos do mental que seriam as experiências subjetivas como algo isolado dos demais estados mentais e do comportamento. É isso que dá origem a tal conclusão.

Ora, mas que coisa é essa que chamamos de *qualia*, que cremos que possuímos, que nosso irmão gêmeo zumbi também crê que possui, mas não tem certeza? Seguindo por esse caminho, chegamos ao resultado inaceitável de que eu, o sujeito, talvez esteja enganado ao atribuir *qualia* a mim mesma. Diante de nossas limitações epistêmicas, nada me poderia garantir que eu mesma não seja um zumbi. Essa conclusão parece absurda, não parece ser o que os defensores do argumento do zumbi desejariam defender. Eles querem defender a existência de estados subjetivos diretamente apreensíveis pelo sujeito consciente e absolutamente internos, sem expressão comportamental. Porém, o que eles conseguem é nos levar à conclusão de que não sabemos se somos ou não somos zumbis. O argumento do zumbi, comumente usado para defender os *qualia*, seria melhor orientado se fosse utilizado para rejeitar a noção de *qualia*.

Vale notar que esse problema não emerge apenas do argumento do zumbi. Ele é um exemplo de um problema maior. O ceticismo oscila entre as outras mentes e a própria mente como resultado de uma concepção dos estados mentais como estados isolados ou como objetos perante a mente. O problema da própria mente é um lado da mesma moeda que tem o problema das outras mentes em seu outro lado. Mas a mente não se constitui de um teatro frente ao qual uma audiência subjetiva possui uma série de experiências. É possível que uma concepção diferente do mental, ainda que possa parecer estranha à primeira vista, traga resultados mais frutíferos.

QUALIA RELACIONAIS

Dennett (1991) defende que os estados mentais das pessoas podem ser estudados a partir dos relatos que elas fazem de suas experiências. Há a possibilidade de um sujeito se enganar acerca das suas próprias experiências subjetivas, isso não precisa ser descartado. Por exemplo, a prosopagnosia é uma desordem neuronal na qual o sujeito deixa de reconhecer os rostos das pessoas, inclusive de pessoas familiares, embora tenha a visão normal.

Ao tentar interpretar o relato de um sujeito acerca de seus estados subjetivos, o intérprete deve atribuir racionalidade e coerência ao sujeito a ser pesquisado. É necessário que o intérprete atribua ao falante crenças, desejos e demais estados mentais para que os sons emitidos pelo sujeito façam algum sentido e sejam compreendidos como algo que ele *queria* dizer. Para Dennett, ao interpretarmos os relatos do sujeito, permitimos que eles constituam o universo a ser pesquisado a partir da interpretação que fazemos daquele discurso acerca da subjetividade. É um universo ao mesmo tempo subjetivo e intersubjetivo, pois se constitui no discurso. Então, embora o sujeito seja uma autoridade para saber e falar de seus estados mentais, ele não é o único que pode fazer isso.

Na concepção de Dennett, é pouco provável que haja referência concreta na mente para os itens mentais aos quais o sujeito se refere. A mente é feita de abstrações e nela se encontram os sonhos, as alucinações e as fantasias. Provavelmente, não há objetos internos aos quais a mente se direciona e sobre os quais constrói os seus discursos. Outro aspecto interessante desse método é que o discurso do sujeito acerca de suas experiências internas é apenas uma forma de descrevê-las. É uma forma bastante eficaz, mas não é a única. Algumas formas de descrever o que se passa na vida subjetiva de alguém podem não estar disponíveis para o próprio sujeito: por exemplo, a descrição do que acontece no seu cérebro a nível neuronal quando ele entra em um ambiente completamente branco¹¹. Isso não significa que Dennett (2005) desconsidere a autoridade de primeira pessoa acerca de seus estados mentais. Na realidade, a descrição de primeira pessoa acerca do fenômeno mental é o material principal para se compreender a subjetividade daquela pessoa. Ocorre, aqui, que a descrição feita pelo sujeito acerca de seu mundo subjetivo é apenas uma forma de descrever a realidade.

Considerando a proposta de Davidson de que as crenças atribuídas a alguém por seu intérprete são majoritariamente verdadeiras e apropriadamente conectadas ao mundo objetivo, podemos nos perguntar so-

¹¹ Além disso, vale notar que nós estamos frequentemente cercados de experiências das quais não podemos falar. Ao pensar isso, olhei pela janela e reparei que o céu está colorido de rosa, amarelo e azul. É lindo, está diante dos meus olhos, mas eu não teria podido falar sobre isso a menos que tivesse parado um pouco para prestar atenção ao que está acontecendo. Ao mesmo tempo, enquanto observo o céu, outras experiências passam por mim e posso mesmo dizer que meu corpo reage a elas, mas não posso falar sobre elas, pois não as percebo.

bre a possibilidade de os *qualia* serem vinculados a essa cadeia causal. Nesse caso, certamente, teríamos que adotar uma concepção de *qualia* bastante diferente da que apresentamos acima. Porém, dadas as aporias epistêmicas a que fomos conduzidos pela concepção de estados qualitativos como inefáveis, privados, não relacionais e diretamente apreensíveis pelo sujeito, uma reformulação do conceito pode ser bem-vinda.

Negar que existam *qualia* perante a mente reunindo essas características não significa dizer que tenhamos uma vida subjetiva desbotada e insossa. Temos uma série de experiências e essas experiências trazem informações sobre o ambiente externo capazes de ajustar nossos comportamentos, contribuir na constituição de nossas crenças e desejos e de se fazerem presentes em nossas vidas sociais. Ao falarmos acerca de nossas experiências, nossa fala é constituída a partir da compreensão que temos dos significados das palavras que utilizamos e essa compreensão é constituída a partir de nossas relações com o mundo externo. Se digo sinceramente a alguém que estou sentindo calor, a fala se constitui a partir do que aprendi acerca do significado da palavra “calor”. Aprendi isso por meio de relações com as pessoas que me ensinaram a linguagem e com o ambiente externo. Então, a sensação que meu interlocutor me atribui também deriva de suas relações com o mundo, a linguagem e suas próprias experiências internas sendo, portanto, se não totalmente correta, suficientemente próxima daquilo que eu realmente sinto para que ele possa compreender e se comunicar comigo.

A subjetividade se revela a partir do fato de que os diversos estados mentais estão relacionados entre si, influenciam o comportamento e, no caso humano, constituem a linguagem e são constituídos por ela. Então, se é possível compreendermos as sensações a partir de suas relações com as atitudes proposicionais e as crenças, o ideal é que a compreensão do mental envolva o discurso do próprio sujeito. Mas esse discurso é formado a partir das relações que o sujeito possui com os outros e com o mundo, e precisa ser interpretado pelo interlocutor para que possa fazer algum sentido. O interessante, contudo, é que a interpretação dada pelo interlocutor tem grandes chances de ser correta. Nada nesse tipo de abordagem nos leva ao ceticismo acerca das outras mentes, assim como também não nos leva ao estranho ceticismo acerca da própria mente.

REFERÊNCIAS

CHALMERS, D. *The conscious mind*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1996.

DAVIDSON, D. La autoridad de primera persona (1984). In: _____. *Subjetivo, inter-subjetivo, objetivo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003, pp. 25-40.

_____. Conocer nuestra própria mente (1987). In: _____. *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003, pp. 41-71.

_____. El mito de lo subjetivo (1988). In: _____. *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003, pp. 72-90.

_____. La externalización de la epistemología (1990). In: _____. *Subjetivo, inter-subjetivo, objetivo*. Madrid: Cátedra, 2003, pp. 265-279.

_____. *Subjective, Intersubjective, Objective*. New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 2001.

DENNETT, D. Quining qualia. In: MARCEL, A. BISIACH, E. (eds.) *Consciousness in Modern Science*. Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. 42-77.

_____. *Consciousness explained*. London: Penguin Books, 1991.

_____. *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. London: The MIT Press, 2005.

_____. *Intuition Pumps and Other tools for Thinking*. New York; London: W. W. Norton & Company, 2013.

LECLERC, A. Davidson's externalism and swanpman's troublesome biography. *Principia*. Florianópolis, v. 9, n. 1-2, jun./dez. 2005, pp. 159-175.

LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. (Excerto selecionado por O. Pessoa Jr. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/opessoa/Locke-Qualia-2.pdf>. Acesso em 08 out. 2016.)

NAGEL, T. Como é ser um morcego? (1974) *Cadernos de história e Filosofia da Ciência*. Campinas, v. 15, n. 1, jan./jun. 2005, pp. 245-262.

PARENT, T. Externalism and Self-knowledge. *In: ZALTA, E. (ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Summer 2013 Edition). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/self-knowledge-externalism/>>. Acesso em 07 out. 2016.

PROPOSITIONAL ATTITUDE. *In: HUANG, Y. The Oxford Dictionary of Pragmatics*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 251.

PUTNAM, H. *Razão, verdade e história*. Lisboa: Don Quixote, 1992.

SILVA FILHO, Waldomiro J. Externalismo sem dogmas. *O que nos faz pensar*. n. 21, jun./2007, pp. 113-131.

_____. Davidson, Sócrates e os instrumentos da Filosofia. *In: DAVIDSON, D. Ensaaios sobre a verdade*. São Paulo: Unimarco Editora, 2002. (Organizado por Paulo Ghiraldelli Jr., Pedro F. Bendassolli e Waldomiro José da Silva Filho. Tradução de Pedro Fernando Bendassolli.)

TOKEN. *In: HUANG, Y. The Oxford Dictionary of Pragmatics*. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 304-305.

Ética, mente, vida, universo: a convergência epistemológica das ontologias sobre informação

Suely Figueiredo
(UFT/UFSC)

INTRODUÇÃO

Merece atenção a convergência epistemológica que tem aproximado, no século 21, discursos filosóficos, pesquisas bioantropológicas, avanços na física e propostas da psicologia cognitiva em torno da informação. Desde que o filósofo Fred Adams identificou, num artigo de 2003, uma virada informacional da filosofia¹ e Luciano Floridi inaugurou uma área de pesquisa ao publicar *Philosophy of Information*, em 2011, ficou explícito que a filosofia enfim reconheceu a natureza informacional do que existe. Destacamos alguns autores cujas contribuições sedimentaram uma ontologia/epistemologia da informação pois, sendo o conhecimento constituído de informações assim como a natureza e todas as suas concretizações fenomenológicas, ontologia e epistemologia podem se conciliar genuinamente.

Dado que o objetivo deste artigo é ser panorâmico em relação à emergência de um paradigma informacional a desafiar a filosofia, percorreremos sucintamente a contribuição dos filósofos Fred Dretske e Luciano Floridi, do físico quântico Anton Zeilinger, do psicólogo James Gibson.

PASSOS TEÓRICOS PARA UMA ONTOLOGIA E EPISTEMOLOGIA DA INFORMAÇÃO

Dretske

Fred Dretske foi, reconhecidamente, um dos primeiros a abordar a epistemologia a partir de uma ciência da informação e não das ciências da natureza, como vinham fazendo Quine e seus seguidores. Ele também

¹ ADAMS, F. *The Informational turn in philosophy*. Minds and Machines, pp. 471-501.

foi um dos filósofos que utilizaram a teoria da comunicação de Shannon como ponto de partida de suas teorizações. Para Dretske, as informações estão disponíveis no ambiente e são elas que dão sustento a nossas crenças, conduzindo-nos, pela evidência, a razões conclusivas sobre o que é ou não verdadeiro. Em outras palavras, cremos que algo é verdade quando as informações que captamos nos evidenciam que esse é o caso.

Dretske inclui, assim, a informação como objeto de pesquisa de seu projeto. Ao fazer isso, ele logo percebeu que, embora a informação exista objetivamente no ambiente, a mente humana, para registrá-la, deve vincular um conteúdo semântico a ela. Em sua abordagem, a informação semântica – aquela que arrasta consigo um conteúdo específico e com a qual trabalham a cognição e, conseqüentemente, o pensamento – é resultante de uma filtragem, da decomposição da informação analógica (que nos chega em grandes articulações como, por exemplo, numa imagem) em digital, uma informação-unidade que guardaria uma correspondência unívoca com um significado, uma garantia de implicação lógica do tipo ‘se R, então P’ – na expressão de Dretske, uma probabilidade igual a um (ou seja, de 100%) de identificação (no sentido de associação específica e autêntica) entre a unidade digital e determinado conteúdo semântico.

Floridi

Outro filósofo que reivindica uma epistemologia da informação é Luciano Floridi. Floridi reconhece que a informação é a manifestação elementar do ser (no sentido de existir) e a realidade, o produto dinâmico (por que em constante construção) desta manifestação. Entre as abordagens que reconhece – a matemática, a probabilística, a modal, a sistêmica, a inferencial e a semântica – Floridi vai se dedicar à informação semântica. A informação semântica, para ele, é constituída de dados bem-formados, significativos e verdadeiros. E aqui está um dos pontos mais polêmicos de sua proposta: a afirmação da significatividade e, mais problemático ainda, do valor de verdade que uma informação deve possuir para ser reconhecida como tal.

A informação semântica de Floridi é o resultado de um processo de semantização que a cognição humana exerce espontaneamente sobre tudo que percebe. Não é de forma alguma uma representação. Um processo de semantização é algo que acontece entre um dado e um agente

cognitivo sem mediadores. O dado tem, para Floridi, uma natureza relacional. Ele é sempre uma relação, visto que, o que se identifica é uma diferenciação (ou uma falta de diferenciação) em relação ao entorno ou à expectativa. Se um dado é algo que, para existir, precisa ser percebido, logo, tem que instanciar alguma modificação que o distinga.

O dado em si, enquanto alteração, é, além de relacional, constrangedor das possibilidades de informação. Ele é aquilo que restringe a configuração informacional para que ela seja a correta (ou seja, verdadeira) e não qualquer uma. O processo de semantização ocorre sob as limitações impostas pelos dados e sobre as relações que cada competência cognitiva estiver pronta a perceber. É uma operação de conceber e construir informações.

Isso é completamente contrário a representar ou interpretar a realidade. Pelo menos, é o que o autor quer demonstrar. A representação é um dos legados da virada linguística que, agora, Floridi quer ostracizar com a virada informacional.

Vale ressaltar que o dado de Floridi não se limita àquele definido pelo empirismo e disponível basicamente ao sentido. O filósofo postula uma neutralidade tipológica para o que será considerado como dado. Dados podem ser reais, virtuais, analógicos, digitais, orgânicos, culturais e de qualquer outra natureza. Ele será um dado desde que, por alguma relação confiável (lógica, sintática, inteligente etc.), se deixe perceber enquanto distinto.

A semantização não recorre à representação e sim a um processo de modelagem. A modelagem é a forma como, para Floridi, o homem se relaciona com o mundo que ele habita/conhece. Ficou para trás o homem político ou socioeconômico, o agente epistêmico da representação e o sujeito hermenêutico da interpretação. Seu lugar agora é ocupado pelo engenheiro construtor, pelo designer/projetista conceitual, pelo modelador de informações semânticas. A constituição e modelização de ambientes de informação é da dinâmica própria da informação semântica, e é o que fazemos com nosso estar-no-mundo.

Segundo o autor, o método pelo qual o homem realiza tal modelação é praticando seus excessos semânticos sobre os dados, a partir de um nível de abstração diretamente condicionado por sua capacidade semântico-cognitiva e, via percepção e ação, ir pondo-na-forma (enformando/informando) as informações que a realidade dos dados revela.

Para Floridi, os conceitos informacionais são tão fortes que poderiam apresentar qualquer objeto ou relação como um sistema de informação num certo nível de abstração. No entanto, é bom ter em mente que a esfera informacional excede a esfera semântica, e que nem todo dado gerará informação semantizável. Nesse ponto, ele está em conciliação com as ideias do físico quântico Anton Zeilinger.

Zeilinger

Zeilinger é um dos físicos que insiste numa ontologia informacional de tudo que há. Para ele tudo é feito de informação. *It from bit*, como sugeriu Wheeler. Porém, para além de tal constatação, Zeilinger quer demonstrar essa ontologia. Para ele, mais do que a certeza de sua existência, a novidade do século 20 foi a visão de que ‘no princípio, foi a informação’. A informação parece ser a explicação ontológica para tudo que há, pois uma informação é algo que liga uma ausência (um nada, uma lacuna) ao preenchimento desta ausência (acontece algo).

Os tipos de sistemas de informações que conhecemos sugerem, por constatação dos fatos, uma dinâmica própria da informação: toda informação quer se processar mais e cada vez mais rápido. Criando mais mundos, há espaço para mais potenciais realizados. Se mais rápido, mais ausências serão preenchidas.

Até aí muitos cientistas estão de acordo. A física contemporânea trabalha com uma definição de informação estritamente ligada à medição. A unidade de informação é o bit e toda medição física, toda informação atribuída ao conhecimento de regularidades ou singularidades dos fenômenos naturais, pode ser reduzida a bits. Então, quando um físico assume que o mundo é feito de informação, ele geralmente se refere ao bit.

Porém, Zeilinger está convencido de que, para além dos bits com que lidamos, há os qubits, estados de informação-ainda-não-estruturada. Um bit seria um pacote de informações, um emaranhado de qubits em estado de superposição. Para um físico quântico, estados de embaralhamento ou superposição estão no espaço das possibilidades antes de serem ou não instanciadas. É, na caixa de Schödinger, a equiprobabilidade dos estados ‘gato vivo’ e ‘gato morto’ antes da verificação.

Os qubits constituem o leque de variáveis entre o binário 0 ou 1, os tais ‘zero e um’ com os quais digitalizamos o digitalizável. Qubits não são

distinguíveis nem compartimentáveis, e por isso não podemos lidar com ele com a mesma sistematização. Essa teorização é muito significativa para sustentar sua hipótese ontológica sobre a natureza da informação.

Para Zeilinger, uma informação processar é, num certo sentido, 'transferir algo que não está absolutamente presente' (2005), e tal instanciação de possibilidades antes emaranhadas é condizente com a realidade que vivenciamos. Observemos que, enquanto matéria e energia mantêm-se constante desde o *Big Bang*, a quantidade de informação do universo cresce exponencialmente. Se consideramos a quantidade de informação no instante imediatamente anterior ao *Big Bang* como próxima de zero, e dados a expansão alcançada e o espaço já percorrido pela luz, a quantidade de informação contida no universo, hoje (informação como bit), é estimada em 10^{122} bits. Esse incremento nos permite imaginar que uma mais que imensa quantidade de informação em estado de emaranhamento pode instanciar-se e conduzir a realidade para uma fenomenologia totalmente desconhecida, como eram desconhecidas a vida há bilhões de anos e a consciência, há milhares.

Um Universo simples tem pouco potencial, poucos estados de vir-a-ser. Uma natureza pobre não é ambiente, aparentemente, para um processamento abundante. A tarefa da informação é incrementar a natureza para garantir uma pluralidade processual e, com ela, incrementar seu conteúdo informacional. São sistemas informados gerando novos sistemas que processam informações de natureza diferenciadas, ou seja, que fazem outras coisas inacessíveis ao sistema anterior. Eis uma dinâmica inexorável.

Reparemos que, embora os sistemas observáveis da natureza sempre nos mostrem truques para economizar energia a ponto de dizermos que a mãe natureza faz tudo da forma mais simples que consegue, muito mais econômico seria não fazer nada, não acontecer nada e o Universo ser estático.

Mas o que constatamos é o contrário. Se há corpos celestes, os há em abundância – estrelas, planetas, quasares, pulsares, buracos negros; se há matéria, há em abundância, e a tabela periódica já é um exagero; se há energia, há várias formas dela – só a física trabalha com oito (gravitacional, eletromagnética, nuclear forte, nuclear fraca, som, luz, calor e radiação); se há vida, ela existe em abundância, milhares de espécies ani-

mais e vegetais com proles numerosas, replicando sequências orgânicas informacionais de vários tipos.

Isso sugere que a informação se prolifera e se multiplica em arranjos que favorecem sua multiplicação. E não se trata de uma replicação monótona. Ela processa novidades. Ela parece querer transformar em informação algoritmizável estados informacionais superpostos ou em embaralhamento quântico. Faz sentido supor que nem toda potencialidade se instancia, mas as que o fazem favorecem o ambiente de condições para que mais informações se estruturam mais e cada vez mais rápido.

Isso sugere que a informação se prolifera e se multiplica em arranjos que favorecem sua multiplicação. E não se trata de uma replicação monótona. Ela processa novidades. Ela parece querer transformar em informação algoritmizável estados informacionais superpostos ou em embaralhamento quântico. Faz sentido supor que nem toda potencialidade se instancia, mas as que o fazem favorecem o ambiente de condições para que mais informações se estruturam mais e cada vez mais rápido.

Essas ideias encontram eco em cientistas advindos de outras áreas como biologia, antropologia e ciências cognitivas. Para o teórico da informação e biólogo Tom Stonier, por exemplo, não há dúvidas de que a informação existe no mundo independente de sermos capazes de captá-la. Para ele, a presença de ordem no universo é uma prova, uma manifestação, de sua propriedade mais básica, a informação. Assim como um objeto material atesta a existência de massa e um sistema aquecido é prova da presença de energia, a instanciação de uma ordem indica a existência de informação.

Gibson

Para o psicólogo James J. Gibson, seres humanos não são processadores passivos que apenas manipulam representações, seres humanos são agentes do devir, agentes imersos no universo ambiental das *affordances* (que seriam as potencialidades, possibilidades, condições etc. do contexto), numa visão genuinamente ecológica, que mudam seu meio e são mudados por ele através das relações/ações que estabelecem. Nas palavras de Gibson, ambiente é o nicho das relações de mutualidade (1979).

As trocas de informações entre organismos e meio, nesse universo, acabam estabelecendo padrões, por processos de auto-organização,

emergência fenomenológica, estados atratores e outras dinâmicas características dos sistemas complexos, que se configuram em ordens compartilhadas socialmente. É esse conhecimento socializado que direciona a ação, estabelece hábitos e atualiza ininterruptamente o cenário de possibilidades, ou seja, as *affordances*.

O fato da Filosofia Ecológica nos considerar agentes imersos em nichos revela uma perspectiva ainda não considerada: a da participação do corpo na cognição, da extensão das funções mentais à superfície da pele e, até mesmo, ao ambiente. Além da percepção do meio e da expressão da subjetividade, a teoria ecológica também leva em conta a percepção do organismo de si mesmo, suas funções, disposições, localização e interações. O encontro de informações destas diferentes fontes perceptivas interfere na ação e delineaia eventos individuais e coletivos. Essa é a visão ecológica.

Para a Teoria Ecológica da Informação, nossa percepção do meio é direta e, inclusive, à revelia de nossa predisposição para tal, ou seja, se os olhos estão abertos, ver não é opcional, é condição, e o mesmo pode se dizer de todos os sentidos. Interagimos organicamente com nosso entorno independentemente do envolvimento de alguma linguagem ou procedimento representacional. A evolução biológica e a configuração de nichos são exemplos de geração e articulação de informações que dispensam qualquer representação para efetivar eventos e realizar transformações.

Terrence Deacon

Deacon é um cientista cognitivo e antropólogo que, ao se dispor a construir um modelo alternativo de linguagem e de intencionalidade, esbarrou na informação como fundamento primeiro de suas teorias. Assim, ele considera que talvez tenhamos mesmo que rever as bases materiais e energéticas que imaginamos constituir o universo e sejamos forçados a redefini-las em termos de informação.

Para Deacon, explicar como se dá nossa leitura do mundo em termos de informação não pode se limitar a afirmar que a informação é primitiva. Isso apenas delega a caixa preta a um nível inferior da natureza. Deacon é um crítico das ideias simplistas de que informação é ordem, herdada da termodinâmica e das teorias da auto-organização, ou de que uma representação aconteça de forma positiva.

Embora ele reivindique a lógica evolucionária de Dretske e considere a criação das *affordances* de Gibson – ‘modelos robustos para a penumbra das possibilidades disponíveis’ – como pré-requisito para a emergência da informação (2007,2), sua leitura vê problemas nessas abordagens. O mais grave deles é considerar a informação como algo com existência positiva. Resgatando a visão da Gestalt sobre a percepção humana acontecer sempre numa estrutura forma-fundo, positivo-negativo, Deacon afirma que a informação deve ser entendida como o fundo, o negativo. É impondo uma restrição ao todo (fundo) que a natureza faz emergir a informação.

A informação para Deacon é uma relação restritiva emergente entre alguma coisa presente e alguma coisa ausente, relação esta forjada pela coisa ausente e identificada em contraposição a todas as restrições que poderiam ter sido instanciadas, mas não foram. Ao ocorrer uma restrição sobre um estado, levando-o a outro estado, e sendo essa transformação específica e não uma qualquer, esta forma de alteração torna-se o fundamento potencial da informação daí emersa.

É uma exigência da comunicação que o ambiente de emergência da informação seja redundantemente estruturado e que os envolvidos compartilhem previamente um conjunto de possibilidades. A informação é revelada pela alteração, pelo trabalho que realiza. Caso esta alteração esteja perceptivelmente disponível para um aparato cognitivo em condições normais de funcionamento, a ação inteligente da cognição será contagiada pela estrutura restritiva que se distingue do universo dos possíveis e, via reconstrução do processo, inferirá o conteúdo. A informação é a correlata confiável do trabalho realizado no mundo.

Deacon vê nessa teoria uma revelação da verdadeira estrutura da informação. Um sinal é uma distinção física, passível de ser reconhecido por sua probabilidade de incidência desde que possamos estimar tal probabilidade entre todas as possibilidades disponíveis. Isso confirma a teoria de Peirce de que uma comunicação só pode acontecer num ambiente de redundância, de hábitos.

Hábitos não envolvem só padrões ou circularidades, bastando, às vezes, que o estado das coisas permaneça como está. A evidenciação de um sinal tem que ferir o hábito, caso contrário ele não será sinal. Tal irrupção, num ambiente de redundâncias, não só fica disponível à percep-

ção como oferece, pela análise do tipo específico de alteração física que provoca, a direção rumo ao significado, à referência. Podemos concluir, então, que o fundamento da informação é sua dependência a um trabalho externo – humano ou não – imposto fisicamente.

Independente dos pontos em comum ou controversos, o diferencial da teoria da informação de Deacon é oferecer uma ontologia da informação como nenhuma outra teoria faz. E seu objetivo é iniciar uma modelagem científica da informação enquanto entidade teleodinâmica, porque, para o professor, o caráter funcional dos organismos é um fator emergente do caráter funcional de órgãos e células, que, em última instância, emerge da auto-organização dos sistemas entencionais de informações.

POR UMA ÉTICA DA INFORMAÇÃO

Embora esses autores estejam teorizando sobre informação de forma tão antagônica, todos acabam esbarrando na mesma questão: a dinâmica complexa das informações, enquanto *commodities*, unidades do conhecimento ou emersas das relações orgânico-ambientais, contribui ou ao menos está afinada a um projeto humanístico que desejamos? Ou os fluxos informacionais estão assumindo direcionamentos que não nos interessam?

Em outras palavras, o que consideramos ético frente ao imenso impacto das tecnologias e das novas formas – imediatistas, ubíquas, multiculturais, invasivas, super-expositivas, altamente funcionais porém perigosas – de nos relacionar com a informação? Em que direção estamos transformando as *affordances* de nosso próprio tempo? Estamos contribuindo com uma sociedade que atenda a nossos anseios éticos ou sendo levados, pelos fluxos de informação, a um desgoverno contrário aos interesses sociais historicamente reconhecidos?

Affordances tecnológicas e/ou virtuais inéditas até então – somos a primeira geração com internet na face da Terra! – nos impõem o estabelecimento de uma primeira jurisprudência em relação aos desafios éticos que se apresentam. Privacidade, presencialidade, identidade, visibilidade são apenas alguns exemplos dos conceitos que nos sentimos desafiados a atualizar.

Por isso esses filósofos insistem numa ética informacional, numa reflexão que contribua para que nossa influência e ação sejam, mesmo

que de forma complexa, na direção da humanidade que queremos, da sociedade que sonhamos e que possamos evitar passos retrógrados em direção a uma ingenuidade moral que não precisamos mais vivenciar.

Precisamos elaborar hoje, em respeito a todos os seres humanos que viveram e morreram para que pudéssemos ter uma ciência, inventar a democracia e defender a tolerância, uma ética informacional que não capitule ao antropocentrismo, que se afine ao naturalismo evolucionista e que tenha amplitude filosófica suficiente para resistir a toda a argumentação que não seja a favor dos genuínos interesses da espécie humana.

A construção da informação semântica, a evolução genética, a cognição que amadurece são, assim, dinâmicas naturais da informação. Sendo assim, as condições aléticas das afirmações não são função da significação, mas das informações geratrizes do conhecimento embutido na significação.

Assim como intuímos que preservar a vida é um valor considerado digno de nossos maiores esforços – valor este advindo de uma evolução da biosfera que admiramos pela inteligência corporizada que nos maravilha em todos os níveis -, também intuímos que incrementar a infosfera – a esfera de todos os fenômenos evolutivos que não os biológicos – é nosso dever.

Nosso aparato cognitivo, na perspectiva mais estendida possível, incluso nosso corpo, linguagem e relações sociais, se sente estimulado por processos de maximização do conhecimento e pela excelência comunicacional. Evitamos a entropia e a degenerescência das fontes, embora às vezes as utilizemos como dados para aplicarmos novos níveis de abstração. Investimos, histórica e antropológicamente, na ampliação da infosfera, no aperfeiçoamento e qualidade da informação, no enriquecimento dos níveis de abordagens e sua conseqüente variedade informacional.

A informação tem valor em si. Isso faz com que tenha valor para nós, por que somos produtos desse ‘valor em si’ e, por constituição, temos as mesmas propensões das dinâmicas informacionais. A informação que gera conhecimento e a inteligência que a constrói são belas em si, pois esbanjam eficiência processual como uma obra de arte esbanja maravilhamento.

