



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**COGNIÇÃO CORPORIFICADA: CONTRIBUIÇÕES DE MERLEAU-
PONTY PARA O DESENVOLVIMENTO E CRÍTICA DO
ENATIVISMO**

JOSÉ CARLOS RODRIGUES JÚNIOR

BRASÍLIA

2021

JOSÉ CARLOS RODRIGUES JÚNIOR

**COGNIÇÃO CORPORIFICADA: CONTRIBUIÇÕES DE MERLEAU-PONTY
PARA O DESENVOLVIMENTO E CRÍTICA DO ENATIVISMO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação stricto sensu em Filosofia da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos necessários à conclusão do curso de Mestrado Acadêmico na linha de pesquisa Epistemologia, Lógica e Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. André Leclerc

BRASÍLIA

2021

JOSÉ CARLOS RODRIGUES JÚNIOR

**COGNIÇÃO CORPORIFICADA: CONTRIBUIÇÕES DE MERLEAU-PONTY
PARA O DESENVOLVIMENTO E CRÍTICA DO ENATIVISMO**

BANCA EXAMINADORA

Dissertação aprovada em ___/___/___ pelo Programa de Pós-graduação stricto sensu em Filosofia da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos necessários à conclusão do curso de Mestrado Acadêmico, conforme apreciação por banca examinadora constituída por:

Dr. André Leclerc
Universidade de Brasília - UnB

Dr. Marcos Aurélio Fernandes
Universidade de Brasília - UnB

Dr. André Joffily Abath
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Brasília, 2021

Para Ananda, bem-aventurada.

Agradecimentos

Não poderia deixar de citar as peças fundamentais para a execução dessa dissertação. Primeiramente agradeço ao querido professor André Leclerc por sua colossal paciência, empatia e sabedoria, ouvindo minhas angústias e lendo meus pensamentos. Tenho consciência das dificuldades, e também de minha insana autocrítica sempre atenuada por palavras cuidadosas e apontamentos precisos em nossas conversas.

Agradeço profundamente a minha esposa, Flora Morenna Nyanan, que manteve a calma e a confiança em mim durante todo o processo do mestrado. Ouviu minhas ideias, acalmou meu coração e, na maioria das vezes, compreendeu minhas necessidades de tempo para o trabalho. Suportou meu estresse, minhas chatices, respeitou o famigerado “flow”, e se fez uma companheira para além de toda expectativa. Por isso, me sinto honrado de estar ao seu lado.

Sou muito grato à minha família por todo o apoio. Sem vocês nada seria possível, vocês são parte de cada palavra escrita, e por isso minha gratidão eterna pelos laços que nos unem nessa jornada humana.

Agradeço também às grandiosas contribuições dos professores Marcos Aurélio e Federico Boccaccini pela leitura que fizeram do texto provisório na qualificação. À rápida, porém proveitosa interlocução com o professor Eros Carvalho. Também à disposição do professor Monclar Valverde ao auxiliar na disponibilização de materiais de pesquisa.

Também deixo meu agradecimento à Universidade de Brasília e ao departamento de Filosofia por possibilitar esses anos de intenso estudo e frutificação do pensamento crítico.

Enfim, a todos e todas que, direta ou indiretamente, auxiliaram na execução desse trabalho

“Não diremos mais que a percepção é uma ciência iniciante, mas inversamente, que a ciência clássica é uma percepção que esquece suas origens e se acredita acabada. O primeiro ato filosófico seria então retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo, já que é nele que poderemos compreender tanto o direito como os limites do mundo objetivo, restituir à coisa sua fisionomia concreta, aos organismos sua maneira própria de tratar o mundo, à subjetividade sua inerência histórica, reencontrar os fenômenos, a camada de experiência viva através da qual primeiramente o outro e as coisas nos são dados, o sistema “Eu-Outro-as coisas” no estado nascente, despertar a percepção e desfazer a astúcia pela qual ela se deixa esquecer enquanto fato e enquanto percepção, em benefício do objeto que nos entrega e da tradição racional que funda”

“O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta.”

Maurice Merleau-Ponty

Observação

Todas as citações de obras em língua estrangeira, listadas na bibliografia, foram traduzidas pelo autor desse trabalho.

Resumo

Este trabalho tem como objetivo principal analisar a resposta enativista ao problema mente-corpo, e com isso compreender a tensão entre as perspectivas em primeira e terceira pessoas. Assim, divide-se a investigação em três partes distintas, uma é a abertura aos problemas filosóficos concernentes ao surgimento do enativismo, em seguida o aprofundamento na tese enativista da continuidade entre vida e mente, e por fim, se tal empreendimento responde àquilo que se propõe. Tais partes tentam mostrar que esse programa de pesquisa nasce como promessa de resolver alguns impasses das ciências cognitivas, explicando a natureza da mente através de sua origem na vida. Entretanto, o custo de tal solução será um aparente descompasso entre suas pretensões naturalistas e o uso metodológico da fenomenologia, ou seja, a tentativa de compatibilizar as perspectivas em terceira e primeira pessoas. Perpassando todo o texto, está o constante diálogo do enativismo com a filosofia de Merleau-Ponty, ora explicitamente, ora implicitamente. E, defendemos que o pensamento de Merleau-Ponty não foi apenas a inspiração para o nascimento do enativismo, mas trabalha em seu interior, nas soluções e problemas, possibilitando novas contribuições do filósofo francês para programa de pesquisa em cognição corporificada.

Palavras-chave: cognição corporificada; enativismo; fenomenologia; Merleau-Ponty

Abstract

The main objective of this work is to analyze the enactivist response to the mind-body problem, and thereby understand the tension between first and third person perspectives. Thus, the investigation is divided into three distinct parts, one is the opening to the philosophical problems concerning the emergence of enactivism, then the deepening of the enactivist thesis of continuity between life and mind, and finally, if such an undertaking is responding to what is proposals. Such parts try to show that this scientific strand is born as a promise to solve some impasses of the cognitive sciences, explaining the nature of the mind through its origin in life. However, the cost of such a solution will be an apparent mismatch between its naturalistic pretensions and its methodological use of phenomenology, that is, an attempt to reconcile third-person and first-person perspectives. Running through the entire text is the constant dialogue between enactivism and Merleau-Ponty's philosophy, sometimes explicitly, sometimes implicitly. And we argue the thought of Merleau-Ponty was not only an inspiration for the birth of enactivism, but works within it, on solutions and problems, enabling new contributions by the French philosopher for the program of research in embodied cognition.

Keywords: embodied cognition; enactivism; phenomenology; Merleau-Ponty

Sumário

Introdução.....	11
Capítulo 1 – MERLEAU-PONTY COMO INSPIRAÇÃO PARA O ENATIVISMO	18
1.1 A mente nas ciências cognitivas	18
1.1.1 Cognitivismo e o conceito de representação.....	20
1.1.2 Enativismo: reação ao conceito de representação	26
1.1.3 A perspectiva em primeira pessoa	30
1.2 A filosofia transcendental em Merleau-Ponty	36
1.2.1 Crítica à noção de sensação	41
1.2.2 O problema da associação e uma percepção fragmentada.....	46
1.2.3 Percepção como interpretação.....	49
1.2.4 A relação intencional entre corpo próprio e mundo em Merleau-Ponty	53
Capítulo 2 – CONTINUIDADE ENTRE VIDA E MENTE	59
2.1 <i>Embodied Turn</i>	59
2.2 Algumas considerações fenomenológicas acerca da individuação	65
2.3 Elo explicativo entre vida e mente: <i>autopoiese</i>	69
2.3.1 Concepção enativista de sistemas vivos	74
2.3.2 Adaptação de sistemas autônomos precários	77
2.3.3 Conceito de agência	82
2.4 Cognição como enação	88
Capítulo 3 – A TENSÃO NO INTERIOR DO ENATIVISMO.....	91
3.1 O corpo como elemento mediador entre subjetividade e objetividade	91
3.2 O projeto de naturalização da fenomenologia	94
3.2.1 O sentido da naturalização da fenomenologia no enativismo.....	99
3.2.2 Estratégias de naturalização da fenomenologia	103
3.3 O que diz a fenomenologia de Merleau-Ponty	110
3.3.1 Confrontando o conceito de constituição.....	112
3.3.2 Reconfigurando o problema	116
Conclusão	120
Referências Bibliográficas	126

Introdução

O que é pensar? Essa, certamente, não é uma pergunta de fácil resposta, ou mesmo de apenas uma resposta. Talvez, boa parte da tradição filosófica do ocidente se deslumbra e se espanta com o fenômeno do pensamento como uma das coisas mais fascinantes. Pensar, a capacidade que distingue seres humanos de todo o resto nesse mundo, pode ser visto como uma superação do dado, daquilo que se apresenta, uma ultrapassagem do que é para o que deve ou o que poderia ser. O pensamento também pode ser o contrário, o retorno a si, a entrega de si para si por meio da reflexão. E, ainda mais, pode-se operar uma reflexão da reflexão. Enfim, não é um assunto que tenha sido esgotado, mas que ganha novas faces a cada tematização.

Quando nos propomos atualmente a pensar o pensamento, logo remetemos esse ato como um efeito do funcionamento cerebral, que por algum mecanismo misterioso é capaz de gerar e articular a realidade a qual estamos entregues. Na verdade, não só o pensamento é atributo do cérebro, mas quase todas as funções corporais estariam submetidas ao controle de um sistema nervoso central que responderia ininterruptamente às solicitações diversas provindas dos órgãos e partes periféricas.

Tudo não passaria de um sonho desse nobre órgão, ou, de alguma forma, seria essa imagem acima um retrato do modo como nós reduzimos a explicação de nossa experiência em vista de a encaixar com nossa exaltada ciência? Somos um conjunto de atos neurais dispersos que se ligam e formam uma subjetividade epifenômenica, ou somos um agente formado por um sistema cognitivo complexo e dinâmico, no qual o cérebro ocupa algum papel?

É claro que tais perguntas são bastante contemporâneas, mas podemos traçar um caminho através da história que localiza tal debate, colocado em outros termos, e que podem estar influenciando a maneira de pensar atualmente. Pensamos o pensamento e o problematizamos conforme somos capazes, pelos conceitos e estudos disponíveis, mas é preciso levar em conta que a sua tematização se liga ao que foi pensado anteriormente. O fazer filosófico, apesar de solitário, se faz pela discussão que um pensador faz com outros pensadores, seja por livros, debates, eventos etc., por isso uma pesquisa nunca é feita autonomamente, se não seguindo as pegadas e as vozes daqueles que tinham algo a dizer

sobre determinado tema. Sendo assim, pensar o pensamento se faz pensando com pensamentos alheios, passados, num intercâmbio contínuo e produtivo.

Entretanto, muitas vezes, o pensar se imagina só, independente de todas as influências possíveis, e ao fazê-lo imagina estar criando seus objetos, seus problemas. Os problemas nem sempre são puros o suficiente para surgirem ao mesmo tempo para as mesmas pessoas. Estar inserido numa cultura, em um jeito de viver específico pode abrir a possibilidade de se pensar em coisas não pensadas por pessoas que vivem de maneira distinta. Há uma historicidade no pensamento que muitas vezes é esquecido, mas esse passado contém algumas verdades necessárias se queremos compreender sua natureza.

Nota-se que a tal imagem do pensamento como substrato neural de um cérebro tornou-se dominante, sobretudo numa era materialista e tão confiante nas ciências naturais. Mas, por essa via, há a dificuldade de apenas considerar válido aquilo que é passível de se submeter aos instrumentos e métodos dessas ciências. A consideração de que a realidade deva passar por esse crivo para obter legitimação recebe o nome de naturalismo. Tal filosofia é predominante no mundo ocidental, principalmente nos países anglófonos, reduzindo a realidade àquilo que as ciências naturais são capazes de apreender. Ora, mas então, que instrumento ou método científico é capaz de apreender o pensamento? Pelo menos desde Descartes o pensamento é considerado uma *coisa* imaterial, isto é, sem extensão. Se algo é inextenso, logo não ocupa lugar no espaço, então, a princípio, escapa a qualquer tentativa naturalista de compreensão. Ao contrário da *coisa* extensa, essa sim é tematizável, mensurável, analisável e assim por diante.

Nasce, nesse momento, a distinção fundamental entre mente e corpo, ou entre pensamento e corpo. O corpo é plenamente investigado pelas ciências, pois é vivível, estruturado, e, por isso, causalmente explicado. O universo mecanicista dos tempos modernos reduz a corporeidade a um objeto físico, e como todo, é operado por causas e efeitos, dispositivos e processos *partes extra partes*. A dificuldade estaria em compreender como o pensamento, coisa que experienciamos mui claramente em primeira pessoa, se ligaria à coisa extensa, ao corpo.

Toda investigação do pensamento se torna metafísica, na medida em que a própria física, e outras ciências naturais não são capazes de falarem nada sobre aquilo que possibilita elas próprias de existirem: o ato de pensar. Podemos citar os primórdios da psicologia, na qual os pesquisadores apelavam para a introspecção para compreender o funcionamento da mente, enquanto uma estrutura interior como um acesso privilegiado

do sujeito. Mas, se a psicologia queria ser aceita como uma ciência séria, deveria adotar, mesmo que minimamente, os processos rigorosos que lograram tantos bons frutos em suas irmãs mais velhas, as ciências naturais. Se os dados coletados por um cientista não podem ser explicitamente públicos para o escrutínio de pares, então, não se pode falar nada sobre eles.

Começaremos o trabalho com a grande novidade, que muito entusiasmou na em sua época, do advento das *ciências cognitivas*, encabeçada pelas teorias *cognitivistas*, que passavam a defender que aquilo que chamamos de pensamento é o resultado de um processo cognitivo operado pelo cérebro. O que é grandioso nesse passo é que essa cognição é compreendida como um estágio distinto daqueles que ocorrem fisicamente no cérebro, mas uma dimensão nova, simbólica e que permitia compreender o pensamento distante daquele registro metafísico. Pois, os símbolos dessa dimensão *cognitiva* não são físicos, mas possuem um funcionamento ligado à fisicalidade do sistema na qual se ancoram, inaugurando o famoso argumento no qual a mente faz analogia a um computador, contendo um *hardware* e um *software*.

Entretanto, mesmo o cognitivismo possuindo muitos méritos, essa explicação ignora algumas questões que parecem fundamentais para uma explicação concisa da mentalidade. O surgimento de uma mente no ser humano, em detrimento ao restante de seres vivos no planeta, é misterioso e o cognitivismo negligencia esse ponto da *gênese* ao demandar de outras áreas tais explicações, retirando das ciências cognitivas o encargo de compreender a natureza daquilo que ela explica, se detendo majoritariamente no seu *funcionamento*. A mente e o mundo são tomados como pressupostos, coisas já dadas na experiência que caberia ao cientista cognitivo apenas compreender *como* essa relação funciona.

Seus argumentos básicos giram em torno do conceito de *representação*, enquanto um signo computado pelo sistema ao receber dados externos. Esse signo é o resultado de uma operação cognitiva, estruturada previamente, que possibilita ao sistema, no caso um organismo, a lidar com o meio circundante. Essa é a saída encontrada pelo cognitivismo para estudar *estados mentais*, aqueles que se encontram em posse de um sujeito em sua mente e que, anteriormente, era entendidos como a “caixa preta”. Ou seja, os estados mentais eram inacessíveis a um tratamento científico já que apenas o sujeito tinha acesso. Mas, agora que se compreende que dados recebidos pelos sentidos resultam em comportamentos no mundo através de uma computação de representações, então a caixa

preta começa a ser, paulatinamente, aberta. O problema constatado será o excesso no uso desse conceito, pois enquanto estratégia para se abrir a caixa preta, a representação tornou-se, em casos extremos, sinônimo da própria cognição.

Há um incomodo que paira sobre os cientistas cognitivos na década de 80, gerando algumas discussões em torno da fenomenologia, que culminará no enativismo em 1991. Esse mal-estar é compreendido pela identificação da estrutura epistemológica utilizada nas ciências cognitivas e em outras ciências da mente em geral: tais empreendimentos assentam-se no debate moderno entre empiristas e intelectualistas e acabam por incorporar, sem crítica, conceitos basilares carregados com o que Mark Rowland (2010) chama de “resquícios do cartesianismo”.

Tais pressupostos residem no debate moderno em torno do problema do conhecimento, como este se estrutura, diretamente pela experiência ou passa por algum tipo de categoria *a priori*. Por exemplo, o filósofo britânico David Hume assevera que recebemos dados dos sentidos anteriormente a qualquer ideia, declarando um primado da *impressão*. Por outro lado, é preciso fazer jus à contribuição de Kant e sua posição intelectualista, na qual todo dado dos sentidos já está revestido por uma espécie de juízo *a priori*. São duas ideias basilares do pensamento moderno, e que fundamentam boa parte da epistemologia contemporânea, mas Merleau-Ponty recusa ambas argumentando por um erro na análise da *percepção*.

É na percepção que Merleau-Ponty identifica a questão fundamental da modernidade: o desencontro entre pensamento e corporeidade. Segundo Merleau-Ponty, os modernos não compreendem a *percepção* justamente por não a verem acontecer, mas a explicarem através de seus resultados. Esse erro demandará uma nova investigação que, ao levar a sério a experiência perceptiva, encontre um novo estatuto para o problema mente-corpo. Até então esse problema era visto a partir da divisão das dimensões, corpo como coisa extensa e maciça, inerte num espaço condicionado a leis mecânicas, e um pensamento enquanto coisa imaterial e intencional que se liga àquele para constituir a experiência humana. A percepção, segundo o filósofo, é a abertura que funda a experiência, e todo pensamento não é se não uma derivação do ato perceptivo, uma percepção na percepção, a retomada, em pensamento, do solo aberto por aquela.