É hora de rever nossos conceitos de certo e errado à luz do ambiente informacional que nós mesmos fomos compelidos (a semantização não nos é opcional!) a construir. Eis uma proposta consistente, afinada ao momento epistemológico

CONCLUSÃO

As novidades mais contundentes que a filosofia da informação têm introduzido no pensamento dizem respeito às áreas da epistemologia, da ontologia e da ética. A virada informacional anunciada quer ocupar, no século 21, o espaço de destaque que o século 20 concedeu à filosofia analítica e suas áreas interlocutoras, como a lógica, a semiótica e a pragmática. Considerada o estopim da virada linguística, a filosofia analítica e áreas afins se debruçaram em muito trabalho para explicar como a linguagem representa o real ou como a subjetividade se liga ao cérebro.

Uma das grandes dificuldades de seu projeto foi estabelecer as condições de verdade que subjagam sentenças ao mundo real. Contrária à escola positivista que considerava o significado de uma sentença algo da esfera pragmática da linguagem, a analítica investiu na investigação das relações entre linguagem e verdade e entre mente e realidade. O que é real e o que é verdade é alguma coisa que passa pelo vínculo das palavras com seus referentes e das sentenças com seus significados.

Como vimos, a tendência dos filósofos da informação é deslocar a questão da verdade do âmbito da linguagem e da intencionalidade para o âmbito da informação. Floridi faz isso explicitamente, ao insistir que a informação só pode ser assim considerada se semantizar dados bem-formados, significativos e verídicos. Para Dretske as informações objetivas do ambiente, disponíveis em arranjos analógicos, podem ser filtradas até se limitarem a dígitos, que são informações que se ligam a significados correspondentes à realidade com cem por cento de garantia e, por isso, nos conduzem à verdade última e nos permite diferenciar o real do irreal.

Deacon inviabiliza o vínculo sentença-verdade, pois toma a sentença como um conjunto de restrições a serem entendidas negativamente. A verdade seria aquilo que resiste à verificação, à busca de erros, e não pode ser objetivamente delimitada. Para Deacon, a garantia de correspondência informação-conteúdo semântico talvez possa ser experimentada numa semiótica confinada à iconicidade e indexidade. Porém, a semiótica humana é simbólica e, na nuvem de relações e inferências simbólicas, a verdade é só mais uma delas, e tudo girará em torno da verificação e fidelização contínuas que praticam nossos processos cognitivo-linguísticos.

Os excessos semânticos que derramamos sobre os dados, para cultivar a imagem que Floridi construiu da compulsão simbólica que evidenciamos, são restringidos pela realidade e tais limitações delineiam não só a interface entre mundo real e mundos possíveis, mas entre possibilidades mais prováveis e menos prováveis. Nosso aparato cognitivo, de uma forma geral, ao perceber que algo ocorre por uma causa ausente (identificada mais ainda não existente, como as ideias, as funções e os propósitos) persegue tal causa para integrá-la a seu repertório de expectativas, ou seja, atualizar o que consideramos hábito.

Além destas provocações epistemológicas e ontológicas, a filosofia da informação aponta, também, uma ética da informação até então inédita. A valorização que praticamos ao interagir em nicho, checando o que vale o que não vale a todo instante, a importância que atribuímos às *affordances* que nos atraem ou nos repulsam, e a constatação de nossa natureza contígua à do mundo – feitos da mesma matéria, com funções que buscam a ordem e evitam a desordem, e ainda acrescidos de intencionalidade – nos permitem reivindicar as dinâmicas intrínsecas da informação como o exemplo da natureza que mais nos sentimos atraídos a seguir.

Para a filosofia da informação, falar da dimensão ética da humanidade é falar de uma espécie de sintonia de nossa percepção/ação com as dinâmicas informacionais que configuram nichos, *affordances*, conteúdos semânticos e outros tantos fluxos informacionais que nos envolvem orgânica e culturalmente. Lembremo-nos de que a esfera informacional – a infosfera – é mais do que o conjunto de informações digitalizáveis ou processáveis linguisticamente. Se já entendemos que a ética vem da própria natureza, então devemos atualizar nossos parâmetros éticos pela dinâmica natural, espontânea e agregadora da informação.

É isso que Floridi quer destacar ao afirmar que a informação tem valor em si. O esforço da natureza pela ordem, emergência, seleção e eficiência, frente à vagueza, degenerescência, pobreza fenomenológica e morte, é o fundamento da vida e, portanto, o fundamento de todos nós. O homem é desafiado por *affordances* naturais e sociais a valorizar aquilo que as dinâmicas informacionais integralizadoras de seu nicho valoriza.

Mais do que um acréscimo à compreensão evolutiva do homem a partir de um universo informacional, a ética da informação dá uma direção para o certo e o errado até então inexplorada pela filosofia, pela socio-

logia, pela política e pela hermenêutica. O fundamento da dimensão ética da humanidade coincide, pela primeira vez, com a ontologia constituinte do universo.

Aliás, a constituição do universo revelou-se seriamente comprometida com a geração de informações. Cientistas defensores de um modelo de universo feito de matéria e energia cederam à constatação de que a informação é um ingrediente básico do mundo. Como nos demonstra Deacon, energia é força sem direção, e a realização de qualquer trabalho implica energia direcionada. Logo, é uma condição de qualquer evento ser constituído de, pelo menos, informação.

Caso concordemos com cientistas como Zeilinger, que estão convencidos da gênese informacional da realidade, matéria e energia não passam de arranjos informacionais. Caso concordemos com Stonier, aceitaremos que, assim como a matéria prova a existência de massa, e o calor, de energia, a ordem prova a existência da informação. De qualquer forma, parece consensual que um dos ingredientes fundamentais do universo, senão o único, é a informação. Essa ontologia informacional do universo tem se demonstrado muito resistente à contra-argumentação, e os modelos contemporâneos de auto-organização, emergência fenomenológica, *affordances* ou entidades teleodinâmicas são espaços de investigação que tem trazido consistência a esta vertente filosófica.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, F. (2010) Information and knowledge à la Floridi. In: ALLO, P. (Ed.). *Metaphilosophy*, v. 41, n. 3, april.
- ADAMS, F. Knowledge. In: FLORIDI, L. (Ed.). (2004) *The Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 228-236.
- ADAMS, F. (2003). *The Informational turn in philosophy*. Minds and Machines. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, v. 13, pp. 471-501.
- BATESON, G. (1979) *Mind and nature: a necessary unity*. New York: Cambridge Press.

- BATESON, G. (1987) *Steps to an ecology of mind*. New Jersey: Jason Aroson Inc.
- BROENS, M. C. (1998) Mecanicismo e os limites da razão no pensamento de Pascal. In: GONZALEZ, M. E. Q.; BROENS, M. C. (Orgs.). *Encontro com as ciências cognitivas*. Marília: UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica.
- DEACON, Terrence. (1997) *The Symbolic Species The Co-evolution of Language and the Brain*. W.W. Norton & Company. NY/London.
- DEACON, Terrence. (2007) *Shannon-Boltzmann-Darwin: redefining information – part 1 and 2*. Versão digital cedida pelo autor.
- DEACON, Terrence. (2010) What is missing from theories of information? In *Information and the Nature of Reality*. Cambridge University Press. NY.
- DEACON, Terrence. (2012) *Incomplete Nature How Mind Emerged From Matter*. NY/London: W. W. Norton & Company.
- DENNETT, Daniel. (2013) Aching Voids and Making Voids. *The Quartely Review of Biology*, vol. 88, nº 4, 321-324, The University of Chicago Press. URL: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/673760>
- DRETSKE, F. (1981) *Knowledge and the flow of information*. Cambridge, MA: MIT Press/A Bradford Book.
- DRETSKE, F. (1995) *Naturalizing the mind*. Cambridge, MA: MIT Press/A Bradford Book.
- FLORIDI, L. (2002) *What is the philosophy of information*. Disponível em: <<http://www.philosophyofinformation.net/publications/pdf/wipi.pdf>>.
- FLORIDI, L. (2003) *Two approaches to the philosophy of information*. Disponível em: <<http://www.philosophyofinformation.net/publications/pdf/tattpi.pdf>>.
- FLORIDI, L. (2004) *From the Philosophy of AI to the Philosophy of Information*. Disponível em: <http://www.philosophyofinformation.net/publications/pdf/fpoaitpoi.pdf>
- FLORIDI, L. (2004) *Open problems in the philosophy of information*. Disponível em: <<http://www.philosophyofinformation.net/publications/pdf/oppi.pdf>>.
- FLORIDI, L. (2006). *Four challenges for a theory of information privacy*. Disponível <<http://www.philosophyofinformation.net/publications/pdf/fcatoip.pdf>>.

FLORIDI, L. (2008). *Information ethics, its nature and scope*. Disponível <<http://www.philosophyofinformation.net/publications/pdf/ieinas.pdf>>.

FLORIDI, L. (2009) *Trends in the philosophy of information*. Disponível em: <<http://www.philosophyofinformation.net/publications/pdf/titpoi.pdf>>.

FLORIDI, L. (2009). *The information society and its philosophy: Introduction to the special issue on "the philosophy of information, its nature and future developments"*. Disponível em: <<http://www.philosophyofinformation.net/publications/pdf/tisip.pdf>>.

FLORIDI, L. (2001) *Information ethics: an environmental approach to digital divide*. In: *Philosophy in contemporary world*, v. 9, n.1, Spring-Summer.

FLORIDI, L.(1999) *Information ethics: on the philosophical foundation of computer ethics*. In: *Ethics and information technology*, v.1, pp. 37-56.

GIBSON, J. J. (1986) *The ecological approach to visual perception*. New Jersey: Lawrence Earlbaum Associates, Inc.

GIBSON, J. J. (1966) *The senses considered as perceptual system*. Boston: Houghton Mifflin.

GONZÁLEZ de GÓMEZ, M. N.(1996) *Informação: dos estoques às redes*. In *Ciência da Informação*, nº 24, IBICT, Brasília.

GONZÁLEZ de GÓMEZ, M. N. (2013) *Luciano Floridi e os problemas filosóficos da informação: da representação à modelização*. *INCID*, Vol. 4, nº 1, São Paulo.

GONZALEZ, M. E. Q.; MORAIS, S. (2007) *Contribuições do pragmatismo para a compreensão do conceito de informação ecológica*. *Cognitio: Revista de Filosofia*, v. 8, p. 112-36.

GONZALEZ, M. E. Q.; NASCIMENTO, T. C. A.; HASELAEGER, W. F. G.(1998) *Informação e conhecimento: notas para uma taxonomia da informação*. In: FERREIRA, A. et al. (Org.). *Encontro com as ciências cognitivas*. Marília: UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, v.2.

GONZALEZ, M. E. Q. (1996) *Ação, causalidade e ruídos nas redes neurais auto-organizadas*. In: DEBRUN, M.; GONZALEZ, M. E. Q.; PESSOA JR., O. (Orgs.) *Auto-organização: estudos interdisciplinares*. Campinas: UNICAMP (Coleção CLE, v. 18).

GONZALEZ, M. E. Q.; BROENS, M. C.; MORAES, J. A. (2010) A virada informacional na Filosofia: alguma novidade no estudo da mente? In: *Aurora*. Curitiba: PUCPR, v. 22, n. 30, pp. 137-151, jan/jun.

JUARRERO, A. (1999) *Dynamics in action: intentional behavior as a complex system*. London: Bradford Book.

MAÇORANO, José Pedro. *A Filosofia da Informação de Luciano Floridi: Pressupostos Epistemológicos*. Disponível em <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/9970.pdf>

MORAES, J. A. (2011) *Dretske e o projeto naturalista-informacional da mente*. São Paulo: UNESP.

MORAES, J. A. (2014) *Implicações éticas da virada informacional na Filosofia*. Uberlândia: EDUFU.

MORONI, J. (2012) *Uma reflexão filosófica sobre o conceito de informação ecológica*, Disponível em https://www.academia.edu/1495520/UMA_REFLEX%C3%83O_FILOS%C3%93FICA_SOBRE_O_CONCEITO_DE_INFORMA%C3%87%C3%83O_ECOL%C3%93GICA

MORONI, J. *Estudo Epistemológico do conceito de Informação no âmbito das vertentes cibernética, ecológica e semântica*. Disponível em https://www.academia.edu/253487/Estudo_Epistemol%C3%B3gico_do_Conceito_de_Informa%C3%A7%C3%A3o_no_%C3%82mbito_das_vertentes_Cibern%C3%A9tica_Ecol%C3%B3gica_e_Sem%C3%A2ntica.

PEIRCE, C. S. (1958) *The collected papers of Charles Sanders Peirce*. Electronic edition. Vols. IVI. (Eds.) Hartshorne, C & Weiss, P. Vols. VII-VIII. (Ed.) Burks, A. W. Charlottesville: Intalex Corporation. Cambridge: Harvard University.

PEIRCE, C. S. (1972) *Semiótica e Filosofia*. São Paulo: Cultrix.

RODRIGUES, G. C. L.; MORAES, J. A. (2009). *Information and meaning: do artificial systems manipulate meaningful information?*. Trabalho apresentado no VIII EBICC.

SHANNON, C.; WEAVER, W.(1949) *The mathematical theory of communication*. Urbana: University of Illinois Press.

STONIER, T.(1997) *Information and meaning: an evolutionary perspective*. London: Oxford Press.

TURING, A.(1950) *Computing machinery and intelligence*. Mind, v. 59, p. 433-460.

WIENER, N.. (1954). *The human use of human beings: cybernetics and society*. London: Sphere Books LTD, 1968.

ZEILINGER, A. (2005) *A face Oculta da Natureza*. Globo, São Paulo.

Pode-se Estudar Cientificamente a Consciência?

Maxwell Morais de Lima Filho¹

(UFAL/UFPA)

Imagine por um instante que você está no evento mais aguardado dos últimos meses, o casamento do seu melhor amigo. Durante a festa, você bebe cerveja, ouve a música que a banda está tocando, observa as pessoas dançando e trava uma conversa animada com várias delas; brevemente sobre política e o restante do tempo sobre o seriado da moda. Passadas algumas horas, um padrinho etilicamente alegre pisa no seu pé machucado durante um treino de capoeira: a lágrima ameaça cair. Logo, porém, a sua atenção é desviada de maneira instantânea para a noiva, que se encontra de costas para todos, erguendo e abaixando sucessivamente os braços; você se dá conta do que está acontecendo e fica um pouco apreensivo, pois, após rápido cálculo intuitivo, acredita que aquele belo arranjo floral aterrissará nas mãos da gentil moça que você namora há anos. O baterista tamborila nervosamente o seu instrumento musical, todos se agitam, o braço da noiva se ergue uma última vez, o buquê é arremessado e, para a sorte de sua namorada, você é péssimo de cálculo!

Essa situação (não tão) hipotética serve para nos chamar a atenção para o seguinte fato: apesar das óbvias diferenças entre o que foi saboreado, escutado, visto, pensado, sentido (dor no pé e preocupação) e calculado, todas essas atividades possuem em comum o fato de serem fenômenos mentais conscientes experienciados por você. Mas será que a Ciência pode explicar a consciência? O principal objetivo deste texto é avaliar a contribuição do filósofo contemporâneo John Searle² para uma reposta

¹ Programa de Desenvolvimento de Pessoal-UFPA. Agradeço a Cícero Barroso (UFPA), Thiago Melo (Universidade de Syracuse) e Argus Morais (UESB) pelas sugestões feitas a uma versão preliminar deste texto. Os equívocos que porventura tenham permanecido no texto são de minha inteira responsabilidade.

² Para Searle, todos os fenômenos conscientes são fenômenos mentais, mas nem todos os fenômenos mentais são conscientes. Por exemplo, tenho a crença de que Maceió é a capital de Alagoas mesmo quando estou dormindo sem sonhar, portanto, inconsciente. Constatamos, a

positiva a essa pergunta. Para tanto, exporemos a definição de Searle para a consciência no intuito de avaliar se ela pode ser abordada cientificamente. Após isso, analisaremos se é possível estabelecer uma explicação causal e uma conexão inteligível entre os fenômenos neurobiológicos e os fenômenos mentais conscientes.

Inicialmente, temos que responder a seguinte questão: o que é que caracteriza um fenômeno mental consciente? Ao nos debruçarmos sobre isso, veremos que a mente é definida das mais variadas formas pelos estudiosos, sendo algumas delas incompatíveis entre si³; há, inclusive, os que consideram que não é possível defini-la de modo preciso; além desses, há os pesquisadores que defendem que ela sequer existe⁴! Extrapoláramos os objetivos desse texto se nos detivéssemos na apresentação de cada uma dessas posições. Em vez disso, restringir-nos-emos à noção de consciência proposta pelo filósofo contemporâneo John Searle. Pare

partir do exemplo citado, que posso acessar *conscientemente* tal crença sempre que eu estiver desperto e assim o deseje; isto é, apesar da crença ser inconsciente naquele momento, ela possui a característica de ser *potencialmente* consciente em uma outra situação. É por esse e outros motivos que Searle considera a consciência a noção central do mental e assevera que só entenderemos “a maior parte de nossa vida mental” quando formos capazes de explicá-la (SEARLE, 2010b, p. 23). Esta centralidade da consciência está bem expressa na seguinte passagem: “[t]odos os processos que consideramos especialmente mentais [...] são, de uma forma ou de outra, crucialmente relacionados à consciência. Além disso, todas aquelas características importantes que os filósofos consideravam específicas da mente são igualmente dependentes da consciência: subjetividade, intencionalidade, racionalidade, livre-arbítrio [...] e causação mental” (SEARLE, 2006, p. 326).

³ Para fornecer um exemplo ilustrativo de incompatibilidade, podemos contrapor a posição do dualista de substância à do teórico da identidade: de acordo com o dualismo de substância, *o mental é não físico*, portanto, *irredutível* ao domínio material; já o defensor da teoria da identidade alega que há uma *identidade empírica* entre tipos de entidades físicas e tipos de entidades mentais, o que acarreta a redução destas últimas entidades àquelas.

⁴ O eliminativismo sustenta que os termos da nossa psicologia popular (“dor”, “desejo”, “crença” etc.) não designam absolutamente nada e, nesse sentido, não passam de ficções por nós projetadas. Para o eliminativista, o progresso científico terá êxito em utilizar um vocabulário neurobiológico para explicar causalmente o “conjunto dos nossos comportamentos”, e isso terá como consequência que o “conjunto da nossa psicologia popular é *uma teoria falsa*, a mesmo título que a teoria do flogístico ou que a da geração espontânea” (ENGEL, 1996, p. 37). Como veremos, Searle não considera o mental como não físico (dualismo). Para ele, *o mental é físico*, mas, diferentemente do teórico da identidade, ele *rejeita a redução ontológica* de tipos de fenômenos mentais a tipos de fenômenos físicos. Por fim, Searle endossa a explicação causal dos fenômenos mentais através dos fenômenos neurofisiológicos, mas *não nega a realidade* do âmbito mental (eliminativismo).

ele, não é possível definirmos a consciência de modo aristotélico, isto é, a partir do estabelecimento de um gênero comum e de uma diferença específica⁵. Porém, o fato de atualmente não sermos capazes de precisarmos cientificamente o que é a consciência não nos impede de estabelecer uma definição de senso comum. Para Searle (2010c, p. 55),

[...] a consciência consiste em estados e processos de sensibilidade ou ciência [*awareness*], internos, qualitativos e subjetivos. De acordo com essa definição, a consciência começa quando o indivíduo desperta de manhã de um sono sem sonhos e continua até que adormeça de novo, morra, entre em coma ou fique, de alguma outra maneira, “inconsciente” (SEARLE, 2010c, p. 55).

Nessa definição, a consciência abarca todos os mais variados estados e processos que ocorrem quando estamos despertos (estado de vigília), tais como: ler este texto, escutar a música predileta, sentir o perfume da mulher amada, ter o (des)prazer de saborear uma xícara de café sem açúcar, sentir a aspereza de uma superfície rugosa, encontrar-se ansioso na véspera de uma prova, estar deprimido pelo falecimento de um ente querido, lembrar-se de um poema, resolver um problema matemático, ter vontade de comprar um livro e de discutir Filosofia. Mas, poderíamos perguntar, há espaço nessa definição para os sonhos? Estamos conscientes quando sonhamos com a namorada, com a morte de um parente ou mesmo com a prova de amanhã? Sim, estamos conscientes quando sonhamos com algo ou alguém. Por conseguinte, apesar das diferenças existentes entre os fenômenos do estado de vigília em comparação com os fenômenos oníricos, há que se ressaltar que o sonho também é uma forma de consciência (SEARLE, 2010c, p. 55).

Levando-se em consideração a definição supracitada, analisaremos os três aspectos dos fenômenos mentais conscientes que os distinguem, segundo Searle, dos demais fenômenos naturais: a *qualidade*, a *subjeti-*

⁵ Por exemplo, a definição aristotélica de triângulo é uma figura plana (*genus proximum*) com três lados fechados por retas (*differentia specifica*) (GREIMANN, 2015, p. 5). No que se refere à consciência, Claudio Costa (2006, p. 95) discorda de Searle e propõe a seguinte definição nos moldes aristotélicos: “(Df. C): Consciência = produto experiencial [gênero próximo/condição necessária] verídico [diferença específica/condição suficiente]”.

vidade e a *unidade*. Estes três aspectos⁶ da consciência são logicamente inter-relacionados e, portanto, “inextrincáveis na medida em que o primeiro implica o segundo e o segundo implica o terceiro” (SEARLE, 2010c, p. 57). Nossos estados conscientes diferenciam-se entre si por conta de suas respectivas impressões qualitativas. Temos diferentes experiências qualitativas quando vemos, tocamos, cheiramos e saboreamos uma laranja; ver a cor laranja, por exemplo, possui um aspecto qualitativo distinto de saborear um gosto cítrico. Entretanto, mesmo nos restringindo a um de nossos sentidos, a visão, por exemplo, constatamos que a impressão qualitativa que temos ao ver a cor de uma laranja não é a mesma que temos quando visualizamos a cor de uma maçã. Também não temos a menor dúvida sobre a distinção qualitativa entre uma dor de dente e o subsequente alívio proporcionado pela aplicação de uma anestesia local. Além das experiências perceptivas e das sensações, Searle estende o aspecto qualitativo da consciência às emoções, às volições, às imagens mentais e às operações do pensamento. Citemos apenas o seguinte exemplo deste tipo de operação⁷: pensar que “dois mais dois é igual a quatro” é qualitativamente distinto de pensar que “deux et deux fait quatre” (SEARLE, 2010c, p. 58).

Os estados conscientes são subjetivos porque só existem quando são experienciados por um sujeito, não importando se este sujeito é um homem, um animal não humano⁸ ou um (hipotético) alienígena consciente. Devemos levar em consideração que o aspecto qualitativo da consciência está logicamente inter-relacionado com o aspecto subjetivo, haja vista que é necessária a existência de um sujeito que experimente todo e qualquer evento qualitativo. Nas palavras de Searle (2010c, p. 59):

⁶ Restringimo-nos aqui à característica essencial da consciência, que é resultado da combinação desses três aspectos. De acordo com Searle (2010c, pp. 64-8), a consciência possui as seguintes características adicionais: (i) a intencionalidade, (ii) a distinção entre o centro e a periferia, (iii) o humor, (iv) a dimensão prazer/desprazer, (v) a estrutura *gestáltica* e (vi) a familiaridade.

⁷ O que Searle chama de aspectos qualitativos da consciência são comumente denominados de *qualia*, os quais se referem às qualidades fenomênicas dos estados mentais (PEREIRA, 2013). Como nos alerta Abrantes (2005, p. 226), “[h]á uma grande controvérsia a respeito de que tipos de estados mentais, além das sensações, possuiriam *qualia*”. Nesse sentido, muitos filósofos negam, por exemplo, que haja qualquer tipo de aspecto qualitativo envolvido na realização de uma operação matemática.

⁸ Searle (2010d, pp. 94-5) defende que a consciência, a intencionalidade e os processos de pensamento são fenômenos que evoluíram biologicamente e se contrapõe à tese de que tais fenômenos sejam exclusivamente humanos.

Sem subjetividade não há experiência. Mesmo que mais de um sujeito experimente um fenômeno semelhante – digamos, duas pessoas ouvindo o mesmo concerto – ainda assim a experiência qualitativa só pode existir na medida em que for experimentada por um ou mais sujeitos. E, mesmo que as diferentes experiências contingentes sejam qualitativamente idênticas, isto é, se todas forem casos particulares de um mesmo tipo, cada experiência simbólica só poderá existir se o sujeito dessa experiência a experimentar.

Sendo assim, diferentemente de átomos, rochas e nuvens, os estados conscientes só existem quando são experienciados por um sujeito. O que significa exatamente isso? Significa dizer que o modo de existência de átomos, rochas e nuvens independe de qualquer sujeito que os experimente, ou seja, eles continuariam a existir mesmo que fosse extinta toda e qualquer forma de consciência do Universo. Obviamente, não podemos dizer o mesmo acerca do modo de existência da *minha* dor de dente e da *minha* crença de que Djavan é alagoano, já que basta a morte de *um* único sujeito consciente, *eu*, para que elas desapareçam de uma vez por todas. É nesse sentido que Searle afirma que há uma distinção entre os modos de existir que independem de um sujeito (ontologia de terceira pessoa) e os que implicam um sujeito (ontologia de primeira pessoa). Isso é de crucial importância para respondermos à pergunta que figura como título deste texto. Retornaremos a essa diferenciação posteriormente.

O terceiro aspecto da consciência que trataremos diz respeito à integração das experiências em um campo unificado de consciência. Constato facilmente a existência desse campo unificado quando reflito sobre os estados conscientes que me ocorrem neste exato momento: vejo palavras dispostas na tela do computador, o qual, por sua vez, está sobre uma mesa; ao olhar para a frente, constato que muitas outras pessoas também estão estudando e vejo, através da janela, alguns prédios que estão na circunvizinhança da Biblioteca de Ciências Humanas; desvio a minha atenção e percebo a pressão que os óculos fazem no meu rosto; ainda neste mesmo momento, ouço a sirene de uma ambulância e sinto uma fome incômoda. A experiência desses estados conscientes se dá de modo integrado como parte de um campo consciente único. Por definição, o estado consciente é unificado e esta unidade da consciência está intimamente relacionada aos dois aspectos mencionados anteriormente da

seguinte maneira: “a unidade decorrerá da subjetividade e da qualidade, porque não é possível ter subjetividade e qualidade exceto nessa forma particular de unidade” (SEARLE, 2010c, p. 60).

Após caracterizarmos os três aspectos que formam a característica essencial da consciência, abordaremos as dificuldades que se impõem à sua investigação científica. Porém, antes de prosseguirmos, temos que fazer uma ressalva sobre o duplo papel explicativo que as Ciências Biológicas fornecem ao estudo científico da consciência. Esmiuçemos, então, o que Searle pretende dizer quando afirma, em inúmeros de seus escritos, que “a consciência é um fenômeno biológico”. Essa sentença tem dois sentidos distintos e complementares, a saber: (i) como causa remota, significa que a consciência *evoluiu* ao longo do tempo geológico; (ii) como causalidade próxima, o seu sentido é de que podemos explicar o *funcionamento* da consciência através de processos embriológicos e fisiológicos. Em outras palavras, o primeiro sentido tenta responder a pergunta “*por que* algumas espécies biológicas possuem consciência?”, enquanto o segundo significado está relacionado ao questionamento “*como* um organismo produz a atividade consciente?”

As respostas à pergunta “por que” (causa remota) buscam identificar qual(is) é(são) a(s) vantagem(ns) seletiva(s) que as populações de organismos conscientes possuem em relação às populações de organismos desprovidos de consciência, constituindo o que propomos chamar de *abordagem evolutiva* (ou *filogenética*) da consciência. Por outro lado, a solução para a pergunta “como” (causa próxima) deve ser sondada a partir do desenvolvimento embriológico e do funcionamento das estruturas biológicas que produzem os fenômenos conscientes, que são, ao que tudo indica, os órgãos, tecidos e células que compõem o sistema nervoso; sugerimos chamar este segundo viés de *abordagem físeo-embriológica* (ou *ontogenética*) da consciência. No que se segue, restringir-nos-emos apenas à segunda abordagem.

Explicitemos inicialmente quais são, para Searle, os dois tipos de problema mente-corpo. O primeiro diz respeito ao caráter geral da relação entre os fenômenos mentais, por um lado, e o cérebro, por outro. Esse seria o *problema fácil* porque, de acordo com Searle (2010b, pp. 21-2), já conhecemos os princípios gerais para solucioná-lo: todos os fenômenos mentais são causados por processos neurofisiológicos do cérebro, sendo,

portanto, características cerebrais de nível superior. Portanto, já sabemos *que* o cérebro causa a mente (SEARLE, 2010a, p. 6), mas ainda falta um longo percurso para que solucionemos o *problema difícil*⁹, isto é, para que descubramos os detalhes de *como* o funcionamento do cérebro produz e realiza a atividade mental:

Não tenho dúvida de que uma solução para esse problema seria a mais importante descoberta científica da atualidade. Se e quando isso acontecer, teremos uma resposta à questão: “*como* os processos neurobiológicos causam a consciência?” Considerando nossos modelos atuais sobre o funcionamento do cérebro, isso representaria uma resposta à questão: “*como* os disparos neurônicos¹⁰ de nível inferior nas sinapses causam a enorme variedade de nossas experiências conscientes (subjetivas, sensíveis, cientes)?” (SEARLE, 2010b, p. 22. Grifos nossos).