Esse novo paradigma substitui aquilo que Merleau-Ponty chama de pensamento de “sobrevoo”, no qual pensar é entendido como um acesso do espírito dissociado a qualquer perspectiva particular, mas como um ato totalizante que sobrevoa seus objetos.

Ora, se o pensamento está atado ao corpo desde seu nascimento, então sua estrutura é devedora de uma perspectiva particular. É preciso, por uma espécie de arqueologia, compreender que o pensamento se diferencia substancialmente do corpo apenas quando ignora suas raízes, sua história.

Eis que, no final da década de 90, surge uma linha de pesquisa nas *ciências cognitivas* que busca compreender a mente cientificamente, ao mesmo tempo que leva em conta as contribuições em fenomenologia. O programa de pesquisa em cognição corporificada, encabeçada pelo *enativismo*, Francisco Varela, Evan Thompson e Eleanor Rosch assumem uma posição radical de revisão da cognição por outras bases conceituais. Inspirados por Merleau-Ponty, seu objetivo é resolver uma tensão fundamental: a mente deve ser entendida em primeira pessoa ou em terceira pessoa? Pois, as ciências da mente em geral adotam uma metodologia baseada na terceira pessoa, visando com isso uma objetividade legítima do fazer científico. Assim, surgem modelos de mente baseados naquilo que é possível conceber a partir da metodologia objetivista das ciências naturais. Por outro lado, a fenomenologia irá apostar na primeira pessoa como perspectiva privilegiada na compreensão da experiência, pois seria pela própria vivência que poderíamos conduzir melhor a investigação. O enativismo se propõe unir essas duas posições, nem reduzir a experiência da mente ao objetivismo, e nem ao transcendentalismo, mas criar uma via explicativa que contemple ambas.

Para tanto, os enativistas irão se defrontar com às linhas principais em ciências cognitivas, que tomam a mente como uma estrutura de computação de representações. Essas não conseguem, segundo o enativismo, explicar adequadamente de que maneira o sistema poderia produzir tais representações ancorados numa estrutura física e orgânica. Compreender a mente enquanto capacidade de significação que se reporta aos movimentos neuronais não basta para explicar como estes se relacionam com àqueles, e nem qual dá origem a qual. No fim, a mente experiencia uma mundo representacional baseado em redes de significações, que tem o mundo mesmo apenas como um *pressuposto* necessário para o advento de tais redes.

Dessa forma, como desenvolveremos na segunda parte do trabalho, o enativismo explicará a mente através de sua origem em sistemas *vivos*. A tese central é que há uma *continuidade* entre vida e mente, no qual explica-se a mente a partir de uma compreensão de como essa se funda na estrutura de um ser vivente. Se o pensar nas ciências cognitivas era vista como o ato de representar de um sistema computacional, para os enativistas o

pensamento estaria mais ligado a uma capacidade de produção de sentido de uma atitude corpórea, que tende a tornar-se cada vez mais complexa até atingir níveis linguísticos. É certo que o enativismo não é uma corrente uníssona, mas possui variantes que aderem à tese da continuidade, tentando explicar até mesmo a linguagem simbólica por tal estrutura, como há outras vertentes que consideram a corporificação da cognição como pressuposto que dará vazão às visões mais *cognitivistas* da mente.

Isso coloca um problema central a essa área, levantada no último capítulo, pois se para Merleau-Ponty o sentido nasce do corpo, então o cérebro, partindo de uma perspectiva científica, possui um papel eminente. É claro que o corpo para Merleau-Ponty se encontra num registro fenomenológico, mas se tornou inevitável uma tensão com os desenvolvimentos epistemológicos nas ciências, já que estes indicavam uma primazia da *constituição* material do corpo sobre os aspectos fenomenológicos.

A questão mente-corpo inaugurada na filosofia moderna se configura na contemporaneidade na maneira como o corpo material é capaz de produzir a mentalidade. Por um lado, temos propostas materialistas que defendem a primazia do funcionamento cerebral. Outros alegam haver uma dimensão simbólica que cria uma mediação entre a mente e a fisicalidade do cérebro. E, teremos propostas mais ligadas à fenomenologia que, ao contrário, defendem o primado da consciência fenomenal. Enfim, o enativismo se localiza nessa encruzilhada, mas deixando claro suas intenções em *naturalizar* a mente.

Portanto, o problema de nosso trabalho se insere na maneira como o enativismo visa solucionar a questão mente-corpo a partir de uma nova abordagem teórica que alia ciência com a fenomenologia. Colateralmente, intencionamos revelar como a tensão entre a perspectiva em primeira e terceira pessoa na compreensão da mente se articula em sua proposta epistemológica. Defendemos que o enativismo nos provoca a conceber o pensamento através de sua origem na produção de sentido das atitudes corpóreas. Porém, suas pretensões naturalistas se chocam com o uso metodológico da fenomenologia, principalmente quando se leva em conta a influência de Merleau-Ponty. Por isso, é preciso compreender se há, realmente, uma conciliação ou se o enativismo cai no reducionismo alertado por Merleau-Ponty.

Para tanto, nossa metodologia será a investigação, primeiramente, dos pressupostos filosóficos que contribuem para a emergência do enativismo. Primeiramente, tentaremos rastrear as motivações que levam os primeiros enativistas a se insatisfazerem com as explicações tradicional da mente nas ciências cognitivas, que é

impulsionado pelo *excesso* do uso do conceito de representação. Veremos como Merleau-Ponty exerce grande influência, revelando que a estrutura epistêmica por trás de tal entendimento tradicional carrega consigo influências decisivas do debate moderno, e como tal debate se insere num terreno duvidoso epistemologicamente. Logo, inspirados pelo filósofo francês, o enativismo propõem uma investigação da mentalidade fundada na vivência corpórea.

Em seguida, nos debruçaremos no argumento base da vertente conhecida como *enativismo autopoietico adaptativo*, que defende a tese da continuidade a partir da adaptação de organismos auto-individuados. Compreende-se a mente a partir da compreensão de sua origem, pois isso nos permitiria um acesso à estruturação da mentalidade e como ela se desenvolve. Para eles, diferentemente da fenomenologia de Merleau-Ponty, há uma *dupliface*, ou duplo sentido, do fenômeno da encarnação, no qual o corpo físico não seria posterior ao corpo fenomenal, mas uma contraparte que deve ser entendida de maneira concomitante. Dessa maneira, o conceito de autopoiese se mostra fundamental para compreender a estruturação corpórea de seres vivos, e com isso, alcançar o entendimento da própria mentalidade ligada ao corpo e ao mundo.

Por fim, é feito um balanço das pretensões enativistas de naturalização da mente relacionado ao uso metodológico, e fundamental, da fenomenologia. Uma reflexão mais detida nesse aspecto nos dará um retrato da tentativa de resolução da tensão entre as perspectivas em primeira e terceira pessoa, e se Merleau-Ponty pode dar mais alguma contribuição para a discussão.

Com isso esperamos contribuir para o debate não apenas em ciências cognitivas, mas no recorrente interesse de algumas ciências em se apropriar da fenomenologia. Pois tais aproximações levantam um debate fundamental a respeito da natureza não só do conhecimento, mas da própria noção de objetividade. Havendo repercussões na área de filosofia das ciências, filosofia da mente, epistemologia e metafísica. O problema fundamental entre subjetividade e objetividade, longe de ter uma resolução, encontra nessa aproximação entre ciências e fenomenologia um novo capítulo, e sua resolução, ainda indeterminada, poderá nos levar a reformular as bases filosóficas do que entendemos por experiência e conhecimento.

Capítulo 1 – MERLEAU-PONTY COMO INSPIRAÇÃO PARA O ENATIVISMO

1.1 A mente nas ciências cognitivas

A metáfora mais utilizada para se explicar a mente humana é, ultimamente, a de um dispositivo computacional. Nossa inteligência seria, nesses termos, uma capacidade de computação de caracteres significativos que incitam processos complexos associados à imaginação, ação, memória etc. Talvez seja a maneira mais adequada de se explicar o comportamento inteligente de mamíferos, sobretudo, seres humanos. Podemos tomar a posição em primeira e até em terceira pessoa para verificar essa asserção. Por exemplo, se observo um campeonato de xadrez, verifico como os competidores se concentram e tomam rápidas decisões a respeito do que devem fazer em relação às possibilidades de seu oponente, e tomando em consideração prováveis movimentações futuras. Como isso seria possível? Podemos dizer: há movimentos em sua alma que o direcionam para agir, ou que um processo racional verifica cenários diversos associado a cálculos de probabilidade intensificados pela prática do agente.

Todavia, ao que parece, esses são exemplos rudimentares que alcançam maior sofisticação quando se diz: a mente é um processamento de informações externas, representadas internamente pelo agente, possuindo um suporte físico que possibilita seu funcionamento. A princípio, parece-nos mais próximo, ou até mesmo mais factível explicar a mente por esse terceiro exemplo, fazendo com que as outras duas pareçam mais abstratas. Mas, mesmo que alguém prefira um dos outros exemplos, não podemos nos furtar de que todas tratam de uma mesma coisa: um sistema de processamento de informações. Sistema enquanto forma que comporta uma série de atributos internos a ela. Processamento no sentido de dizer que existe um tratamento de informações e etapas de funcionamento que condicionam novas etapas. E, informações para nos referirmos a conteúdos que possuam algum sentido, que nos digam alguma coisa. Se reduzimos ambos os exemplos ao essencial, nota-se o parentesco, em compreender a mentalidade enquanto esse sistema de processamento.

No que tange à uma ilustração desse fenômeno mental em primeira pessoa, basta que reconheçamos que nossa capacidade de imaginar os três exemplos acima decorrem de uma certa noção dessas operações em nós mesmos. Ou seja, é factível que

conseguimos formar imagens mentais, imaginarmos, rememorarmos, planejarmos uma ação etc. Transferirmos nossa experiência básica enquanto seres que pensam para uma dedução a respeito de como tal pessoa poderia estar executando uma tarefa específica, no caso, jogando xadrez em alto nível. Ou seja, é intuitivo dizer que nossos pensamentos fazem parte de um sistema de processamento.

Apesar dessa metáfora ser bem sucedida em sua capacidade explicativa sobre a mentalidade humana, é preciso levar em conta que a ciência sempre se coloca como ferramenta que transcende as explicações em primeira pessoa. Ou seja, ao se colocar num patamar de neutralidade e afastamento, a ciência corriqueiramente ultrapassa nossas intuições ingênuas para nos explicar uma operação tanto mais profunda quanto mais abstrata do que estaria, de fato, acontecendo no mundo. Portanto, o fato de, para nós, a metáfora do dispositivo computacional para se explicar a mente humana ser tão *intuitiva* nos dias atuais, não se refere à sua verdade, mas apenas ao costume corriqueiro que o ser humano contemporâneo possui no uso de computadores.

Porém, isso não significa que esse tipo de explicação (mente = computador) seja inadequado, pelo contrário, as pesquisas que levam em conta a mente sob tais parâmetros foram muito bem sucedidas em meados e no final do século XX para inúmeras áreas ligadas à robótica e à inteligência artificial (IA). Entretanto, o sucesso na aplicação desses estudos também não deve ser um argumento definitivo, apesar de bastante forte, da verdade dessa metáfora.

Aparentemente, tudo está a favor dessa explicação, seja por sua facilidade de assimilação, adequação intuitiva ou pelos sucessos angariados nas últimas décadas. Nesse caso, a coisa mais fácil a ser feita seria aceitar a consolidação dessa área e dizer com Andy Clark (1998) que se deve parar de perturbar as pesquisas e passar a cooperar com elas. O contexto dessa asserção se refere aos esforços nas ciências cognitivas em constituir uma alternativa teórica anti-representacionista ao paradigma da mente computacional. Clark muda ligeiramente seu posicionamento ao longo dos anos, mas muitos cientistas cognitivos preservam tal postura.

Indo por esse caminho, será que devemos parar de fazer filosofia? Nos contentarmos com o que está posto e cooperar com aquilo que *parece* ser o correto. Dentre as várias tarefas que um filósofo pode ter, e formular para si, a busca pela verdade está no centro de todas elas.

Já chegamos à verdade? Se não, então há trabalho a ser feito.

Para delimitar nossa discussão, acerca da realidade da mente, nos reservamos a discutir alguns pontos em torno das ciências cognitivas. O primeiro deles é acerca do conceito de representação. Jerry Fodor, um dos grandes nomes dessa área, diz que: “decidir é um processo computacional; a atuação de um agente é consequência de computações definidas por representações de ações prováveis. Sem representações, sem computações. Sem computações, sem modelo” (Fodor, J., 1975, 31). Três são os conceitos básicos para Fodor: computação, representação e modelagem. A base de tudo é o conceito de representação, que permite sua computação e que, enfim, possibilita o surgimento de um modelo de funcionamento. Nos concentraremos no problema da representação.

Fodor está inserido numa “escola” chamada cognitivismo. A princípio, existem cognitivismos nas mais diversas áreas, mas todas se reduzem, em essência, àquilo que se quer dizer ao usar a palavra cognição enquanto aspecto *constitutivo*, seja na linguagem, na aprendizagem, na cultura etc. Isto é, cognitivismo em linguística, cognitivismo em psicologia, cognitivismo em estudos culturais e assim por diante. Quando falamos neste trabalho sobre cognitivismo estamos tratando de uma área circunscrita nas ciências cognitivas. E, ainda assim, não se pode dizer que há “um” cognitivismo, mas existem variantes.

Em todo caso, destaca-se Fodor, Chomsky e Pylyshyn como três nomes que irão causar bastante impacto na formação dessa ramificação teórica. Eles e tantos outros, apesar de certas diferenças, formam a linha de frente que visa explicar a mentalidade a partir da cognição, e essa a partir da metáfora computacional. E, destacando, quando dizemos computacional, o conceito de representação é um pressuposto.

1.1.1 Cognitivismo e o conceito de representação

O núcleo teórico das ciências cognitivas contemporâneas se concentra no “cognitivismo”. Suas raízes históricas datam da “cibernética”, na qual se inicia uma investigação “emaranhada e complexa, mas cheia de possibilidades para crescer e se desenvolver” (Varela, F. et al, 1993, pag. 37) no contexto na qual estava inserida. É costumeiro que cientistas cognitivos atuais nem ao menos reconheçam as raízes daquilo

que vêm estudando, pois a mudança ocasionada acontece devido a “passagem de um estágio exploratório para um programa de pesquisa completo” (Varela F., et al, 1993, pag. 37). A cibernética alcançou inúmeros avanços, mas talvez o que mais tenha permanecido de seu legado foi o uso da lógica e da matemática para o estudo da mente humana.

Em meados da década de 50, o cognitivismo nasce como a corrente mais proeminente e produtiva da cibernética: “a intuição central por trás do cognitivismo é que a inteligência – incluindo a inteligência humana – lembra a computação em suas características essenciais, que a cognição pode ser realmente definida como a computação de representações simbólicas” (Varela F., et al, 1993, pag. 40). Para especificar a analogia da mente enquanto um dispositivo computacional iremos acrescentar mais alguns elementos. Ela pode ser entendida a partir da diferenciação entre o ambiente externo e a mente, que representará os estímulos recebidos de fora como *inputs*, e ao articulá-los em seu sistema interno produzirá *outputs*, ou comportamentos adequados em relação aos estímulos recebidos.

O argumento cognitivista é que o comportamento inteligente pressupõe a habilidade de representar o mundo a partir de certa maneira. Portanto, não podemos explicar o comportamento cognitivo a não ser que assumamos que o agente age através da representação de características relevantes de sua situação. Na medida em que sua representação da situação é precisa, o comportamento do agente será bem sucedido. (Varela F., et al, 1993, pag. 40)

Ser um cognitivista, no âmbito das ciências cognitivas, significa compreender a experiência humana em *níveis* cognitivos, que pode ser muito bem expresso pela analogia do computador. O primeiro nível é o físico (*hardware*) no qual tudo se assenta, e que é necessário, mas não suficiente para explicar o funcionamento de um computador ou da mente. Em seguida está o nível simbólico (*software*) que é responsável por conceder uma arquitetura representacional que permita o uso da máquina de uma maneira eficiente, podemos dizer que é o sistema operacional. E, por fim, podemos falar dos comportamentos possíveis de serem realizados através do uso de tal máquina, podemos falar aqui de programas funcionais, jogos, etc. O cognitivismo se responsabilizará pelo nível que ele mesmo descobre: o nível computacional, ou o nível simbólico, que seria o *software*.

Desse modo, a representação ocupa um lugar de destaque no paradigma cognitivista, sendo o pressuposto das ações. O comportamento não será o foco dessa corrente, mas sim como ele é ocasionado pela representação. A explicação cognitivista

passa por reafirmar a ideia de uma computação simbólica que explique essa asserção. A grande novidade é a formulação de um novo estágio da mente, a nível computacional:

Símbolos são ambos, físicos e possuem valores semânticos. Computações são operações de símbolos que respeitam ou são constrangidos por aqueles valores semânticos. Em outras palavras, a computação é fundamentalmente semântica ou representacional - não podemos formar a ideia de computação (como oposta a alguma operação aleatória ou arbitrária de símbolos) sem se referir às relações semânticas entre expressões simbólicas. (Varela F., et al, 1993, pag. 41).

Essa “descoberta” causa enorme impacto, e talvez é o que concede todo o prestígio do cognitivismo. Por volta das décadas de 60 e 70 as ciências cognitivas estão travando uma luta para a superação de dois reducionismos que, aparentemente, impediam um entendimento mais sofisticado da atividade mental do ser humano. Na época, haviam duas explicações científicas predominantes: o behaviorismo e o fisiologismo. Essas, ambicionavam explicar os comportamentos inteligentes por dois reducionismos que Jerry Fodor se opõe:

A contribuição dos estados internos do organismo na causação de seu próprio comportamento parece suficientemente indisputável, dado a espontaneidade e liberdade em relação ao ambiente circundante que o comportamento exige. Behaviorismo, portanto, nos convida a negar o indisputável, mas, de fato, não precisamos; há uma alternativa frequentemente endossada. Nós podemos reconhecer que o comportamento é, em geral, um efeito dos processos orgânicos [...] A psicologia pode evitar a redução behaviorista ao optar pela redução fisiologista. (Fodor, J., 1975, p. 2)

O behaviorismo é o grande inimigo das ciências cognitivas nesse período, devido a recusa em explicar os estados internos do agente. A chamada “caixa-preta” que o behaviorismo ignora, é para o cientista cognitivo a chave para se compreender a mente, por isso, abandoná-la como inacessível e ainda assim desimportante, torna-se o grande pecado do behaviorista. Contudo, até então não havia nenhum tipo de modelo mental que conseguisse fazer frente a essa abordagem, havendo, por outro lado, a possibilidade de aderir ao fisiologismo.

Porém, Fodor alega que o fisiologismo irá reduzir o comportamento humano ao funcionamento de corpos meramente físicos, o que é uma atitude corriqueira das posições positivistas. Isso permitiria que entendêssemos os estados internos de um agente como meros epifenômenos do processamento neural, resultando na redução da psicologia à neurologia e à neurofisiologia. Ou seja, mais uma vez os estados internos perdem toda força de causação.

Tratar a mente como sistema de processamentos informacionais baseados em representações oriundas de estímulos de um mundo externo se torna, paulatinamente, o paradigma científico. O enorme sucesso na área da computação e da IA, faz o cognitivismo tornar “obvia” a metáfora da computação para se falar na mente humana.

Sobretudo, é importante ressaltar que o cognitivismo, enquanto principal ramificação das Ciências Cognitivas, pode ser compreendido como uma proposta *funcionalista* da concepção de mente. Isto é, o funcionalismo não se interessa sobre a natureza da mente e seus estados, mas como funcionam. Portanto, não importa se estamos falando de um cérebro ou de um dispositivo eletrônico, se ambos *funcionam* de maneira adequada, então pode-se dizer que é mental. Assim sendo, “a identidade dos estados mentais depende i) das relações causais entre as experiências sensoriais (a entrada –*input*), ii) de relações causais entre estados internos do organismo e iii) o comportamento causado (a saída - *output*)” (Leclerc, 2018, pag. 81).

A mente funcionalista é entendida por seus estados mentais; em outras palavras, o termo intermediário entre *inputs* (sensações) e *outputs* (comportamento inteligente). O cérebro possuirá essa tarefa de transformar os primeiros, a partir de um processamento representacional, nos segundos. Os estados mentais, portanto, ao intermediarem a entrada e saída, constroem um conhecimento sobre o mundo e as maneiras adequadas de comportamento. Desse modo, o funcionalismo não foca nem nas sensações, posição empirista, nem no comportamento, posição behaviorista, mas no “meio”, isto é, nos estados mentais, na mediação operada entre a entrada e saída. Podemos compreender essa abordagem ao resgatarmos a ideia das “máquinas de Turing”.

Uma máquina de Turing pode ser compreendida como um dispositivo que possui em seu sistema símbolos que serão “lidos” por um componente interno a partir de parâmetros previamente estabelecidos. Isso lembra uma sintaxe pré-definida, ideia herdada da máquina de Turing. Por exemplo, podemos estabelecer que os símbolos disponíveis são 0s e 1s que definirão as possíveis respostas do dispositivo frente a certas situações:

Nosso cérebro recebe informações das mais diversificadas pelos órgãos sensoriais (sensações visuais, táteis, auditivas, propriocepções, etc.), mas tudo é ‘traduzido’, por assim dizer, em impulsos nervosos, sinapses, neurônios que disparam ou não disparam. Não há símbolos no cérebro comparáveis aos ‘0s’ e ‘1s’ da fita da máquina de Turing, mas nossos neurônios apresentam algo equivalente e se comportam de

maneira que pode ser descrita em termos ‘computacionais’. (Leclerc, 2018, 86).

E, computação significa representar certos símbolos mediante uma certa estrutura, diz Fodor, estabelecendo o cognitivismo como uma grande área que postula uma mente funcionalista e, também, *representacionista*. Segundo ele, isso levanta algumas questões que deveriam nortear o cognitivismo: o que são representações mentais? Como representações mentais possuem conteúdo? Como representações mentais se vinculam com o mundo?

Primeiramente, o conceito de representação tem o uso reforçado, sobretudo, a partir de Descartes ao correlacionar o conhecimento das coisas a ideia que temos delas. Mas, é com Kant que esse conceito recebe uma maior amplidão, sendo reconhecido como conceito que indica operações cognitivas enquanto resultado do encontro da coisa-em-si e as capacidades psicofísicas de um agente, o fenômeno. Portanto, representar é uma “re-apresentação” de algo a partir de um modo específico, a capacidade de nossa cognição em se aproximar da realidade do mundo a partir de suas capacidades representativas. A representação que tenho do mundo não é o mundo, mas como é possível apreendê-lo.

Para Fodor, representações são do tipo “sentença” (2009), o que aproxima toda essa teoria com a linguística, argumentando que existe uma *linguagem da mente*, ou um “mentalês” (1975). Busca-se afastar a ideia de que a representação que se fala, quando se remete à cognição, está ancorada numa ideia de *imagem*, pois essa é ambígua em vários sentidos. Privilegia-se, ao contrário, uma concepção de representação baseada no símbolo. Portanto, para se compreender as estruturas cognitivas que suportam a mente, serão investigados os modos de articulação entre a sintaxe e a semântica dessa linguagem. Isso permitiria compreender as regras de composição e articulação das informações que percorrem o sistema. As outras questões colocadas pelo filósofo são, ainda, objeto de disputa dentro da área por respostas mais concisas.

Um sistema sofisticado (um organismo) projetado (tendo evoluído) para maximizar algum fim (a sobrevivência, por exemplo) deve, em geral, ajustar seu comportamento às características, estruturas ou configurações ambientais que lhe são específicas de formas não inteiramente pré-configuradas em seu *design*. [...] Mas se as características relevantes não estão presentes (ou não são detectáveis), então elas podem, pelo menos em alguns casos, ser representadas; isto é, algo diferente pode ocupar seu lugar se tiver que guiar seu comportamento. Aquilo que ocupa o lugar de algo dessa maneira é uma representação; aquilo cujo o lugar é ocupado é seu conteúdo, e ocupar o lugar de um conteúdo é representá-lo. (Haugeland, 1991, p. 62)

Considerando que as ciências cognitivas tem em seu começo a motivação em superar o behaviorismo na explicação do comportamento inteligente, a representação é aquilo que permite a compreensão mais aprofundada do “como” tal comportamento acontece. Pois, no behaviorismo a “cognição mais abstrata, como a encontrada na linguagem, no raciocínio e no planejamento, por exemplo, permanecia fora de seu alcance” (Haselger, W., 2004, p. 106). Argumentar pela importância dos estados internos se efetiva como uma prioridade. E a maneira como os cientistas cognitivos tem de explicá-la é pelas computações de representações internas.

Isso permite a concepção de uma mente que funciona como operadora de cálculos que compõe sua experiência representacionalmente. Ao atribuir valor semântico aos *inputs* forma-se uma representação com conteúdo para o agente, que busca articulá-lo com outras representações para produzir uma ação que o permita agir de maneira coerente em relação às suas necessidades. Por isso, nem sempre é possível compreender o comportamento de um organismo levando em conta apenas as disposições ambientais ou mesmo o funcionamento fisiológico de seu cérebro. Validando, assim, a dimensão computacional como uma camada intermediária entre a causação fisiológica e a causação ambiental.

Portanto, estados internos são, também, causa da ação de um organismo. Não sem motivo, as ciências cognitivas conseguem aproximar de maneira bastante original o estudo da mente ao *fazer científico*, já que a suposição de representações computadas permite um estudo mensurável deduzido do comportamento efetuado. Aos poucos não se fala mais em dedução ou suposição, o ato de representar transforma-se em paradigma devido ao seu sucesso na aplicação em outras áreas de ciência aplicada.

Torna-se compreensível o desejo cognitivista em *naturalizar* o conceito intencionalidade. Era preciso dar explicações sobre a capacidade que um sistema cognitivo possui em se dirigir de maneira significativa sobre o mundo, porém, de uma maneira que não recaísse por um poder transcendental, mas sim “natural”. Isto é, como uma capacidade inerente ao funcionamento de seres vivos como a ciência concebe. Como explicar o fenômeno do significado na atuação de seres biológicos? Por sua capacidade de representar intencionalmente suas necessidades.

Dessa maneira, as representações desempenhariam duas funções básicas: elas se colocam no lugar de alguma coisa, sendo veículos de conteúdo, e possuem poder causal no comportamento. Mesmo, que existam divergências sobre a efetividade das

representações nas correntes clássicas das ciências cognitivas, como o cognitivismo e o conexionismo, há uma concordância a respeito dessas duas características funcionais.

Willem Haselger, em tentativa de elucidar melhor o estatuto da representação, argumenta que há um uso exagerado desse conceito. Pois, se no início das ciências cognitivas tal conceito torna possível o estudo do fenômeno cognitivo, agora ela passa a causar o que ele chama de “dores de cabeça” das ciências cognitivas:

consideramos que a ciência cognitiva exagerou em sua reação contra o behaviorismo e que isso a impediu de avaliar criticamente seu principal instrumento explanatório. Como colocado, entendemos que a ciência cognitiva tornou-se dependente (ou adicta) do representacionismo. E, como ocorre frequentemente em casos de dependência, isso significa que a ciência cognitiva utiliza representações rapidamente e com excessiva frequência. Além disso, essa enorme pressa nem sempre permite avaliar com clareza o uso de representações. Em suma, entendemos que o uso acrítico de representações originou várias dores de cabeça à ciência cognitiva. (Haselger, W., 2004, p. 107)

Na tradição filosófica anglo-fônica existem inúmeras críticas ao conceito de representação. Mas, talvez a reação mais forte tenha sido o surgimento do *enativismo*, corrente das ciências cognitivas, o protagonista numa mudança de paradigma no que tange à concepção da mentalidade. Não é sua originalidade que se destaca, pois é reconhecível a inúmeras influências, mas o contexto no qual ela emerge: no interior das ciências cognitivas, o reduto intelectual mais representacionista até então. E sua emergência é marcante pois consegue articular diversos saberes (filosóficos, biológicos, físicos, robóticos, psicológicos, antropológicos, etc.) numa explicação coerente, cientificamente, da mentalidade. Em princípio, não se quer banir o conceito de representação da cognição, mas encontrar seu devido lugar em face a dilatação de tal conceito nas explicações cognitivistas.

1.1.2 Enativismo: reação ao conceito de representação

A proposta enativista para explicação da cognição surge no início da década de 90, no interior do que podemos chamar de *Embodied Turn* das ciências cognitivas que indicarão uma nova maneira de abordar os estudos da mente. Esse “giro” provocará uma mudança de perspectiva, uma abordagem que retira a mente de seu reduto cerebral e a coloca num registro mais integral da experiência humana, abarcando tanto o corpo como o mundo.

Opera-se uma ruptura no seio das ciências cognitivas, rejeitando o paradigma da mente representacional, visando explicar a mente e a cognição a partir da concepção de mente encarnada, cognição corporificada, entre outros termos. “Isso proporcionaria uma visão da mente não como uma manipulação de informações separadas, viajando do externo para dentro de um agente. Mas, como ações de engajamento de corpos materiais, vivos, situados em um mundo concreto, histórico e social” (Di Paolo E., et al, 2018, pag. 17). Sobretudo, o problema colocado é a incapacidade de o conceito de representação ser o elemento mediador entre mente e o mundo, pois esse não leva em conta o aspecto situado do corpo, e nem o centro de interesses que é a experiência subjetiva que *vive* o mundo.

Logo, é preciso pensar um modo de integrar o corpo como parte essencial da cognição e da formação da mente, pois, compreendendo tal experiência mais a fundo, todo o empreendimento intelectual em torno do problema de nossa experiência do mundo será reconfigurado.

Um cientista cognitivo, fenomenologicamente inclinado, refletindo sobre as origens da cognição poderia pensar: Mentes acordam no mundo. Nós não construímos nosso mundo. Nós simplesmente nos achamos nele; nós acordamos para ambos, nós próprios e o mundo que habitamos. Chegamos a refletir sobre esse mundo conforme nós crescemos e vivemos. Nós refletimos sobre um mundo que não foi criado, mas encontrado, e ainda assim é também por nossa estrutura que podemos refletir sobre esse mundo. Então, em reflexão nos encontramos numa circularidade: nós estamos em um mundo que parece estar aí antes de toda reflexão começar, mas esse mundo não está separado de nós. (Varela F., et al, 1993, pag. 3).

Costuma-se, como herança cartesiana, considerar que somos nossa mente, a partir da capacidade transcendental de tomarmos consciência daquilo que pretensamente nos define: o acesso privilegiado de nossos estados mentais. E, se consideramos que a mente se restringe ao cérebro, então, como consequência, seríamos nosso cérebro? Costuma-se considerar o corpo como uma máquina que controlamos e o mundo como uma “coisa” *estranha* à nossa constituição. Na tentativa de refazer todo esse cenário, o enativismo visa a reformular o que se entende por mente.

A radicalização operada pelo enativismo propõem uma concepção de mente que não esteja apartada do corpo nem do mundo. Podemos nos perguntar, a mente é o

pensamento, o corpo ou o mundo? Segundo o enativismo, é o resultado de processos que abrangem essas três dimensões.¹

Por outro lado, se continuamos a entender a mente como um sistema, substância, ou processo distinto do corpo e do mundo, precisamos forjar uma mediação. Representar significa colocar alguma coisa no lugar de outra. É o caso de um ator que interpreta o papel de um personagem fictício ou real. Evidentemente que não é o personagem em si, mas uma coisa que toma de empréstimo outra que irá “*re-apresentar*”, sob outro modo. Quanto mais a interpretação é fiel à coisa, maior valor terá. E é exatamente por isso que o realismo busca, de maneira operacional, minimizar a participação subjetiva, pois esta seria um estorvo a uma representação adequada. No caso da atuação cênica, seria a ideia de que o ator está intervindo com sua personalidade na representação de um personagem.

Seguindo ainda nessa linha, podemos dizer, por exemplo, que uma boa atuação não é aquela que simplesmente representa fielmente um personagem a tomá-lo como algo objetivamente exterior, copiando sua existência. Mas, efetivamente, viver o modo como esse personagem vive, sentir do modo como sente, se comportar como se comporta. E para isso, é necessário conseguir alcançar esse estado existencial que dá origem a tal comportamento, sentimento etc. É, enfim, incorporar a coisa a partir da própria subjetividade. É fazer com que a subjetividade alcance as condições que dão origem a essa coisa. Por isso, para que uma cena emocione, não basta copiar uma cena de choro, mas vivenciar, virtualmente, a situação desse choro e então chorar; a melhor representação da coisa seria não a cópia, mas a *encarnação* dela, ou sua corporificação.

A representação enquanto re-apresentação é uma atitude tardia que se descola de sua própria história. É um pensamento que vai à coisa já constituída e busca interpretá-la em suas inúmeras perspectivas. Mas, o que importa ao enativismo é alcançar a própria origem da coisa para a cognição. Esse processo mais profundo e anterior a qualquer pensamento representacional escapa a todas as análises empiristas e intelectualistas, e conseqüentemente ao cognitivismo. Isto é, a representação deve sua *estrutura intencional* à relação mais primordial do sujeito com seu mundo.