Para Searle, muitos cientistas e filósofos assumem posições equivocadas que inviabilizam a solução adequada do problema difícil através de uma “neurobiologia da consciência” (SEARLE, 2010b, p. 23). Com o objetivo de avaliar a possibilidade de se explicar cientificamente a consciência,

⁹ Também é possível caracterizar os problemas fácil e difícil como sendo, respectivamente, as partes *filosófica* e *científica* do problema mente-corpo (SEARLE, 2010c, p. 68). Ressaltamos que essa terminologia se deve a David Chalmers (1996, pp. xi-xiii) e que, na verdade, existem vários problemas fáceis: identificar o correlato neural de uma experiência, descrever a manipulação consciente de imagens mentais, analisar os dados de processamento consciente etc.

¹⁰ Muitos filósofos, ao discutirem o papel do cérebro na resolução do problema mente-corpo, subestimam o papel das células da glia. É de nosso conhecimento que as células da glia são dez vezes mais numerosas do que os neurônios e que elas desempenham importantes funções, como, por exemplo, produzir a mielina e remover resíduos celulares do cérebro. Além disso, foi constatado que algumas células da glia são capazes de modificar a interação entre os neurônios, mostrando, portanto, que elas não exercem apenas funções de suporte. Nesse sentido, as últimas pesquisas nos alertam para o fato de que “a complexidade da máquina cerebral tem sido subestimada” pelo modelo neurocientífico que restringe o processamento de informação apenas aos neurônios (O’SHEA, 2010, p. 49). Contraopondo-se a essa ideia é que foi proposto recentemente um modelo para o funcionamento cerebral que se baseia tanto na rede neuronal quanto na rede astrogliar. Em outras palavras, os proponentes desse novo modelo defendem que a base fisiológica dos processos mentais deve ser explicada a partir das interações entre os neurônios e os astrócitos. Dessa maneira, é provável que o alvo neurocientífico para solucionar o “problema difícil” seja mais amplo do que Searle imagina, já que este modelo mais recente sugere “que as funções mentais devem ser experimentalmente correlacionadas com processos neuroastrocitários, e não apenas com atividades neuronais” (PEREIRA JR., 2015, p. 15).

passaremos a expor os desafios filosóficos¹¹ que se colocam ao estudo neurocientífico dos fenômenos conscientes, buscando, em seguida, verificar se tais dificuldades são transponíveis.

De acordo com o **primeiro obstáculo filosófico**, a consciência está fora do escopo científico porque ela não é definida de modo satisfatório e porque ela não é observável: “[a] própria noção de consciência é confusa, na melhor das hipóteses, e mística, na pior delas” (SEARLE, 2010b, p. 26). Contudo, a ausência de uma definição analítica de consciência não inviabiliza propor uma definição de senso comum, tal como propusemos acima. Em geral, uma definição analítica é o *resultado* de uma investigação científica bem-sucedida e, portanto, não está presente desde o início de tal investigação.

Para ilustrar esse ponto, Searle (2010b, p. 26) cita o exemplo da “água”. A ignorância acerca da estrutura molecular da água não seria um obstáculo para estudá-la cientificamente, pois proporíamos uma definição de senso comum baseada no que já sabemos sobre ela para iniciar o nosso estudo. Uma definição simples seria algo como “a água é um líquido que se precipita do céu em forma de chuva e forma as lagoas, os rios e os oceanos”. Após avançarmos na investigação sobre a água, chegaríamos a uma definição um pouco mais complexa: “Ao nível do mar e em temperaturas entre 0 e 100°C, a água se encontra no estado líquido; tal composto é desprovido de cheiro, de sabor e de cor, participa dos ciclos de evaporação, condensação e precipitação que ocorrem na atmosfera terrestre, bem como é essencial para os organismos biológicos”. Após um longo percurso investigativo e com o auxílio de sofisticados instrumentos científicos é que descobriríamos (como de fato descobrimos) a *essência química* da água e seríamos capazes de fornecer a seguinte definição¹²: água = H₂O. Tal definição significa que toda porção de água, independentemente do local (oceano, garrafa, corpo etc.) ou do estado físico (sólido, líquido ou gasoso) em que a encontremos, é *necessariamente* composta por moléculas de H₂O; além disso, o simples fato de identificarmos H₂O é

¹¹ Ao todo, Searle (2010b, pp. 26-49) analisa e critica nove obstáculos filosóficos; apresentaremos neste trabalho somente os três primeiros.

¹² “Um exemplo de *definição analítica* seria ‘água = df. H₂O’” (SEARLE, 2010b, p. 26. Grifos nossos). Chamar tal definição de “analítica”, como Searle o faz, é bastante controverso, haja vista que essa definição de água foi estabelecida empiricamente a partir de investigação científica, não sendo, portanto, baseada no mero significado das palavras.

suficiente para afirmarmos que estamos diante de água.

De modo semelhante ao exemplo da água, não podemos barrar de antemão o estudo científico da consciência por não sabermos quais são as suas condições necessárias e suficientes. Podemos propor no início da investigação uma definição de senso comum que sirva como hipótese de trabalho para o neurocientista (SEARLE, 2010b, p. 26). A partir dessa definição, o pesquisador pode iniciar a sua busca para identificar os *correlatos neurais da consciência* (NCCs), que correspondem aos fenômenos neurobiológicos causalmente suficientes e necessários para explicar os estados conscientes. Alcançaremos o tão sonhado estágio de uma *explicação causal completa da consciência*, caso isso seja empiricamente possível, quando a Neurociência tiver êxito nas três seguintes tarefas: (i) identificar os NCCs, (ii) confirmar a existência de uma autêntica relação causal entre os NCCs e os eventos conscientes e, por fim, (iii) formalizar as relações causais entre os NCCs e os fenômenos mentais conscientes através de uma teoria, “idealmente na forma de um conjunto de leis” (SEARLE, 2010c, p. 73). Supondo que um dia isso se concretize, poderíamos constatar e afirmar coisas como: o estímulo das fibras nervosas *X* causa o estado mental *Y*; sem tal estímulo, *Y* não ocorre (necessidade); além do mais, basta que as fibras *X* disparem para que o indivíduo se encontre no estado psicológico *Y* (suficiência). Concluímos, portanto, que a *explicação adequada* para a produção de *Y* é uma explicação causal. Ou seja, explicamos o fenômeno mental de nível superior (efeito *Y*) quando identificamos a conexão causal entre ele e o fenômeno neurobiológico subjacente (causa *X*). Como os fatos desse cenário seriam constatações empíricas, teríamos razão quando propussemos inicialmente uma definição de senso comum e afirmamos que a consciência fazia parte do escopo da Ciência.

Um segundo obstáculo filosófico aponta para a incompatibilidade entre a definição geral de Ciência e a definição de consciência, tal como defendida por Searle (2010b, p. 28): “[a] ciência é, por definição, *objetiva*, mas em minha definição de consciência admito-a como *subjetiva*. Assim, deduz-se de minha própria definição que não pode haver uma ciência da consciência”.

Para Searle, essa incompatibilidade é apenas aparente e reflete uma confusão entre os significados da distinção objetivo-subjetivo. No início do

texto já fizemos uma distinção *ontológica* entre o objetivo e o subjetivo: o oceano tem uma ontologia objetiva porque existe independentemente de qualquer sujeito, diferentemente do meu desejo de tomar café, cujo modo de existência depende de mim, sendo, por conseguinte, ontologicamente subjetivo. Todavia, também podemos traçar uma diferenciação *epistêmica* entre os significados de objetivo e subjetivo (SEARLE, 2010b, pp. 28-9). Percebemos nitidamente essa distinção quando tentamos avaliar se as seguintes asserções são verdadeiras: (i) “Maceió é a capital de Alagoas” e (ii) “a orla de Maceió é mais bela que a orla de Aracaju”. Supomos que pessoas das mais variadas etnias, profissões, gêneros, credos religiosos, inclinações políticas e nascidas em distintos locais do globo não teriam maiores dificuldades para asseverar que a primeira proposição é *objetivamente* verdadeira. Todavia, não seria sensato esperarmos alcançar o mesmo grau de concordância no que se refere à verdade (ou falsidade) da segunda sentença, pois isso depende do aspecto *subjetivo* de quem a está julgando, ou seja, das opiniões, preferências, atitudes ou sentimentos de cada indivíduo: para Hermeto, a segunda asserção é verdadeira, mas não para Tobias.

Mas o que tudo isso tem a ver com a nossa discussão? Simples: a pessoa que objeta que a consciência, essencialmente subjetiva, não pode ser investigada pela Ciência, de natureza objetiva, está cometendo uma confusão conceitual entre as duas distinções objetivo-subjetivo explicitadas acima. Dissolvemos rapidamente este segundo obstáculo filosófico quando o reinterpretemos à luz de tais diferenciações (SEARLE, 2010b, p. 30): as Ciências Naturais, através de métodos e instrumentos próprios, descobre fatos epistemicamente objetivos acerca dos fenômenos naturais, não importando se tais fenômenos são ontologicamente objetivos – fenômenos físicos, químicos, geológicos, biológicos etc. – ou se são ontologicamente subjetivos (fenômenos mentais conscientes). Portanto, cientistas que divirjam ampla e profundamente em suas opiniões, preferências, atitudes e sentimentos devem ser capazes de estudar de modo epistemicamente objetivo tanto o movimento das placas tectônicas (ontologia objetiva) quanto a dor (modo de existência subjetivo).

Após logarmos êxito na tarefa de definir a consciência e depois de esclarecermos o equívoco conceitual que deslegitimava os fenômenos mentais conscientes como genuíno objeto de estudo científico, é forçoso nos confrontarmos agora com uma objeção mais complexa. De acordo

com o **terceiro obstáculo filosófico**, é *impossível* que expliquemos, inteligível e causalmente, a conexão entre os fenômenos neurobiológicos objetivos, por um lado, e os fenômenos qualitativos e subjetivos da consciência, por outro (SEARLE, 2010b, p. 31). Para compreendermos melhor esse obstáculo, apresentaremos a posição defendida por Thomas Nagel no seu clássico artigo *What Is it Like to Be a Bat?*, publicado originalmente em 1974, no qual ele critica duramente as teorias reducionistas da mente e afirma ser improvável que a solução para o problema mente-corpo se dê a partir de uma redução semelhante às numerosas reduções científicas bem-sucedidas do passado – água-H₂O, raio-descarga-elétrica, gene-DNA etc. Isso ocorre, de acordo com Nagel, porque o reducionista compreende mal ou mesmo ignora o *caráter subjetivo da experiência*, caráter este que consiste no aspecto fundamental dos fenômenos mentais conscientes, e que, portanto, deve ser levado em conta caso se queira enfrentar corretamente o problema mente-corpo:

[...] quaisquer que sejam as variações quanto à forma, o fato de um organismo ter, *seja lá como for*, uma experiência consciente significa, basicamente, que há algo que seja *ser* como aquele organismo. [...] Mas, fundamentalmente, um organismo tem estados mentais conscientes se e somente se existe algo que é como ser esse organismo, algo que é como ser *para* o organismo.

[...] Ele [o caráter subjetivo da experiência] não é capturado por quaisquer das recentes e familiares análises redutivas do mental, já que todas elas são logicamente compatíveis com sua ausência. [...] É inútil basear a defesa do materialismo em qualquer análise dos fenômenos mentais que não encare explicitamente o seu caráter subjetivo. [...] Sem ter alguma ideia do que seja o caráter subjetivo da experiência, nós não podemos saber o que se requer de uma teoria fisicalista (NAGEL, 2005, pp. 247-8).

Iremos nos restringir a analisar o porquê, segundo Nagel, de não ser possível reduzir o caráter subjetivo da experiência a processos neurofisiológicos a partir do famoso experimento mental por ele proposto. Logo de início, Nagel pede para assumirmos que o morcego possui “experiência”. Sabemos, além disso, que o mamífero voador possui um aparato sensorial bastante distinto do nosso e que ele se orienta primariamente

pelo processo de ecolocalização, no qual ele percebe a distância e a direção dos objetos a partir da emissão, pela boca ou pelo nariz, de sons de alta frequência que são refletidos no ambiente circundante e a ele retornam. O exemplo do morcego é escolhido a dedo por Nagel porque nenhum dos sentidos humanos opera de modo equivalente ao do sonar. A *impossibilidade* de se experimentar ou de se imaginar o caráter subjetivo vivenciado pelo morcego ao se guiar pelo sonar aponta para o grande desafio que é responder à pergunta “como é ser um morcego?”:

Não ajuda tentar imaginar que alguém tenha membranas sob os braços que o habilite a voar ao entardecer e ao alvorecer pegando insetos com a boca, que tenha a visão muito precária e perceba o mundo à sua volta por um sistema de sinais de som em alta frequência refletidos, e que passe o dia pendurado de cabeça para baixo com os pés no teto de um sótão. Até onde eu consiga imaginar isso (e não chego muito longe), isso apenas me diz como seria para *mim* comportar-me como um morcego se comporta. Mas não é essa a questão. Eu quero saber como é, para um *morcego*, ser um morcego. [...]

Mesmo que eu pudesse parecer uma vespa ou um morcego, ou comportar-me como eles, sem modificar a minha estrutura fundamental, minhas experiências não seriam nada parecidas com as experiências de tais animais (NAGEL, 2005, pp. 249-50).

Portanto, a diferença de constituição biológica nos impossibilita de responder adequadamente “como é ser um morcego?”, haja vista que o máximo que podemos obter é uma concepção esquemática e insatisfatória do caráter subjetivo da experiência do quiróptero. Porém, um cético poderia alegar que a inconceptibilidade de descrição dos estados fenomênicos do morcego se deve ao fato de ele não possuir tais estados, ou seja, não faz sentido buscarmos uma resposta à pergunta acima porque não existe um como é ser um morcego.

Nagel descarta essa objeção ao conjecturar o seguinte cenário: o que aconteceria se um morcego inteligente tentasse responder à pergunta “como é ser um humano?” e se deparasse com a impossibilidade de conceber adequadamente o caráter subjetivo da experiência do ser humano? Seria lícito concluir a partir disso que *não existe* um como é ser um homem? É claro que não, pois sabemos que *há* um como é ser para

nós. Essa discussão nos mostra que os esquemas conceituais humanos não são capazes de representar o muito mais vasto domínio das experiências subjetivas. Por *compreendermos* apenas as nossas experiências, temos que admitir a incapacidade da linguagem humana para transpor a nossa própria perspectiva e aceitar que existem fatos que estão além dos nossos conceitos (NAGEL, 2005, p. 252). Por exemplo, há fatos sobre como é ser um morcego – ou seja, “fatos que incorporam um ponto de vista particular” – que são inconcebíveis para nós, haja vista a diferença biológica entre as duas espécies. Ora, se os fatos acerca da experiência consciente só podem ser acessados de um determinado ponto de vista, tais fatos não seriam revelados, de modo algum, a partir da descrição da estrutura corpórea do organismo, como um todo, ou do seu sistema nervoso, em particular. A explicação para isso é que os processos cerebrais podem ser observados e entendidos de maneira objetiva por indivíduos biologicamente muito distintos e com os mais variados pontos de vista. Em contrapartida, é vetado ao cientista humano compreender objetivamente a experiência consciente do morcego porque ela está íntima e indissolivelmente conectada ao ponto de vista do quiróptero (NAGEL, 2005, pp. 254-5). Em outras palavras, o mapeamento de todos os processos cerebrais do morcego não seria capaz de explicar o caráter subjetivo de suas experiências porque é impossível acomodar o seu ponto de vista particular a uma descrição objetiva (NAGEL, 2005, p. 256). Compreendemos, assim, a grande dificuldade que se coloca para as teorias fisicalistas que tentam explicar a subjetividade da experiência consciente. Para lograr êxito, o fisicalista deveria abordar o ponto de vista subjetivo e ser capaz de explicar a *conexão necessária* entre esse ponto de vista e os processos neurobiológicos subjacentes:

O problema é único. Se os processos mentais são, de fato, processos físicos, então há algo que, intrinsecamente, é como ser submetido a certos processos físicos. Permanece um mistério o que é para tal ser o caso.

[Nota 11] O caráter subjetivo de uma experiência [...] é a propriedade essencial deixada de lado por tais análises, e aquela em virtude da qual, necessariamente, a experiência é o que é. [...] Assim como Kripke, eu acho que a hipótese de que um certo estado cerebral tenha *necessariamente* um certo caráter subjetivo é incompreensível sem explicações adicionais. Nenhuma explicação desse tipo emerge de

teorias que veem a relação mente/corpo como contingente, mas talvez haja outras alternativas não descobertas (NAGEL, 2005, p. 257).

Searle (2010b, p. 31) está ciente do desafio supracitado quando afirma que:

Segundo Nagel, o problema é que não sabemos como os fenômenos objetivos – os disparos neurônicos, por exemplo – tornariam necessários, ou inevitáveis, os estados subjetivos de ciência¹³ [*awareness*]. As explicações científicas convencionais parecem necessárias, e esse caráter necessário parece ausente de qualquer explicação da subjetividade em termos de disparos neurônicos.

Como já dissemos, sabemos *que* a consciência é de fato causada por processos neurobiológicos. Não podemos negar este último fato por ainda não dispormos de uma teoria que explique *como* a consciência é produzida e sustentada pelo cérebro; a ausência deste tipo de teoria deve nos instigar a buscá-la em vez de declarar a insolubilidade do problema difícil, como defendem alguns. Privar-nos-íamos de muitas descobertas se abandonássemos a investigação toda vez que um arcabouço teórico fosse incapaz de explicar os pormenores causais que envolvem os fenômenos em questão (SEARLE, 2010b, pp. 31-2). Assim como o progresso científico conseguiu eliminar o “mistério” ao explicar satisfatoriamente os fenômenos eletromagnéticos, bioquímicos e fisiológicos, é de se esperar que algo semelhante ocorra quando dispusermos de uma teoria neurobiológica geral da consciência:

Sabemos perfeitamente [...] *como* o coração bombeia o sangue. Entendemos o coração a tal ponto que *essa explicação nos parece necessária*. Por meio das contrações, esse órgão provoca o fluxo do sangue pelas artérias. O que nos falta até agora em relação ao cérebro é uma explicação [...] sobre *como* ele causa a consciência. Mas, se dispuséssemos dessa explicação – uma explicação causal geral –, acredito que *nossa impressão* de mistério e arbitrariedade desapareceria (SEARLE, 2010b, pp. 32-3. Grifos nossos).

¹³ Segundo Prata (2009, pp. 145-6), Searle interpreta Nagel a partir do argumento da lacuna explanatória, elaborado por Joseph Levine no início dos anos 80.

Constatamos, a partir do estudo fisiológico de várias espécies animais, que não há contração do coração sem haver fluxo sanguíneo; concluímos, portanto, que essa explicação é necessária, já que não podemos conceber a contração das cavidades cardíacas sem que haja o consequente deslocamento do fluido sanguíneo¹⁴. De acordo com Searle, algo semelhante se daria com a explicação causal geral do cérebro, haja vista que os aparentes “mistério” e “arbitrariedade” da produção de consciência pela atividade cerebral se deveriam tão somente à nossa ignorância. Ou seja, tão logo tenhamos uma teoria neurobiológica adequada, constataríamos que o funcionamento cerebral deve necessariamente causar os fenômenos mentais conscientes (SEARLE, 2006, p. 150).

Enfim, o que aconteceria se chegássemos, após longa jornada científica, à explicação neurobiológica causal da consciência? Por um lado, essa teoria seria exitosa na identificação de *conexões nomológicas* entre o funcionamento do sistema nervoso e os fenômenos conscientes. Por outro, contudo, o estabelecimento de conexões nomológicas seria insuficiente para *compreendermos*¹⁵ por que a atividade cerebral é capaz de produzir os fenômenos experienciados pelo sujeito consciente, fenômenos estes com perspectiva de primeira pessoa e qualitativamente diversos entre si (PRATA, 2009, pp. 154-6). Isso mostra porque os argumentos de Searle são inadequados para transpor o terceiro dos obstáculos filosóficos, a despeito de seu sucesso em relação aos dois primeiros, abordados anteriormente.

¹⁴ Em outra ocasião, ao utilizar o exemplo da liquidez da água, Searle (2006, p. 150) se expressa da seguinte maneira: “[...] a aparente ‘necessidade’ de qualquer explicação científica pode ser meramente uma função do fato de que consideramos a explicação tão convincente que não podemos [...] conceber as moléculas se movimentando de um modo particular e a H₂O não sendo líquida”.

¹⁵ Nesse sentido, afirmamos que os processos mentais conscientes são nomologicamente conectados aos processos neurobiológicos. Porém, admitiríamos um pressuposto materialista sem nenhuma prova caso defendêssemos que o conhecimento neurobiológico é suficiente para *entendermos* a produção de consciência pelo cérebro. Ademais, gostaríamos não apenas de esclarecer a causação mental ascendente, mas também avaliar se existe a causação mental descendente e, em caso afirmativo, analisar como essa causação seria possível.

REFERÊNCIAS

ABRANTES, Paulo. T. Nagel e os Limites de um Reduccionismo Fisicalista (Uma Introdução ao Artigo 'What Is it Like to Be a Bat?'). In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 15, nº 1, jan.-jun. 2005, pp. 223-44.

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

COSTA, Claudio. Definindo Consciência. *Princípios*, vol. 13, nºs. 19-20, jan./dez. 2006, pp. 81-101.

DAMÁSIO, António. *E o Cérebro Criou o Homem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ENGEL, Pascal. *Introdução à Filosofia do Espírito*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

GREIMANN, Dirk. Definição. In: BRANQUINHO, João & SANTOS, Ricardo (Editores). *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015, pp. 1-22.

NAGEL, Thomas. Como é Ser um Morcego? *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 15, nº 1, jan.-jun. 2005, pp. 245-62.

O'SHEA, Michael. *Cérebro*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

PEREIRA JR., Alfredo. O Conceito de Sentimento no Monismo de Triplo Aspecto. *Kínesis*, v. VII, nº. 14 (Edição Especial – Debate), nov., 2015, pp. 1-24.

PEREIRA, Roberto Horácio de Sá. Qualia. In: BRANQUINHO, João & SANTOS, Ricardo (Editores). *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013, pp. 1-14.

PRATA, Tárik. Pode-se Explicar a Consciência através de Processos Cerebrais: Os Argumentos de John Searle Contra a Concepção de Thomas Nagel. *Kalagatos*, v. 6, nº. 11, inverno 2009.

SEARLE, John. *A Redescoberta da Mente*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. O Problema da Consciência. In: _____. *Consciência e Linguagem*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a, pp. 1-19.

_____. Como Estudar Cientificamente a Consciência. In: _____. *Consciência e Linguagem*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b, pp. 21-50.

_____. A Consciência. In: _____. *Consciência e Linguagem*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010c, pp. 51-92.

_____. A Mente dos Animais. In: _____. *Consciência e Linguagem*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010d, pp. 93-119.

Uma crítica à concepção disposicional de Searle sobre os fenômenos mentais inconscientes

Tárik de Athayde Prata
(UFPE)

John Searle defende o ponto de vista de acordo com o qual a consciência é o fenômeno mental mais importante, pois, na visão dele, um fenômeno só pode ser caracterizado como, propriamente, mental por meio de suas relações com a consciência (SEARLE, 1992, p. 84 [125-26]).¹ Ele não tem dificuldade em admitir que isso gera um problema para a aceitação da existência de fenômenos mentais inconscientes, pois “Como pode existir um estado que é literalmente mental e ao mesmo tempo totalmente inconsciente? Tais estados careceriam de qualitatividade e subjetividade e não seriam parte do campo unificado de consciência. Então em que sentido, se é que há algum, eles seriam estados *mentais*?” (SEARLE, 2004, pp. 237-38). Mas, para resolver esse problema (diante da grande importância dos fenômenos mentais inconscientes para a devida compreensão de nossa vida mental – cf. SEARLE, 1992, pp. 151 [217]; SEARLE, 2004, p. 250), ele tem uma proposta, a saber: uma concepção *disposicional* dos fenômenos mentais inconscientes. A consciência (ou a integração em um campo unificado de consciência) é uma característica essencial para a existência de um fenômeno mental, mas enquanto tal fenômeno permanece inconsciente, ainda que ele careça de existência efetiva, ele existe como a *disposição* para a causação de um fenômeno mental consciente.

Disposições são propriedades de uma certa entidade, que permanecem *latentes*, e só exercem suas capacidades causais em circunstâncias bastantes específicas. De acordo com Harré (2001, p. 97), disposições costumam ser atribuídas a *coisas* ou *substâncias*, ou seja: tais propriedades

¹ O primeiro número de página é o da edição no idioma original, enquanto que o número entre colchetes é o da página da tradução consultada para a preparação do presente trabalho, quando disponível.

costumam ser atribuídas a entidades *concretas particulares*, entidades que existem em períodos determinados do tempo e em porções determinadas do espaço (cf. LOUX, 2006, p. 19), e a estrutura da atribuição desse tipo de propriedade é uma estrutura *condicional*: “atribuir uma disposição a uma coisa ou a uma substância é dizer que se certas condições ocorrerem [*obtain*], então a coisa ou substância vai se comportar de um certo modo, ou provocar [*bring about*] um certo efeito” (HARRÉ, 2001, p. 97). Discutindo a noção de disposição, Searle afirma que “Quando, por exemplo, dizemos de uma substância que ela é alvejante ou venenosa, estamos atribuindo a uma ontologia química uma capacidade de disposição causal para produzir determinados efeitos” (SEARLE, 1992, p. 161 [231]). E, do mesmo modo, se atribuímos uma crença a alguém que está desacordado, estamos, segundo Searle, atribuindo a uma ontologia neurobiológica (uma sequencia de processos eletroquímicos ocorrendo em arquiteturas neuronais determinadas) a capacidade de disposição causal para produzir efeitos bem específicos: pensamentos conscientes com suas formas aspectuais específicas (cf. a seguir). Assim, ele conclui que “O conceito de intencionalidade inconsciente é, (...), aquele de uma *latência* relativamente a sua *manifestação* na consciência” (SEARLE, 1992, p. 161 [231]).

É curioso notar que Searle parece considerar essa concepção do inconsciente como uma contribuição original de sua parte. Referindo-se a essa concepção, ele escreve:

Paradoxalmente, o mentalismo ingênuo de minha concepção da mente leva a um tipo de análise disposicional dos fenômenos mentais inconscientes, (...). Isto é paradoxal, até irônico, porque a noção de uma explicação disposicional da mente *foi introduzida precisamente* para nos livrarmos do apelo à consciência; e estou, na prática, tentando virar essa tradição de ponta-cabeça, demonstrando que crenças inconscientes são na verdade estados disposicionais do cérebro, mas que são disposições para produzir pensamentos conscientes e comportamento consciente (SEARLE, 1992, pp. 160-61 [230-31], grifo meu).

Ao afirmar que o conceito de disposição foi originalmente introduzido para evitar o apelo à consciência, e que ele próprio está virando essa tradição “de ponta-cabeça”, Searle está insinuando que o seu emprego desse conceito, para elucidar a noção de inconsciente, é algum tipo de

inovação de sua filosofia. Entretanto, na verdade, a visão disposicional do inconsciente é bastante antiga. Ainda na segunda metade do século XIX, Franz Brentano considerou a concepção disposicional como a forma adequada de se conceber os fenômenos inconscientes², e o próprio Sigmund Freud referiu-se à visão de que estados mentais inconscientes existem como disposições físicas como uma visão a ser rejeitada.³ Aliás, mesmo no cenário contemporâneo, essa visão a respeito do inconsciente é bem conhecida⁴, o que torna até estranha essa aparente reivindicação de originalidade por parte de Searle.

Na perspectiva de Searle, “a noção de fenômeno mental inconsciente implica acessibilidade à consciência. Não temos nenhuma noção do inconsciente, a não ser como aquilo que é potencialmente consciente” (SEARLE, 1992, p. 152 [218]). Isso o leva a defender o “princípio da conexão entre consciência e intencionalidade”, pois, de acordo com ele, existem duas características dos estados intencionais que fazem com que eles não possam existir independentemente da consciência: (1) estados intencionais genuínos são *intrinsecamente* intencionais (cf. SEARLE, 1992, p. 78 [116-17]); (2) estados intencionais representam suas condições de

² “Naturalmente eles [os filósofos] estavam bem familiarizados com o fato de que se pode possuir um tesouro de conhecimentos adquiridos, sem pensar neles; mas *de modo totalmente correto* [grifo meu] eles concebiam os mesmos como disposições [*Dispositionen*] para certos atos de pensar, como também concebiam o caráter adquirido como disposição para certos afetos e atos de vontade, *mas não* [grifo meu] como conhecimento e consciência” (BRENTANO, 1924, p. 144 [103]). As citações em idioma estrangeiro foram traduzidas para o português pelo autor do presente trabalho.

³ “Neste ponto temos que estar preparados para ser confrontados com a objeção filosófica de que a representação latente não estaria disponível como objeto da psicologia, mas apenas como disposição física [*physische Disposition*] para a recriação do mesmo fenômeno psíquico, a saber, a mesmíssima representação. Mas poderíamos retrucar a isso que uma tal teoria ultrapassa muito o domínio da psicologia propriamente dita, que ela simplesmente contorna o problema, ao insistir que ‘consciente’ e ‘psíquico’ são conceitos idênticos, e que essa teoria está claramente errada ao questionar o direito da psicologia de elucidar através de seus próprios meios um de seus fatos mais típicos, como a memória.” (FREUD, 1982, p. 29).