Desse modo, destaca-se como Varela e colegas fazem uso do pensamento de Merleau-Ponty. A partir da crítica aos prejuízos clássicos, podemos questionar o valor

¹ Na tradição enativista, constata-se o uso de diferentes metodologias para explicar como esse sistema pensamento-corpo-mundo se articularia. Além da fenomenologia, há o uso da teoria dos sistemas dinâmicos é predominante, mas outros também se valem do uso da lógica dialética.

epistemológico do empirismo e do intelectualismo como abordagens que ao explicar nossa relação com o mundo se utilizam dos resultados dessa relação para tanto. Isso evidencia uma facticidade que subjaz a toda análise, ou seja, uma relação mais primordial que deve ser tematizada antes de se empreender uma teoria epistemológica. Assim como, a motricidade revela a ligação entre sujeito e objeto pelas capacidades do corpo em se engajar com o mundo. Tal influência é reconhecida pelos precursores do enativismo em sua obra seminal *The Embodied Mind*:

Nós gostamos de considerar nossa jornada nesse livro como uma continuação moderna de um programa de pesquisa fundado a mais de uma geração pelo filósofo francês, Maurice Merleau-Ponty. Por *continuação* não nos referimos a uma consideração escolástica do pensamento de Merleau-Ponty no contexto contemporâneo das Ciências Cognitivas. Queremos dizer, entretanto, que os escritos de Merleau-Ponty tanto inspiraram quanto guiaram nossa orientação aqui. (Varela, F, et al, 1993. pag. xv)

Outra crítica ao conceito de representação contido no cognitivismo ocorre quando os autores dividem esse conceito em uma noção fraca e outra forte. A concepção fraca de representação é puramente semântica, e por isso estamos remetendo esse processo a uma interpretação de dados. Certamente tal visão é fraca “porque não precisa carregar nenhum compromisso epistemológico ou ontológico forte” (Varela F., et al, 1993, pag. 135), pois é uma capacidade cognitiva que utilizamos o tempo inteiro e que não suscita muitos problemas. Por exemplo, quando me lembro de uma cadela que já viveu na residência de meus pais, terei uma representação dela em minha mente, ou falar de regras que representam para nós um modo de vida. Assim como existem os símbolos linguísticos que certamente formam representações de coisas do mundo ou da imaginação.

O problema surge quando essa noção fraca se transforma em uma noção muito forte, alegando que

Nós assumimos que o mundo é predeterminado, que suas características podem ser especificadas antes de qualquer atividade cognitiva. Portanto, para explicar a relação entre a atividade cognitiva e esse mundo pré-determinado, nós admitimos a hipótese da existência de representações mentais internas ao sistema cognitivo. (Varela F., et al 1993, 135).

Ou seja, a noção forte de representação acontece “quando generalizamos com base na ideia mais fraca, uma teoria completa de como a percepção, a linguagem ou a cognição em geral deve funcionar” (Varela F., et al, 1993, pag. 135). Por isso, ao pensarmos nessa noção forte, precisamos tomar como certo um mundo que exista de fato, para que possamos possuir uma representação. O que leva a pensar em um mundo e uma cognição

já dados um pelo outro, que iniciam uma certa dialética que irá, ao longo do tempo, clarificando as representações da cognição.

No fundo, o que está em jogo é a ideia de um mundo pleno e estático que não deve nada ao sujeito da experiência, enquanto esse deve tudo a esse mundo, e por isso, ele será, pouco a pouco, diluído em uma adequação ao que o mundo é. Mas, essa posição já inicia a partir de fortes pressuposições, aderindo totalmente à experiência que se apresenta para o pensamento objetivo sem nenhuma crítica mais profunda que investigue como esse mundo surge para nós. Tal posição pode ser chamada de realismo cognitivo, ou seja, que a cognição tem acesso direto ao mundo a partir de representações adequadas.

Dessa insatisfação, Francisco Varela, Evan Thompson e Eleanor Rosch, passam a considerar a *fenomenologia* como um método importante para as ciências cognitivas. Os autores aderem, pelo menos em parte, às críticas de Merleau-Ponty, e por elas passam a reclamar novas bases epistemológicas para as ciências cognitivas:

Consideramos, com Merleau-Ponty, que há uma necessidade de a cultura científica ocidental entender nossos corpos tanto como estruturas físicas como vivas, em resumo uma estrutura experiencial que é interna e externa ao mesmo tempo, biológica e fenomenológica. Essas duas faces da encarnação obviamente não são opostas. Em vez disso, estamos continuamente indo e vindo nessa circularidade entre elas. Merleau-Ponty reconhece que não podemos compreender tal circularidade sem uma detalhada investigação de seu eixo fundamental, isto é, a encarnação do conhecimento, da cognição e da experiência. (Varela, F. et al, 1993, intro. XV)

Dessa mudança, o enativismo terá de passar a dar maior atenção a um aspecto coadjuvante nas investigações científicas: a subjetividade. Pois, o fenômeno da encarnação pressupõe uma vivência em primeira pessoa que não necessariamente cai num subjetivismo. A questão será, portanto, como os enativistas tratarão a perspectiva subjetiva de maneira científica.

1.1.3 A perspectiva em primeira pessoa

Podemos dizer que o interesse em retomar a filosofia de Merleau-Ponty surge, em princípio, para combater o “quase” dogma da mente representacional. Ele não deixou uma herança apenas para a tradição filosófica, comentadores, historiadores da filosofia ou interessados em fenomenologia, mas também às pesquisas sobre a mente humana. Sua abordagem, considerada original acerca do fenômeno da encarnação, será, a partir da

década de 80, gradualmente retomada como fonte de inspiração para lidar com as correntes das principais ciências da mente.

Em geral, a leitura *naturalista* que se faz de Merleau-Ponty no âmbito das ciências cognitivas tende a contrapor a necessidade de se explicar a experiência cognitiva por meio de representações, mas sim pelas *ações*, pelo *engajamento* do organismo no meio.

Por exemplo, o fenomenólogo vai considerar insuficientes os modelos de cérebro de sua época, pois são incapazes de apreender o fenômeno da significação e da intencionalidade. Isso, pois, estenderia sua recusa em aceitar a maioria dos modelos contemporâneos pela mesma premissa: tomando o cérebro como causa absoluta dos estados mentais, e sendo uma parte objetiva do corpo humano, seu funcionamento estaria restrito a um atomismo causal, no qual partes *causam* efeitos em outras partes, desencadeando algum tipo de processo neural. Em um momento no qual se tornou uma “moda” ciências com o prefixo “neuro”, qual seria a relevância do pensamento de Merleau-Ponty?

Hubert L. Dreyfus, um grande entusiasta da fenomenologia aplicada às ciências cognitivas, ressalta que a presença de Merleau-Ponty nos estudos da mente surge como um contraponto às correntes convencionais, no intuito de reaver criticamente certas posições com estatuto quase dogmático. Em um de seus artigos, Dreyfus (2005) argumenta que: primeiramente, os modelos representacionais de mente são falhos no que tange a capacidade de explicar a aquisição de habilidades e a experiência subjetiva do cotidiano. Outro ponto é que, segundo o autor, atualmente podemos encontrar modelos cerebrais que são compatíveis à Merleau-Ponty².

A ligação entre esses dois pontos do texto de Dreyfus considera a experiência engajada como profundamente sensível ao seu entorno e situando-se numa espécie de *interpretação* do meio, que ele chama de situação. Representações são melhor aplicadas em situações *offline*³, pois quando analisamos a simples ação de andar pela rua, nos parece difícil conceber um tal modelo de mente. Ao contrário, “agir é experimentado como um constante fluxo de ações habilidosas em resposta ao senso de situação” (Dreyfus, H.,

² O modelo citado pelo autor é conhecido como “modelos de aprendizagem por reforço”.

³ Os termos *offline* e *online* quando aplicado à experiência cognitiva diz respeito ao grau de engajamento entre o sistema cognitivo e seu meio. Uma experiência *offline* remete a um engajamento do organismo com coisas que não dizem respeito diretamente a objetos e eventos do ambiente circundante. Por outro lado, uma experiência considerada *online* já está num engajamento integral com seu meio. Em suma, a diferença se baseia na “conexão” que o agente estabelece com seu entorno, isto é, se essa conexão se faz com coisas ausentes ou presentes a esse ambiente.

2005, p. 138), a escolha das ações necessárias para cada situação não é selecionada diante de uma lista retida pelo agente ao longo de recorrentes aprendizados. Mas, “aprendizes simplesmente traçam respostas de uma maneira que tende a abaixar seu senso de tensão ou desequilíbrio. Então, a lida habilidosa não requer representações de um *objetivo*. Isso pode ser proposital sem que o agente tenha um *propósito*” (*Ibid.*, p. 138). O que direciona a ação proposital do organismo não seriam representações, mas o próprio mundo como modelo e direção, num engajamento constante que inicia uma causação dinâmica: sentir e mover-se já se encontram tão misturados que não se pode saber qual é determinante e qual é determinado.

Associado a isso, uma importante contribuição do filósofo francês é aquela que Andy Clark (1998) chama de “causação recíproca contínua” do corpo com o mundo. Isto é, “a ideia de que precisamos ir além da imagem do organismo passivo percebendo o mundo” (Clark, A., 1998, p. 171), para reconhecer que há uma dimensão ativa no modo como a percepção funciona.

O ímpeto de Francisco Varela, Evan Thompson e Eleanor Rosch em *The Embodied Mind* (1993) é aproximar os avanços científicos da experiência humana. Os autores se mostram convencidos de que a experiência subjetiva, vista como pouco relevante objetivamente, possuiria uma chave de compreensão que estava sendo ignorada.

Mas, esse era apenas um prelúdio do passo essencial que era preciso ser feito: não se trata de subjetivar o conhecimento a partir da experiência em primeira pessoa, mas sim reconhecer que ela nos abre uma nova compreensão da relação entre sujeito e objeto. Na perspectiva tradicional a divisão entre esses polos é muito clara, porém, quando voltamos a experiência mesma com uma atitude crítica, tal demarcação precisa se desfazer. Isto é, sujeito e objeto parecem mais ligados do que se esperava, menos separados do que se previa.

Dessa forma, é com a fenomenologia que os teóricos enativistas começam a entender que a ciência opera a partir de um realismo não criticado. É o que Husserl chamou de “atitude natural” que a experiência cotidiana e a ciência tomam como pressuposto. Essa atitude natural descreve o modo lidam com o mundo, como um dado recepcionado pelos órgãos dos sentidos.

O cognitivismo recusa a necessidade de um centro subjetivo para operar o processamento cognitivo. Dessa forma, existiriam processos dos quais não temos

consciência, mas justamente porque não poderíamos tê-la, devido à velocidade que nosso cérebro processaria as informações representadas. Por exemplo, quando falamos de uma situação corriqueira, no caso, um jogador de futebol que está correndo com a bola e precisa decidir o que fazer: ele pode tocar a bola para alguém próximo ou continuar a corrida, ou chutá-la para algum outro jogador que esteja mais distante. Enfim, há uma gama de possibilidades, e suas ações estão correspondendo a representações formuladas cognitivamente pelo cérebro desse jogador, mas num nível temporal extremamente rápido, incapacitando uma experiência efetivamente consciente desse processo interno.

Isso implica a fragmentação dos estados mentais em infindas representações internas que se ligariam e formariam a experiência. Assim, a subjetividade só pode ser concebida como um conjunto associativo de esquemas representacionais que operam de maneira causal. É uma visão que se aproxima muito da concepção da identidade pessoal de David Hume, o qual afirma que “quando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu*, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer.” (Hume, D. 2000, pag. 284). Remetendo-nos que a subjetividade não pode ser compreendida como uma entidade simples e unificada na qual nos identificamos sempre, mas como um “feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento” (Hume, D. 2000, pag. 285). As semelhanças não são meras coincidências, a infraestrutura conceitual do cognitivismo sofre influência, em parte, por uma perspectiva empirista.

É curioso notar que, apesar de tal aproximação com o empirismo, o cognitivismo é melhor compreendido como uma atualização do intelectualismo kantiano. A dimensão cognitiva como a dimensão de mecanismos (categorias) que modelariam a maneira como nossa sensibilidade apreende o mundo. A capacidade representacional é, justamente, o fenômeno resultante do encontro do mundo com as capacidades cognitivas do agente. Isto é, a base neurofisiológica estabelece um modo de compreender a formação de representações que fundamentam a maneira como o indivíduo experiencia o mundo. Richard Rorty, por exemplo, defende que, as discussões centrais em ciências cognitivas não superaram a querela moderna, mas assimilam em seu interior todo um arcabouço conceitual dessa epistemologia em seus sucessos e conflitos: “de certa forma, o cognitivismo é a afirmação mais acabada da visão representacional da mente inaugurada por Descartes e Locke” (Varela F., 1993, 138).

Portanto, o cognitivismo tradicional resguarda um espaço para o *a priori*. Seus principais nomes alegam que não, mas tendem a não explicarem, ou por considerarem *irrelevante* ou por *deixarem tal explicação para outras áreas*, como surgiriam os mecanismos responsáveis pela efetivação das representações. John Searle (1979) cria a metáfora do “quaro chinês para atacar esse ponto. O filósofo argumenta que o sistema computacional opera por uma semântica de maneira “inconsciente”, a partir de uma sintaxe dada. O fato de o dispositivo não compreender os significados que manipula coloca a teoria das máquinas de Turing em uma enrascada, pois significaria dizer que o sistema não precisa compreender algo de fato, mas apenas representar os *inputs* adequadamente a partir de uma norma interna.

Ou seja, a cognição entendida como computação possui a peculiaridade de não estar a par do valor semântico dos símbolos empregados: “suas operações são, não obstante, constringidas semanticamente porque todas as diferenciações semânticas relevantes de seu programa são codificadas na sintaxe de sua linguagem simbólica pelos programadores” (Varela F., et al, 1993, pag. 41). E isso não nos revelaria nenhum entrave se a computação estivesse restrita às tecnologias computacionais que criamos, mas é quando falamos de seres humanos enquanto um animal que evoluiu que começam os problemas. Quem são os programadores de *nossa* sintaxe? No cognitivismo não é evidente de onde nossa cognição retirou os significados e as categorias que utiliza⁴.

A princípio, podemos dizer que todo o problema gira em torno da concepção de *subjetividade* que se tem. Se entendemos o sujeito como uma estrutura solipsista que se relaciona com um absoluto “outro”, então o problema da mediação se torna insustentável, pois nunca será possível reconhecer o objeto em sua integralidade, mas apenas a partir das capacidades subjetivas.

Porém, Merleau-Ponty, e conseqüentemente o enativismo, pretendem compreender a experiência subjetiva, em primeira-pessoa, de uma outra maneira: como uma estrutura que nunca se separou absolutamente do outro, do mundo, do objeto. Com efeito, isso não significa que não exista mediação no conhecimento, mas que a ligação

⁴ Pode-se utilizar o argumento de que a programação de um organismo é dada através de seu processo evolutivo, tendo o mundo como o agente “programador”. Assim, as bases da programação de cada ser vivo é dada a partir das necessidades de manutenção e conservação da vida pelas requisições ambientais. Ou seja, a filogenia e a ontogenia teriam de serem explicadas a partir de uma teoria da individuação que conceba tal dinâmica, o que o cognitivismo faz de maneira demasiado precária.

entre subjetividade e o mundo é operada numa dimensão mais primordial do que se imaginava: pela própria percepção e corporeidade.

O enativismo nascente entende o corpo como material e físico, fazendo parte do mundo e de seus elementos, mas passam a considerar que é, também, algo vivo, possuindo uma relação intencional com o mundo. Estar vivo é ocupar um lugar naquilo que lhe concede essa vida. Isso indica que o ser vivo pisa no solo do qual ele próprio emergiu. A premissa dos autores de *The Embodied Mind* é que, a mente não deveria ser vista alheia a isso, como uma coisa que pousa sob nossos corpos e passa a controlá-los. A mente humana não tem outra origem que o atrito de um ser individual, em sua integralidade, com o ambiente que lhe envolve. Ou seja, a mente está menos ligada ao conceito de representação e mais ao de *ação*:

Até o mais obstinado biólogo, entretanto, admitiria que há muitas maneiras de o mundo ser – inclusive diferentes mundos de experiência – dependendo da estrutura do ser envolvido e de sua capacidade de distinções que é capaz de fazer. [...] Nós propomos como nome o termo *enativo* para enfatizar a crescente convicção de que a cognição não é a representação de um mundo já dado por uma mente já dada, mas por sua vez a *enação* de um mundo e de uma mente baseados na história das variedades de ações de um ser no mundo. (Varela F, et al, 1993, pag. 9).

Essa mudança de perspectiva demanda uma nova compreensão do papel da subjetividade na experiência. O argumento de Charles Taylor (2005) sobre a *epistemologia da mediação*, e de outros, é de que o debate em torno das ciências da mente se fundamenta naquilo que Mark Rowland (2010) chama de *resquícios do cartesianismo*. Ou seja, as ciências da mente se fundamentariam num dualismo epistemológico que resultará em algum modo de reducionismo.

Torna-se curioso o fato de que o cognitivismo tradicional e o enativismo travem um debate contemporâneo parcialmente similar àquele que Merleau-Ponty trava com a tradição. Se, por um lado, o cognitivista parte de uma estrutura conceitual com os *resquícios do cartesianismo*, por outro, o enativismo adere à crítica de Merleau-Ponty para configurar um outro arcabouço teórico, sem que isto signifique reduzir a epistemologia enativista à fenomenologia do filósofo francês.

Isso não é por acaso, já que é evidente que uma das inspirações para a insurgência enativista contra o *mainstream* cognitivista vem do filósofo francês. Em vista de rastrear mais precisamente os pressupostos filosóficos do enativismo, iremos analisar a maneira como Merleau-Ponty identifica as falhas da tradição, criticando e apontando um outro

modo de *ver* o conhecimento, o que será resgatado décadas mais tarde pelos autores de *The Embodied Mind*.