⁴ Em seu influente artigo *Two Concepts of Consciousness* (1986), David Rosenthal menciona marginalmente a concepção disposicional dos fenômenos mentais inconscientes, na seguinte passagem: “Segundo essa maneira de olhar as coisas, se quaisquer estados mentais carecem de consciência, eles são casos especiais que pedem por uma explanação ou qualificação. Talvez existam estados disposicionais ou estados cognitivos que não são conscientes, mas não obstante contam como estados mentais. Mas se é assim, tais estados seriam mentais apenas derivadamente, devendo seu status mental somente à sua conexão com estados conscientes” (ROSENTHAL, 1986, p. 329).

satisfação sob determinada *forma aspectual*.⁵ Baseando-se nessas duas características, Searle articula uma argumentação para provar que toda intencionalidade genuína está conectada à consciência, no sentido de ser, em princípio, potencialmente consciente. Disso resulta que, durante o tempo em que permanecem inconscientes, estados intencionais existem na forma de *disposições* para a produção de efetivos estados intencionais conscientes.

Entretanto, essa concepção disposicional se vê diante de diversas dificuldades, e o presente trabalho será dedicado a examinar uma delas: uma dificuldade referente à *eficácia causal* que Searle atribui aos fenômenos mentais inconscientes. O problema é que Searle atribui eficácia causal a tais fenômenos, tanto fenômenos *sensoriais* quanto fenômenos *intencionais* inconscientes, e uma vez que a capacidade de intervir causalmente é um índice de existência efetiva⁶, isso indica que a consciência não pode ser assim tão importante para o modo de existência mental, como Searle alega ser. Diante do fato de que fenômenos inconscientes são (como ele concede) capazes de intervir causalmente no comportamento do sujeito, somos obrigados a concluir que eles preservam uma de suas principais características, a saber, pelo menos alguns de seus específicos poderes causais⁷, mesmo na ausência de consciência, o que parece relativizar a importância da consciência no domínio dos fenômenos mentais.

Para o exame e discussão desse problema, será seguido o seguinte percurso: primeiramente, será discutida a caracterização dos fenômenos mentais inconscientes por Searle, bem como suas colocações que defendem a eficácia causal de fenômenos mentais inconscientes (seção 1). Em seguida será discutida a sua concepção de consciência, com especial ênfase em uma das principais características que ele atribui à experiência

⁵ Sobre a noção de forma aspectual, Searle esclarece: “Um homem pode acreditar, por exemplo, que a estrela no céu é a Estrela da Manhã sem acreditar que é a Estrela Vespertina. Um homem pode, por exemplo, querer beber um copo d’água sem querer beber um copo de H₂O. Há um número indefinidamente grande de descrições corretas da Estrela Vespertina e de um copo d’água, mas acredita-se em algo em relação a elas, ou deseja-se algo delas somente sob determinados aspectos e não sob outros. Toda crença e todo desejo, na verdade todo fenômeno intencional, tem uma forma aspectual.” (SEARLE, 1992, p. 157 [225-26]).

⁶ Apenas aquilo que existe pode possuir propriedades causais. Se constatamos, em um sistema, alterações cuja origem nos é desconhecida, temos de supor que existe *algo* que causa tais alterações.

⁷ Por exemplo, mesmo sem consciência, uma dor continua a ser capaz de causar certos movimentos corporais específicos (para proteger um membro ferido).

consciente: a sua *unidade* (seção 2). Por fim, será discutida a maneira como essa eficácia causal inconsciente, por um lado, e a unidade da experiência consciente, parecem incompatíveis com o caráter essencial da consciência para a existência mental, caráter que Searle insistentemente defende (seção 3).

SOBRE A SUPOSTA EFICÁCIA CAUSAL DOS FENÔMENOS MENTAIS INCONSCIENTES

Em sua teorização sobre o inconsciente, Searle distingue quatro categorias de fenômenos que podem, em algum sentido, ser caracterizados como “inconscientes”: (a) fenômenos mentais *pré-conscientes*; (b) fenômenos mentais *reprimidos*; (c) fenômenos mentais *profundamente inconscientes*; e (d) fenômenos *não conscientes*, que, portanto, não são mentais. A tentativa dele é entender os fenômenos mentais reprimidos segundo o modelo dos fenômenos mentais pré-conscientes, e entender os fenômenos profundamente inconscientes segundo o modelo dos fenômenos não conscientes, de modo que o que for profundamente inconsciente, na verdade, *não é* mental. Sendo assim, nossa discussão deve deixar de lado as duas últimas categorias, já que elas não dizem respeito ao mental, e se concentrar nas duas primeiras: a dos fenômenos mentais pré-conscientes e a dos fenômenos reprimidos.

Na visão de Searle, caracterizar um estado mental como “pré-consciente” significa atribuir ao sujeito desse estado mental “uma estrutura que é capaz de produzir o estado em uma forma consciente” (SEARLE, 2004, p. 239). E essa mesma estratégia é aplicada por ele no caso dos fenômenos mentais “reprimidos”, pois a existência de tais fenômenos, assim como no caso dos fenômenos pré-conscientes, pode ser entendida em termos de uma estrutura neurobiológica com a capacidade de *causar* o estado mental na forma consciente. De acordo com ele, atribuir um estado reprimido a um sujeito significa “atribuir a essa pessoa uma estrutura, cujos detalhes podem ser completamente desconhecidos, que é capaz de produzir esse estado em uma forma consciente” (SEARLE, 2004, p. 243). Trata-se aqui justamente, da concepção *disposicional* dos fenômenos inconscientes, na medida em que, de acordo com Searle, durante o tempo em que permanecem inconscientes, esses fenômenos existem como *dis-*

posições, codificadas nessas estruturas neurobiológicas (cujos detalhes podem ser desconhecidos) mencionadas acima.

Mas o ponto decisivo para os propósitos do presente trabalho é que, ao mesmo tempo em que concebe os fenômenos inconscientes como disposições, Searle atribui a eles algum tipo de eficácia causal, tanto no caso de fenômenos mentais *sensoriais* quanto no caso de fenômenos mentais *intencionais*. E o problema é que essa suposta eficácia causal dos fenômenos inconscientes não parece compatível com o primado da consciência na filosofia da mente de Searle. Se um fenômeno *inconsciente* possui eficácia causal (além de sugerir que ele desfruta de uma existência mais *efetiva*, e não meramente disposicional) isso indica que a consciência não é assim tão essencial para os fenômenos mentais como Searle alega, pois um fenômeno mental pode estar desprovido de consciência e, ainda assim, exercer poderes causais, o que relativiza a importância da consciência.

No que diz respeito aos fenômenos sensoriais, Searle defende esse ponto de vista (ou seja: o ponto de vista de que há uma eficácia causal inconsciente) baseado em situações bastante peculiares envolvendo dores. Ele pensa em exemplos como o de dores crônicas que fazem com que alguém acorde durante a noite (cf. SEARLE, 1992, p. 164 [236]), ou o de um membro fraturado que faz com que a pessoa adormecida se mova de maneira a proteger (inconscientemente) o ferimento (cf. SEARLE, 2004, p. 244). A respeito de situações como essas, Searle questiona se devemos pensar que (A) no período de inconsciência não havia nenhuma dor, mas apenas a neurobiologia subjacente capaz de causar a dor (nas circunstâncias apropriadas) e capaz de causar (durante o sono) o comportamento adequado a uma dor que ocorresse; ou se devemos pensar que (B) havia uma dor no período de inconsciência e essa dor causou um comportamento adequado a ela.

Surpreendentemente (no meu modo de entender), Searle afirma que as duas possibilidades são razoáveis e que, na verdade, a segunda o é ainda mais. Ele afirma que, quando consideramos esses dois cenários alternativos, estamos apenas adotando vocabulários distintos para nos referirmos ao mesmo conjunto de fatos (cf. SEARLE, 1992, p. 165 [237]; SEARLE, 2004, p. 244). Esse posicionamento me surpreende porque ele parece relativizar a importância da consciência para a existência propriamente mental, importância que é enfaticamente defendida por Searle (cf. SEARLE, 1992, p. 18 [31]; SEARLE, 1992, p. 84 [125-26]).

Mas o ponto que mais importa agora nessa discussão sobre dores “inconscientes” é a eficácia causal que Searle atribui a elas. De acordo com ele: “O que nos predispõe a dizer que a dor continuou a existir, ainda que inconsciente, é que havia um processo neurofisiológico subjacente capaz de gerar um estado consciente e capaz de gerar comportamento apropriado a alguém que *tivesse* esse estado consciente” (SEARLE, 1992, p. 165 [237], grifo meu). É importante notar que ao afirmar que o processo neurofisiológico é capaz de gerar um comportamento adequado a alguém que *tivesse* dor (mas que não a tem, pois ela está inconsciente), Searle está dissociando essa capacidade causal de gerar certo comportamento da capacidade causal daquele mesmo processo cerebral de gerar dor, pois esta última capacidade (de gerar uma dor consciente) *não* está sendo exercida, ao passo que a primeira capacidade causal (de gerar determinado comportamento) *está* sendo efetivada.

No meu entendimento, isso significa que o processo cerebral, que tem um modo de existência objetivo, isto é, independente das vivências de indivíduos conscientes (cf. SEARLE, 2002, p. 11 [8]), está sendo apresentado como uma entidade que tem diversas capacidades, algumas das quais são exercidas, enquanto outras não são. Isso é bastante razoável, pois todo concreto particular possui uma infinidade de propriedades (tanto propriedades atualizadas quanto propriedades disposicionais). A porção de água no interior do meu copo *poderia* ser usada para dissolver uma certa quantidade de sal, mas ela será usada para saciar a minha sede (temos aqui duas disposições distintas – entre inúmeras outras disposições dessa porção de água, onde apenas uma delas será atualizada). O problema é que se a disposição para gerar um fenômeno consciente é tão distinta, e independente, da disposição de gerar certos comportamentos, isso significa que a consciência não é assim tão decisiva para a existência do fenômeno mental.

E Searle se baseia nesse exemplo de dores inconscientes para explicar a situação de fenômenos mentais *intencionais* inconscientes. Ele usa o exemplo da dor para elucidar aquilo que Freud chamou de “inconsciente dinâmico”, ou seja, “estados mentais que funcionam causalmente no comportamento [de um agente], onde ele está totalmente inconsciente [*unaware*] do funcionamento desses estados mentais e pode até mesmo negá-los sinceramente” (SEARLE, 2004, p. 240). Nesse caso, tratam-se de

fenômenos mentais (inconscientes) dotados de conteúdo (caracterizado por uma forma aspectual), ou, em outras palavras, dotados de *intencionalidade*. O caso é que ele afirma claramente que o tipo de explicação que ele articulou para o caso da dor inconsciente se aplica também para o caso de fenômenos reprimidos. Nas palavras de Searle:

Note que nesse caso a neurobiologia é capaz de causar a dor em uma forma consciente, mesmo quando estou dormindo e não sinto dor alguma. Porém, e esse é o ponto crucial para esta parte da discussão, a neurobiologia que é capaz de causar a dor em uma forma consciente também é capaz de causar o comportamento apropriado para evitar a dor mesmo quando eu não sinto a dor. Agora o mesmo parece exatamente correto para descrever os casos de inconsciente dinâmico reprimido. O agente não está consciente de qualquer motivação quando o inconsciente dinâmico está ativo. No entanto há uma estrutura neurobiológica que é capaz tanto de causar a motivação como parte de seus pensamentos conscientes quanto de causar o comportamento apropriado a quem tem a motivação (SEARLE, 2004, pp. 244-45).

Da mesma maneira como no caso das dores inconscientes, Searle está dissociando (nesta passagem) a capacidade causal de gerar certo comportamento (apropriado a quem tem certa motivação) da capacidade causal de gerar uma motivação consciente, pois está última *não* está sendo exercida, ao passo que a primeira *está* sendo efetivada, e é exatamente a conjunção dessas duas circunstâncias que caracteriza este caso como sendo de um “inconsciente dinâmico”: temos um processo cerebral que não causa um estado mental consciente, mas, mesmo assim, causa o comportamento correspondente a quem tivesse aquele estado mental consciente. Em outras palavras, trata-se de um estado inconsciente que, mesmo sendo inconsciente, é capaz de, por assim dizer, exercer força (*dynamis*) sobre o comportamento do sujeito.

Tanto o caso de um fenômeno sensorial (a dor inconsciente) quanto o caso de um fenômeno intencional (a motivação inconsciente) se adaptam a um mesmo esquema: um mesmo concreto particular (um determinado processo cerebral) possui um grande número de propriedades, entre as quais se encontram diversas capacidades causais, sendo que entre tais capacidades algumas são efetivamente exercidas (p. ex. a causa-

ção de um certo comportamento), enquanto outras (p. ex. a causação de um determinado fenômeno mental consciente) permanecem na forma de simples disposições. Discutindo o caso do inconsciente dinâmico, Searle enfatiza a diferença entre (a) a capacidade causal de gerar um certo estado mental consciente; e (b) a capacidade causal de gerar um certo comportamento (seja de modo consciente ou inconsciente):

Como podem esses estados inconscientes, quando inconscientes, causar comportamento humano real? Como podemos explicar o “inconsciente dinâmico”? Me parece que quando atribuímos esses estados inconscientes a um agente, estamos atribuindo características neurobiológicas capazes de causar consciência. Elas não só são capazes de causar estados conscientes, mas também são capazes de causar comportamento consciente, ou na verdade [*indeed*] comportamento inconsciente (SEARLE, 2004, p. 243).

Uma interessante questão que se coloca é: se a capacidade causal de gerar o comportamento é distinta da capacidade causal de gerar o estado mental, e se o comportamento pode ser gerado mesmo na ausência do estado mental, então como este estado poderia ser considerado causalmente eficaz? Searle é um obstinado opositor do epifenomenalismo (cf. SEARLE, 1980, p. 455; SEARLE, 1983, p. 263-64 [365-66]; SEARLE, 2004, p. 114; SEARLE, 2007, p. 171), mas a sua explicação do inconsciente, tanto no caso de sensações inconscientes quanto no caso do inconsciente dinâmico, levam à (para ele extremamente indesejável) consequência de que a causa do comportamento *não* é o estado mental, descritível do ponto de vista da primeira pessoa, mas sim o processo eletroquímico objetivo.⁸

No meu modo de entender, esse problema se coloca de modo especialmente agudo no caso das sensações inconscientes, pois sem consciência não existem *qualia*, que são aquilo que constitui a sensação do ponto de vista subjetivo, e se o comportamento correspondente à dor continua ocorrendo mesmo na ausência dos *qualia*, então a causa real do comportamento tem que ser o processo cerebral (objetivo) e não o aspecto qualitativo da sensação (subjetivo). No caso de estados intencionais inconscientes, me parece haver uma certa margem de manobra, pois estados intencionais tem como a sua característica essencial (cf. SEARLE, 2004, p. 247) uma cer-

⁸ Uma avaliação semelhante da teoria de Searle, embora feita a partir de outro ponto de vista, se encontra em Crane (1993, pp. 319-20).

ta forma aspectual, e a concepção disposicional de Searle propõe que essa forma aspectual fica preservada nos processos cerebrais, preservada, justamente, na forma de uma disposição.⁹ Se o processo cerebral preserva uma característica tão importante quanto é a forma aspectual, mesmo quando não está gerando um fenômeno intencional consciente, então há uma certa margem para se dizer que o estado intencional continua existindo, enquanto está inconsciente, de uma forma mais completa (mais completa do que a sensação, que enquanto está inconsciente não possui *qualia*).¹⁰ Em outras palavras, há uma certa margem para se dizer que, enquanto permanece inconsciente, o estado intencional existe *enquanto* um processo cerebral. Essa parece ser, justamente, a posição de Searle, quando ele diz que o *fato* que corresponde à atribuição de um estado inconsciente dinâmico (ou seja, um estado inconsciente que atua no comportamento) é a existência de estados neurofisiológicos, estados estes que capazes de causar tanto o estado mental consciente quanto o comportamento correspondente a ele.

Tal colocação insinua que o estado mental inconsciente poderia ser *identificado* com a ontologia objetiva, neurofisiológica. Sobre as dores, ele afirma: “O que nos predispõe a dizer que a dor continuou a existir, ainda que inconsciente, é que havia um processo neurofisiológico subjacente capaz de gerar um estado consciente e capaz de gerar comportamento apropriado em alguém que tivesse esse estado consciente” (SEARLE, 1992, p. 165 [237]), e o mesmo vale para estados intencionais inconscientes: “Se, de fato, o estado é totalmente inconsciente, então os únicos fatos são a existência de estados neurofisiológicos capazes de ocasionar pensamentos conscientes e o tipo de comportamento apropriado a alguém que tenha esses pensamentos” (SEARLE, 1992, p. 166 [239]). Se o estado intencional inconsciente puder ser identificado com o processo cerebral que possui (entre outras) a capacidade causal de gerar esse mesmo estado intencional em uma forma consciente¹¹, então o epifenomenalismo (no caso particular dos estados *intencionais*) pode ser evitado, pois

⁹ “No nível neurobiológico, as diferentes formas aspectuais não existem como formas aspectuais, mas, por exemplo, como diferenças na estrutura neuronal. Assim, nós podemos dar um sentido legítimo à noção de inconsciente, desde que nós descrevamos essa noção em termos das capacidades causais do cérebro de causar consciência” (SEARLE, 2004, p. 248).

¹⁰ Se a sensação não possui *qualia*, no fundo ele *não existe* enquanto uma sensação.

¹¹ Caracterizando um aspecto do reducionismo que ele considera *correto* no tocante às ciências naturais: Searle escreve: “Onde temos uma redução causal bem-sucedida, simplesmente redefinimos a expressão que denota os fenômenos reduzidos de tal forma que os fenômenos em questão possam então ser identificados com suas causas” (SEARLE, 1992, p. 115 [166]).

a eficácia causal do processo cerebral no comportamento seria, no final das contas, simplesmente a eficácia causal do próprio estado intencional inconsciente (existindo na forma de um processo cerebral).

De todo modo, esse tipo de solução para o epifenomenalismo (uma solução *reducionista*), por mais que possa ser identificado nas entrelinhas da teoria de Searle (cf. PRATA, 2008; PRATA, 2011), não é compatível com a ênfase que ele dá à tese da *irreducibilidade ontológica* da consciência, tese que impossibilita qualquer identificação entre um estado mental (seja sensorial, seja intencional) e um estado neurobiológico.

Mas o problema do epifenomenalismo não é nosso foco aqui. O problema é que não apenas a *preservação* (na forma de uma disposição), mas principalmente o *efetivo exercício* de (pelo menos alguns de) seus poderes causais, faz com que o fenômeno inconsciente possua uma existência psicológica independente da consciência. Se uma motivação, enquanto um estado intencional, dotado de determinada forma aspectual, é capaz de exercer um poder causal *decorrente* (de certo modo) dessa forma aspectual, isso significa que a consciência não é indispensável para o exercício desse poder causal, o que nos força a concluir que a consciência tampouco é indispensável para a existência desse fenômeno, que é (no que preserva uma forma aspectual) um fenômeno psíquico.

Passemos agora às dificuldades que a característica da *unidade*, que Searle atribui à consciência, geram para o caráter supostamente essencial que ele atribui à consciência no domínio do psíquico.

A UNIDADE DA EXPERIÊNCIA CONSCIENTE

Do ponto de vista ontológico, ou seja, do ponto de vista de sua proposta de solução para o problema mente-corpo, o chamado “naturalismo biológico” (cf. SEARLE, 1983, p. 264 [366]; SEARLE, 1992, p. 1 [7])¹², Searle entende a consciência como uma propriedade de sistemas altamente complexos, os cérebros humanos (ou de certos outros animais), uma propriedade que é realizada no macronível desses sistemas, e que é causada por processos cerebrais no seu micronível.¹³ Porém, ao mesmo tempo em

¹² Para uma discussão do naturalismo biológico, cf. PRATA, 2009.

¹³ Nas palavras de Searle: “Consciência, em resumo, é uma característica biológica de cérebros de seres humanos e determinados animais. É causada por processos neurobiológicos, e é tanto uma parte da ordem biológica natural quanto quaisquer outras características biológicas, como a fotossíntese, a digestão ou a mitose” (SEARLE, 1992, p. 90 [133], grifado no original).

que é uma propriedade sistêmica do cérebro, a consciência se constitui enquanto uma entidade *complexa*, uma entidade que existe enquanto a *totalização* de diversos aspectos distintos. Sendo assim, a devida compreensão do que é a consciência na perspectiva de Searle não é tarefa fácil. Aliás, a complexidade do fenômeno da consciência (tal como ele o concebe) leva Searle a compreendê-lo como algo que, propriamente falando, não pode ser definido (cf. SEARLE, 1992, p. 83 [123]; 2002, p. 21 [26]), o que faz a concepção de Searle coincidir com aquilo que David Rosenthal denominou uma concepção cartesiana da consciência (cf. ROSENTHAL, 1986, p. 330).

Diante da impossibilidade de definir a consciência de modo analítico¹⁴, Searle propõe o que ele chama de “definição de senso comum” (cf. SEARLE, 2002, p. 21 [26]), que apenas delimita, através de exemplos, um determinado objeto de investigação. Há mais de vinte anos ele vem oferecendo formulações do fenômeno da consciência que coincidem em seus aspectos fundamentais (cf. SEARLE, 1992, p. 83 [124]; SEARLE, 2002 [orig. 1993], p. 7 [1-2]; SEARLE, 2002 [orig. 1998], p. 21 [26]; SEARLE, 2013, p. 10343). E em seu livro mais recente, sobre a teoria da percepção, Searle oferece uma definição de senso comum que deixa clara a característica fundamental da consciência em sua visão, a saber, o aspecto qualitativo:

Consciência consiste em todos os nossos estados (processos, eventos, etc.) de sentimento [*feeling*] ou sensibilidade [*sentience*] ou consciência [*awareness*]. Eles tipicamente começam quando acordamos de um sono sem sonhos ou de alguma outra forma de inconsciência, e continua até que nos tornamos “inconscientes” de novo. Sonhos são uma forma de consciência, embora bastante diferentes da consciência desperta. A característica absolutamente essencial da consciência é que para todo estado consciente há um modo como se sente [*it feels like*] estar nesse estado [*to be in that state*] (SEARLE, 2015, pp. 46-47).

A característica fundamental da consciência é que sentimos nossos estados, eventos e processos conscientes de um determinado modo qualitativo, e esse aspecto qualitativo pelo qual vivenciamos esses estados, eventos e processos tem como consequência uma segunda característica

¹⁴ De acordo com Searle, definições analíticas “tentam nos revelar a essência de um conceito” (SEARLE, 2002, p. 21 [26]).

fundamental da consciência: justamente a característica de que ela é *vivenciada* por um sujeito (humano ou animal), pois se há uma qualidade, isso significa que tem de haver um *eu*, um *sujeito* que a sente (cf. SEARLE, 2002, pp. 39-40 [57-58]; 2004, pp. 134-35). E o fato de que a consciência (com toda a profusão de estados, eventos e processos mentais que ela engloba a cada instante) é vivenciada implica que ela constitui uma *unidade*, pois, como argumenta Searle:

A unidade já está implícita na subjetividade e na qualitatividade pela seguinte razão: se tentarmos imaginar que meu estado de consciência está dividido em dezessete partes, o que se imagina não é um único sujeito consciente com dezessete estados conscientes diferentes, mas dezessete diferentes centros de consciência. Em suma, um estado consciente é, por definição, unificado, e a unidade decorrerá da subjetividade e da qualitatividade, porque não é possível ter subjetividade e qualitatividade exceto nessa forma particular de unidade (SEARLE, 2002, p. 41 [60]).

E é exatamente essa característica da unidade que me parece gerar um problema especialmente difícil para a concepção disposicional do inconsciente proposta por Searle, pois a unidade significaria que um fenômeno consciente só existe enquanto algo integrado nessa unidade holística. E se um fenômeno exerce poderes causais (o que é uma marca da existência) sem estar integrado a esse todo, isso significa que a integração a ele é uma característica secundária, não essencial, daquele fenômeno.

Para compreender esse problema, examinemos mais detalhadamente a maneira como se efetiva essa característica da unidade. De acordo com Searle, os diversos fenômenos mentais que vivenciamos existem sempre integrados ao todo da consciência, uma vez que “em formas não patológicas de consciência, nunca temos apenas, por exemplo, uma dor no cotovelo, uma sensação de calor ou a experiência de ver algo vermelho. Ao contrário, tudo isso ocorre simultaneamente em uma experiência consciente unificada” (SEARLE, 2002, pp. 11-12 [9]).¹⁵

Searle reconhece que essa sua posição a respeito da unidade da consciência é fruto de pura reflexão filosófica¹⁶, e que a questão sobre se a

¹⁵ Cf. também (SEARLE, 2004, p. 136; SEARLE, 2002a, p. 41 [59-60]).

¹⁶ “Se esta é a maneira certa de ver as coisas (e, de novo, esta é uma hipótese minha, nada mais)” (SEARLE, 2002, p. 55 [84]).

consciência existe, de fato como um campo unificado (e não, por exemplo, como um aglomerado de blocos constitutivos) só pode ser efetivamente resolvida através de estudos empíricos (cf. SEARLE, 2002, p. 54 [82]). Mas a sua tentativa é levar a aparente unidade da consciência realmente a sério, e essa tentativa (de conceber a consciência como, de fato, unificada) o leva a concebê-la como um fenômeno *holístico*, isto é, como um fenômeno que existe como uma totalidade, e não como algo composto por unidades menores. Nesse sentido, Searle se sente inclinado a recusar metáforas a respeito da consciência, como aquela de um palco povoado por atores (cf. SEARLE, 2002, p. 55 [84]), ou mesmo a metáfora da parte e do todo, que sugeriria que a consciência é formada por unidades que são, mais ou menos independentes entre si. Se a consciência existe como um complexo, formado por blocos constitutivos (*building blocks*) mais ou menos independentes entre si, então seria concebível uma situação na qual, por exemplo, um sujeito consciente “poderia ter repentinamente uma experiência consciente de vermelho e nada mais do que isso.” (SEARLE, 2002, p. 54 [82]). Guiando-se pela unidade que parece caracterizar nossa experiência consciente, Searle se sente inclinado a negar uma tal possibilidade, e, nesse sentido, negar a metáfora da parte e do todo. Nas palavras de Searle:

De fato, talvez seja um equívoco pensar a consciência como composta de partes. Afirmando que se pensarmos a consciência holisticamente, os aspectos que mencionei até aqui, em especial nossa combinação original de subjetividade, qualidade e unidade numa só característica, parecerão menos misteriosos. Em vez de pensar meu estado atual de consciência como constituído de várias partes – a percepção da tela do computador, o som do riacho lá fora, as sombras projetadas na parede pelo sol do fim da tarde – devemos pensar tudo isso como modificações e formas que o campo consciente basal subjacente assume depois de meus terminais nervosos periféricos serem acionados pelos vários estímulos externos (SEARLE, 2002, p. 56 [86]).

Nesta passagem, é esboçada uma concepção segundo a qual a consciência é, fundamentalmente, um *todo*, e esse todo se modifica de modo a produzir os diversos estados, eventos e processos mentais. É interessante notar que ele supõe que tais estados, eventos e processos surgem como

modificações da consciência em virtude da estimulação de terminais nervosos periféricos por estímulos do meio. A hipótese de trabalho apresentada por Searle é a de que “a consciência está instalada em grande parte do sistema tálamo-cortical e os vários outros sistemas fornecem informação para esse sistema, produzindo as modificações correspondentes às várias modalidades sensoriais” (SEARLE, 2002, pp. 55-56 [85]). Isso significa que, de algum modo, processos cerebrais ocorrendo em diversas regiões do cérebro interagiriam com a região (ou regiões) que é sede do campo unificado. Em outras palavras, impulsos eletroquímicos oriundos dessas outras regiões afetariam essa sede do campo unificado, gerando modificações nesse campo, correspondentes aos diversos estados, eventos e processos mentais conscientes.

A partir dessa teoria, seria razoável supor que apenas quando alguma região do cérebro interage com a sede do campo unificado é que surgiria um fenômeno mental, fenômeno este que teria de ser consciente. E seria razoável supor, ainda, que apenas tais fenômenos, conscientes, é que seriam capazes de exercer seus poderes causais (se a consciência é essencial para a existência de um fenômeno mental). Mas, como discutido acima, não é isso que diz a concepção de Searle sobre o inconsciente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na seção 1, vimos como Searle concebe os fenômenos inconscientes enquanto disposições, codificadas na forma de processos eletroquímicos no cérebro, e distingue enfaticamente entre (1) a capacidade desses processos de gerarem fenômenos mentais conscientes; e (2) a capacidade desses processos de gerarem comportamento (condizente com sua forma aspectual, no caso de fenômenos intencionais). Do fato de que esta última capacidade pode, de acordo com ele, ser exercida mesmo quando a primeira não é exercida, já se pode concluir que a consciência acaba não sendo tão essencial quanto Searle defende. Já na seção 2, vimos como ele compreende a consciência (supostamente o mais importante dos fenômenos mentais) como uma entidade *holística*, ou seja, uma entidade na qual “o todo é maior do que a soma das partes” (SEARLE, 2002, p. 56 [86]), uma entidade que existe na forma de um todo que subjaz às suas modificações (os diversos fenômenos mentais particulares). Se a consciência é

a essência da mente, e existe na forma dessa totalidade, então seria de se esperar que um fenômeno realmente mental, dotado de intencionalidade intrínseca (no caso de fenômenos intencionais) só pudesse exercer seus poderes causais quando existisse, de fato, enquanto uma modificação do campo unificado. A aceitação de uma eficácia causal (de cunho psicológico, porque decorrente de uma forma aspectual) faz com que a interação com o campo unificado de consciência resulte em uma propriedade *acidental* do fenômeno inconsciente, de maneira que o primado da consciência se mostra, mais uma vez, abalado em seus fundamentos.

REFERÊNCIAS

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

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

CRANE, T. Review on *The Rediscovery of The Mind*. In: *International Journal of Philosophical Studies* Volume 1. Number 2. September, pp. 313-323, 1993.

FREUD, S. "Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse (1912)". In: *Psychologie des Unbewussten*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, pp. 25-36, 1982. (Studienausgabe Band III).

HARRÉ, R. "Dispositions and Powers" In: W. H. Newton-Smith (ed.). *A Companion to the Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell, pp. 97-101, 2001.

LOUX, M. *Metaphysics: a Contemporary Introduction*. London: Routledge, 2006.

PRATA, T. A. "Dificuldades da concepção de John Searle sobre a redução da consciência: o problema das capacidades causais" In: *Princípios* vol. 15, nº 24, pp. 5-29, 2008.

PRATA, T. A. "Características e dificuldades do Naturalismo Biológico de John Searle" In: *Philosophos*, Vol. 14, No 1, pp. 141-73, 2009.

PRATA, T. A. “É incoerente a concepção de Searle sobre a consciência?” In: *Manuscrito*, Vol. 34, No 2, pp. 557-78, jul-dez 2011.

ROSENTHAL, D. “Two Concepts of Consciousness”. In: *Philosophical Studies* 49, pp. 329-59, 1986.

SEARLE, J. R. “Intrinsic Intentionality” In: *Behavioral and Brain Sciences* 3, p. 450-456, 1980.

SEARLE, J. R. *Intentionality: a Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

SEARLE, J. R. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge Mass., London: MIT Press, 1992.

SEARLE, J. R. *Intencionalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SEARLE, J. R. *A Redescoberta da Mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SEARLE, J. R. *Consciousness and Language*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2002.

SEARLE, J. R. *Mind: A Brief Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

SEARLE, J. R. “Dualism Revisited” In: *Journal of Physiology – Paris* 101, pp. 169-78, 2007.

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

SEARLE, J. R. “Theory of Mind and Darwin’s Legacy”. In: *PNAS*, Vol. 110, Suppl. 2, Jun, 2013.

SEARLE, J. R. *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Filosofia da neurociência

Introdução – GT de Filosofia da Neurociência

Gabriel. J. C. Mograbi
(UFMT)

A Formação do GT de Filosofia da Neurociência se deu naturalmente como uma união de esforços de membros do GT de Filosofia da Mente, Filosofia da Ciência de pesquisadores da área de ética com interesses empíricos. A inserção da Filosofia da Mente no Brasil remonta ao começo dos anos 1990. Desde então, os debates têm se ramificado, diversificado e frutificado, de tal forma que, hoje, a disciplina de Filosofia da Mente já é recomendada pelo MEC como matéria obrigatória em grades curriculares de Graduação e Pós Graduação. Filósofos da Ciência e Filósofos da Mente, pesquisadores da área de ética com interesses empíricos, tem tido interesse crescente pelas áreas de Neurofilosofia, Filosofia da Neurociência e Neuroética e Ética da Neurociência. A área de filosofia da mente é bastante ampla, com escopo de debates que vão desde a orientação amplamente metafísica a debates bastante orientados por questões empíricas. O GT de Filosofia da Mente da ANPOF é especialmente orientado a uma subárea da filosofia da mente circunscrita à filosofia ecológica da mente. E mesmo este sendo um GT irmão com o qual temos relação positiva e colaborativa, acabamos por frutificar como um filho grato, mas independente. Já por outro lado, a Filosofia da Ciência, no Brasil, há muito consolidada como um campo de saber específico, não se dedica prioritariamente a temas de interesse filosófico suscitados pelas Neurociências, o mesmo podendo ser dito sobre os GTs que a representam na ANPOF. Assim, apresentava-se como premente a necessidade de formulação de um GT que possa abraçar filosoficamente questões epistemológicas e éticas advindas dos debates científicos em Neurociências. Conscientes dessa necessidade, pleiteamos, por meio de um projeto, a criação de um GT que pudesse contemplar tais demandas e o hoje o GT está consolidado como um marco de pesquisa e debates na área. A área de neurociência é uma das mais importantes produções da ciência contemporânea, especialmente no que concerne a questões tais quais percepção, fenomenologia, conhecimento, racional-

dade, ética, moral, emoções, arbítrio, juízo e ação. Assim, diversos temas tradicionais da filosofia vêm sendo abordados também pela neurociência e vem sendo importante que possa haver um espaço de debate junto à ANPOF para que tais debates possam ser desenvolvidos sob a ótica filosófica no Brasil.

No encontro da ANPOF de Campos de Jordão o GT foi fundado e teve como primeiro coordenador eu mesmo (Gabriel Mograbi) e no último Encontro da ANPOF em Aracaju o GT de Filosofia da Neurociência seguiu com minha coordenação, tendo ao fim do evento a eleição por unanimidade da Prof. Sofia Inês Albornoz Stein. O GT em Aracaju foi responsável por um minicurso intitulado “Neurofilosofia: Percepção, Valor e Decisão” e que foi ministrado por Sofia Inês Albornoz Stein, Adriano Nunes de Brito e por mim mesmo, Gabriel J. C. Mograbi, tendo como principais temas: Percepção e Comunicação de Conteúdos Perceptivos, Valor e Ação e Processos de Tomada Decisão em Neurociência e o conundrum filosófico Liberdade x Determinismo, expostos respectivamente pelos pesquisadores/professores listados acima. Também entre os trabalhos do GT tivemos inscrições de Cain Todd, Nythamar de Oliveira, Carlos, Eduardo de Sousa Lyra, Carlos Eduardo de Sousa Batista, Luiz Augusto Rosa, Mônica F. Corrêa, Osvaldo Frota Pessoa Junior, Sofia Inês Albornoz Stein, Gustavo Leal Toledo e Pedro Ramos Dolabela Chagas, Andreia Ferreira, Renato César Cardoso, Beatriz Sorrentino Marques, Gabriel José Corrêa Mograbi.

Também no decorrer desses breves anos de existência o GT já organizou para além da ANPOF dois Simpósios Internacionais. O primeiro realizado na UFMT (e com apoio da UFU por via do Prof. Leonarado Ferreira Almada) sob minha coordenação (Gabriel Mograbi) e teve participações de dois palestrantes magnos internacionais: Georg Northoff (University of Ottawa) e Bernard Baars (The Neuroscience Institute – La Jolla), além de convidados nacionais como Paulo Abrantes, Osvaldo Frota Pessoa Junior, Sofia Inês Albornoz Stein e Leonardo Ferreira Almada. Neste ano de 2017, foi organizado por Sofia Stein, um segundo Simpósio Internacional, dessa vez em São Leopoldo (UNISINOS) também com dois palestrantes magnos internacionais: Barry C. Smith (University of London) e Abigail Prchal (Universidad Nacional de Tucumán), além de membros do GT e alunos de pós-graduação.

Os três artigos aqui presentes mostram a diversidade de abordagens e temas pertinentes a filosofia da neurociência e de nosso GT: Carlos Eduardo de Sousa Lyra opera no nível da análise teórico-conceitual e epistemológica de alguns dos principais conceitos desenvolvidos pelo neurocientista português António Damásio, com destaque para sua abordagem sobre a consciência e o sentido do self; Nythamar de Oliveira trata de questão premente da neuroética – o uso de psicoestimulantes como Ritalina e Adderall – como formas de aprimoramento cognitivo e faz do tema um estudo de caso para se discutir a própria tessitura complexa do campo da neuroética que engloba não só uma dimensão de fundamentação empírica do campo mas sua própria dimensão normativa e metanormativa que não é esgotada no nível puramente empírico; Pedro Dolabela Chagas discute o romance como um tipo específico de narrativa ficcional sob uma ótica naturalista que imbrica a psiconarratologia Bortolussi e Dixon, os neurônios da leitura de Dehaene e a história natural do pensamento de Tomasello.

Devido a outros compromissos de publicação e também ao fato de que algumas apresentações lançarem mão de evidências empíricas ainda no prelo ou não publicadas, infelizmente, poucos membros do GT puderam aderir a essa publicação. No entanto, esperamos que essa porção interessante e significativa de nossos trabalhos possa ser do seu agrado e que possa ter uma dimensão instigante e provocativa do pensamento.

Consciência e sentido do *self* na obra de António Damásio

Carlos Eduardo de Sousa Lyra
(UECE)

Neste trabalho, analisamos alguns dos principais conceitos desenvolvidos pelo neurocientista português António Damásio, com destaque para sua abordagem sobre a consciência e o sentido do *self*. A metodologia utilizada na presente pesquisa é baseada numa revisão crítica e análise sistemática das obras de Damásio, bem como de revisões e comentários de outros autores sobre os temas abordados. Portanto, trata-se de uma pesquisa bibliográfica, de cunho teórico-conceitual e epistemológico.

PERSPECTIVAS INTERNAS E EXTERNAS NO ESTUDO DA CONSCIÊNCIA

De acordo com Damásio (2000), a investigação sobre a consciência nos seres humanos requer perspectivas internas e externas. Isso quer dizer que, embora em grande medida só possamos estudar a consciência por vias indiretas – algo que não ocorre apenas com a consciência, mas com outros processos cognitivos –, isso não implica que devamos ignorar a existência de estruturas mentais (como ocorre no behaviorismo) e de mecanismos neurais básicos. Segundo Damásio, com base na observação (em terceira pessoa) do comportamento público e no relato (em primeira pessoa) da experiência privada, é possível estabelecer uma ligação entre

1) determinadas manifestações externas, por exemplo, o estado de vigília, as emoções de fundo, a atenção, comportamentos específicos; 2) as manifestações internas correspondentes do ser humano que as está apresentando, conforme elas são relatadas por esse ser humano; e 3) as manifestações internas que nós, como observadores, podemos verificar em nós mesmos quando em circunstâncias equivalentes às do indivíduo observado (DAMÁSIO, 2000, p. 113).

Assim, partindo da ligação entre esses três aspectos, torna-se possível fazer inferências sobre os estados mentais a partir da observação do comportamento externo. Este procedimento é comumente utilizado pelos indivíduos em geral para se referir à mente dos outros, isto é, ao caráter privado da consciência (DAMÁSIO, 2000). O uso do relato em primeira pessoa, por sua vez, permite à neurociência avançar no estudo sobre a consciência, uma vez que esta possui a característica de ser ontologicamente irreduzível (SEARLE, 2006).

Para Damásio (2000), portanto, é possível ter acesso às experiências subjetivas através de procedimentos científicos, desde que tais entidades subjetivas se tornem objeto de observações rigorosas por parte de um determinado número de pesquisadores e que a consistência de tais observações possa ser, de alguma maneira, mensurada. Além disso, segundo ele, algumas percepções introspectivas podem vir a inspirar experimentos objetivos, passando a ser explicadas pela neurociência.

Na atualidade, a investigação sobre a base neurobiológica da mente humana privada é realizada em duas etapas: 1) observação e mensuração, num experimento, das ações de um determinado sujeito ou do relato da experiência interna fornecido na perspectiva de primeira pessoa, ou ambos os procedimentos em conjunto; e 2) relação entre os dados obtidos em (1) e a manifestação medida de um determinado fenômeno neurobiológico, seja no nível molecular, neuronal, de circuitos neurais ou de sistemas de tais circuitos (DAMÁSIO, 2000). Assim como ocorre com outros neurocientistas, ao seguir esses procedimentos, Damásio se compromete com o pressuposto de que os processos mentais – incluindo a consciência – são baseados na atividade do cérebro, sendo este último “parte de um organismo integral com o qual ele interage continuamente” (DAMÁSIO, 2000, p. 116). Ele também aceita a ideia de que os seres humanos, embora possuam características individuais, são biologicamente semelhantes no que diz respeito à estrutura, organização e função de seus organismos ¹.

Embora, em geral, Damásio realize estudos sobre a base neurobiológica da mente seguindo as etapas acima mencionadas, é importante

¹ Para Damásio (2004), a estrutura e a função do sistema nervoso de um ser vivo envolvem vários níveis de organização, desde o nível molecular até o nível dos fenômenos mentais e sociais. Embora a maior parte de sua obra esteja baseada em estudos realizados no complexo nível dos sistemas de regiões cerebrais, os dados apresentados por Damásio podem estabelecer relações com os demais níveis.

lembrar que sua formação médica é em neurologia. Como clínico, portanto, ele utiliza mais especificamente o método de estudo das lesões neurológicas, que consiste em: 1) investigação metódica do comprometimento do comportamento de seres humanos com algum tipo de doença neurológica (causada por lesão cerebral e/ou disfunção cerebral seletiva); 2) associação de (1) com o comprometimento de estados mentais (cognição); e 3) relação de (1) e (2) com uma determinada área de lesão cerebral circunscrita ou com um registro anormal da atividade elétrica do cérebro (através de eletroencefalograma, de teste de ondas cerebrais ou de exames de imagem como o PET-Scan ou o fMRI). Assim, ao distinguir os procedimentos (1) e (2), Damásio (2000) acaba por defender a ideia de que, embora comportamento e estados mentais possam estar correlacionados, mente e comportamento são coisas diferentes. Portanto, o confronto entre os dados obtidos a respeito da mente privada, do comportamento público e do funcionamento cerebral de um determinado organismo permite a elaboração de hipóteses a serem testadas experimentalmente, que podem ser corroboradas, rejeitadas ou modificadas à luz de certa teoria.

Não obstante a importância de uma abordagem científica acerca da consciência que integre as três perspectivas acima relatadas (quais sejam: a perspectiva de primeira pessoa, os comportamentos externos e os eventos cerebrais), Damásio (2011) também acrescenta uma quarta perspectiva: a busca pela origem do *self* e da consciência no passado evolutivo dos organismos. Isso requer um estudo sistemático das sucessivas modificações no sistema nervoso de diferentes espécies ao longo do processo evolutivo, enfatizando a emergência do comportamento, da mente e do *self*. Para realizar tal estudo, é necessário partir da hipótese de que eventos mentais equivalem a certos tipos de eventos cerebrais ou, em outras palavras, que alguns padrões neurais se apresentam simultaneamente como imagens mentais (DAMÁSIO, 2011).

O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA NA PERSPECTIVA DA NEUROBIOLOGIA

Para Damásio (2000, 2011), a elucidação do problema da consciência está intimamente ligada à questão do *self*, embora não se limite a esta. Mais especificamente, ele divide o problema da consciência em dois,

a saber: 1) como o cérebro de um organismo humano pode dar origem aos padrões mentais que ele denomina ‘imagens de um objeto’; e 2) como o cérebro de um organismo humano pode dar origem a um sentido do *self* no ato de conhecer. Segundo Damásio, ambas as questões estão relacionadas de tal maneira que a resolução de uma delas se torna crucial para a resolução da outra. Além disso, a solução do primeiro problema implica necessariamente que se deve abordar também a questão dos *qualia* (isto é, propriedades mentais ou fenomenais qualitativas) e o problema da integração (isto é, do modo como a organização anatômica do cérebro, em seus diversos níveis, serve de base para a criação de padrões mentais como as imagens integradas e unificadas que experimentamos em nossa mente).

Mais do que solucionar o problema da consciência, o propósito principal de Damásio (2000, 2011) é o de elucidar o problema do *self* a partir de uma perspectiva biológica. Neste sentido, tanto o problema da consciência quanto o problema do *self* são tratados em função do *organismo* e do *objeto*, bem como das *relações* entre ambos. Trata-se, portanto, do organismo no qual a consciência atua e dos objetos que podem ser conhecidos pela consciência. As relações entre ambos – organismo e objeto – produzem o que Damásio (2000) denomina *relatos de segunda ordem*, uma espécie de narrativa não-verbal, que consiste nos conteúdos do conhecimento. Assim, para Damásio, a consciência é o conhecimento produzido a partir da relação entre organismo e objeto, na qual este último causa uma modificação no primeiro. A construção do conhecimento, por fim, requer a existência de um cérebro com a propriedade de constituir padrões neurais e formar imagens, que são *representantes* para o organismo, para o objeto e para a relação entre ambos (DAMÁSIO, 2000).

Antes de dar continuidade à nossa discussão sobre a obra de Damásio, é importante esclarecer o significado de alguns termos utilizados por esse autor. Em geral, ele se refere ao termo *imagem* enquanto um conceito mental, cujo sinônimo seria *padrão mental* (DAMÁSIO, 2000, 2011). Ele não utiliza o termo para se referir ao padrão de atividades neurais que ocorrem no cérebro; neste caso específico, ele emprega os termos *padrão neural* ou *mapa*. As imagens, então, podem ser conscientes (sendo acessadas somente na perspectiva de primeira pessoa) ou inconscientes (que não são acessíveis diretamente). Já os padrões neurais só podem ser acessados na perspectiva de terceira pessoa. O termo *representação*, por

sua vez, é utilizado por Damásio (2000) para se referir tanto à imagem mental quanto ao padrão neural.

A ORIGEM DA CONSCIÊNCIA E DO SENTIDO DO SELF

De acordo com Damásio (2000, 2011), a origem da consciência e do sentido do *self* deve ser buscada a partir da investigação dos mecanismos que o cérebro utiliza para representar a relação entre objeto e organismo. Cada um destes componentes deve estar representado no cérebro como mapas neurais de primeira ordem, cujos padrões podem tornar-se imagens. Já a relação causal entre objeto e organismo deve estar representada no cérebro como mapas neurais de segunda ordem, que geram imagens mentais na forma de relatos não-verbais (ou relatos de segunda ordem).

Para o neurocientista português, a representação do organismo no cérebro (em mapas neurais de primeira ordem) é provavelmente o precursor biológico do que ele chama de ‘sentido do *self*’ (DAMÁSIO, 2000). Ao estado de atividade do conjunto coerente de mecanismos cerebrais que, de modo inconsciente, representam (em vários níveis do cérebro) e regulam continuamente o estado do corpo, mantendo-o estável e dentro dos limites necessários para a sua sobrevivência, Damásio chama de *proto-self*. Trata-se, portanto, do precursor inconsciente dos níveis do *self* que ocorrem em nossa mente consciente, que são o *self central* e o *self autobiográfico*. Além disso, Damásio (2011) associa ao *proto-self* a ocorrência de *sentimentos primordiais*, isto é, manifestações espontâneas e contínuas do estado do corpo que permitem ao organismo vivenciar a experiência sensível de existir enquanto um corpo capaz de experimentar, por exemplo, sensações de prazer e dor. Tais manifestações do organismo têm sua origem principalmente nos processos neurais que ocorrem no nível do tronco cerebral. Damásio atribui a esta região mais primitiva do cérebro um papel fundamental na origem da consciência e do *self*.

Como vimos anteriormente, a interação entre objeto e organismo produz um relato de segunda ordem, isto é, uma narrativa não-verbal. A sucessão de narrativas não-verbais – que se constitui na interpolação de imagens mentais – é capaz de provocar modificações no *proto-self*, produzindo um fluxo de pensamento que está associado à ocorrência do que Damásio (2000) denomina *consciência central*. Esta, por sua vez, está in-

timamente associada à existência de um *self central transitório*, que se caracteriza pela vivência consciente de um organismo capaz de construir relatos de segunda ordem (relatos imagéticos de objetos), os quais permanecem na consciência central somente enquanto a atenção do organismo está voltada para o mesmo objeto. Contudo, como nossa atenção é normalmente solicitada pela existência de um vasto número de objetos disponíveis no ambiente, o mecanismo da consciência central é acionado de forma contínua, dando para o *self* central a ideia de uma continuidade no tempo (DAMÁSIO, 2000).

Os conceitos de ‘consciência central’ e ‘*self* central transitório’, tais como introduzidos por Damásio (2000), se aproximam bastante das noções de ‘consciência imediata’ e de ‘*self*’ formuladas pelo filósofo e psicólogo norte-americano William James, no final do século XIX². De acordo com James, o ‘*self*’ não existe como uma estrutura fixa, mas é caracterizado por apresentar certa fluidez, sendo definido em função de suas ações sobre o ambiente. Além disso, James introduz o conceito de ‘fluxo de pensamento’ para caracterizar o pensamento como sendo algo contínuo (JAMES, 1890/2010). Damásio (2000) também está de acordo com as propriedades fundamentais da consciência (pessoalidade³, mutabilidade⁴, continuidade⁵,

² Para William James (1890/2010), as mesmas propriedades do pensamento também podem ser atribuídas à consciência, e todas elas estão fortemente relacionadas com o conceito de ‘*self*’. De acordo com o filósofo e psicólogo norte-americano, o ‘*self*’ pode ser dividido em: (1) seus constituintes (‘*self* material’, ‘*self* social’, ‘*self* espiritual’ e ‘puro ego’); (2) sentimentos e emoções associados (‘sentimentos de si’); e (3) ações associadas (‘auto-esforço por’ [*self-seeking*] e ‘preservação de si’ [*self-preservation*]).

³ A *pessoalidade* diz respeito ao fato de que todo pensamento tende a ser parte de uma consciência pessoal (JAMES, 1890/2010). Tal definição aponta para a existência de um aspecto subjetivo e qualitativo da consciência, que James nomeia como ‘*self*’.

⁴ A *mutabilidade* é uma propriedade segundo a qual o pensamento, assim como a consciência pessoal, está constantemente se modificando (JAMES, 1890/2010). Essa mudança se dá em intervalos de tempo extremamente curtos e ocorre de tal maneira que nenhum estado de consciência já vivido pode ser reproduzido novamente do mesmo modo. Assim, a cadeia da consciência, ou fluxo de pensamento, seria uma sequência de pensamentos distintos e únicos.

⁵ A *continuidade* diz respeito ao fato de que, assim como a consciência pessoal, o pensamento ocorre de modo contínuo, numa cadeia ou fluxo, que é vivenciado pelo indivíduo como uma unidade na experiência consciente. Mesmo quando há breves intervalos entre um pensamento e outro, a experiência consciente é vivenciada como uma unidade no tempo, uma vez que tal cadeia ou fluxo de pensamentos é percebida como pertencente à mesma pessoa, ou ‘*self*’. Portanto, de acordo com James (1890/2010), as mudanças da experiência qualitativa e consciente jamais se apresentam de modo abrupto.

intencionalidade⁶ e seletividade⁷), tais como delineadas por William James. Além deste filósofo e psicólogo, a concepção de consciência central adotada por Damásio está vinculada historicamente com a de outros pensadores, como Locke, Brentano, Kant e Freud (DAMÁSIO, 2000).

A consciência central, segundo Damásio (2000), apresenta outras características além das propriedades fundamentais relatadas por James: 1) pode ser estudada separadamente de funções como o estado de vigília, a atenção, a memória, a linguagem e o raciocínio; 2) embora não se confunda com o estado de vigília ou com a atenção básica, requer a presença de ambas para operar de forma eficiente; 3) não se identifica com o tipo de memória operacional (ou de trabalho); 4) não depende dos processos de aprendizagem e de memória convencional; 5) não se baseia na linguagem; 6) não se identifica com processos como o planejamento, a resolução de problemas ou a criatividade; 7) está claramente associada à emoção; 8) é comprometida em distúrbios neurológicos como mutismos acinéticos, crises de ausência e automatismos epiléticos, como também em situações de estado vegetativo persistente e coma; 9) é alterada durante o sono profundo sem sonhos e anestesia profunda; 10) quando comprometida, afeta profundamente a atividade mental e as modalidades sensoriais; e 11) é necessária (mas não suficiente) para a ocorrência da consciência ampliada.

No que diz respeito ao padrão neural que fundamenta a consciência central, Damásio afirma que esta última “depende fundamentalmente da atividade de um número restrito de estruturas cerebrais filogeneticamente antigas, começando no tronco cerebral e terminando nos córtices sômato-sensitivos e do cíngulo” (DAMÁSIO, 2000, p. 345), ou seja, a consciência central depende dos conjuntos de estruturas responsáveis: (a) pela origem do proto-*self* e dos mapas neurais de segunda ordem, e (b)

⁶ A *intencionalidade* é uma propriedade segundo a qual o pensamento está sempre lidando com objetos distintos dele mesmo (JAMES, 1890/2010). Em outras palavras, o pensamento é uma função cognitiva, isto é, possui a função de conhecer o que está para além de si mesmo. Há, portanto, no ato de pensar uma distinção fundamental entre o sujeito do conhecimento e o objeto a ser conhecido. Contudo, ambos estão ligados através da propriedade da intencionalidade.

⁷ A *seletividade* é a última propriedade apontada por James (1890/2010), de acordo com a qual o pensamento se interessa por alguns objetos (ou por partes destes) em detrimento de outros, que são excluídos ou rejeitados. Em outras palavras, o pensamento envolve a atenção seletiva e a vontade livre. Para mais detalhes sobre este tópico específico, ver MOGRABI, G. J. C. (2009). Vontade, inibição, razão e autocontrole: a atualidade de uma tese de William James, pp. 46-68.

pela representação do objeto. As estruturas que sustentam o proto-*self* e os mapas neurais de segunda ordem, por sua vez, atuam nas seguintes funções:

1) regulação da homeostase e sinalização da estrutura e do estado corporal, incluindo o processamento de sinais relacionados a dor, prazer e impulsos; 2) participação nos processos da emoção e do sentimento; 3) participação nos processos da atenção; 4) participação nos processos de vigília e sono; 5) participação no processo de aprendizado (DAMÁSIO, 2000, p. 346).

O *self autobiográfico*, por sua vez, ocorre em organismos mais complexos, dotados de memória autobiográfica, isto é, de uma memória que está relacionada tanto à experiência individual do passado quanto a de um futuro antevisto. Trata-se, neste caso, de organismos com uma vasta capacidade de reter registros permanentes de experiências do *self* central, de modo que as associações entre essas memórias (que são implícitas) geram uma vivência consciente e subjetiva que permanece para além de um *self* central transitório (DAMÁSIO, 2000). A presença de um *self* autobiográfico será fundamental para a ocorrência da consciência ampliada.

É importante esclarecer o que Damásio entende por ‘memória’. Para este autor, quando um objeto é retido como registro permanente de experiências do *self* central, isso significa que tal objeto foi armazenado na memória sob uma forma dispositiva, isto é, que o objeto foi registrado como memória implícita, a qual permanece dormente e inconsciente até que seja acessada novamente em outra situação. Segundo Damásio (2000, p. 419), “as disposições guardam alguns registros para uma imagem que foi realmente percebida em alguma ocasião pregressa e participam da tentativa de reconstituir na memória uma imagem semelhante”. Assim, em organismos dotados de um *self* autobiográfico, os registros dispositivos de experiências do *self* central podem ser ativados como padrões neurais e transformados em imagens explícitas, as quais, por sua vez, podem ser parcialmente modificadas por experiências adicionais. Damásio (2000) introduz, portanto, uma distinção entre um ‘espaço de imagem’ e um ‘espaço dispositivo’, a fim de apresentar a base neuroanatômica do *self* autobiográfico.

No *espaço de imagem*, as imagens (de todos os tipos sensoriais) ocorrem de forma explícita, podendo ser experimentadas como conteú-

dos mentais manifestos (através da consciência central) ou permanecer latentes, inconscientes. Neste caso, as imagens mentais são produzidas a partir de “mapas de padrões neurais, ativados nos córtices sensoriais iniciais, os chamados córtices límbicos, e em alguns núcleos subcorticais” (DAMÁSIO, 2000, p. 282). Já no *espaço dispositivo*, há disposições (isto é, registros de conhecimento implícito, que ocorrem de forma inconsciente) formadoras dos mecanismos que permitem a construção de imagens (que se tornam explícitas por evocação), a geração de movimentos e ações (como a contração de um músculo ou a liberação de um hormônio na corrente sanguínea) e a facilitação do processamento de imagens percebidas no momento corrente (influenciando, por exemplo, o grau de atenção). Para Damásio (2000, pp. 281-2, ênfase no original), “as disposições são mantidas em conjuntos de neurônios conhecidos como *zonas de convergência* [...], localizadas nos córtices de ordem superior e em alguns núcleos subcorticais” (Para mais detalhes, ver DAMÁSIO, 2011). Assim, segundo o neurocientista português, toda memória que possuímos – seja ela herdada através da evolução ou adquirida pelo processo de aprendizagem – está armazenada na forma dispositiva, o que inclui memórias implícitas sensoriais, motoras (procedurais) e emocionais.

Além do *proto-self*, do *self* central transitório, da consciência central e do *self* autobiográfico, Damásio (2000) vai se referir à existência de uma *consciência ampliada*. É o que o senso-comum costuma chamar de ‘consciência’, ou consciência humana. Para que a consciência ampliada ocorra é necessário que a consciência central esteja operando em perfeitas condições, isto é, o funcionamento pleno desta última é pré-requisito fundamental para a existência da primeira. Contudo, a consciência ampliada é capaz de realizar atividades bem mais complexas do que aquelas executadas pela consciência central, como acessar e modificar memórias referentes ao passado ou planejar o futuro. Este fato determina, por si só, a existência de uma relação íntima entre a consciência ampliada e o *self* autobiográfico. Além de executar tarefas mais complexas, a consciência ampliada também é capaz de estender a memória a um intervalo de tempo bem mais longo, comparado à transitoriedade da consciência central. Isso se deve ao importante papel desempenhado pela memória operacional (ou de trabalho) no processo da consciência ampliada, o que permite a esta última manter prolongada – por um intervalo de tempo que vai de

segundos até alguns minutos – a percepção consciente de um ou mais objetos de uma só vez, numa mesma unidade perceptiva. Neste sentido, Damásio faz uma referência ao psicólogo Bernard Baars e à sua noção de ‘espaço operacional global’, “como um bom modo de descrever as condições em que capacidades como a memória operacional e a atenção focalizada contribuem para a consciência ampliada” (DAMÁSIO, 2000, p. 257)⁸.