1.2 A filosofia transcendental em Merleau-Ponty

No início do prefácio de sua maior obra, *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty nos chama a atenção ao diferenciar o que parece ser seu projeto filosófico com aquele da tradição intelectualista, de Descartes à Kant. Isso poderia soar como uma crítica que o afasta da filosofia transcendental, quando, na verdade, Merleau-Ponty pretende esclarecer os passos que nos possibilitam colocar um sujeito na esfera transcendental. Quando ele diz que “retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala” (Merleau-Ponty, M. 2018, p. 4), o filósofo anuncia sua empreitada ao investigar o momento privilegiado do conhecimento, isto é, momento nascente no qual “toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem” (*Ibid.*, p. 4). Uma dimensão que rejeita as tentativas incansáveis da razão em delimitar as fronteiras da experiência ao definir os objetos em sua clareza e distinção. E, nisso a fenomenologia desponta como essencial para o desenvolvimento de seu pensamento.

Tanto Descartes quanto Kant *desligam* “o sujeito ou a consciência, fazendo ver que eu não poderia apreender coisa nenhuma como existente se primeiramente eu não me experimentasse existente no ato de apreende-la” (*Ibid.*, p. 4). Essa percepção própria e inerente ao ato do conhecimento é uma atitude transcendental que visa compreender os modos pelos quais é possível conhecer alguma coisa que está “fora” de si. “Como é a possibilidade de conhecer a transcendência que está em questão, se se servisse de qualquer dado mundano, estar-se-ia incorrendo numa flagrante circularidade” (Ferraz M., 2006, pag. 14), pois o que se busca é a condição necessária de haver dados mundanos, portanto, tal investigação se realiza *a priori*.

A tradição intelectualista é perpassada por um fio condutor: compreender as condições de possibilidade da experiência. Mas, notamos diferenças nas diversas abordagens, sobretudo porque o sujeito cartesiano está “ilhado entre suas próprias representações” (Ferraz M., 2006, pag. 14), tendo a ideia de Deus como garantia epistêmica. Enquanto, por outro lado, Kant tende a tomar outro viés, formulando que a

sensibilidade – que seria a responsável por nos colocar em contato com o mundo – está sempre submetida às categorias *a priori* do entendimento. Desse modo, o dado empírico já surge a partir de uma operação do espírito que o organiza. Enfim, Husserl, que se considera herdeiro dessa escola, preconiza a ideia central de Kant, de fazer uma investigação acerca do aspecto subjetivo das condições de possibilidade da experiência, ignorando o mundo objetivo enquanto tal. “A tarefa da fenomenologia husserliana é formular as leis eidéticas pelas quais a consciência e o objeto se correlacionam intencionalmente” (Ferraz M., 2006, pag. 22), se afastando da concretude da experiência empírica; o foco é nesse “meio” que permite uma ponte entre sujeito e objeto. É uma constante: a escola transcendental tem como pressuposto básico de sua filosofia identificar uma subjetividade finita que se relacionar com um “outro” através de alguma mediação. Pois, se não houvesse a necessidade de uma mediação, então, por certo, não poderíamos entender que há uma subjetividade ou uma objetividade, mas ainda um todo indiferenciado.

A reflexão não se retira do mundo em direção à unidade da consciência enquanto fundamento do mundo; ela toma distancia para ver brotar as transcendências, ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer, ela só é consciência do mundo porque o revela como estranho e paradoxal. O transcendental de Husserl não é o de Kant, e Husserl censura a filosofia kantiana por ser uma filosofia ‘mundana’ porque *utiliza* nossa relação ao mundo, que é o motor da redução transcendental, e torna o mundo imanente ao sujeito, em lugar de *admirar-se* dele e conceber o sujeito como transcendência em direção ao mundo. (Merleau-Ponty, M. 2018, pag. 10).

O transcendente nos remete a esse “afastamento” que tomamos do mundo, já que “é preciso romper nossa familiaridade com ele, e por que essa ruptura só pode ensinar-nos o brotamento imotivado do mundo” (Merleau-Ponty, M. 2018, pag. 10). Quando o idealismo visa tornar o mundo imanente ao sujeito, toda a opacidade do mundo desaparece, na verdade haveria uma transparência tal que nosso pensamento o abarcaria completamente. O mundo como surgimento garante uma originalidade deste em relação a nós, uma possibilidade de conhecimento genuína que reclama uma reflexão sobre seu início e desenvolvimento. “O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa” (*Ibid.*, p. 10) pois, do contrário, significaria que ou o mundo ou o sujeito constituiria o outro, recusando toda possibilidade de originalidade, mas meramente construindo um produto – “Eis por que Husserl sempre volta a se interrogar sobre a possibilidade de redução. Se fossemos espírito absoluto, a redução não seria problemática” (*Ibid.*, p. 10).

A impossibilidade de uma redução completa, segundo Merleau-Ponty, nos coloca sempre diante de uma dimensão existencial. Fica evidente o surgimento de fenomenologias com vieses existenciais - não que sejam filosofias escritas desse gênero - nas mãos de Heidegger, Sartre e o próprio Merleau-Ponty, pois quando não se pode mais reduzir é o momento em que nos deparamos com a experiência da finitude. Esta que sempre nos coloca em situação e reclama uma decisão, um *sentido*. É por esse sentido que Husserl opera a redução eidética, quando constata que “não podemos submeter nossa percepção do mundo ao olhar filosófico sem deixarmos nos unir a essa tese do mundo” (*Ibid.*, p. 11). Nenhum olhar é imotivado, mas constitui uma relação de mão dupla entre sujeito e objeto, não sendo possível que compreendamos o mundo “sem recuarmos para aquém de nosso engajamento para fazer com que ele mesmo apareça como espetáculo” (*Ibid.*, p. 11).

Vemos aqui uma mudança paradigmática acerca do sentido em nossa existência, que alcançará o âmbito da linguagem, ao situar o sujeito numa situação recheada de significado, mas não em si mesma, e sim oriunda de um comportamento, um engajamento.

A necessidade de passar pelas essências não significa que a filosofia as tome por objeto, mas, contrário, que nossa existência está presa ao mundo de maneira demasiado estreita para conhecer-se enquanto tal no momento em que se lança nele, e que ela precisa do campo da idealidade para conhecer e conquistar sua facticidade (Merleau-Ponty, M. 2018, pag. 11-12).

Precisamos dar um passo atrás voltando à ideia de uma crítica à epistemologia da mediação, não a respeito se ela está ou não equivocada, mas partir do esquecimento das raízes desta *relação*. Antes de se dar uma resposta, é preciso analisar o campo no qual o problema está colocado. Quando se ignora o problema dessa origem, o termo mediador parece surgir inteiramente como criação subjetiva, transferindo suas propriedades para o objeto em questão, nos levando a, no mínimo, ou desconfiar da capacidade de conhecimento das coisas ou tomá-las como derivações do espírito.

A escola transcendental não erra em buscar as condições de possibilidade da experiência, e sim em outros dois pontos: (i) supor que tais condições podem ser compreendidas anteriormente à vivência da experiência, e (ii) não explicar os passos necessários para se conceber a “emergência” do sujeito transcendental.

Desse modo, “eles [da tradição transcendental] fizeram aparecer à consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria

absolutamente nada, e o ato de ligação como o fundamento do ligado” (Merleau-Ponty, M. 2018, pag. 4). Esse fragmento é essencial para se compreender o projeto fenomenológico de Merleau-Ponty, pois é um pensamento que o persegue em boa parte de sua obra filosófica, esse desequilíbrio no acordo entre interior e exterior. Como diz Luiz Damon Moutinho:

O rompimento do acordo metafísico entre sujeito e objeto não produziu apenas o primado do ser exterior – dele adveio também a unilateralização inversa, representada pelo criticismo (ou, mais geralmente, pelo intelectualismo) que constituiu o interior como meio universal [...] quer dizer, o ser exterior, a natureza, perde toda autonomia, subsumindo-se a um sujeito transcendental. (Moutinho L., 2006, pag. 31-2).

É a reflexão sobre esse acordo, tido como unilateral, seja pendendo para o exterior como meio universal, seja para o interior, que está no centro das intenções de Merleau-Ponty em sua fenomenologia. A modernidade, como também a contemporaneidade, ainda não soube criar um acordo que tensione de maneira equilibrada interior e exterior. Tende-se a ir demasiado para um lado ou outro, tomando um sempre como constituinte, operando um reducionismo, seja o sujeito que se torna uma entidade passiva que segue as prescrições causais do mundo objetivo, seja o mundo enquanto o produto da atividade constituinte do espírito.

Falta ao intelectualismo a ideia de uma subjetividade que ao surgir no seio do mundo, e a partir dele, situe-se nele e se entenda a partir de seus engajamentos. O sujeito transcendental por muito foi visto além de qualquer situação que constanja sua liberdade em se relacionar com o mundo, e essa concepção nos remete a uma consciência de sobrevoos que nega a opacidade do mundo. Enquanto isso, o empirismo já mal concebe a possibilidade de existência subjetiva que não esteja amarrada às causas de relações *partes extra partes* do mundo objetivo, carecendo de uma interioridade e autonomia. Em ambas as posições o conceito de mundo se modifica radicalmente, pois questão não é, em si, a mediação, mas como a mediação dessas abordagens resulta em um reducionismo.

E, Merleau-Ponty alerta: “o mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo: eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável” (Merleau-Ponty, M. 2018, pag. 14). Com essa frase que ele enuncia a “ambição de igualar a reflexão à vida irrefletida da consciência” (*Ibid.*, p. 13) a partir de uma nova redução eidética. Isto é, ir à essência do mundo mesmo, não à ideia que temos dele. Para o filósofo, essa comunicação que temos com o mundo é aberta

pela percepção, que passa a ser compreendida não como uma atitude do sujeito, mas como o *solo* de todas as atitudes possíveis.

As investigações transcendentais da tradição, de Descartes à Husserl, visam encontrar as possibilidades de existência ou de experiência *a priori*, e assim busca-se identificar como as coisas acontecem pelos mecanismos anteriores ao próprio acontecimento. Assim, afasta-se do empirismo em sua posição ingênua de aceitar a impressão como objeto “em-si”, mas apenas considera o mundo enquanto um fenômeno constituído pelas categorias *a priori*.

Por outro lado, a redução eidética em Merleau-Ponty visa a “explicitar nosso saber primordial do ‘real’, a partir de uma descrição da percepção” como aquilo que funda para sempre nossa ideia da verdade” (*Ibid.*, p. 13). Enfim, “o método eidético é o de um positivismo fenomenológico que funda o possível no real” (*Ibid.*, p. 14), percorrendo um caminho contrário da tradição transcendental, sem que haja nisso um abandono da pretensão do projeto dessa escola de maneira geral. Mas, reconhecendo que é preciso rever o procedimento, iniciando pelo nosso contato mais primordial, a partir de uma descrição, aquilo que é, para então buscar suas razões. Ou seja, Merleau-Ponty vai à percepção não para encontrar como nossas categorias a organizam, mas para ver ali nascer a experiência, considerando, assim, a percepção como momento *original* do conhecimento do mundo: a percepção é a abertura a toda condição de possibilidade da experiência.

É esse momento que escapa às análises clássicas da epistemologia, já que se baseiam, justamente, nos resultados da percepção sem compreender o próprio ato de perceber. Esse flagrante circularidade é que vai conduzir toda a crítica aos prejuízos da tradição, e que comprometerão o empreendimento de tais escolas. Logo, o edifício científico, no tocante aos estudos da mente, passa a correr o risco de estar baseado num campo conceitual impreciso, cabendo assim um trabalho eminentemente filosófico de uma crítica radical aos fundamentos conceituais desse campo do saber. Isto é, as análises epistemológicas, que impregnam a concepção de mente ainda na contemporaneidade, pressupõem uma experiência de mundo como aquilo que é externo ao agente e que é dotado de uma estrutura em-si, a qual apenas representaríamos internamente enquanto uma reconstrução desse mundo.

Por outro lado, é por uma *Fenomenologia da Percepção* que Merleau-Ponty pretende mostrar, a partir de uma crítica aos prejuízos clássicos, que a experiência não é,

estritamente, um quadro dual na qual teríamos os conceitos, juízos, sensações ou representações como elementos mediadores entre mente e mundo, mas há uma relação muito mais íntima, e antiga, que a percepção nos revela.

Com isso, revisaremos a crítica de Merleau-Ponty que dá origem a seus conceitos de *facticidade* e *motricidade*, que são, ao nosso ver, essenciais para o esforço nascente do enativismo na década de 90. Isso promoverá uma noção mais acurada da participação da fenomenologia na construção de uma teoria que vise compreender o fenômeno cognitivo levando a sério a experiência em primeira pessoa.

1.2.1 Crítica à noção de sensação

Merleau-Ponty inicia, nos dois primeiros capítulos da introdução, uma crítica mais centrada no empirismo e o realismo inerente à sua posição. O realismo empirista pode ser entendido sob a perspectiva de uma subjetividade passiva que apenas descobre um mundo determinado. Ou seja, não há uma participação efetiva desse sujeito em face desse mundo, é a posição na qual o cientista se coloca muitas vezes. Isso se traduz na ideia de que a cognição deve ser o mais *transparente* possível, para que nos informe sobre o mundo com o menor ruído subjetivo, revelando a pretensão cientificista de neutralidade e objetividade. É fazer o sujeito se apagar para surgir o mundo, tal postura mais máscara a subjetividade do que a revela (Merleau-Ponty, 2018). Tal pretensão de apagamento da atividade subjetiva em vista das ferramentas objetivas dará, por fim, num prejuízo do mundo objetivo, que tenderá a teses reducionistas. Ou seja, tomar o mundo como determinação externa é o pré-juízo de todo empirista. Algumas vertentes das ciências da mente seguirão por esse caminho ainda hoje.

A premissa básica que sustenta esse pré-juízo empirista é o conceito de sensação como recepção do mundo em-si.

Primeiramente, por que criticar o conceito de sensação? Em nosso entendimento, esse é um conceito central para compreendermos a atitude representacional, pois, as teses que colocam a representação no centro do processo cognitivo tem na sensação a premissa básica de seu argumento: há um elemento primordial que servirá de matéria-prima para o processo representativo, e tal elemento provém de um mundo externo que nos afeta. Tanto empirismo como o intelectualismo sedimentaram seus empreendimentos

analíticos partindo pela sensação como o momento que inicia o processo epistemológico. Veremos no andamento do trabalho que tanto o realismo empirista como o idealismo intelectualista expressam posições antagônicas sobre o entendimento humano, mas que acabam por habitar o mesmo terreno:

O parentesco entre o intelectualismo e o empirismo é assim muito menos vivível e muito mais profundo do que se crê. Ele não se limita apenas à definição antropológica da sensação, da qual um e outro se servem, mas refere-se ao fato de que um e outro conservam a atitude natural ou dogmática, e a sobrevivência da sensação no intelectualismo é apenas um signo desse dogmatismo. (Merleau-Ponty, M. 2018, p. 69)

No fundo, o conceito de sensação aparece como a pedra angular na qual tanto o empirismo como o intelectualismo começam a traçar suas análises. Ambos partem da sensação como elemento primordial, seja para aceitá-la como fragmento do mundo em-si, como para negá-la enquanto atributo da coisa, mas como resultado de uma operação do espírito. O primeiro passo da crítica de Merleau-Ponty é atacar essa primeira abordagem, para mais adiante voltar-se à segunda.

Para que a sensação do empirista exista é necessário que seja possível diferenciar uma sensação da outra, o verde do vermelho, a textura macia da áspera, fazendo com que as sensações “precisem estar diante de mim mesmo sem localização precisa, e deixam portanto de ser eu mesmo” (Merleau-Ponty, M., 2018, p. 23). As sensações são atomizadas de um modo que sinto pontualmente cada ínfima sensação de cada coisa à minha volta. Mas, argumenta Merleau-Ponty que as percepções de fato, mesmo em animais, “versam sobre relações e não sobre termos absolutos” (*Ibid.*, p. 24), contrariando essa noção atomista da sensação.

Quando a Gestaltheorie nos diz que uma figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que podemos obter, isso não é um caráter contingente da percepção de fato, que nos deixaria livres, em uma análise ideal, para introduzir a noção de impressão. Trata-se da própria definição do fenômeno perceptivo, daquilo sem o que um fenômeno não pode ser chamado de percepção. O “algo” perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um ‘campo’. (Merleau-Ponty, M., 2018, p. 24)

Constata-se a crítica do autor ao conceito de *impressão*, como uma fixação do sentir em algum objeto do mundo, como se fosse a tradução do impacto sensível que sofreremos. Os empiristas irão conceber a sensação desse modo: uma impressão muda e destacada de todo contexto, um mergulho na coisa e em completo esquecimento de si. Sendo assim, nosso autor vai à experiência da figura-fundo para sustentar a ideia de que

nenhuma coisa pode ser sentida sem que exista um fundo que a envolva. Basta que façamos uma experiência de pensamento e imaginemos um ponto preto: se tentarmos “vê-lo” sem nada que o envolva como um “fundo” ou paisagem falharemos nessa tarefa. Sempre haverá um fundo para esse ponto, seja ele qual for. Ao mesmo tempo, se buscarmos em nossa imaginação “uma superfície verdadeiramente homogênea, não oferecendo *nada para se perceber*, não pode ser dada a *nenhuma percepção*.” (*Ibid.*, p. 24).

Desse modo, “a pura impressão não é apenas inencontrável, mas imperceptível” (*Ibid.*, p. 24) já que no ato mais simples de perceber não se apreende a coisa em sua singularidade, mas ela junto a um contexto. Seria necessário que a impressão destaque o objeto de seu campo, fragmentando indefinidamente a experiência sensível, isolando tudo que é percebido em impressões puras que precisariam se conectar a partir de algum tipo de associação.