Podemos resumir as principais características da consciência ampliada nas seguintes afirmações (DAMÁSIO, 2000): 1) assim como a consciência central, pode ser estudada separadamente de funções como o estado de vigília, a atenção, a memória, a linguagem e o raciocínio; 2) pode ser avaliada, num indivíduo que possua intacta a consciência central, a partir da presença de reconhecimento, evocação, memória operacional, emoção e sentimento, raciocínio e tomada de decisão ao longo de grandes intervalos de tempo; 3) identifica-se com o tipo de memória operacional (ou de trabalho), embora não se confunda com este; 4) depende dos processos de aprendizagem e de memória autobiográfica; 5) identifica-se com a capacidade de manipular o conhecimento em processos como o planejamento, a resolução de problemas ou a criatividade; 6) está claramente associada ao bom funcionamento da consciência central e à ocorrência do *self* autobiográfico; 7) é comprometida em distúrbios neurológicos como amnésia global transitória, anosognosia e assomatognosia, e sua alteração pode estar na origem de alguns distúrbios psiquiátricos; 8) quando comprometida, afeta a mobilização interna de uma imensa quantidade de conhecimento evocado em diferentes sistemas e modalidades sensoriais; 9) sua mera ausência em nada afeta a ocorrência da consciência central; 10) não se baseia na linguagem.

Como vimos, para Damásio (2000), a consciência – seja ela central ou ampliada – não depende da linguagem. A natureza da consciência é, portanto, não-verbal. Embora, nos seres humanos, a narrativa não-verbal de segunda ordem possa ser traduzida em palavras e sentenças, isso não

⁸ De acordo com LeDoux (2001), embora algumas teorias contemporâneas pressuponham que o conteúdo da memória de trabalho é idêntico ao conteúdo da consciência – uma vez que tais teorias enfatizam “a existência de um mecanismo executivo ou supervisor para a concentração da atenção, de modo que o objeto de sua atenção é o foco da memória de trabalho” (LEDoux, 2001, p. 304) –, o próprio neurocientista não crê que essa explicação dê conta integralmente da questão da consciência. Por outro lado, LeDoux defende que a memória de trabalho é importante para compreender como os sentimentos são produzidos.

caracteriza nem a consciência ampliada, nem tampouco a consciência central. Além disso, o neurocientista português defende que os conceitos precedem às palavras e sentenças, e que os mesmos já ocorrem tanto em bebês humanos quanto em alguns animais não humanos. Em outras palavras, Damásio (2000) afirma que os conceitos são baseados em imagens mentais e que sua primazia em relação à linguagem é uma característica que ocorre tanto na evolução das espécies quanto na experiência individual dos seres humanos. A tradução verbal, por sua vez, depende da existência de um self central, capaz de gerar narrativas não-verbais de segunda ordem.

Portanto, Damásio reduz significativamente o papel da linguagem na ocorrência da consciência, o que o diferencia de autores como Gerald Edelman (1989, 1998), que considera a linguagem como fundamental para existência de uma consciência de ordem superior. Assim, a posição defendida por Damásio em relação ao papel da linguagem não poderia ser aceita sem um confronto crítico com a posição de outros estudiosos da consciência ⁹. Com relação ao processo de tradução verbal, especificamente, Damásio não oferece explicações suficientes de como isso poderia ocorrer do ponto de vista do funcionamento cerebral. Ele se limita a citar outros autores, como Gazzaniga (ver DAMÁSIO, 2000, 2011), que atribuem ao hemisfério esquerdo o papel de ‘intérprete’, isto é, a função de fabricar narrativas verbais.

Tendo em vista as características da consciência ampliada apresentadas anteriormente, podemos dizer que este tipo de consciência está fundamentado nos mesmos padrões neurais responsáveis pela ocorrência do proto-*self*, dos mapas neurais de segunda ordem e das representações dos objetos; ou seja, está fundamentado nas mesmas bases neurais

⁹ Joseph LeDoux (2001), por exemplo, reconhece a complexidade da relação entre linguagem e consciência. De acordo com ele, alguns estudiosos “propõem que todo pensamento (e nossa consciência dos próprios pensamentos) ocorre de modo proposicional, uma linguagem do pensamento, enquanto outros sustentam que o pensamento pode ocorrer de maneira não-proposicional, digamos pictória ou visual” (LEDOUX, 2001, p. 307). É somente neste último sentido que podemos considerar a abordagem de Damásio sobre a consciência. LeDoux ainda acrescenta que, “embora a linguagem não seja um precursor necessário para a consciência, a presença da linguagem (ou, pelo menos, das aptidões cognitivas que a tornam possível) possibilita um tipo de consciência única em seres humanos” (idem, ibidem). Neste último caso, a opinião de LeDoux parece mais coerente com a concepção de Gerald Edelman acerca da consciência de ordem superior nos seres humanos.

que a consciência central (DAMÁSIO, 2000). No entanto, no caso da consciência ampliada, devemos acrescentar também todos os sítios cerebrais responsáveis pela ocorrência do *self* autobiográfico, quais sejam: o tálamo, a junção temporoparietal, os córtices temporais laterais e mediais, os córtices parietais laterais, os córtices frontais laterais e mediais e, especialmente, os córtices posteromediais (DAMÁSIO, 2011).

Damásio resume a exposição sobre a origem da consciência e do sentido do *self* na seguinte sentença:

A sinalização neural inconsciente de um organismo individual gera o *proto-self* que possibilita o *self central* e a *consciência central*, que por sua vez possibilitam o *self autobiográfico*, o qual possibilita a consciência ampliada (DAMÁSIO, 2000, p. 295, ênfase no original).

Damásio (2000) ainda acrescenta, ao final desta cadeia, a existência de uma *consciência moral*, que seria possibilitada pela consciência ampliada. Segundo o autor, a consciência moral permitiu aos seres humanos atingir o ápice de suas capacidades mentais, indo além das necessidades básicas de sobrevivência e sendo capaz de perceber criticamente discordâncias, que os levam a buscar a verdade na análise dos fatos e a criar normas e ideais para o seu comportamento individual e social. Para Damásio, portanto, os instrumentos culturais (comportamentos éticos, crenças religiosas, leis, justiça e organização política) são processos emergentes da neurobiologia das emoções e dos sentimentos sociais, em conjunção com a presença de uma memória autobiográfica e de uma consciência ampliada “que facilita as inter-relações entre os sentimentos, o *self* e os acontecimentos exteriores” (DAMÁSIO, 2004, p. 171)¹⁰.

EMOÇÃO, SENTIMENTO, CONSCIÊNCIA E SUAS RELAÇÕES COM O CORPO

Tendo examinado as principais ideias de António Damásio acerca da consciência e do sentido do *self*, apresentaremos brevemente suas concepções sobre a emoção, o sentimento e o ‘sentimento do sentimento’, a fim de ressaltar suas relações com o corpo.

¹⁰ Neste sentido, Damásio (2004) admite que uma investigação satisfatória dos fenômenos culturais só pode ser realizada na medida em que a neurobiologia seja capaz de integrar conhecimentos advindos da antropologia, da sociologia, da psicanálise e da psicologia evolutiva.

Damáσιο (2000, 2004) divide o processo que vai da emoção ao sentimento consciente da seguinte forma: 1) acionamento do organismo por um estímulo-emocional-competente (EEC), que nem sempre é reconhecido pelo primeiro e nem é necessariamente tornado consciente; 2) ativação de sítios neurais indutores de emoção – que são específicos para cada classe de EECs – através de sinais decorrentes do processamento da imagem (isto é, do padrão mental) do objeto; 3) ocorrência de reações dirigidas ao corpo e a outros sítios localizados no cérebro, o que desencadeia a emoção; 4) emergência de sentimentos em decorrência da constituição de mapas neurais de primeira ordem nas regiões corticais e subcorticais, responsáveis por representar – através do mecanismo da ‘alça corpórea’ ou da ‘alça corpórea virtual’ – as mudanças no estado corporal; 5) mapeamento em estruturas neurais de segunda ordem (a) do padrão de atividade neural dos sítios indutores de emoção, (b) das alterações no proto-*self* e (c) da relação entre ambos.

Portanto, o processo que vai da emoção ao sentimento depende de uma cadeia de acontecimentos que tem início com um estímulo-emocional-competente (EEC) e termina com o estabelecimento das bases do sentimento relacionadas com o estímulo inicial. Trata-se de um processo que envolve cadeias paralelas e que tende a se espalhar lateralmente e a se amplificar, uma vez que “a presença do estímulo competente inicial leva frequentemente à recordação de estímulos relacionados que são, eles também, emocionalmente competentes” (DAMÁSIO, 2004, p. 72). Assim, com o tempo, os estímulos competentes adicionais podem induzir as mesmas emoções que o estímulo original, ou levar ao desencadeamento de modificações dessas emoções, ou até mesmo contribuir para gerar outras emoções que colidem com as primeiras. Eventualmente, essas emoções – que ocorrem no domínio do corpo ou da representação do corpo no cérebro – podem conduzir aos sentimentos, os quais “são tão mentais como os objetos e as situações que desencadeiam as emoções” (DAMÁSIO, 2004, p. 73).

De acordo com Damásio (2004), para que uma entidade qualquer seja capaz de apresentar sentimentos, é necessário que tal entidade não apenas seja dotada de um corpo, mas também de representações mentais desse corpo. Por isso, é imprescindível que essa entidade possua um sistema nervoso, o qual “deve ser capaz de mapear as estruturas do corpo e

os seus diversos estados e ser capaz também de transformar os padrões neurais desses mapas em padrões mentais, ou seja, em imagens” (DAMÁSIO, 2004, p. 119). Além disso, para que um sentimento ocorra é preciso que o seu conteúdo seja conhecido pelo organismo. Portanto, torna-se necessário estabelecer uma relação entre sentimento e consciência.

Segundo Damásio (2000, 2004), os dispositivos fisiológicos do sentimento desempenham um papel fundamental nos processos que dão origem à consciência e ao sentido do *self*. Como vimos anteriormente, esses processos ocorrem em diversos níveis. Assim, podemos dizer que “alguns dos níveis e ramos necessários para produzir um sentimento de emoção são precisamente os mesmos que são necessários para produzir o proto-*self*, no qual o *self* propriamente dito e a consciência se baseiam” (DAMÁSIO, 2004, pp. 119-20). Neste sentido, é razoável afirmar, de acordo com Damásio (2011), que o ‘estado de sentimento’ é, em sua essência, um estado do proto-*self* (como indica a ocorrência de ‘sentimentos primordiais’), e se baseia num padrão de atividade das regiões somatossensitivas do cérebro, as quais são responsáveis por representar os estados do corpo. Na medida em que o proto-*self* é afetado por interações com o meio ambiente, torna-se possível o surgimento da consciência, dos níveis mentais do *self* e do ‘sentimento do sentimento’. Portanto, embora o ‘estado de sentimento’ esteja na base do sentido do *self* e da consciência, é somente quando estes últimos ocorrem que se torna possível a vivência pessoal e subjetiva de um ‘estado de sentimento tornado consciente’.

É importante ressaltar, assim, o papel fundamental do corpo – e de suas representações – nos processos de emoção, sentimento e consciência. Além disso, o corpo também está na base dos processos de raciocínio e tomada de decisões, através do papel desempenhado pelas emoções e pelos sentimentos. Esta é basicamente a ideia defendida por Damásio (1996, 2000, 2004, 2011) em sua hipótese dos marcadores somáticos: o estado do corpo (ou estado somático), através dos sinais emocionais (alteração do ritmo cardíaco, contração intestinal etc.), exerce a função de ‘marcador’ (isto é, tem a função de “marcar” opções e consequências com uma carga positiva ou negativa) de uma imagem mental, influenciando nos processos de raciocínio e tomada de decisões ¹¹.

¹¹ Baseados na *hipótese do marcador somático*, de António Damásio, Gazzaniga e Heatherton (2007) afirmam que “o sentimento visceral de intuição que temos enquanto meditamos sobre

Se é verdade que as representações do corpo nas regiões cerebrais somatossensitivas influenciam os processos mentais, também é verdade que os conteúdos mentais têm a capacidade de provocar emoções e sentimentos, como também podem contribuir para a redução da emotividade ou do sentimento de uma emoção. Isso ocorre porque “outras regiões cerebrais podem interferir diretamente na transmissão dos sinais do corpo para as regiões somatossensitivas, ou interferir diretamente na atividade das próprias regiões somatossensitivas” (DAMÁSIO, 2004, pp. 122-3), criando falsos mapas do corpo. Um exemplo disso é quando, em determinadas circunstâncias (fuga de um perigo, apresentação em público, hipnose, entre outras), o cérebro impede a passagem dos sinais nociceptivos, eliminando a sensação de dor causada por um eventual ferimento ou por uma doença, de origem física ou psíquica. Para Damásio, uma variação nos mecanismos que levam à formação de falsos mapas do corpo estaria, ainda, na origem da supressão de memórias referentes a acontecimentos do passado que estiveram associados ao sentimento de angústia.

De acordo com o neurocientista português, alguns sentimentos sociais, como a empatia, envolveriam o já citado mecanismo da ‘alça corpórea virtual’, que “requer uma simulação interna que ocorre no cérebro e que consiste numa modificação rápida do mapeamento do corpo” (DAMÁSIO, 2004, p. 126). A ocorrência de tal simulação, por sua vez, envolveria o papel desempenhado pelos ‘neurônios-espelho’, presentes nos córtices pré-frontais e pré-motores, que podem levar o cérebro de um indivíduo a realizar simulações internas de atividades realizadas por outros indivíduos, desde que estes estejam em seu campo de visão (DAMÁSIO, 2011).

Portanto, podemos concluir que as regiões cerebrais somatossensitivas estão envolvidas nas representações (reais ou falsas) do estado corporal, originando os mais diversos tipos de sentimento. Em outras palavras, tais representações do estado do corpo nem sempre correspondem ao seu mapeamento real, porque também podem corresponder à criação de falsos mapas corporais, devido à influência de outras regiões cerebrais sobre as áreas somatossensitivas (DAMÁSIO, 2004).

um evento reflete o conselho do nosso corpo sobre a decisão a tomar. Como tal, os marcadores somáticos podem ser adaptativos, dirigindo as pessoas para comportamentos associados a resultados positivos” (GAZZANIGA & HEATHERTON, 2007, p. 318).

CONCLUSÃO

Tendo em vista o que foi exposto neste trabalho, podemos dizer, então, que a consciência é uma característica biológica de nosso cérebro vinculado ao nosso corpo e em relação constante com o ambiente físico e social. Somos conscientes porque possuímos um corpo que interage com os objetos externos, e porque esta relação entre o organismo e os objetos pode ser representada de alguma forma em nossos cérebros. Além disso, não apenas temos consciência dos objetos que nos cercam num contexto específico e atual, como também somos capazes de nos deslocar para outros contextos, referentes ao passado ou a um futuro antevisto. Ao realizar ações conscientes, transformamos o mundo que nos cerca e criamos uma cultura humana (as ciências, as artes, as religiões, as instituições públicas etc.). Podemos dizer, assim, que a obra de Damásio se apresenta como uma contribuição importante e original para o estudo da consciência, uma vez que poucos neurocientistas possuem, na atualidade, uma teoria sistemática acerca dos mecanismos neurobiológicos que estão envolvidos na emergência dos processos e das funções mentais, e que seja, ademais, capaz de propor uma aproximação entre a neurobiologia e a psicologia, a filosofia, a ética, entre outras áreas.

REFERÊNCIAS

DAMÁSIO, A. R. (1996). *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras.

DAMÁSIO, A. R. (2000). *O mistério da consciência*. São Paulo: Companhia das Letras.

DAMÁSIO, A. R. (2004). *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras.

DAMÁSIO, A. R. (2011). *E o cérebro criou o homem*. São Paulo: Companhia das Letras.

EDELMAN, G. M. (1989). *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*. New York: Basic Books.

EDELMAN, G. M. (1998). *Biologia da consciência*. Lisboa: Instituto Piaget.

GAZZANIGA, M. S.; HEATHERTON, T. F. (2007). *Ciência Psicológica: mente, cérebro e comportamento*. Porto Alegre: Artmed.

JAMES, W. (2010). *The principles of psychology, vol. 1*. Digireads.com Publishing. (Trabalho original publicado em 1890).

LEDOUX, J. (2001). *O cérebro emocional: os misteriosos alicerces da vida emocional*. Rio de Janeiro: Objetiva.

MOGRABI, G. J. C. (2009). Vontade, inibição, razão e autocontrole: a atualidade de uma tese de William James. *Veritas* 54(1): 46-68.

SEARLE, J. R. (2006). *A redescoberta da mente*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1992).

O romance e a mente

Pedro Dolabela Chagas
(UFPR)

Nosso assunto é o romance, gênero literário, aqui observado como um tipo peculiar de narrativa ficcional escrita. A ideia é descrevê-lo como manifestação do pensamento que incita à produção de mais pensamento: que sentido isso faz? É claro, essa não é a sua única descrição possível. Mas ela ilumina algumas das suas propriedades cuja explicação pode renovar a compreensão da sua função como forma simbólica. Sabemos, pelo menos desde Bakhtin, que apesar de se instanciar no leitor individual essa função tem uma nítida dimensão coletiva – social, cultural e histórica. A diferença é que agora passaremos a apreciá-la sob perspectivas ao mesmo tempo mais amplas e mais focadas: de um lado, os termos “social”, “cultural” e “histórico” adquirem uma conotação evolutiva; de outro, a dimensão individual da leitura é entrevista nos planos cognitivo e neurológico.

Nos termos em que este artigo coloca a questão, pensar o romance como um gênero textual dedicado a encenar o pensamento humano implica identificar a continuidade existente entre o plano macroscópico da sua formação histórica, e o nível microscópico do processamento neurológico da leitura. O objetivo é alinhar a visão macroscópica da narrativa ficcional escrita como um estímulo ao pensamento humano, à microscopia dos processos cerebrais que possibilitam que esse estímulo de fato se efetive enquanto alteração – ou onda de alterações – dos estados mentais do leitor durante a leitura.

A inspiração inicial é o Michael Tomasello de *A natural history of human thinking*. Na longa duração da evolução humana, Tomasello nos estimula a pensar que a ficção encontrou a sua função inicial em meio às estratégias de cooperação que possibilitaram a emergência e a preservação das nossas primeiras coletividades, vindo a transformar-se em compasso com o progressivo aumento de tamanho e complexidade das nossas sociedades. Ao assumir – em tempos bem recentes – a forma do romance,

a ficção encontraria para si um lugar inédito na atividade solitária da leitura. A leitura é o encontro entre um *self* dotado de consciência, capacidade de introspecção, conhecimento do ambiente externo, reflexividade e memória, e um texto narrativo singular, dotado de características materialmente discerníveis, cujo processamento cognitivo altera, de diversas maneiras, os estados mentais do leitor. No plano microscópico, esse encontro precede o *self*, pois ele se dá entre um *cérebro* e uma produção cultural codificada, para cujo processamento o indivíduo fora suficientemente treinado em seu processo de letramento e socialização. A proposta é que, entre a ancestralidade da função antropológica da ficção e das condições de efetivação (de comunicação) dessa função nas sociedades complexas, de um lado, e o aqui-e-agora da leitura de um romance por um *self* e um *cérebro* altamente singularizados, de outro, existe desde sempre um contínuo. Na leitura de um romance a cultura (em seus padrões de longa duração), a sociedade (em sua atualidade histórica), o *self* e o *cérebro* se colocam numa interrelação sincrônica: discernir o contínuo entre esses domínios, respeitando as diferenças entre os níveis de análise pertinentes a cada um deles e descrevendo, ao mesmo tempo, os seus eixos de articulação, é o objetivo.

O percurso será o seguinte: a partir da proposição da ficção como “pensamento encenado” que provoca o leitor a pensar, e a partir de considerações sobre as especificidades do romance como gênero ficcional tardio, partiremos da “grande angular” da evolução cultural humana para descermos, progressivamente, à apreciação dos modos pelos quais, no plano da leitura individual, essa incitação ao pensamento efetivamente acontece. Da evolução do pensamento humano à pragmática da leitura, chegaremos ao processamento neurológico do texto: nesse nível fundamental de análise, interessa observar como um código informacional (o texto escrito), a princípio tão diferente dos estímulos ambientais que ativam os nossos padrões mais automáticos (biológico-culturais) de processamento perceptual do mundo, consegue, no entanto, ativar aqueles mesmos padrões ao estimular, na mente do leitor, a emergência de representações robustas de personagens, lugares e situações – representações que, em conjunto, servirão como referências para a *incitação ao pensamento* que confere à ficção uma das suas funções principais. A ideia é que, sem essa robustez adquirida pelas representações mentais suscitadas

pela pragmática da interação entre o leitor e o texto, e cuja instanciação se dá no processamento neuronal da leitura, o pensamento (relativamente) coerente e autorreflexivo estimulado pelo romance não poderia emergir.

Ainda sabemos pouco sobre tudo isso – mas já sabemos bem mais do que nada. O campo a ser mapeado é extenso, e por isso o maior esforço será o de situar o problema, dentro de uma moldura analítica adequada ao seu tratamento. Que concepções de romance daí poderão emergir é um assunto em aberto; nas páginas seguintes, o que se tem é a apresentação de uma das funções que a ficção assumiu na evolução humana, passando-se às condições da sua efetivação na relação do leitor com o texto romanesco. Do hipermacro ao hipermicro, em busca das continuidades entre um e outro: este é o plano.

Começemos do começo. Propus o romance como encenação do pensamento humano – mas o entendo por “pensamento”? Sigo a sugestão de Tomasello, pela qual o pensamento, em suas manifestações mínimas, se manifesta sempre que um organismo, ao lidar com um problema concreto, põe-se a imaginar, antes de passar à ação, o que aconteceria se ele se decidisse por uma alternativa ao invés de alguma outra, ou se forças externas intervissem no quadro. Pensar antes de agir pressupõe as capacidades de (1) representar as experiências cognitivamente, para si mesmo, em modo *off-line* (i.e. de maneira distanciada da experiência real); (2) simular ou fazer inferências mediante a imaginação de transformações causais, intencionais ou lógicas naquelas representações; (3) se automonitorar e avaliar como essas experiências simuladas poderiam levar a resultados comportamentais específicos – para apenas então tomar uma decisão comportamental baseada na reflexão.

Essa definição aproxima o pensamento, em geral, da ficção, que pressupõe igualmente aqueles três elementos: (1) a exibição de experiências não reais e não vivenciáveis, e por isso passíveis de serem representadas apenas *off-line* mediante o recurso a códigos informacionais que confirmam coerência, plausibilidade, ordenação lógica, poder de estimulação sensorial e densidade dramática à representação; (2) cenários em que personagens têm alternativas de ação e realizam escolhas mediante a antecipação implícita ou declarada dos resultados imaginados; (3) o monitoramento e automonitoramento de personagens que observam uns aos outros e a si mesmos, avaliando as ações e as suas consequências, e assim suscitando

o monitoramento daqueles monitoramentos pelo narrador e pelo leitor, que passam a fazer, junto dos personagens (mas não necessariamente em concordância com eles), inferências baseadas no pensamento hipotético, no raciocínio abduativo, no juízo moral... Em suma, a julgar pela definição de Tomasello a ficção não se difere ontologicamente do pensamento; pelo contrário, se as descrições de uma e outro são compatíveis, é de supor que ela seja uma das suas manifestações possíveis – um dos tipos de “simulação mental” que pressupõem o pensamento em curso.

Na condição de produção (em sua franca maioria) ficcional, o romance seria uma simulação do pensamento destinada – entre outras coisas – a *suscitar pensamento*. O romance como *pensamento encenado*, i.e. como forma cultural dedicada a encenar pensamento mediante a criação de um contexto virtual que ganhará concretude, apenas e tão-somente, para o leitor em cuja mente emergirem representações mentais robustas motivadas pela virtualidade do texto: eis a descrição do romance proposta neste artigo. Por ela, ao internalizar durante a leitura o universo ficcional e as suas leis imanentes, o leitor passa a vivenciar emocionalmente as situações das personagens e a pensar junto do pensamento implicado na descrição das suas ações, em seus contextos específicos de efetivação; é assim colado na experiência emocional da representação que o pensamento emerge no processo de leitura.

A partir de Tomasello é possível refinar essa descrição do romance mediante a compreensão da ficção como fenômeno evolutivo. É plausível supor que ela se originou junto das primeiras manifestações do pensamento humano, motivadas pelo que Tomasello chama de *joint intentionality*, ao passo que o romance seria um produto típico da passagem à cultura de grande escala, que motivaria o pensamento baseado na *collective intentionality*. A *joint intentionality* predominava na interação interpessoal de grupos de caçadores-coletores de uma mesma tribo (e que portanto se conheciam bem), sendo dirigida ao compartilhamento de informações de interesse comum, relativas à execução de tarefas conjuntas. Já a *collective intentionality* teria emergido quando as comunidades humanas se tornaram sedentárias, aumentaram de tamanho e passaram a depender de leis, normas e expectativas universais para a regência da conduta pública de indivíduos que não se conheciam pes-

soalmente: demarcava-se aí a passagem para a *cultura*, entendida como repertório compartilhado de expectativas não declaradas.

A *joint intentionality* não desapareceu com a passagem à cultura. Basta pensar que a ela Tomasello associa a capacidade de esquematização, indispensável para as nossas comunicações mais triviais: a formulação de categorias de objetos, de esquemas de eventos, de modelos de situações, de esquemas imagísticos ou icônicos, de categorias relativas a deveres e funções individuais, de categorias relacionais e abstratas, que em conjunto permitem interpretar fatos, eventos e processos como singularidades pertinentes a conjuntos maiores. Categorias são cruciais na atribuição de ordem a experiências compartilhadas, o que as tornam fundamentais para a ficção: por meio delas, pode-se criar agentes e situações imaginários que, ao serem reconhecidos como representativos de categorias reconhecidas, adquirem sentidos compartilhados por enunciador e leitor. Se histórias inéditas de pessoas de quem nunca havíamos ouvido falar nos são compreensíveis, é porque elas nunca deixam de nos orientar através de categorias, modelos e esquemas.

As formas de comunicação motivadas pela *joint intentionality* pressupõem ainda a capacidade de fazer inferências e formular hipóteses, o automonitoramento (i.e. a capacidade de pressupor a intencionalidade e o juízo do outro sobre as nossas ações e comunicações, imaginando-se receptor das próprias comunicações), a recursividade (“eu acho que ele acha que eu acho...”), o perspectivismo (i.e. entender que existem perspectivas diferentes de uma mesma coisa), além do pressuposto da *relevância* nas situações comunicacionais: se você me diz alguma coisa, pressuponho que essa informação seja nova e relevante para mim. Veremos que, na pragmática da leitura do texto ficcional, essas mesmas capacidades são acionadas continuamente no leitor; por ora, observe-se apenas que, por tudo que foi dito até aqui, o pensamento humano nunca é solitário: ele pressupõe a vida social. Em Tomasello como em Bakhtin, na solidão ou na multidão o pensamento é *em si* dialógico, devendo ser compreendido como produto do compartilhamento da vida social.

Da sua cristalização inicial na história evolutiva humana, teria então ocorrido que, na passagem a comunidades cada vez maiores e funcionalmente complexas, o interesse dos interlocutores, que com frequência não mais se conheciam pessoalmente, nem sempre envolveria a solução de

problemas práticos compartilhados: o jogo mudou. Na passagem à sedentarização, inaugurando a cadeia de processos que levariam à civilização, narrativas ficcionais seguiriam mostrando personagens em interação pessoal, pressupondo que o público conhecia as leis do mundo representado. Isso não era nada trivial, porém. Na passagem da tribo à cidade, cheia de gente que não se conhecia pessoalmente, a sociedade se diferenciaria internamente a ponto de fazer com que leis, normas, expectativas e valores mudassem os seus regimes de compartilhamento. Vimos que categorias compartilhadas desde sempre ajudam no processamento da ficção, conferindo familiaridade a personagens, contextos e situações. Em culturas cada vez mais complexas, Tomasello sugere que esses padrões foram renovados pelo surgimento de uma intencionalidade coletivizada: cognição e pensamento foram coletivizados pela convencionalização (socialmente segmentada) dos códigos de comunicação e pela institucionalização (igualmente segmentada) das relações entre indivíduos desconhecidos. O mundo social adquiriu um novo padrão de objetividade com a especialização das funções individuais e a normatização das expectativas de comportamento, que injetaram regularidade na orientação do comportamento público. Normas válidas para “toda a sociedade” afirmariam que o mundo é desse jeito porque assim ele é, pelo menos naquela cultura: as coisas são assim porque assim elas devem ser; a tautologia sustenta a ordenação social. Assim como ninguém vai de bermuda a um casamento, é também ao redor da tautologia que o pensamento reflexivo confrontará a norma: ir de bermuda a um casamento não é ignorar a regra, justamente o contrário – é produzir escândalo pelo choque intencional de uma daquelas normas que, presentes como “hábito mental”, conferem objetividade ao universo da convivência.