A sensação, longe de ser um “choque indiferenciado” possui um sentido por compreender seu objeto em um campo, no qual “cada parte anuncia mais do que ela contém” (*Ibid.*, p. 24), e isso sem a necessidade de uma atitude reflexiva. Por outro lado, também não podemos considerar que tal sentido nos leve a crer que o objeto apresente *qualidades* em si mesmas. Esse é um ponto crucial pois, enquanto para o empirismo são aspectos inerentes aos objetos, o intelectualismo irá tomar o conceito de qualidade como provindo da própria consciência. Se se segue o empirismo ao tomar as qualidades como determinadas, então a consciência nada pode fazer se não revelar para si tais determinações. Isto é, reserva-se para a consciência uma atitude passiva de decifração dos objetos dados sem nenhuma participação ativa. Merleau-Ponty considera isso um erro:

existem duas maneiras de se enganar sobre a qualidade: uma é fazer dela um elemento da consciência, quando ela é objeto para a consciência, trata-la como impressão muda quando ela tem sempre um sentido; outra é acreditar que este sentido e esse objeto, no plano da qualidade, sejam plenos e determinados. (Merleau-Ponty, M., 2018, p. 26).

A ideia de um mundo dado, com qualidades determinadas, reclama o entendimento de que o trabalho da subjetividade é apenas apreende-las, ignorando a história da constituição de tais objetos pela percepção, mas partindo de seus resultados. Uma vez diante destes, há um completo esquecimento das raízes que levaram uma experiência da “coisa” para um “objeto” claro e distinto.

Dada a ideia de uma qualidade determinada, sua razão é a delimitação e divisão das coisas no mundo, como se já identificasse prontamente a ordem dos objetos, mas “é no mundo objetivo que essa alternativa se impõe” (*Ibid.*, p. 27). O mundo objetivo, foco do empirismo e da ciência, já está constituído e por isso podemos identificar as diferenças e fronteiras precisas das coisas. Mas, antes disso há uma dimensão indeterminada que é aberta pela percepção e foco de sua exploração, a isso Merleau-Ponty chama de dimensão *pré-objetiva* ou *pré-reflexiva*, isto é, que ainda não é dada às qualidades. Ao longo de sua obra, vemos que as qualidades surgem na medida que a consciência se engaja com o objeto. A negligência realista diante de tal dimensão pré-reflexiva se dá na atribuição de confusão a qualquer experiência ambígua, não admitindo que o mundo seja assim; em tal concepção, o objeto “só se torna ambíguo por desatenção” (*Ibid.*, p. 27).

Em contrapartida, se aceitamos um “mundo tomado em si, tudo é determinado” (*Ibid.*, p. 27), e assim encerramos qualquer possibilidade na experiência que não seja aquilo que a qualidade impõe, e isso, para Merleau-Ponty, se torna inadequado ao explicar a percepção, pois para ele “precisamos reconhecer o indeterminado como um fenômeno positivo” (*Ibid.*, p. 27).

O conceito de *ambiguidade*, ou indeterminado, em Merleau-Ponty é peculiar. Não se trata propriamente do fato de estarmos desatentos, de nossos sentidos nos enganarem, ou de uma percepção sem forma, mas se trata da experiência perceptiva primordial, de uma matéria prenhe de sua forma, de uma experiência que ainda está por fazer, ou seja, ainda não está completa e acabada. Para compreender o modo como se dá a constituição das coisas para a consciência é preciso passar pela sua indeterminação para então se tornarem um “objeto”. “A qualidade determinada, pela qual o empirismo queria definir a sensação, é um objeto, não um elemento da consciência, e é objeto tardio de uma consciência científica” (*Ibid.*, p. 28).

O contraste com a ideia de que o cérebro é um centro transmissor que capta informações brutas dos órgãos periféricos, e a partir disso constrói representações, sofre um abalo, pois a tese da ambiguidade como ambiente primordial na qual habitamos pela percepção tende a desmentir a “teoria da constância”. Esta, supõe que os elementos externos são plenamente estáveis, e o trabalho cognitivo do corpo é o da decifração, “donde em princípio, uma correspondência pontual e uma conexão constante entre estímulo e a percepção elementar” (*Ibid.*, p. 29) perfazem nossa experiência:

Entrevemos, no grau elementar da sensibilidade, uma colaboração dos estímulos parciais entre si e do sistema sensorial com o sistema motor que, em uma constelação fisiológica variável, mantém constante a sensação, o que portanto proíbe definir o processo nervoso como a simples transmissão de uma mensagem dada (Merleau-Ponty, M., 2018, p. 30).

Além disso, existem casos que a transmissão se torna demasiado precária para explicar o ato de perceber, como bem pontua Merleau-Ponty:

A força do som, sob certas condições, faz com que ele perca a altura, a adjunção de linhas auxiliares torna desiguais duas figuras objetivamente iguais, uma superfície colorida parece ter para nós a mesma cor em toda a sua extensão, quando os limiares cromáticos das diferentes regiões da retina deveriam fazê-la aqui vermelha, ali alaranjada, em certos casos até mesmo acromática. Esses casos em que o fenômeno não adere ao estímulo devem ser mantidos no quadro da lei de constância e explicados por fatores adicionais -atenção e juízo - ou então é preciso rejeitar a própria lei? (Merleau-Ponty, M., 2018, p. 29).

A posição de Merleau-Ponty vai se tornando mais clara: é preciso respeitar a própria descrição da percepção em vista de compreendê-la. Essa análise descritiva nos revela fenômenos que não se encaixam na lei da constância, pois esta não leva em conta as relações contextuais ali na periferia do “sentir”. Uma linha uniforme num papel é uma linha bem identificável, a isso a lei da constância se mostra funcional. Contudo, basta que adicionemos outros elementos para que nossa percepção se revele avessamente diferente, parecendo que *aquela* percepção nítida da linha fora perdida. Por exemplo, se colocamos linhas retas e “mais ou menos” paralelas umas às outras, no sentido de estarem tortas, não teremos a mesma experiência dessas retas se isoladas. Ou se imaginarmos o hexagrama comumente conhecido por “estrela de Davi”, que percebemos tanto uma estrela com seis pontas, como intersecção de dois triângulos equiláteros. Esses fenômenos revelam um conjunto de relações pré-reflexivas na qual certos elementos aderem a um contexto e dali se revestem de novos sentidos.

Perceber não pode ser mais compreendido como a pura transmissão límpida de uma parte periférica que capta um estímulo vindo de “fora”, e envia para um centro nervoso que representa o que aconteceu. Perceber é estar diante de possibilidades, que se acomodam em nossa capacidade de se engajar com tal espetáculo, ao mesmo tempo que este se rearticula a cada elemento que altera seu contexto. Entender a percepção enquanto transmissão é julgar que nosso sistema cognitivo está recopiando o mundo externo em uma figura fixa. Esse é o sintoma responsável por buscarmos reconstruir dadas percepções, mas sempre visando seus resultados, nunca a própria percepção enquanto

uma atividade. Perceber é “como um processo de integração em que o texto do mundo exterior é não recopiado, mas constituído” (*Ibid.*, p. 31).

1.2.2 O problema da associação e uma percepção fragmentada

Seguindo a lógica da crítica aos prejuízos clássicos, urge a necessidade de compreender, conforme o raciocínio da atomização das sensações amparadas pela hipótese da constância, como as sensações e percepções se associam, isto é, como podemos pensá-las em conjunto.

Nossa experiência do mundo se dá justamente nesse âmbito, não percebemos coisas singulares, mas uma paisagem cheia de elementos. Como explicar esses conjuntos a partir da atomização das sensações? A crítica à tese da constância impossibilita pensarmos cada coisa a partir de dados limpos de todo equívoco ou modificação, mas elementos que se modificam a partir do contexto. O que é, então, a associação?

A ‘associação de ideias’ que traz a experiência passada só pode restituir conexões extrínsecas e ela mesma só pode ser uma conexão extrínseca porque a experiência originária não comportava outras. Uma vez que se definiu a consciência como sensação, qualquer modo de consciência deverá tomar sua clareza de empréstimo à sensação. (Merleau-Ponty, M., 2018, p. 37).

O mosaico de impressões ao qual somos expostos precisa, de algum modo, se unificar de maneira significativa, possibilitando o estabelecimento de uma ordem dos objetos, isto é, uma coerência no espetáculo do mundo. O empirismo fala em contiguidades, semelhanças e causalidades. Entretanto, para que se perceba qualquer semelhança ou contiguidade entre as sensações, fechadas em si mesmas, é preciso que seja dado uma forma e a partir desta que é possível para a análise encontrar o que pode ser dito sobre alguma associação entre semelhanças e contiguidades. Em outros termos, na medida em que a percepção nos dá o que perceber, já partimos para uma análise que traça os limites objetivos do mundo e passa-se a acreditar em uma análise reconstrutiva da percepção que encontra tais semelhanças e contiguidades. Ora, ao invés de se atentar para a percepção enquanto experiência, se toma seus resultados como “dados” a serem investigados em vista de explicar o que seria perceber.

As sensações se associam em nossa mente a partir da recolocação de certos elementos do presente através da reclamação de relações passadas. Desse modo, eu sei que tal evento se dá da forma que está se dando a partir de um processo associativo no qual preencho as lacunas a partir de memórias que possuo que se adequem ao contexto atual. Perceber para o empirista é, portanto, como um grande cálculo, ou melhor, um grande quebra-cabeça no qual percebo a paisagem fragmentada e a conecto de uma maneira que se assemelha a uma antiga conexão de elementos que parece dar conta ou que seja similar à situação presente:

O conhecimento aparece como um sistema de substituições em que uma imagem anuncia outras sem nunca dar razão delas, em que as palavras levam a esperar sensações, assim como a tarde leva a esperar a noite. A significação do percebido é apenas uma constelação de imagens que começam a reaparecer sem razão. As imagens ou as sensações mais simples são, em última análise, tudo o que existe para se compreender nas palavras, os conceitos são uma maneira complicada de designá-las, e, uma impostura ou ilusão, o conhecimento nunca tem domínio sobre seus objetos, que se ocasionam um ao outro, e o espírito funciona como uma máquina de calcular que não sabe por que seus resultados são verdadeiros. (Merleau-Ponty, M., 2018, p. 38).

Mais uma vez as semelhanças não são coincidências. O quarto chinês de Searle como crítica ao cognitivismo já está em germe no pensamento de Merleau-Ponty. Isso ocorre, justamente, porque o cognitivismo preserva em seus fundamentos conceituais boa parte da epistemologia moderna, que é assimilada de maneira “inocente” e sem muitas discussões, tamanha é a penetração do empirismo nas ciências. Isto é, o processamento veloz de uma cognição que associa as diferentes sensações e estímulos vindos do mundo externo é representado sem *consciência* das relações internas a esses, sem compreender o sentido intrínseco que existe em tal associação, tomando o mundo como *partes extra partes*. Enfim, o espírito é aquilo que apenas conecta as peças ou os signos numa ordem causal, mas sem saber o porquê. Desse modo, a percepção não é abertura, mas uma atividade cega que precisa da iluminação de uma inteligência:

ora, as sensações e as imagens deveriam iniciar e terminar todo conhecimento aparecem sempre em um horizonte de sentido, e a significação do percebido, longe de resultar de uma associação, está ao contrário pressuposta em todas as associações [...]. Não existem dados indiferentes que em conjunto formam uma coisa porque contiguidades ou semelhanças de fato os associam; ao contrário, é porque percebemos um conjunto como coisa que a atividade analítica em seguida pode discernir ali semelhanças e contiguidades. (Merleau-Ponty, M., 2018, p. 38-39).

Ao inverter a ordem que o empirismo sustenta, Merleau-Ponty quer mostrar que a percepção é nossa abertura ao mundo, e somente após esta que a razão pode analisar os resultados da percepção. Retomemos o caso da associação que recoloca ou completa certos elementos em vista vê-los em conjunto; para que eu perceba um conjunto de coisas e que esse conjunto se remeta a uma associação que reclama da memória sua completude a partir de semelhanças ou contiguidades, é preciso que já se tenha percebido de tal modo que possa ver ali algo a ser associado. Ou seja, na percepção os conjuntos já estão dados, a análise que vê as associações é uma atividade segunda que busca o porquê da associação. Em outras palavras, antes de se associar, as coisas já se apresentam enquanto conjunto:

As pretensas condições da percepção só se tornam anteriores à própria percepção quando, em lugar de descrever o fenômeno perceptivo como primeira abertura ao projeto, nós supomos em torno dele um meio onde já estejam inscritas todas as explicitações e todas as confrontações que a percepção analítica obterá, onde estejam justificadas todas as normas da percepção efetiva – um lugar da verdade, um *mundo*. (Merleau-Ponty, M., 2018, p. 40, grifo do autor).

É preciso compreender a inflexão de Merleau-Ponty como um giro no funcionamento do pensamento transcendental, deixando de se comportar como uma especulação das condições da experiência para uma descrição da própria experiência para, após isso, especular sobre tais condições. Enfim, é ver o possível no fato e não o fato no possível. Pois, do contrário “nós subtraímos à percepção a sua função essencial, que é a de fundar ou inaugurar o conhecimento, e a vemos através de seus resultados” (Merleau-Ponty, M., 2018, p. 40).

A luz primeira, portanto, se dá logo na percepção que nos encaminha para o atributo humano de reflexão, que nos faz ver todo o processo como operação do entendimento. Porém, é quando essa reflexão está viciada, e se concebe como a própria abertura à experiência, que não há mais reflexão alguma, mas um processo que se inicia não se sabe de onde e explica o mundo sem compreender suas origens.

A cada passo que damos, a cada respiração, olhar ou ação, estamos percebendo, e o mundo a nossa volta parece nos seguir tanto quanto o seguimos. Se por um lado o mundo não é um modelo decifrado cognitivamente, também não é puro resultado da atividade do espírito. Merleau-Ponty quer manter a tensão entre ambas as posições para que não se permita uma redução completa de um termo sobre o outro. Nem objeto

absoluto nem espírito absoluto. Envolto numa posição ambígua é preciso esclarecer como é possível manter tal acordo funcionando.

Mas, ainda é preciso compreender, por outro lado, a percepção segundo o paradigma intelectualista. Fica evidente como intelectualismo se opõe à extrema passividade com a qual o empirismo encara a percepção humana. Isso os colocará em posições opostas epistemologicamente, e reinicia-se o trabalho de crítica de Merleau-Ponty. Por isso, trataremos adiante da crítica do filósofo às análises intelectualistas.

1.2.3 Percepção como interpretação

Em toda a introdução Merleau-Ponty trata de evidenciar tais posições enquanto extremidades, buscando solucionar a tensão entre o mundo interno e externo. Ou seja, se para o empirismo a sensação se apresenta como premissa básica por fornecer um dado objetivo, já para o intelectualismo “o juízo é frequentemente introduzido como aquilo que falta à sensação para tornar possível uma percepção. A sensação não é mais suposta como elemento real da consciência” (Merleau-Ponty, M. 2018, p. 60). A percepção, para receber um status de inteligibilidade, precisa aceitar o juízo como legitimador das sensações.

Começa-se daqui a crítica mais incisiva quanto a posição intelectualista que se mostra predominante nas análises de Descartes e Kant. Essa linha de pensamento coloca a sensibilidade organizada *a priori* pelas categorias presentes no entendimento. Isto é, o conhecimento transcendental como a busca por compreender a possibilidade em haver experiência. Contudo, explicar seu funcionamento não é ainda iluminar o problema de seu surgimento, mas apenas destrinchar as operações *a priori* do espírito. A sensação persiste nas análises intelectualistas, mas não como no empirismo, sendo revestidas de um sentido emitido pelo *juízo*.

Desse modo, a sensação que antes nos informava sobre o mundo, requererá o juízo como validação de sua existência. Assim, “a percepção torna-se uma ‘interpretação’ dos signos que a sensibilidade fornece conforme os *estímulos* corporais” (*Ibid.*, p. 62). Esse procedimento esconde, mais uma vez, a operação perceptiva ao construí-la conforme “toda mediação lógica assim como toda causalidade psicológica pressupõem” (*Ibid.*, p. 62). O que fará com que o juízo perca qualquer poder constitutivo por um poder

explicativo, marcando uma diferença clara entre o sentir e o juízo propriamente. Nos parece que o juízo está atrelado “a uma tomada de posição” para legitimar algo para mim, enquanto o sentir estaria em algum lugar mais primordial, inacessível ou subjetivamente inefável. O único modo de ver sentido nele seria pelo juízo enquanto explicação dessa experiência “bruta”.

Ora, mas é justamente esse momento que precisa vir à tona, ou melhor, que precisa ser investigado para retirá-lo de seu silêncio. O problema se amplia para Merleau-Ponty ao constatar que no pensamento intelectualista “o juízo está em todas as partes em que não está a pura sensação”, e o filósofo completa “quer dizer, em todas as partes.” (*Ibid.*, p. 62), já que a sensação não pode nem sequer existir sem um juízo que a explique. A sensação agora é banida de seu status de elemento cognitivo, e o juízo passa a envolver toda a experiência perceptiva, pois sem ele nada experienciaríamos, pois, a sensação é cega, surda e muda, e, portanto, nada pode nos dizer. O juízo consolida a percepção enquanto interpretação. Mas, a partir disso, como nos asseveremos da *realidade* percebida?

Para a própria consciência, como ela seria um raciocínio se não existem sensações que possam servir de premissas, como ela seria uma interpretação se antes dela não há nada a ser interpretado? Ao mesmo tempo em que assim se ultrapassa, com a ideia de sensação, a ideia de uma atividade simplesmente lógica, as objeções que fazíamos há pouco desaparecem. Perguntávamos o que é ver ou sentir, o que distingue do conceito este conhecimento ainda preso a seu objeto, inerente a um ponto do espaço e do tempo. (Merleau-Ponty, M. 2018, p. 67).

Há, certamente, uma diferença entre *ver* um gato e pensar no conceito de gato, o ato de ver está relacionado com um objeto que ocupa um lugar no mundo e estando um sujeito em relação a ele, vivenciando uma experiência de fato. Porém, o intelectualismo se fecha em um mundo de abstrações, nos quais já não se pode mais diferenciar uma coisa da outra. O fato de eu possuir um corpo e estar em relação à objetos já não é garantido, tudo isso pode apenas ser mais uma representação do espírito envolto em seu próprio pensamento. Quando o intelectualismo coloca o *juízo* como condição prévia para que haja uma sensação, nada mais garante a *realidade* desta.

Se o empirismo salvaguardava a sensação como a ligação que possuíamos com o mundo, havia ali uma verdade: é preciso que se estabeleça uma relação com o mundo. Porém, o empirismo reduz essa experiência a partir dos dados determinados, que no fim das contas se mostra uma atitude realista. O intelectualismo, possui um certo aporte criticista que ataca tal postura ingênua, mas ao mesmo tempo opera um reducionismo

inverso, a saber, o espírito se torna constituinte, possuindo a regra transcendental de formação do real.

“Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos” (Merleau-Ponty, 2014, pag. 17) diz Merleau-Ponty no início de *O visível e o invisível* para nos remeter à fé perceptiva, e Renaud Barbarás (2011) nos chamará atenção para a profundidade de tal frase que, a princípio, parece tão simples. “Ver” está associado à abertura que a percepção nos entrega, o primeiro atrito que temos com essa *coisa* transcendente que se apresenta. Não é uma coisa oriunda de mim mesmo, mas algo que eu me dirijo. Desse modo, ver não é representar, mas ir à coisa mesma. Porém, o mundo não pode ser considerado para além do próprio ato de perceber, pois ele “é aquilo que vemos”. Barbarás argumenta que Merleau-Ponty pretende compreender a percepção como uma “doação por esboços”, na qual estamos diante de uma realidade transcendente, mas que nunca está fechada, mas perceptivamente inacabada, e por isso passível de novas articulações.

O que está em jogo é a mudança de paradigma a respeito da consciência, que é entendida pelo intelectualismo como uma testemunha neutra da experiência, uma “consciência de sobrevoo” que não habita lugar nenhum por não ter uma substancialidade extensa. Merleau-Ponty pretende superar essa visão nos mostrando o caráter finito da experiência perceptiva, que se coloca sempre em relação às coisas, não como mero agente passivo, como quer o empirismo, mas também ativo, e nisso o intelectualismo acerta. Porém, erra ao não localizar a consciência nos limites da finitude à qual está entregue no ato de perceber, se elevando a uma esfera que dali “vê” o mundo em transparência, pois possui a estrutura mesma do percebido já *a priori*. Mas, e quanto à formação de tais categorias do juízo?

A resposta a isso está no próprio título da obra de 1945, *Fenomenologia da Percepção*, ou seja, uma descrição dos fenômenos perceptivos e a extração das consequências filosóficas destes. O intelectualismo vê na percepção um produto de estruturas anteriores à própria percepção, enquanto a fenomenologia de Merleau-Ponty constata a percepção enquanto abertura e inauguração que funda uma “tradição racional”. É a partir disso que uma inteligência pode surgir e criar uma narrativa para sua experiência.

Como já foi dito, o intelectualismo se satisfazia com a explicação da condição do saber, quando faltava a ela uma genealogia do ser. E isso nos remete a uma análise que busque compreender o sentido intrínseco que guiou a experiência até aqui, e não uma

visão externa. Enfim, é preciso resgatar as raízes que o transcendentalismo deixou para trás e não reconhece mais como suas, sua inerência ao mundo.

Dito isso, Merleau-Ponty encaminha seu conceito de *facticidade* como a base pela qual toda condição e possibilidade podem emergir. Essa é uma dimensão originária do mundo que se apresenta à percepção como fato imotivado, revelando o caráter de opacidade de um ser-no-mundo.

A reviravolta marcada pela fenomenologia de Merleau-Ponty assume que o empirismo pressupõe um mundo determinado a ser descoberto pela sensação e suas associações, enquanto o intelectualismo pressupor condições de possibilidades anteriores à percepção. O filósofo coloca a percepção como abertura à facticidade do mundo, não como anterior à percepção ou constituído por ela, mas numa via de mão dupla, permitindo que a racionalidade surja desse solo, e não o contrário. Toda análise tem a percepção como pressuposição, já que, como visto na crítica aos prejuízos clássicos, há uma camada anterior a todo tipo de associação ou juízo do sujeito.

Mas, não podemos nos furtar de investigar como podemos compreender a relação entre percepção e mundo, é preciso não apenas reconhecer, mas também *conhecer* essa facticidade. Para tanto, Merleau-Ponty articula o campo fenomenal como campo transcendental, analisando o engajamento com o mundo. Serão esses engajamentos que nos possibilitam compreender as condições de possibilidade da experiência, como posteriores ao ser-no-mundo. Merleau-Ponty diz:

Nossa existência está presa ao mundo de maneira demasiado estreita para conhecer-se enquanto tal no momento em que se lança nele, e que ela precisa do campo da idealidade para conhecer e conquistar sua facticidade (Merleau-Ponty, M. 2018, pag. 11-12).

Essa relação deflagra a ideia de que a experiência não pode estar centrada no indivíduo, constituindo e representando o mundo, nem muito menos restrita às atividades fisiológicas e neuronais em nossas cabeças. Mas deve ser vista como uma relação do organismo com seu ambiente, do ponto com o fundo, da parte com o todo. Em suma, Merleau-Ponty está a reabilitar fenomenologicamente o conceito de corpo próprio em vista de um fundamento para sua filosofia transcendental. “Se a atmosfera transcendental permanece na obra de Merleau-Ponty, deve-se admitir que ela ganha uma espessura bem maior” (Ferraz, M., 2006, 10), pois levará em conta um escopo alargado do que é a existência humana, sobretudo quando indica as raízes do entendimento na redefinição da busca pelas tarefas da razão.

Essa idealidade, campo transcendental, deverá ser reconhecida como a relação intencional que possui o mundo que a percepção nos abre. Tal intencionalidade liga o mundo ao sujeito pelas capacidades do próprio sujeito em atuar no mundo. O que Merleau-Ponty chama corpo próprio começa a ser delineado como o sistema de possibilidades que o ser-no-mundo possui, já que perceber não é mais compreendido como contemplação de um espetáculo, mas como aquilo que se apresenta e convida à exploração. Será pelo conceito de *motricidade* que o filósofo passa a entender como iniciamos a conquista da facticidade.

1.2.4 A relação intencional entre corpo próprio e mundo em Merleau-Ponty

Quando Merleau-Ponty se propõem a investigar o campo fenomenal abre-se a possibilidade de buscar o sentido dado pela percepção, pois se esta é abertura, é abertura para o que? Para um mundo ambíguo que se delineia e se fixa em objetos. As análises tradicionais compreendem esse momento como um erro, mas justamente por estarem atentas apenas aos resultados que a percepção nos oferece. Desse modo, temos uma resposta circular, já que, o que se busca explicar é pressuposto pela explicação. Cabe uma fenomenologia que nos permita compreender a passagem da ambiguidade para o mundo objetivo, o qual a percepção nos entrega.

A objetivação da percepção se dá, segundo o filósofo, por uma entrega obcecada ao ser do mundo, nos atirando no percebido. Esse salto para além de mim em direção alhures, faz com que meu próprio corpo enquanto o enraizamento de minha perspectiva se perca, mas se torne mais um objeto entre objetos situados no mundo. Assim, nessa pretensão de alcançar o objeto em sua plenitude saltamos da experiência mesma para a ideia de uma percepção a partir de todos os lugares e tempos.

A solução é rejeitar esse salto que esquece suas raízes no corpo fenomenal e ver, através desse recuo, como a percepção é articulada desde uma dimensão de finitude e perspectivismo. A tese é que o corpo configura o sentido da percepção baseada na noção de “eu posso” e não no pensamento, é a capacidade do corpo em se relacionar com o mundo que concede à abertura perceptiva uma direção.

Se debruçando longamente sobre patologias que modificariam nossas capacidades de experienciar o meio, como a célebre análise do membro-fantasma, Merleau-Ponty

percebe que não há uma linearidade entre as reações fisiológicas dos estímulos e a percepção propriamente dita. Ou seja, a constatação de que as áreas afetadas que deveriam incidir na incapacidade de sentir em pontos específicos não ocorre, mas sim uma mudança geral em como o sujeito percebe.

Diferentemente de Heidegger, Merleau-Ponty enfatiza a questão da encarnação como aquilo que explicaria como o ser-no-mundo adquire tal experiência com seu meio, em outras palavras, como a dimensão pré-reflexiva já está marcada por um sentido, o sentido que o corpo próprio concederia a partir de sua capacidade de atuar sobre ele. Pois, se associamos percepção e o corpo fenomenal como parte de uma mesma estrutura, ambos se encontram em contínua correspondência.

Desse modo, revestimos os objetos com um valor vital para nós de acordo com as situações a que estamos submetidos por nossa finitude (Merleau-Ponty, M., 2018), encontrando estatuto das *qualidades*. Estas, que não são oriundas estritamente dos objetos ou da consciência, mas por um arranjo que o corpo próprio concede, não de modo determinado ou determinante, mas por uma situação no mundo. Revelando, portanto, uma intencionalidade que subjaz às reflexões ou pensamentos, marcando um ato *motivado* pela significação que o corpo concede ao mundo por sua situação nele. Assim, o próprio corpo possui uma noção do sentido da experiência conforme suas capacidades atuais ou possíveis diante de seu meio.

Isso é ampliado pelo conceito de “esquema corporal” desenvolvido por Merleau-Ponty, que rejeita o uso desse pela psicologia clássica, seja ela experimental ou intelectualista. No que concerne à primeira, vemos o esquema corporal como associação de imagens que nos indicariam uma noção postural de nosso corpo, porém, “o esquema corporal não se limita à cristalização de relações fortuitas entre o corpo e o meio.” (Ferraz, M., 2006, p. 91). Ao mesmo tempo em que, segundo a psicologia da Gestalt, esse conceito é entendido como uma forma geral das partes do corpo na qual a consciência possui, mas sem dar conta do transbordamento de sentido que o corpo está envolvido continuamente. Merleau-Ponty explica que “o esquema corporal não é o simples decalque nem mesmo a consciência global das partes existentes do corpo”, mas “as integra a si ativamente em razão de seu valor para os projetos do organismo” (Merleau-Ponty, M., 2018, p. 145). As análises clássicas acabavam por não concederem uma explicação concisa da “lei geral” capaz de indicar a rearticulação contínua de nossa noção postural em relação ao mundo.

Por exemplo, mesmo que desde a infância até a fase adulta um indivíduo cristalizasse um modo de se relacionar com o mundo, as circunstâncias se modificariam de tal modo que seu esquema corporal teria de ser modificado constantemente. Mas como isso seria possível? Ou, se entendêssemos esse conceito pela Gestalt, de que modo a noção global das partes do corpo se acoplariam aos objetos mundanos adequadamente nas mais variadas e inusitadas situações? Merleau-Ponty argumenta que o esquema corporal, portanto, é melhor entendido como um “sistema de equivalências” que polariza o corpo diante de suas *tarefas*, auxiliando no estabelecimento de uma *espacialidade*:

A palavra ‘aqui’, aplicada ao meu corpo, não designa uma posição determinada pela relação a outras posições ou pela relação a coordenadas exteriores, mas designa a instalação das primeiras coordenadas, a ancoragem do corpo ativo em um objeto, a situação do corpo em face de suas tarefas. (Merleau-Ponty, M., 2018, p. 146)

Ao voltarmos-nos aos fenômenos e abandonando o primado do corpo objetivo, estabelece-se a experiência a partir do corpo próprio, o espaço passa a ser entendido de uma outra maneira. A espacialidade surge da atividade do corpo ao se situar diante de uma intencionalidade para com os objetos do mundo. Nota-se um caráter eminentemente pragmático da atitude corpórea no estabelecimento de uma consciência, fazendo da espacialidade um elemento intencional do campo fenomenal. Isto é, “longe de meu corpo ser para mim apenas um fragmento de espaço, para mim não haveria espaço se eu não tivesse um corpo” (*Ibid.*, p. 149). Sendo, dessa forma, o espaço objetivo um desdobramento de nosso enraizamento no mundo, assim como a ciência o é para nossa percepção:

Se o espaço corporal e o espaço exterior formam um sistema prático, o primeiro sendo o fundo sobre o qual pode destacar-se ou o vazio diante do qual o objeto pode *aparecer* como meta de nossa ação, é evidentemente na ação que a espacialidade do corpo se realiza, e a análise do movimento próprio deve levar-nos a compreendê-la melhor (Merleau-Ponty, M., 2018., p. 149).

Vale ressaltar que o “espaço exterior” não se constituirá como representação oriunda da espacialidade própria, mas como o tema na qual nosso corpo é orientado à ação pelas suas capacidades. O mundo se dá perceptivamente como um esboço que reclama um sentido, e o damos por nossa *motricidade*, nosso movimento intencional rumo a um objeto concreto ou virtual. Toda qualidade que investimos nos objetos são, portanto, oriundos de nossa intencionalidade, eminentemente pragmática, que estabelecemos corporalmente com o meio que nos envolve, articulando nosso campo perceptivo de uma certa maneira, ou seja, “não há uma percepção seguida de um movimento, a percepção e

o movimento formam um sistema que se modifica como um todo” (*Ibid.*, p. 160). Sendo que, o espaço objetivo é, agora, entendido situacionalmente, investido de um valor doado por nossa espacialidade e motricidade.

Nesse ínterim, é que vemos mais claramente o uso da lógica dialética atuando no pensamento de Merleau-Ponty, propriamente na conceituação do fenômeno da motricidade. Quando o fenomenólogo diz: “trata-se para nós de conceber, entre conteúdos linguístico, perceptivo, motor e formal que eles recebem ou a função simbólica que os anima, uma relação que não seja nem a redução da forma ao conteúdo, nem a subsunção do conteúdo a uma forma autônoma” (*Ibid.*, p. 177), ele quer compreender a relação entre particularidade e generalidade. Por exemplo, como se daria a relação do organismo com o meio circundante, de um modo que o organismo não constitua o meio por um ato de consciência a partir de categorias *a priori*, e autônomas, e nem que o organismo seja um simples ato de significação de seu meio externo às condições gerais desse ato. A motricidade é o conceito que estabelece a função simbólica anteriormente a qualquer pensamento, é o corpo se movendo em direção a seus objetos e tarefas que passa a estabelecer um sentido entre organismo e meio.

É essa dialética entre forma e conteúdo que precisamos restituir, ou antes, como a ‘ação recíproca’ ainda é apenas um compromisso com o pensamento causal e a fórmula de uma contradição, precisamos descrever o meio em que essa contradição é concebível, quer dizer, a existência, a retomada perpétua do fato e do acaso por uma razão que não existe antes dele e nem sem ele. (Merleau-Ponty, M., 2018., p. 179)

Mas, como podemos compreender o surgimento de objetos intencionais aos quais o corpo se dirige? Dado um ser-no-mundo, em uma dimensão pré-reflexiva, restrita a esboços ambíguos, passamos a estabelecer uma intencionalidade que se reafirma continuamente, ou “perpetuamente”, na qual o engajamento que travamos com esse meio ambíguo passa a sedimentar um sentido conciso, sentido esse que não é estabelecido antes da ação, mas através dela. Esses sedimentos são a fixação da consciência num *modo* de existir perante às tarefas, que serão reafirmados a cada engajamento. Quanto mais eu me relaciono com um determinado tipo de ambiente, mais sedimentarei um sentido para habitá-lo, maior a objetividade de minha experiência.

Entretanto, o sedimento não é garantia de objetividade completa, pois “a palavra ‘sedimentação’ não nos deve enganar: esse saber contraído não é uma massa inerte no fundo de nossa consciência” (*Ibid.*, p. 182). Merleau-Ponty ilustra essa asserção:

Meu apartamento não é para mim uma série de imagens fortemente associadas, ele só permanece com domínio familiar em torno de mim se ainda tenho suas distâncias e suas direções ‘nas mãos’ ou ‘nas pernas’, e se uma multidão de fios intencionais parte de meu corpo em direção a ele. (Merleau-Ponty, M., 2018, p. 182)

Assim, a sedimentação não é nunca uma cristalização acabada de uma significação corpórea que concedemos ao mundo, mas uma generalidade que atribuímos valor por nosso engajamento, mas que deve ser reafirmado em presença por um novo engajamento com ele. É por nossa *espontaneidade* em lidar com nossas tarefas que passamos a reafirmar os sentidos dados no passado, e assim constituindo uma objetividade do mundo.