Tomasello define as sociedades humanas como organizações sincrônicas de grande escala, regradas culturalmente, divididas (interna e externamente) em grupos dotados de instituições, normas e convenções próprias. Padrões culturais se sustentam tanto pela transmissão diacrônica de capacidades e saberes, quanto pela capacidade de produzir conformidade a normas comuns, seja pelo ensino ou pela imposição. A cultura tem, portanto, um componente coordenativo e outro transmissivo, formando precedentes a serem imitados e práticas nas quais os indivíduos interagem sob modos e padrões reconhecidos (tal como as convenções

linguísticas, que funcionam como “acordos” internos ao grupo). De especial interesse para a teoria da ficção é que, com isso, toda pessoa se torna um representante “genérico” de um quadro comum de expectativas: ao nos comunicarmos com esse “outro genérico”, o tratamos como alguém que compartilha conosco as mesmas convenções culturais. Essa internalização das convenções confere “objetividade” às representações que elas sugerem, que parecerão elaboradas da perspectiva de “qualquer um” e válidas para “todo mundo”. Tal aparência de objetividade, fomentada pela “naturalidade” e “neutralidade” com que os indivíduos enunciam juízos e representações baseadas nas convenções da cultura, é o que lhes permite fazer inferências convincentes para “qualquer um” e manter um autocontrole normativo que permite responder a expectativas de “todo o grupo”. Assim preparados para lidar com “outros genéricos” de maneira “objetiva” – i.e. normativizada em seus códigos e expectativas –, eles podem processar de maneira culturalizada uma figura desconhecida – como um personagem ficcional.

Em outras palavras, o leitor contemporâneo compartilha com o personagem a dimensão coletiva da vida social, com suas instituições, normas e convenções, o que favorece que os juízos das ações sejam feitos de maneira neutra e impessoal: se sofremos pelo destino do personagem, é porque entendemos o que estava em jogo. O que confere densidade ao enredo é o grande jogo da vida coletiva, encenado pela ficcionalização de um mundo análogo a este que conhecemos, no qual – pela sugestão de Tomasello – as pessoas se conformam às leis sociais por prudência, pelo bem da cooperação, por benefício próprio, e onde as pessoas que não se conformam a elas – consciente ou inconscientemente, voluntária ou involuntariamente – correrão os riscos aí implicados. No romance, as normas que regem o mundo ficcional costumam ser as mesmas do mundo real: são normas genéricas, enunciadas pela voz do grupo, pela “voz da razão”, pela voz de todos e de ninguém. E todo o campo é mergulhado em grandes cadeias de crenças...

Pelo quadro comentado até aqui, a narrativa ficcional, no plano da enunciação, pode ser descrita como a encenação das condições vividas por agentes psicologicamente singularizados, lançados em contextos marcados pela instabilidade ou pela mudança imprevista, e que por isso são impelidos a agir ou se comportar de maneira diferente do usual,

sofrendo as consequências desse processo em sequências de acontecimentos causalmente interconectados. Especificamente o romance prima pela capacidade de estender a narrativa indefinidamente, podendo complexificá-la pelo compartilhamento dos mesmos ambientes por muitos personagens e/ou pelo alinhar de várias sequências causais, numa combinação de extensão diegética e aumento da carga informacional que favorece a encenação de grandes processos de transformação individual e/ou coletiva (algo que um conto não poderia fazer). Tanto a extensão quanto a complexificação da narrativa pressupõem a escrita e o livro, pois de outro modo a memória dos conteúdos narrados se perderia: ao contrário da narrativa oral, a mídia-livro, com sua apresentação sequenciada da informação e a sua facilitação do resgate da informação já apresentada, pede pela frequência prolongada do texto, criando uma relação de intimidade forte com o leitor. Filho típico da *collective intentionality*, no romance os dramas dos personagens revolvem um mundo de convenções culturais, e nisso eu fundamento a sua descrição como uma “encenação do pensamento que fomenta pensamento”: mesmo que o personagem não reflita claramente sobre as escolhas em jogo, a narrativa encena o seu lançamento a situações em que o pensamento, para o próprio personagem e/ou para o leitor, não é uma escolha. A cada volta do enredo, todos são compelidos a pensar: o narrador, os personagens, o leitor. Que esses sejam pensamentos mal articulados, isso não é problema, pois no regime da *collective intentionality* muito é sugerido por *implicação* – e especialmente o desvio da norma não precisa ser *enunciado* como tal, pois ele é imediatamente visível.

Daí vem a pergunta: como acontece que, no processo da leitura, uma certa quantidade de texto, com sua materialidade específica, consegue suscitar pensamento no leitor? Respondê-la obriga a passar da função social, macroscopicamente definida, das narrativas ficcionais escritas que nos habituamos a chamar de “romances”, ao plano individual, microscópico, da psicologia da leitura. Por que meios aquele tipo de texto estimula a mente do leitor? O que sabemos sobre isso? Não muito, mas a neurociência e a psicologia cognitiva já têm algo a nos ensinar.

Começemos por *Psychonarratology*, de Peter Dixon e Marisa Bortolussi, um projeto de interface entre a narratologia e as ciências cognitivas. Como em outras propostas do gênero, o pressuposto de fundo é que o

processamento mental da leitura envolve a mobilização, pelo leitor, do seu aparato cognitivo, biológico-cultural, continuamente disponível para o processamento da informação ambiental em geral. Mas antes nos interessa o modelo de leitura proposto pelos autores, pelo qual as narrativas ficcionais operam não pela explicitação das suas próprias implicações semânticas, mas pela incitação à inferência de informações sugeridas por *implicação*.

Paul Grice é a grande referência aqui: pela proposição de Dixon e Bortolussi, narrativas ficcionais escritas suscitam, no leitor, inferências sobre a coerência dos enunciados apresentados (em seus contextos locais de comunicação, internos ao enredo), sobre as coisas que eles explicam, sobre a coerência dos estados-de-coisa apresentados, sobre solicitações e insinuações... O recurso a Grice serve de plataforma para uma proposição importante: ao invés de entendermos a narrativa como uma comunicação entre autor e leitor, mais produtivo seria pensar que as inferências do leitor são motivadas pelo narrador – a comunicação se daria entre leitor e narrador, não entre leitor e autor. Daí o passo seguinte, com a sugestão de que essa comunicação pode ser estudada como uma espécie de *conversação*, postulando-se que os leitores processam as enunciações do narrador como se ele fosse um interlocutor presencial. Como em toda conversa, as crenças e o conhecimento prévio do ouvinte, as representações pessoais que ele faz da narrativa contada, as suas expectativas em relação ao gênero – ao tipo – de conversa que está sendo travada, influenciarão o seu processamento da narração. E como qualquer conversa, o texto ficcional motiva, no leitor, representações mentais que incluirão informações referenciais sobre fatos perceptuais ordinariamente processados pela visão, pela audição, pelo paladar, pelo tato, suscitando um processamento *corporificado* da leitura.

O papel da memória é crucial. A memória de trabalho mantém atualizado o contexto, os objetivos e os temas do texto; a memória de longo prazo permite organizar e estruturar a informação recebida e inferida (para que ela seja confiável e recuperável quando necessário); a “ressonância de memória” permite recuperar, da memória individual, informações semelhantes (ou de alguma maneira relacionadas) às informações textuais em processamento, possibilitando que a experiência pessoal e o conhecimento de mundo do leitor deem substrato à sua compreensão do

texto. O apelo à memória permite, enfim, que o leitor, ao tratar o narrador como “interlocutor”, construa, tal como um ouvinte numa conversa, uma representação mental personalizada daquele “falante”, mediante a interpretação das suas intenções e das motivações de fundo da própria conversa, de acordo com as informações disponíveis. Essa representação do interlocutor é de caráter recursivo, pois tal como numa conversa, o leitor observa as pequenas manifestações (insinuações, reações, titubeios...) do narrador e as incorpora às expectativas que ele vai formando a seu respeito, negociando com o ele o seu entendimento e juízo sobre o tópico em questão, e eventualmente detectando mal-entendidos. E se o leitor é capaz de mudar a sua percepção sobre o narrador e os personagens ao longo da leitura, no entender de Dixon e Bortolussi isso ocorre porque ele lê o texto armado de certas pressuposições sobre como os falantes devem se comportar num contexto presencial de interação: tais pressuposições não seriam outras senão os “postulados conversacionais” de Grice.

De acordo com a “máxima da quantidade”, o leitor pressupõe que a fala do narrador seja informativa e forneça dados necessários e suficientes para a compreensão do assunto – por isso ficamos surpresos ao descobirmos que certo narrador de Agatha Christie estivera o tempo todo desviando a nossa atenção daquilo que era mais importante para a decifração do mistério... Pela “máxima da qualidade”, o leitor espera que o narrador fale apenas aquilo que ele, narrador, acredita ser verdade – é por aí que o leitor, em alguns casos, suspeitará que o narrador está mentindo ou trapaceando. Pela “máxima da relação”, as falas devem ser relevantes – é o clássico “se neste capítulo ele pegou uma arma, algo terrível acontecerá mais tarde”, expectativa de nexos causal que especialmente Machado de Assis adorava contradizer. Por fim, pela “máxima do modo” os falantes devem ser sucintos, evitando a ambiguidade e a obscuridade – outra expectativa que tantos narradores desde o romantismo adoram subverter. Se eu listo as subversões logo após os comentários sobre as máximas, é para afirmar a validade do recurso a Grice: na literatura moderna, a violação deliberada de uma expectativa é o maior reconhecimento que ela pode receber. Como regra, ter-se-ia que é sob o pressuposto de que os falantes são cooperativos – de que eles seguirão os “postulados conversacionais” – que os leitores farão suas inferências durante a leitura.

A grande contribuição desse modelo conversacional é o resgate, para a psicologia da leitura, da noção de “implicatura”, pela qual uma inferência só pode ser feita sob a suposição de que os falantes estão sendo cooperativos durante a comunicação. Segundo Dixon e Bortolussi, o leitor presume um narrador cooperativo, daí projetando implicaturas relativas ao estado mental desse ‘interlocutor’ sobre os conteúdos que ele comunica (vindo a confirmar ou desacreditar, no decorrer da leitura, o próprio pressuposto inicial da cooperação). Desse modo o narrador é, em parte, uma construção do leitor, e não apenas uma propriedade do texto – ele é uma representação mental altamente individualizada, mesmo que motivada por códigos textuais materialmente discerníveis. Se o leitor intui que o narrador se dirige a ele por um motivo qualquer – que cabe a ele, leitor, tentar discernir –, os acontecimentos do enredo não são processados em si mesmos, pois o leitor estará principalmente ocupado em discernir o que o narrador quer lhe comunicar a respeito: ou seja, o leitor não se conecta diretamente aos eventos da estória, mas com aquilo que o narrador implica haver de importante ou interessante sobre eles. É certo que muitos aspectos da estória parecerão estar objetivados à margem das intenções do narrador (como as descrições de personagens e cenários), em fragmentos talvez irrelevantes para as suas intenções, mas cujo processamento pelo leitor poderá influenciar a interpretação da estória. Mas a sugestão de Dixon e Bortolussi é que, na maioria das vezes, o leitor se foca naquilo que ele intui que o narrador quer lhe comunicar, dando menor atenção a elementos que não lhe parecerem relevantes para tanto. Da mesma maneira na construção do enredo, em que ele tentará identificar a sequência que liga os eventos mais salientes para, com isso, estabelecer o propósito orientador de um quadro investido de unidade: importa identificar a posição que o narrador assume em relação aos eventos, que nunca fica evidente apenas pela sua descrição objetiva – i.e. inferências são necessárias, o que se aplica também à construção das personagens. E por fim, quando o leitor sente que o narrador não é confiável ou tem um conhecimento limitado sobre a estória, ele será levado a conceber por conta própria o mundo ficcional, independente do que lhe diz seu “interlocutor”.

Se o percurso vai ficando claro, teremos identificado, nas proposições de Dixon e Bortolussi, um modelo que aponta e qualifica a fonte das informações que, no processamento do texto ficcional, farão emergir,

na mente do leitor, representações (ao menos relativamente) robustas de situações, personagens e eventos, sem as quais nem a “encenação do pensamento” pela obra de ficção, nem a sua “incitação ao pensamento” chegaria a acontecer. A ideia é que o processamento cognitivo da narrativa se dá pela mediação de modelos de “vida real” cotidianamente aplicados ao processamento da informação ambiental, e que a linguagem literária é uma variação da linguagem comum, e não dela ontologicamente apartada: valeria para ela o mesmo que para a linguagem oral, i.e. os seus efeitos mais salientes eclodem quando a informação linguística aciona, na mente do leitor ou ouvinte, padrões de processamento da informação que nada têm de específico à linguagem. Resta saber se, num nível elementar de análise, a neurologia da leitura corrobora esse modelo.

Para esse objetivo, *Os neurônios da leitura*, de Stanislas Dehaene, nos ajuda a identificar os processos cerebrais pelos quais eclodem as representações mentais motivadas pelo processamento cognitivo da leitura, representações que, a certa altura, vão adquirir a robustez necessária para conferir, à leitura da narrativa ficcional escrita, a sua função de incitação ao pensamento. A esta altura, já se sabe que, milissegundos após a leitura do texto – cujo processamento inicial, como não poderia deixar de ser, é visual –, as áreas ativadas do cérebro são as mesmas ativadas pela fala. Pela descrição de Dehaene, seguindo-se ao processamento inicial dos códigos textuais pela visão,

menos de um quarto de segundo depois do aparecimento da palavra na retina, as regiões ativadas não têm nada de específico à leitura. Todas se ativam tão bem quando lemos quanto quando ouvimos as palavras faladas. [...] Tudo o que se segue participa da ligação da palavra escrita com as representações do som e do significado que não são específicas da leitura, mas igualmente utilizadas para a compreensão e produção da fala. (DEHAENE, 2012, p. 118)

Essa capacidade de acionar regiões cerebrais diversas, que a escrita compartilha com a fala (ou que a *leitura* compartilha com a *audição* da fala), não corrobora por si as proposições de Dixon e Bortolussi. Ela sugere, no entanto, a sua plausibilidade: o mínimo que se sabe é que o texto, quase imediatamente após a leitura, ativa tantas regiões cerebrais quanto a fala é capaz de ativar.

Em que mais a neurologia corrobora aquele modelo? Sabemos que a leitura da ficção é personalizada: as imagens formadas na mente do leitor são essencialmente individuais. Qual seria a importância, nisso, do processo que Dehaene descreve pela metáfora da “pororoca”? Segundo ele, para descrever a ação cerebral provocada pela leitura

A pororoca fornece uma excelente metáfora da maneira como uma palavra, escrita ou falada, chega a seu significado. Entre uma palavra significativa como “cozinha” e uma palavra desconhecida como “cozanari” [...] somente muda o tamanho do maremoto que elas são capazes de suscitar, sua capacidade de rebentar mais ou menos longe em nossos circuitos cerebrais. Uma palavra conhecida entra em ressonância com os circuitos do lobo temporal, e faz vibrar, como uma rebentação poderosa, milhões de neurônios que lhe são associados até as regiões mais distantes do córtex; uma palavra desconhecida, mesmo se ela transpuser com sucesso todas as primeiras etapas da análise visual, não encontra eco cortical, e a vaga de potenciais de ação que ela suscita quebra numa espuma neuronal incoerente. (DEHAENE, 2012, p. 129)

A passagem se restringe ao processamento da palavra, e não do discurso, ou mesmo do enunciado. Mas o relato não é desprovido de conseqüências para o nosso tema. Palavras conhecidas começam a chegar às regiões do significado 80 milissegundos após o seu processamento visual; quanto às palavras estranhas, o cérebro tentará conferir-lhes algum significado, mas tudo é mais lento, pois elas provocarão a leitura oral: em regra, ficamos balbuciando internamente toda palavra estranha que chegamos a ler. Decerto o tema não é a semântica da frase, mas algo fica implícito: a fluência na leitura, normalmente associada ao processamento de textos que não impõem desafios no plano lexical, é atravancada na situação oposta. Estaríamos assim autorizados a pensar que a “pororoca” acontece na leitura de enunciados convencionais longos? Uma invasão rápida de circuitos neuronais de todo tipo aconteceria desde que nem vocábulos estranhos, nem a sintaxe do autor interrompessem o fluxo da leitura – o modelo de Dehaene ao menos não contradiz essa hipótese, que seria instrumental para a descrição do “romance como pensamento”: no direcionamento majoritário do gênero ao público mediano, as suas obras tendem a se colocar nesse nível de simplicidade formal. Apenas no século XX surgiria uma pro-

dução erudita programaticamente dedicada à “inovação” estética, definida como “choque” ou “ruptura” dos códigos textuais tradicionais. Com ela, a pororoca certamente deixaria de funcionar: é o que se tem no exemplo radical dos enunciados longos e nada convencionais do *Finnegans Wake*, de James Joyce, e em inúmeros exemplos talvez menos desafiadores, mas suficientemente complicados para o leitor pouco familiarizado com os códigos contraintuitivos da literatura erudita. Nesse caso não haveria pororoca alguma, ou talvez uma pororoca “lenta”, restrita a leitores eruditos, *treinados* para literaturas de circulação restrita...

Também nos interessa o modelo do “pandemônio”, conforme retomado por Dehaene: no processamento da semântica do enunciado, há uma “enorme conectividade da rede num complexo jogo político no qual as letras e as palavras se sustentam, se censuram ou eliminam mutuamente. Os feixes de conexões definem os subconjuntos de unidades que se apoiam entre si ou, ao contrário, entram em competição” (DEHAENE, 2012, p. 60). O modelo ainda é aplicado ao processamento da palavra, mas seria o processamento da frase muito diferente? Em particular, não é fácil adivinhar “qual vai ser o comportamento do sistema. A dinâmica da rede é tão complexa que não se sabe analisá-la completamente no plano matemático” (DEHAENE, 2012, p. 61). É importante ressaltá-lo, pois Dixon e Bortolussi já chamavam a atenção para o fato que, durante a leitura, o leitor pode prestar atenção e atribuir sentido a certos elementos do texto por razões totalmente idiossincráticas – como quando alguém conta uma estória sobre um tema qualquer, e algo completamente lateral ou desimportante na narrativa chama a atenção do seu interlocutor.

Mas o que mais interessa no modelo do pandemônio é a sua capacidade de iluminar o processo pelo qual, no decorrer da leitura, e mesmo que a semântica emerja inicialmente num fluxo caótico de possibilidades alternativas, o leitor chegará, com o tempo, a formar imagens e interpretações robustas dos estímulos textuais que se mostrarem mais recorrentes e relevantes. Mesmo que elas sejam menos nítidas que imagens e interpretações motivadas pelo processamento de informações reais – i.e. materialmente instanciadas como objetos perceptuais –, essas representações se tornarão robustas a ponto de se colocarem como referência para o processamento das informações subsequentes. O modelo do pandemônio descreve a passagem do caos à emergência de certa estabilidade

(ou meta-estabilidade) semântica, que condicionará as estabilizações semânticas posteriores, assim restringindo as possibilidades futuras de formação de sentido – o que é uma condição elementar para o aumento da robustez das representações mentais em processo de formação. Tal como na definição mental da identidade de um objeto qualquer – um lugar, uma pessoa, uma coisa –,

Nosso córtex temporal está programado a fim de por em relação, em todos os níveis, os dados sensoriais entre si e memorizar as conjunções resultantes. Assim, a identidade de um objeto é verossimilmente reconhecida porque ela cria uma configuração única de correlações entre as células. [...] Esta configuração reproduzível de atividade é então estocada e estabilizada por um aumento da força das sinapses que religam todos esses neurônios. [É] um mecanismo de aprendizagem hierárquica e em cascata que nos permite aprender a reconhecer objetos novos.

[...] No mundo natural, as mesmas imagens se apresentam em instantes diferentes. Como um neurônio pode, pois, aprender a reconhecer que elas estão associadas ao mesmo objeto? [...] se essas formas forem associadas no tempo[,] então essas formas convocam com frequência os mesmos neurônios. Assim, um mesmo neurônio acaba por responder a duas imagens completamente distintas, cujo único ponto em comum é terem sido associadas no tempo. [...]

Um tal mecanismo é suficiente para engendrar representações invariantes dum grau de abstração muito alto. Quando encontramos Jennifer Aniston, vista de perto, de longe, de frente ou de perfil, nossos neurônios temporais conseguem manter dela uma representação estável. (DEHAENE, 2012, pp. 163-4)

Não é assim que personagens ficcionais são construídos? Pelo menos era o que Proust fazia: apresentar uma figura com um pequeno conjunto de características, muitas páginas depois acrescentando outro pequeno conjunto de características, e mais tarde outro pequeno conjunto e depois mais outro, sempre reiterando coisas já sabidas ao acrescentar coisas novas após intervalos em que a personagem sumira da narrativa... O leitor vai somando isso tudo, formando imagens robustas que vão se deparando com novas informações após certos intervalos, eliminando possibilidades interpretativas e abrindo outras tantas nesse processo, até construir uma imagem compósita, mas progressivamente sólida, do

personagem em questão. Sim, Proust escreveu uma obra de 3000 páginas, volume de texto que lhe permitia agenciar no leitor uma experiência de aprendizado sobre uma figura desconhecida que, ao final, seria semelhante à experiência de conhecer uma pessoa real: vamos confirmando certas coisas e descobrindo outras tantas, num misto de novidade e redundância que agencia as estabilizações semânticas anteriores para a produção de novas estabilizações. Sim, Proust era especial, mas nalguma medida toda narrativa ficcional estimula a robustez das representações mentais do leitor de maneira semelhante: pela apresentação progressiva, mas relativamente descontínua, das informações necessárias para que a imagem se consolide, impondo que a memória busque o já sabido para o processamento do novo.

Resumo do trajeto: fomos nos aproximando no nível mais microscópico de processamento da escrita para entendermos como emergem, na mente do leitor, aquelas representações mentais que, ao adquirirem robustez no decorrer da leitura, darão fundamento ao pensamento reflexivo que ele vier a produzir a partir das implicações inferidas das falas do narrador com quem ele “interlocuta”. É no contínuo entre a base neurológica da leitura, num extremo, e o grande jogo das convenções e normas sociais, do outro, que o leitor “se pegará pensando” alguma coisa a partir do estímulo colocado pelo texto narrativo de ficção. O trabalho de investigação desse contínuo está apenas começando: aqui, o objetivo era mostrar que os seus primeiros passos já foram ensaiados.

REFERÊNCIAS

BORTOLUSSI, Marisa, DIXON, Peter. *Psychonarratology: Foundations for the Empirical Study of Literary Response*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

DEHAENE, Stanislas. *Os neurônios da leitura*. Porto Alegre: Penso, 2012.

TOMASELLO, Michael. *A natural history of human thinking*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

On Ritalin, Adderall, and the Neuroethics of Cognitive Enhancement

Nythamar de Oliveira
(PUCRS/CNPq)

1. Ethics can be broadly defined as the philosophical study of morality or as a theory of moral reasoning (DE OLIVEIRA, 2016a). Even though both the Greek word *ethos* and the Latin term *mores* might come down to human conduct and character, it has been usually assumed that while morals refer to a collective, social group's or an individual's principles regarding morally right and wrong modes of being and acting (including personal morality), ethics rather refer to rules that have been codified or theoretically articulated in social, institutional, professional, and religious codes. In any case, morals and ethics have often been used interchangeably. Hegel's criticisms of Kant's falling short of a distinction between abstract, inner senses of morality (*Moralität*, in German) and the concrete, intersubjective *ethos* (*Sittlichkeit*) which becomes an objective, passive component to our social lifeworld may help us elaborate on the development and social evolutionary processes leading to an ethical theory or moral concepts, but cannot ultimately justify its normative principles. To put it in a nutshell, "What makes a moral action *moral*?" remains as difficult a question as the Wittgensteinian famous thought-provoking query "What makes one meter measure one meter?" (SALMON, 1988), seeing that he is avoiding both Platonism and conventionalism: "There is *one* thing of which it can be stated neither that it is 1 m long nor that it is not 1 m long, and that is the standard meter in Paris [*das Urmeter in Paris*]" (WITTGENSTEIN, 1963, p. 25 § 50). Although I won't be dealing here with the intriguing problems of rule-following relating to that particular section (§ 50) of the *Philosophical Investigations* and those relating to the so-called private language argument or Kripke's polemical recasting thereof (from § 143 through § 242), it is my contention that moral-ethical normativity inevitably refers back to social norms and how these are construed in linguistic, intersubjective practices (DALL'AGNOL,

2011). So whenever dealing with metaethical questions such as “What is the meaning of *moral* in moral reasoning?” or whether there is any way of justifying ethical-normative premises and moral-cognitive criteria without presupposing some dogmatic (religious or metaphysical) assumption (such as the moral realism thesis that there are moral facts or the idea of selfhood and free will), a certain conception of belief, desire or some propositional attitude on the part of moral agents is inevitably evoked, regardless of leaning towards cognitivist or noncognitivist accounts. In effect, the recent emergence of hybrid theories in metaethics in the past decades just attest to the fact that, by trying to accommodate both belief-like and desire-like features of moral, normative judgments, metanormative theories have allowed for complex mental states, constituted by both affective states and ordinary beliefs that people hold whenever they make normative claims (GUY and RIDGE, 2014, p. 224).

Now, Ethics has been traditionally divided into: Metaethics, Normative Ethics, and Applied Ethics. Ethical theories, broadly construed, seek to justify arguments and moral reasoning when dealing with ordinary moral problems, such as why murdering is morally wrong or how should we lead a morally good life (SMITH, 1994). Bioethics from the very start has been an interdisciplinary study of ethics as *applied* to the life sciences and health sciences, focusing especially on *human* life and *human health* problems. Metaethics is concerned with issues such as whether there are moral facts, the nature of such facts if they exist, and how we can know whether a moral claim is true or false, by way of contrast with normative ethics, which is primarily concerned with the question of how we should act. Neuroethics, on its turn, deals with bioethical, moral problems both in abstract, theoretical terms (such as in metaethics and normative ethics, for instance, to define what is morally good, whether there is free will or freedom of choice, what selfhood is all about) and in practical, concrete terms (applied ethics), especially informed by the empirical sciences and recent findings in neuroscience (DE OLIVEIRA, 2016b). Like bioethics and applied ethics overall, neuroethics also might resort to metaethics and normative theories when dealing with the moral, epistemic justification of given procedures and possible scenarios relating to practical problems such as the ones involved in neural, cognitive enhancement and the use of smart drugs. For instance, prescription drugs such as Ritalin,

Adderall, Daytrana, Concerta and others therapeutically prescribed in the treatment of attention deficit hyperactivity disorder (ADHD) or narcolepsy, have been also popularly used nowadays as athletic performance and cognitive enhancers, and even recreationally as an aphrodisiac and euphoriant. There has been an ongoing debate around the acceptable use of such psychoactive medications by normal, healthy individuals, with a view to bringing about enhancement rather than treatment of a disease or disorder. As James Bernat put it, the “traditional focus of medical practice has been to treat disease and disability with a goal of cure or at least re-establishment of normal functioning. The enhancement debate is controversial because it takes individuals who have normal functioning and asks if it is desirable or justified to use medical means to improve their function to levels above normal. The ethical issue centers on whether providing requested enhancements for the healthy is a proper activity for the profession of medicine” (BERNAT, 2008, p. 496).

2. Neuroethics deals precisely with this intersection of possible, imaginable uses of neurotechnologies and their moral acceptability, desirability, and permissibility: When is it permissible to alter a person’s psychological conditions, dispositions, memories, to the point of influencing her personality traits, consolidating her selfhood or “enhancing” her mental properties? What can neuroscience and cognitive psychology tell us about free will, self-control, self-deception, conditioning mechanisms, and the very justification of moral paths to be adopted by one individual or social groups that resort to neuroenhancing drugs? What neuroenhancement and neurotechnological interventions are morally acceptable and appropriate to be adopted in public health policies and legislation? It seems that various, multidisciplinary accounts of social normativity are called for, including moral-ethical and legal normativity, and epistemic normativity as well. Starting with the neuroscientific turn in moral and social philosophy, I have argued that the philosophy of neuroscience, cognitive science or neurophilosophy can help us today recast the normative problems of a naturalist research program in ethical, legal, social and political theories, particularly on the correlated conceptions of bioethics and neuroethics. Given the scopes and definitions of these disciplines, neither bioethics can be reduced to neuroethics nor the latter can be subsumed under the former. By focusing on the problem of the re-

relationship between the properly neurobiological progress of our human species (esp. the evolution of the neocortex) and the social, cultural, and historical evolution of civilizations, societies, and social groups (esp. the evolution of technology, broadly construed, from primitive tools leading all the way to neurotechnologies), we may overcome a purely naturalistic, physicalist reductionism, as normativity turns out to challenge eliminativist versions of materialism (CHURCHLAND, 1986). It could be argued that eliminative materialism renders metaethics implausible or futile, as it ultimately dismisses moral beliefs, desires, judgments, and propositional attitudes – not only for ontological reasons (commitments to realist or antirealist standpoints) but also the objectivity of intersubjective relations and systems, such as social institutions and language. Neuroethics may now consolidate a renewed interest in bringing together metaethical analyses and practical, normative problems and moral dilemmas usually dealt with in bioethics. As Paul Churchland himself remarked,

More specifically, it is the traditional sub-area we call metaethics, including moral epistemology and moral psychology, that will be most dramatically informed by the unfolding developments in cognitive neurobiology. And it is metaethics again that will exert a reciprocal influence on future neurobiological research: more specifically, into the nature of moral perception, the nature of practical and social reasoning, and the development and occasional corruption of moral character.” (GIORDANO and GORDIJN, 2010, p. 147)

3. Kalderon has shown that, following Dworkin, all second-order, metanormative claims can be understood, fundamentally, as first-order, substantive, normative claims. If such happens to be the case, then “metanormative inquiry could not intelligibly be conducted independently of substantive, normative reflection” (KALDERON, 2013, p. 129). Furthermore, metaethics may still be used as an argument to fill in the explanatory gaps between the first-personish experience of mental processes, propositional attitudes, and phenomenal consciousness, on the one hand, and the neural correlates empirically observed by means of neuroimaging and neurotechnologies, on the other hand. In this sense, the explanatory gap unveils physicalism’s objective stance of observation, hypotheses, conjectures, and established findings as causing its subject-

ive counterpart, the stance of phenomenal experience, intersubjectivity, selfhood, reflexivity, and the like. Based on recent research, we can always review studies where non-invasive neuromodulatory techniques, such as Transcranial Magnetic Stimulation and Transcranial Direct Current Stimulation, have been used to promote social plasticity (defined as “the modulation of the neural substrate associated with social cognition aiming for more adaptive social interactions”) in developmental disorders (BOGGIO et al., 2015). The use of neurotechnologies has never been an ethical problem in itself and, just like the use of traditional technologies such as working and daily-use tools and gadgets, refers back to human, social relations and how these devices could cause harm or benefit to oneself and others (keeping in mind that self-harm has social, intersubjective implications). I deem worth pursuing the normative sense of a mitigated, social constructionism on a par with its physical counterpart, namely, a neurobiological constructivism, so dubbed *faute de mieux*, as it both preserves the idea of objectivity and claims a cognitive moral normativity. I think it is thus possible to meet the challenges of naturalism and of cultural relativism without giving up on a conception of social normativity, albeit not absolutist, with the help of new interfaces that can encompass the differences between mitigated conceptions of naturalism and normative, empirical takes on culture. A shift from bioethics to neuroethics entails a neuroscientific turn within recent moral philosophy, starting from classic trolley problems and recast versions of moral dilemmas – in authors such as Joshua Greene (2003) –, and proceeding to decision-making processes and the sharp, crucial distinction between the natural ontology of science (what is the case) and the normative claims of ethics (what ought to be done). The neuroethics of cognitive enhancement can thus help us bridge the explanatory gap between metaethics and bioethics insofar as first-person propositional attitudes in justifying cosmetic, pharmacological interventions with a view to bringing about human enhancement cannot be accounted for in causal terms, regardless of descriptive accounts of its neural correlates and of the reasons offered in cognitivist, noncognitivist or hybrid inputs of metanormative theories. It must be kept in mind that even if we adopt a thin definition of neurocognition, this must comprise various, related features such as attention, memory, and executive functions to process information and make decisions, so

that social cognition stands out as humans apply these information and decision-making processes to social situations in their daily interaction with other individuals, intersubjective and collective entities (FRITH and FRITH, 2007). As a highly sociable species – in effect, as the most social of all primates –, humans’ sociality and social interactions turn out to be one of the major forces driving our evolution (FRITH and FRITH, 2008). And yet, the question has been raised anew: What is so unique about human social cognition? And how is any uniqueness represented at the neural level? By identifying sociality with intersubjectivity (e.g., the fact that shared beliefs or social norms are common to individuals belonging to the same social group or set of individuals), social institutions may be regarded by way of analogy with the way one learns to speak and function in a natural language. Just as neurobiology can inform social psychology, “intragroup or intergroup competition among early hominids fueled a need to anticipate and predict others’ behavior. Both tactical deception and social cooperativity are behavioral consequences of such a mechanism, and whereas precursors of both are present in other animals, they are not found remotely to the same extent as in humans. Could these mechanisms have fueled the expansion of the human brain and our distinctive cognitive abilities?” (CACIOPPO, VISSER, and PICKETT, 2006, p. 270). The analogy with plastic surgery had long been suggested by neuroscientist and neuroethicist Anjan Chatterjee, who coined the term “cosmetic neurology” and argued that, just like cosmetic surgery’s goal of improving an individual’s physical appearance, cosmetic neurology has also sought to improve an individual’s mental abilities (CHATTERJEE, 2013). Furthermore, while we can have an abstract ethical discussion about how such procedures and treatments should be limited, it won’t do much good. The public’s desire for personal enhancement is insatiable, and so neurologists should become comfortable with the idea of their healthy patients coming to them seeking “better brains.” Hence many issues raised nowadays in neuroethics repeat or recast some of the same problems already addressed in classic bioethics. To be sure, some neuroethical problems are unique as they relate to human consciousness, say, when dealing with neurocognitive enhancement or privacy concerns in neuroimaging. In effect, one may evoke all the medical benefits (such as permitting neurological enhancements will potentially lead to an in-

crease in overall quality of life, an increase in life expectancy, increased mental abilities, increased physical abilities) and weigh in as over against potential dangers, such as undermining societal values, happiness, and abilities gained through artificial means as not authentic or potentially undermining society's valuing of self-determination and personal efforts. As Chatterjee remarked,

Several policies to maximize benefits and minimize harm would be helpful to mitigate the ethical concerns raised by cosmetic neurology... Enforceable policies concerning the use of cognitive-enhancing drugs to support fairness, protect individuals from coercion, and minimize enhancement related socioeconomic disparities should be implemented. Physicians, educators, regulators, and others professional groups will need to establish their own positions as cultural norms are debated and made explicit" (CHATTERJEE, 2013, p. 11).

4. Now, Swaab has convincingly argued that, insofar as neurons are the building blocks of our brains, human self-identity itself must be recast in materialist terms, so that a neuroscientific account does not have to presuppose any metaphysical, psychological or philosophical anthropology, say, to define what the self is or what is "being," after all. Human cells gather information, which is then integrated and processed, keeping decision-making on its basis and, finally, carrying out these decisions in the form of movements, changes in hormone levels, all the way up to the production of thoughts (GIORDANO and GORDIJN, 2010, p. 2). Usually, when epistemologists and philosophers overall talk about beliefs, desires, judgments, thoughts and the like (so-called propositional attitudes) they are not attending to empirical or descriptive accounts of their neural correlates, but are rather attempting at an epistemic justification that could eventually corroborate moral reasoning, as they resort to thought experiments and idealized situations which cohere with cognitivist, non-cognitivist or hybrid features of metanormative theories. Hence, depending on the way one handles the findings of empirical tests such as the Libet experiments or the Iowa gambling task, traditional views of free will and decision making have come under attack and have been recast so that the theoretical assumptions and hypotheses fit into real-life complexity. Insofar as causal determinism is concerned, most descriptions

and empirical accounts seem to be satisfactory up to a certain point, except when they seem to challenge our normative claims and expectations, for instance, that we assign moral responsibility to human agents or that we still believe in some conception of freedom of choice, even after we conduct these experiments and embrace their results. Norman Daniels (1979) has reclaimed Rawls's construal of wide reflective equilibrium as a methodological model for the process of justification in ethics, so as to account for the idea of making progress in moral arguments, a move that has been welcomed by different neuroscientists and moral relativists such as Damasio and Prinz, who favour the idea of accommodating initial disagreement on some moral judgments in the very social construction of a proto-self and emotivism. By revisiting their respective conceptions of selfhood and metaethical relativism not only can we respond to aporetic approaches to the naturalism-normativity debate but can we also contribute to bridging the so-called explanatory gaps between moral beliefs-*cum*-desires and neural correlates, phenomenal consciousness and computational processes. Damasio's numerous contributions to cognitive neuroscience, including the somatic marker hypothesis, the Iowa gambling task, the social, conscious brain and several experiments on decision-making, cerebral lesions (of which the reconstruction of the railroad worker Phineas Gage's injury remains a classic paradigm) and neuroimaging leading up to his original attempts at developing an emotional theory of consciousness and emergentist selfhood (DAMASIO, 2005). From the very beginning of his research program, Damasio's criticisms of both behaviorist and functionalist alternatives to dualism pointed in the direction of combining reductionist and supervenience accounts of the mind-brain with emergentist takes on the nature of selfhood and subjectivity. In order to tackle the guiding question: "How does the brain make the mind conscious?" Damasio thus reviews two major working hypotheses in naturalizing the mind, namely: (1) the mind, and probably consciousness, have their origins in the subcortical circuits of the brain; (2) the key feature that makes the mind conscious is "the self process," which Damasio undertakes to analyze after changing his mind regarding the subcortical origins of emotions (DAMASIO, 2010). Some major themes and problems in neurophilosophy are to be revisited, as we are to avoid reducing consciousness to mere wakefulness or inflating

it towards a phenomenology of the free will (Cartesian and Kantian voluntarism): Damasio's provisional definition of consciousness as "a mind endowed with subjectivity" (2010, p. 4) is itself a recasting of his earlier criticisms of reductionist oversimplifications, especially regarding Libet's experiments and misuses of mechanical accounts, as opposed to mental states. As he wrote as early as 1994, "Realizing that there are biological mechanisms behind the most sublime human behavior does not imply a simplistic reduction to the nuts and bolts of neurobiology. In any case, the partial explanation of complexity by something less complex does not signify debasement" (DAMASIO, 2005, p. 125f.). Now, to reckon with consciousness as a mental state in which there is knowledge of one's own existence and of the existence of one's surroundings, Damasio deliberately adds the evolutionary "self process" to the mechanics of life management as "a basic mind process" that allows to reverse the narrative sequence of traditional accounts of consciousness:

Both basic homeostasis (which is non-consciously guided) and sociocultural homeostasis (which is created and guided by reflective conscious minds) operate as curators of biological value. Basic and sociocultural varieties of homeostasis are separated by billions of years of evolution, and yet they promote the same goal—the survival of living organisms—albeit in different ecological niches. That goal is broadened, in the case of sociocultural homeostasis, to encompass the deliberate seeking of well-being. It goes without saying that the way in which human brains manage life requires both varieties of homeostasis in continuous interaction. But while the basic variety of homeostasis is an established inheritance, provided by everyone's genome, the sociocultural variety is a somewhat fragile work in progress, responsible for much of human drama, folly, and hope. The interaction between these two kinds of homeostasis is not confined to each individual. There is growing evidence that, over multiple generations, cultural developments lead to changes in the genome (DAMASIO, 2010, p. 31).

I would like to retain this mitigated naturalist approach because it convincingly conjugates the neurobiological evolution of the neocortex with the sociocultural, evolutionary notion of homeostasis with a view to understanding the neural construction of conscious minds, broadly construed within the broader picture of human enhancement. The very con-

ception of enhancement entails a certain view of evolution and progress, and this cannot be trivialized inasmuch as it can't be taken for granted: on the contrary, it has been my contention throughout that a holist, naturalist account of evolution (both biological and social) must accommodate an account of moral progress, just as suggested by different post-empiricist critics of innatism, behaviorism, and of the nature-nurture divide, such as Jesse Prinz.

5. One ought to avoid, thus, any temptation to start from some standpoint of externality vis à vis moral dilemmas and decision-making processes, as required by empiricist variants of naturalism. Since there is no such a thing as freedom among natural phenomena, there is no way of accounting for "free will" or the freedom of choice, given all the natural-biological and social-cultural conditioning. Humans have been hard-wired to do most things they do –not only in vital, survival-like situations, say, flee or fight, but also in reward-punishment mechanisms and the like. And yet because human brains evolved beyond their ancestral reptilian (for the most basic instincts) and limbic functions and homeostatic mechanisms, their neocortical properties and functions point to a neuroplasticity and complex sociality that resists simplistic, causal-like explanations and descriptions (MACLEAN, 1990). To be sure, mathematically-based and statistically-laden relations, functions, and properties of human sociality might accurately do the descriptive job –but neuroplasticity means precisely that human sociality is to remain always open towards otherness – what cannot be formalized, what is said to be nonrelational, non-existent or nonbeing. Social freedom points precisely in this direction, if one is to apply the critique of a neurophenomenological deficit to critical theory's pragmatist turn, following Axel Honneth's (2011) instigating conception (as over against negative and reflexive freedoms). In a nutshell, freedom is a construction of normative reason and a token of human sociality, just as naturalists conceive of it. This sounds, to be sure, like an old-fashioned way of keeping in mind that social cognitive neuroscience comes to the rescue of social theory in times of conceptual and political crises. Precisely because it cannot provide the ultimate grounds for any conservative, libertarian or liberal attitudes towards cognitive enhancement, neuroethics is rather to be conceived, as I have argued, in terms of an interdisciplinary research program that, like Daniels's recasting of a

wide reflective equilibrium, keeps its theoretical views in constant revision and gauging by neural correlates and empirical findings, so that its provisional positions and prescriptions avoid particular commitments to any moral comprehensive theory. Since cognitive enhancement and human wellbeing continue to make progress, as molecular techniques, fetal brain transplantation, gene and cell therapies continue to be developed – for instance, to treat Alzheimer and Parkinson patients – we can imagine that near-future generations will be able to experience their growing much older with a much healthier brain, if compared to ours. Such a promising scenario has prompted many advocates of a trans-human utopia to celebrate the end of humanity or human nature, as we have known it thus far, but this is not what strikes us as the most important lesson to be learned here. To start with, it is not only our view of human nature which has been radically transformed with the neuroscientific turn, but the very conception of nature (we might think of the shift from *physis* to *natura*, and then to mathematized nature as shown in mathematical physics) as such, if we assume that naturalism has only recently become widely accepted – as a metaphysical *and* scientific worldview capable of accommodating other beliefs, including folk psychology, common sense, and even religious beliefs. In effect, “naturalism” (also termed physicalism or materialism in a similar vein) has become even more plausible and reasonable as a starting-point if we simply assume that natural facts, events, phenomena or states of affairs in nature can be explained and investigated without resort to supernatural, religious or mysterious arguments, although they remain under continual, critical revision. Both Damasio and Prinz subscribe to naturalism and nonreductionist accounts of the mind-brain phenomena, as they avoid the traditional type-token identity combinations and resort to a bodily theory of emotions. For Prinz, emotions are individuated by various causes, which can allow for a systematic theory of emotions from a cognitive standpoint, defined as embodied appraisals continuously recalibrated by judgments to represent relations to the environment, differentiated from primary sensory relations. As recalibration files contain representations of all external causes associated with the emotion to be tokened, including judgements and feelings –very much like background beliefs in Rawlsian-like wide equilibrium. On Prinz’s account, “the cognitive concomitant of a cognitively elaborated

emotion is not part of the emotion, but it plays a role in determining the identity of that emotion.” Accordingly, “cognitively elaborated embodied appraisals are not composite states... but embodied appraisals. The cognitions that elaborate them are prior conditions, not constituent parts” (PRINZ, 2004a, p. 98f.). Hence, foundationalist or reductionist conceptions of normativity are equally untenable, not only because theological or dogmatic assumptions cannot be presupposed a priori (like in innatist, Cartesian type theories), but also because mitigated, transformative conceptions of naturalism and normativity must meet halfway (PRINZ, 2002). So the self-defeating positions on cognitive enhancement (conservative argument for treatment, liberal improvements of patient functionality above normal levels, and transhumanist radical position that humans will achieve enhanced intellect, so as to eliminate suffering, enhance physical features and ultimately become free from illness, disease, and maladies). Relativism will inevitably obtain, as it has been the case with our liberal democracies (both in consolidated and emerging democracies). Hence metaethical reasoning will be in order, as we might follow Prinz (2010, p. 2) in approaching normative ethics as a social science, so that metaethical relativism would make a lot of sense for the arrangements of a pluralist society where conflicting moral, religious, and ideological comprehensive doctrines subscribe to a cultural relativism as much as it embraces the essentials of constitutional normativity. On Prinz’s account, moral psychology, metaethics, and an anthropology of morals can result in a recasting of normative questions in the final chapter. Prinz remarks that metaethics may find little of interest in the discussions of cultural history, and readers with an anthropological orientation may be put off by the discussions of moral ontology. A complete account of morality should touch on each of these dimensions, and I think the dimensions are mutually illuminating. For example, one can argue for relativism by presenting semantic evidence and one can argue by studying cultural variation. Both may provide converging evidence, and the cultural observations motivate semantic inquiry and help to reveal why the semantic thesis may be so deeply important. Hence as Prinz put it,

Metaethical Relativism: The truth conditions of a moral judgment depend on the context in which that judgment is formed. If this thesis is correct, then a judgment that is true in one context can be

false in another. Many people find this idea implausible, incoherent, and morally reprehensible (PRINZ, 2004b, p. 174).

6. According to Martha J. Farah (FARAH et al., 2004) – together with Adina Roskies and Pat Churchland, one of the “founding women of neuroethics” –, since our growing ability to alter brain function can be used both to enhance the mental processes of normal individuals and to treat mental dysfunction in people who are ill, cognitive enhancement has raised many issues not only about what is safe, fair and otherwise morally acceptable, but also how new procedures have been pursued and developed, including the implantation of devices and tissue. Interestingly, the widespread use of psychostimulants like Adderall and Ritalin for cognitive enhancement by people without ADHD has been contrasted with the little conclusive evidence for effectiveness in this population, according to the available empirical literature, leaving motivational effects “to be at least as pronounced as cognitive effects, including the effects on attention” (ILIEVA and FARAH, 2013). Farah also cites her colleague Stephen Morse, who has long denounced the “fundamental psycho-legal error” (FPLE), regularly made by legal and social, psychological, and medical science academics, “of thinking that causation of human choice by factors themselves outside the chooser’s control excuses that chooser from moral responsibility.” This is in full agreement with Damasio (2010, p. 32) who boldly asserts,

The time will come when the issue of human responsibility, in general moral terms as well as on matters of justice and its application, will take into account the evolving science of consciousness. Perhaps the time is now. Armed with reflexive deliberation and scientific tools, an understanding of the neural construction of conscious minds also adds a welcome dimension to the task of investigating the development and shaping of cultures, the ultimate product of collectives of conscious minds. As humans debate the benefits or perils of cultural trends, and of developments such as the digital revolution, it may help to be informed about how our flexible brains create consciousness. For example, will the progressive globalization of human consciousness brought on by the digital revolution retain the goals and principles of basic homeostasis, as current sociocultural homeostasis does? Or will it break away from its evolutionary umbilical cord, for better or worse?

In effect, as we revise our sense of “ourselves” and our ordinary folk psychology, aren’t we also revisiting our basic, common sense intuitions, both moral and social, such as our basic beliefs and even something like a political, cultural shared “sense of justice”? This would be an interesting way of recasting Nagel’s *what’s it like* question in terms of a first-personish sense of consciousness, a phenomenal consciousness that revisits our very sense of being a self, and yet without assuming, say, that there is no consciousness without selfhood. Even qualia or first-personish phenomenal irreducibility, such as the one advocated by John Searle, refer back to physical processes, in ontological terms that cannot be confounded with the epistemological level of phenomenal consciousness accounts:

Consciousness is entirely caused by neurobiological processes and is realized in brain structures. The essential trait of consciousness that we need to explain is unified qualitative subjectivity. Consciousness thus differs from other biological phenomena in that it has a subjective or first-person ontology, but this subjective ontology does not prevent us from having an epistemically objective science of consciousness (SEARLE, 1995, p. 67).

The counterpart to Prinz’s moral relativism is an emotional-cultural construction of moral normativity, which remains distinct from descriptive, natural phenomena: “Morality is a normative domain. It concerns how the world ought to be, not how it is. The investigation of morality seems to require a methodology that differs from the methods used in the sciences. At least, that seems to be the case if the investigator has normative ambitions. If the investigator wants to proscribe, it is not enough to describe” (PRINZ, 2004b, p. 17). That bioethics blossomed at a time when medical technology was undergoing significant growth and developing unprecedented powers tends to be overlooked, although analytic and continental approaches to the philosophy of technology thematized life-saving potential, the development of artificial reproduction, the fast growth of specialist knowledge and all the new technical possibilities, including reproductive technologies, genetic engineering, and life-enhancing techniques, such as biotechnologies and pharmacological innovations. Neuroethics, as I have argued, deals with bioethical, moral problems both in abstract, theoretical terms (such as in metaethics and normative ethics, for instance,

to define what is good and what selfhood is all about) and in practical, concrete terms (applied and experimental ethics), especially related and informed by the empirical sciences and recent findings in neuroscience. To be sure, what is properly fearful and innovative in brain design enhancement is the ability to change something inherent in “human nature,” especially its genetic configuration and the implications of such changes. One might think of good examples in the neuropharmacological research and drug industry – both for enhancement and therapeutic purposes – as neurotransmitters, such as serotonin, and hormones, such as oxytocin, have been manipulated with the aim of reducing anxiety or stimulating empathy and social engagement. What one learns from neuroethical theories and conjectures, in the last analysis, is that moral dilemmas are not solved once and for all by simply resorting to neurotechnologies or to neural correlations supposedly establishing causal relationships, as it has been already pointed out. As studies in humans and other primates have revealed, different neural structures play a decisive role in the construction of social behavior and the so-called social brain: the amygdala, the ventromedial frontal cortices, and the right somatosensory cortex, among other structures, which seem to mediate perceptual representations of socially relevant stimuli, being reflexively sedimented in social, cultural codifications (GAZZANIGA, 1985). In effect, the restrictions on the size of the social group arise from the ability of information processing in the brain, especially among primates, so that the neocortex eventually plays an important role in social evolution that leads us to our present complex sociality. Hence the human self only flourishes within human sociality. Gallagher (2013) has argued for a pattern theory of self, according to which a self is constituted by a number of characteristic features or aspects that may include minimal embodied, minimal experiential, affective, intersubjective, psychological/cognitive, narrative, extended, and situated aspects.

7. The “Event-Feature-Emotion” complex or EFEC developed by Moll *et alii* (2005) suggests that moral, cognitive phenomena emerge from the interplay between three main components associated with the recruitment of specific brain centers: knowledge of structured events (contextual representations in prefrontal regions), social traits and functional features (stored in the temporal cortex, such as perceptual memor-

ies), and central, basic emotional states, such as aggressiveness, sexual arousal, attachment, and sadness (represented in limbic and paralimbic structures). Models such as EFEC can generate hypotheses about the neural bases associated with different moral dilemmas from what might be the motivation and cognitive processes that underlie the decisions made. These hypotheses can be tested from the association of specific situations and dilemmas with specific networks whose functions (say, providing the basis for central emotional states) are well established. The social implications of this neuropsychological complex have been explored in neuroethics, neurolaw, bioethics, and applied ethics overall: “Moral cognitive neuroscience researchers have developed innovative paradigms for the scientific exploration of unique forms of human social behaviour” (MOLL *et al.*, 2005, p. 804). Alexandra Zinck and Albert Newen have argued for a developmental theory of emotions, as the latter are regarded as a subclass of mental states determined by their functional roles, so as to account for the variety of emotions. These can be construed in light of their developmental stages (pre-emotions, basic emotions, primary cognitive emotions, and secondary cognitive emotions). On such a functionalist, developmental approach, emotions are ultimately constituted by patterns of types capable of accounting for their unity as well as their manifest plurality (ZINCK and NEWEN, 2008, p. 7).

According to social epistemology, the emphasis on the primacy of emotions and the importance of common notions are not always equally crucial to characterize the formation of knowledge, agreement and disagreement between epistemic peers, and decision-making in social groups. In effect, the social dimension that is often emphasized in discussions about the social intellect, culminating with the notion of a Machiavellian intelligence and its presence in the world of primates, is the individual’s ability to interact successfully with social groups in order to predict and manipulate the behavior, the making and breaking of promises, and so on (DE OLIVEIRA, 2016a). The energy requirements of such a complex situation are deemed responsible for the large size of the primate brain, so that some evolutionary anthropologists, biologists, and colleagues in related fields postulated the hypothesis of a Machiavellian intelligence and the social brain hypothesis (BARRETT and HENZL, 2005) And yet, the concept of social brain is not reducible to the indi-

vidual manifestations of a social world around someone simply because the brain's architecture rather reflects forms of social organization, language, and culture. On the other hand, one must avoid speaking of "social brain" to insinuate that social behavior can be solely explained by brain functioning, as if the brain were the biological substrate that determines sociability and human psychology, without taking into account reflexivity and social, cultural conditionings. The neurobiological and sociocultural evolutionary variables do seem to interact both ways, rendering the task of reconstructing the social brain even more complex and challenging. It is against such a complex semantic context that processes of moral decision-making that materialize in everyday life (instantiated in day-to-day, off-line activities and social interactions) and social media (which instantiate online, particularly in Facebook users and social behavioral games, such as Ultimatum and Dictator) can be measured in neuroimaging experiments (DE OLIVEIRA, 2013). These processes are thus investigated from the standpoint of the neural basis of decision-making, combining both empirical findings and theoretical assumptions, as one of the most intriguing tasks of neuroethics lies on the very level of its normative grounds, namely, whatever accounts for the moral justification of doing the right thing in given circumstances that can be described with the aid of neurotechnologies. The descriptive and experimental dimensions of most experiments fail to provide for such a moral justification, insofar as causality or causation cannot be taken for granted or satisfy ought-like normative claims –not every correlation turns out to be causal.

REFERENCES

- BARRETT, Louise and HENZI, Peter. 2005. The social nature of primate cognition. *Proceedings of the Royal Society B* 272 (2005): 1865-1875.
- BERNAT, James L. 2008. *Ethical Issues in Neurology*. Philadelphia: Lippincott Williams & Wilkins.
- BOGGIO PS, ASTHANA MK, COSTA TL, VALASEK CA and OSÓRIO AAC. 2015. Promoting social plasticity in developmental disorders with non-invasive brain stimulation techniques. *Frontiers in Neurosciencie* 9 (2015): Article 294.

CACIOPPO, John T., VISSER, Penny S. and PICKETT, Cynthia L, editors. 2006. *Social Neuroscience. People Thinking about Thinking People*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

CHALMERS, David J., editor. 2002. *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press.

CHATTERJEE, Anjan. 2013. Brain Enhancement in Healthy Adults. In: Chatterjee, Anjan and Martha J. Farah, editors. 2013. *Neuroethics in practice*. Oxford University Press, pp. 3-15.

CHURCHLAND, P. M. 2010. Toward a cognitive neurobiology of the moral virtues. In Giordano and Gordijn, 2010, pp. 146-171.

CHURCHLAND, P. S. 1986. *Neurophilosophy: Toward A Unified Science of the Mind-Brain*. Bradford Books. Cambridge, MA: MIT Press.

DALL'AGNOL, Darlei. 2011. *Seguir Regras: Uma introdução às Investigações Filosóficas de Wittgenstein*. Pelotas: Editora da UFPel, 2011.

DAMASIO, Antonio. 2010. *Self Comes to Mind: Constructing the conscious brain*. New York: Pantheon Books.

DAMASIO, Antonio. 2005. *Descartes' Error: Emotion, reason, and the human brain*. New York: Penguin. [1994]

DANIELS, Norman. 1979. Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics. *Journal of Philosophy* Vol. 76, No. 5 (May, 1979): 256-282.

DE OLIVEIRA, Nythamar. 2016a. *Tractatus practico-theoreticus*. Porto Alegre: Editora FI/Editora da UCS.

DE OLIVEIRA, Nythamar. 2016b. *Tractatus politico-theologicus*. Porto Alegre: Editora FI / Editora da UCS.

DE OLIVEIRA, Nythamar. 2013. Recasting the naturalism-normativity debate: Neuroscience, neurophilosophy, neuroethics. *Principios* (2013): 212-231.

FARAH, Martha J., ILLES, Judy, COOK-DEEGAN, Robert, GARDNER, Howard, KANDEL, Eric, KING, Patricia, PARENS, Eric, SAHAKIAN, Barbara, and WOLPE, Paul

Root. Neurocognitive enhancement: what can we do and what should we do? *Nature Reviews Neuroscience* Volume 5 (May 2004).

FLETCHER, Guy and RIDGE, Michael eds. 2014. *Having It Both Ways. Hybrid Theories and Modern Metaethics*. Oxford University Press.

FRITH, Chris D. and FRITH, Uta. 2008. Implicit and Explicit Processes in Social Cognition. *Neuron* 60 (November 6, 2008): 503-510.

FRITH, Chris D. and FRITH, Uta. 2007. Social Cognition in Humans. *Current Biology* 17 (August 2007): 724-732.

GALLAGHER, Shaun. 2013. A pattern theory of self. *Frontiers in Human Neuroscience* 7 (2013): 443.

GAZZANIGA, Michael. 1985. *The social brain*. New York: Basic Books.

GIORDANO, James J. and GORDIJN, Bert, editors. 2010. *Scientific and Philosophical Perspectives in Neuroethics*. Cambridge University Press.

GREENE, Joshua. 2003. From neural 'is' to moral 'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology? *Nature Reviews Neuroscience* 4 (October 2003): 846-850.

HONNETH, Axel. 2011. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp. [English Trans.: *Freedom's Right*. Polity, 2014]

ILIEVA, Irena P. and FARAH, Martha J.. 2013. Enhancement stimulants: perceived motivational and cognitive advantages. *Frontiers in Neuroscience* Volume 7 (October 2013): Article 198.

KALDERON, Mark Eli. 2013. Does metaethics rest on a mistake? *Analysis Reviews* Vol. 73 / Number 1 (January 2013): pp. 129-138.

MACLEAN, Paul D. 1990. *The triune brain in evolution: Role in paleocerebral functions*. New York: Plenum Press.

MOLL, J., DE OLIVEIRA-SOUZA, R., KRUEGER, F., GRAFMAN, J. 2005. The neural basis of human moral cognition. *Nature Reviews* 6 (2005): 799-809.

NAGEL, Thomas. 2002. What is It Like to Be a Bat? In David J. Chalmers, 2002, pp. 219-226.[1974]

PRINZ, Jesse. 2004a. *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. Oxford University Press.

PRINZ, Jesse. 2004b. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford University Press.

PRINZ, Jesse. 2002. *Furnishing the Mind: Concepts and Their Perceptual Basis*. MIT Press.

SALMON, Nathan. How to Measure the Standard Metre. *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, Vol. 88 (1988): 193-217.

SEARLE, John. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.

SMITH, Michael. 1994. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell.

SWAAB, D. F. 2010. Developments in neuroscience. Where have we been; where are we going? In GIORDANO, James J. and GORDIJN, Bert. 2010. Chapter 1, p. 1-36.

WITTGENSTEIN, Ludwig. 1963. *Philosophical Investigations*. Trans. G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

ZINCK, Alexandra and Albert Newen. 2008. Classifying emotion: A developmental account. *Synthese* (2008) 161: 1-17.