A posição de Merleau-Ponty, desde o início da *Fenomenologia* é restabelecer o elo entre mundo e subjetividade que fora perdido na querela entre empirismo e intelectualismo. Já que, uma suprime a subjetividade ao determinar as qualidades do mundo exterior operando a partir de uma teoria da constância, e a outra suprime o mundo enquanto uma produção sintética do espírito. A percepção habita um campo indeterminado que a tese da constância não abarca, e assim tanto o empirismo como o intelectualismo se revelam parentes ao estarem operando suas análises a partir da pressuposição de uma determinação, seja uma dada pela sensação, seja uma construída pelo juízo. Em ambos os casos, busca-se as causas do conhecimento partindo dos resultados da percepção, quando esta nunca é descrita em seu pleno acontecimento.

O conceito de motivação tem um aspecto decisivo, pois, deflagra a constituição do conhecimento desde uma posição finita que se relaciona com o mundo. O conceito de causa é, em sua essência, *imotivado*, não possuindo uma perspectiva, mas adotando um caráter impessoal e neutro, isto é, objetivo. Contudo, se todo conhecimento parte da percepção enquanto momento de abertura, logo o aspecto perspectivo de uma subjetividade possuirá enorme relevância.

Desse modo, é pela aceitação da finitude do corpo, enquanto *vivo e perceptivo* que teremos um conhecimento motivado:

Um fenômeno desencadeia um outro não por sua eficácia objetiva, como a que une os acontecimentos da natureza, mas pelo sentido que ele oferece - há uma razão de ser que orienta o fluxo dos fenômenos sem estar explicitamente posta em nenhuma deles, um tipo de razão operante. [...] À medida que o fenômeno motivado se realiza, sua relação interna ao fenômeno motivante aparece, e, em lugar de apenas sucedê-lo, ele o explicita e o faz compreender, de maneira que ele parece ter preexistido ao seu próprio motivo. (Merleau-Ponty, M. 2018, p. 81).

Isso se justifica do seguinte modo: o corpo está intencionalmente ligado ao seu mundo, de modo a se deparar com os sedimentos de sentido deixados como rastro de ações passadas e que reclama uma retomada. Toda sedimentação está passível de se modificar, como toda espontaneidade está inserida num campo de sedimentações. Nenhum ato é totalmente livre de um certo contexto, como nenhum contexto é completamente fechado, mas oferece lacunas a novos modos de engajamento. É por essa dialética entre sedimentação e espontaneidade, na qual cada uma habita o interior da outra, que o tecido intencional da motricidade passa a se configurar.

Nota-se, que as relações entre subjetividade e mundo estão interligadas intencionalmente, perfazendo uma experiência que não pode aceitar o recebimento de dados passivamente. Todo e qualquer “dado” estaria, segundo a fenomenologia, já envolto de uma certa intencionalidade. A constituição do entorno de um organismo se mostra ligada a ele próprio. Assim como a pressuposição de um mundo anterior à presença dessa subjetividade, como condição de possibilidade dessa presença, ignora a experiência nascente e se entrega aos resultados da percepção como origem de tudo que se percebe. Fugir a essa circularidade parece ser essencial, não para refazer a ciência e o conhecimento, mas para lhes conceder um novo estatuto, um novo sentido de ser.

Por fim, essa nova maneira de analisar a percepção nos leva a uma nova compreensão da corporeidade como enraizamento do ser no mundo por uma perspectiva. Esta não permite uma apreensão transparente do mundo, ou mesmo uma capacidade de sobrevoos dos objetos, mas uma visada intencional que se relaciona às tarefas e possibilidades que o corpo próprio possui. Não é uma mente imaterial que articula a experiência, mas o próprio corpo em seu movimento em direção ao mundo. Se queremos compreender a mente afastando-se do paradigma representacional, é preciso, então, conceber a mente enquanto encarnada, situada e *individuada*.

Capítulo 2 – CONTINUIDADE ENTRE VIDA E MENTE

2.1 *Embodied Turn*

Desde o pioneirismo de Varela, Thompson e Rosch na década de 90, o enativismo ganhou muitos adeptos, transformando-se em uma vertente cada vez mais estudada das ciências cognitivas. E, será uma das correntes mais influentes no *Embodied Turn*, no qual a corporificação da cognição é colocada em foco, com ar de paradigma. Como veremos, a integração do corpo à compreensão da experiência humana é ressignificada, de maneira conservadora por uns, de maneira mais radical por outros, com o enativismo encabeçando o segundo grupo.

A própria imagem da mente como reconstrução do mundo é o contraste motivador no qual a primeira sistematização da expressão de ideias enativistas foi articulado em 1991 por Francisco Varela, Evan Thompson e Eleanor Rosch com a publicação de *The Embodied Mind. Reconstrução do mundo*, de acordo com os autores, é uma descrição pobre de algo vivo, o que agentes encarnados geralmente são. Ao contrário, organismos, como sistemas auto-organizados de autonomia precária, trazem um mundo através de uma história de acoplamentos com seu ambiente e com outros. (Di Paolo, E., et al., 2018, pag. 19)

As ciências cognitivas, e os estudos da mente em geral, vem passando por uma espécie de virada anti-representacionista, na qual a abordagem tradicional da mente, como um sistema interno que computa ou representa estímulos vindos do meio externo, parece estar cada vez mais em perigo. Uma abordagem mais “encarnada” e mais pragmática vem tomando espaço como mais adequada na explicação da constituição básica da mente. Alguns diziam, e continuam dizendo após três décadas de esforços, que era uma moda que passaria rapidamente (Clark, A., 1998), porém, o que vemos no cenário atual é um enraizamento cada vez mais profundo do programa enativista em cognição encarnada ou corporificada, indicando a necessidade de modificar a estrutura, tanto ontológica como epistemológica, que define as investigações acerca do mental.

No decorrer do desenvolvimento das ciências cognitivas “ficou claro nos anos 1980 que a falta de apreciação acerca de como os corpos realmente operam estava atrasando as pesquisas” (Di Paolo, E., et al., 2018, pag. 18) na área. O foco era o estudo rigoroso das programações lógicas que articulariam o funcionamento da relação cérebro-corpo, como também na construção de máquinas. Isso se deve pelo fato das ciências

cognitivas se ampararem, predominantemente, em uma concepção cognitivista e funcionalista da mente enquanto computação, compreendendo o interior como um sistema lógico que representa os dados externos e em consequência desencadeia certas ações em resposta (basicamente o esquema *input-output*).

Porém, o comportamento não pode ser medido apenas pelos cálculos que esse sistema é capaz de fazer. Há todo um rol de influências que irão condicionar as ações de um *agente* encarnado, isto é, de um ser vivo. A apreensão do tempo, afetividade, desejos, memória e um uso falho ou enviesado dela, hábitos diversos, etc., tudo isso está intimamente relacionado ao modo como um agente se situa em determinados contextos, o que fará com que seus comportamentos não possam estar sempre pré-fixados a partir de posições específicas, mas são marcado pela *contingência*.

A concepção de corpo ligada ao cognitivismo está atrelada ao *funcionamento* do cérebro como o aspecto mais importante a ser explicado, tão importante que é a partir dessa resposta que entenderão o que é a mente humana. O “funcionalismo encarnado” (*embodied functionalism*), movimento que integra os processos corporais como parte da cognição, mas ainda preservando uma diferença constitutiva entre mente e corpo:

Funcionalismo encarnado mantém que isso é a principal contribuição do *embodied turn*: corpos e o engajamento corpóreo com o meio social e material apoia as computações neurais e algumas vezes até as substitui instanciando-as fora da cabeça” (Di Paolo, E., et al., 2018, p. 17)

Aparentemente não há equívocos em entender o corpo desse modo, mas preserva-se resquícios da metafísica cartesiana, tanto na separação entre mente e corpo como entre esses e o ambiente externo. Desse modo, a constituição da mente está totalmente amparada por uma estrutura causal ligada às redes neuronais do cérebro e, agora, em menor instância, a processos também corporais. O corpo se torna parte do sistema cognitivo, mas apenas para operar movimentos e ações simples e aquelas ligadas ao “reflexo” que antes eram explicadas pela velocidade incrível dos processos cognitivos cerebrais.

Porém, o “esquema do comércio entre uma dimensão interna e externa se mantém intocada por essa interpretação” (*Ibid.*, p. 19), modificando apenas superficialmente o paradigma da mente computacional, mas apenas acrescentando processos “extraneurais”

que suportam a cognição. Isto é, a representação continua possuindo papel fundamental na explicação da mente humana e sua experiência do mundo.⁵

Segundo Shaun Gallagher,

a noção de um funcionalismo encarnado é tanto trivial, já que sistemas funcionalistas precisam estar incorporados fisicamente, como um pouco contraditória, já que uma marca do funcionalismo é uma certa indiferença quanto à fisicalidade que sustenta o sistema. (Gallagher, S. 2017, p. 35)

No fim, o *embodied turn* é capturado pelo quadro funcionalista como hipótese auxiliar para sustentar suas posições antigas quanto ao funcionamento cognitivo, argumentando por um robusto uso da representação para as atividades “superiores”, mantendo o corpo como elemento de processamento das atividades mais básicas, que ainda assim manterão o que se chama de “representacionismo mínimo” (Gallagher, 2017). O corpo concederia à cognição representações básicas ligadas à sua posição no mundo, demandando, por exemplo, que o cérebro represente a situação e as possibilidades de ação possíveis no quadro colocado. Podemos ilustrar essa posição com a seguinte situação: uma criança está brincando de “pique-esconde” em sua rua junto a seus amigos, e ao buscar esconderijo seu cérebro calcula possibilidades adequadas para esconder seu corpo junto aos objetos externos, pois ele já possui uma representação de sua situação corporal-espacial, mas precisa do cérebro para deliberar e calcular suas possibilidades; após a escolha há o movimento de se dirigir ao local pretendido, esse é papel do corpo, o andar não necessita de um processo completo do intelecto. Já a ansiedade, por exemplo, que a criança possui ao esperar alguém encontrá-la em seu esconderijo é uma função estritamente cerebral, porém a corrida que terá de fazer para vencer o jogo é uma função básica do corpo associada a representações mínimas de sua noção corporal em relação à representação que se faz do espaço externo.

Por outro lado, essa situação acima descrita pode ser explicada sem o uso de representações pelo enativismo:

A perspectiva enativista propõe uma lógica diferente na qual *corpos vivos são mais concretos que máquinas*. Eles são mais profundamente enraizados na atividade material, menos estacionários em sua dinâmica,

⁵ Há ainda algumas outras versões da noção de corporeidade nas ciências cognitivas (Gallagher, 2017), o que nos interessa aqui é compreender que há uma divisão simples que separa as concepções de corpo entre aquelas que preservam uma metafísica dualista apoiada no conceito de representação enquanto operação cognitiva fundamental, e aquelas concepções que modificam radicalmente o modo de se entender a mente a partir da corporeidade. Entretanto, essas outras versões ainda se configuram como possibilidades, enquanto o funcionalismo encarnado e o enativismo se colocam como as duas versões mais bem acabadas oriundas do *embodied turn*.

e menos restritos ao funcionamento por vias pré-estabelecidas. (Di Paolo, et al., 2018, p. 20)

Mais “enraizados na atividade material” porque há uma concepção forte de agência que se situa de maneira muito significativa no mundo, fazendo com que a virtualidade de suas ações não esteja pautada na causalidade de cálculos possíveis ligados a causas e condições, mas em *motivos* e *interesses* de um ser vivo. Não seria meramente projetar suas intenções, mas, na verdade, suas intenções são inerentes ao mundo desde sua presença nele; o corpo vivo está sempre situado numa intencionalidade que institui sua experiência. Desse modo, a noção de *situação* no enativismo é muito mais forte do que no funcionalismo encarnado, pois este último se coloca numa situação enquanto representação, o primeiro a *assume* como um mundo.

No enativismo a dinâmica cognitiva é menos estacionária justamente por não haver uma divisão clara de processos que resultam na percepção e na ação do agente, como se houvesse inúmeros procedimentos acontecendo cognitivamente para a realização de uma representação do mundo e uma resposta comportamental. “Apenas em condições estacionárias talvez eles [corpos] lembrem máquinas, com objetivos funcionais mais ou menos estabelecidos” (Di Paolo, et al., 2018, p. 20). O agente, entendido no enativismo, está tão ligado ao mundo que seu modo de o habitar é marcado pela sensibilidade contextual, e por isso sua dinâmica é aberta às contingências de seu meio:

Um corpo vivo está sempre transitando virtualmente em outras atividades. Máquinas são concebidas especialmente para *não* serem assim; elas servem a propósitos claramente definidos externamente. [...] Corpos assemelham-se a máquinas apenas como uma exceção. Pensar corpos e mente como máquinas é como abordar o estudo de elipses através do caso especial do círculo, ou a natureza do movimento a partir do caso especial da partícula em repouso. (Di Paolo, et al., 2018, p. 20)

A analogia às máquinas é feita para abordar o modo como funcionalismo concebe a mente humana enquanto estrutura causal de *inputs* e *outputs*, uma mente computacional de manipulações simbólicas numa relação semântica com o mundo. Essa relação, como já relatada na primeira parte do trabalho, negligencia a noção de agência, excluindo a possibilidade de a subjetividade desempenhar um papel fundamental na cognição, já que o sentido da experiência é extrínseco ao próprio sujeito. Isto é, a semântica das operações cognitivas é estruturada por uma sintaxe externa a ela.

Por outro lado, o enativismo nos indica um centro de interesse intrínseco à experiência do organismo, que está enraizado em sua situação intencional, não de intenções intelectuais, mas, mais próxima daquela que Merleau-Ponty chama de

motricidade. Desse modo, a regra de funcionamento do organismo não é dada de maneira causal e externa, nem somente interna como um ato constitutivo da cognição, mas por uma *imbricação* na qual as fronteiras entre externo e interno tornam-se nebulosas.

Dessa forma, os enativistas percebem que os termos “opostos” (interno e externo) de um organismo são, na verdade, mutuamente definidos, num processo dinâmico de “co-constituição”. Além do uso da teoria dos sistemas dinâmicos, experiências empíricas, análise conceitual, destaca-se o uso metodológico da fenomenologia, que carrega um flerte com uma certa lógica dialética⁶, para o desenvolvimento de um programa de corporificação da cognição. Isso, permite conceber um princípio de individuação que não se limite a linearidade da causação, adquirindo uma noção dinâmica de autonomia e condicionamento.

Por isso, quando se fala em corpos no enativismo não se trata *apenas* do corpo das pranchas de anatomia, de um corpo enquanto parcela de matéria, mas se aproxima, também, do conceito de corpo próprio da fenomenologia de Merleau-Ponty: “longe do meu corpo ser para mim apenas um fragmento no espaço, para mim não haveria espaço se eu não tivesse corpo” (Merleau-Ponty, M. 2018, O. 149). Ao mesmo tempo, o enativismo trata também do corpo objetivo, evidenciando um *duplo sentido da encarnação ou corporificação*, já que os corpos são tanto materiais como vivos. De um lado temos um aspecto objetivo que trata da fisicalidade e da biologia de um corpo, de outro temos o fenômeno do corpo próprio.

Merleau-Ponty considera o corpo fenomenal o primado de toda experiência no mundo, já que é nossa primeira vivência, formando um solo no qual toda e qualquer outra proposição que surja deva emergir desse. Nenhuma abstração pode se apartar de sua origem sem que destrua a si mesma no processo. Os enativistas adaptam tal asserção a sua teoria para se contrapor às teses mais tradicionais nas ciências cognitivas. Usando a fenomenologia, alegam que as representações, desse modo, se originam no campo fenomenal aberto pelo corpo em seu movimento; é possuindo um corpo, e tendo a experiência de ser um corpo, que o mundo se torna acessível a partir de um *estilo*. Para o

⁶ A dialética da qual o enativismo faz uso não é a de Hegel, mas aquela de Merleau-Ponty: uma dialética sem síntese, ou uma dialética na qual a síntese é sempre provisória. Isso acontece, pois, a dialética perpassa toda a obra do autor francês, conduzindo o pensamento num sentido tão estrutural que ao se compreender a obra de Merleau-Ponty é preciso notar a operacionalidade da dialética. Desse modo, o enativismo, ao se inspirar em Merleau-Ponty, traz consigo, mesmo que de maneira pressuposta, uma dialética como lógica basilar para se pensar a relação ente organismo e meio.

cientista cognitivo mais tradicional “a função de ‘representação’ subjaz aos nossos movimentos, mas para a análise ela não é um termo último, ela repousa, por seu lado, em um certo solo, e o erro do intelectualismo é fazê-la repousar sobre si mesma” (Merleau-Ponty, M., 2018, p. 175), sendo esse erro assimilado pelo cognitivismo em sua concepção de mente computacional.

Esse *duplo sentido da encarnação* se mostra muito relevante para a linha de pesquisa do enativismo por dois motivos: (i) tanto o intelectualismo como o cognitivismo (que conserva a metafísica intelectualista) não apresentam uma clara teoria ou hipótese da *individação*, que caracteriza a corporeidade de organismo vivo, e (ii) diante disso não explicam o fundamento das regras que conduzem a vida desse organismo enquanto agente, sem se remeter a condições causais externas ao organismo. Como bem observam Di Paolo, Cuffari e De Jaegher:

Ao invés de imaginar mentes e corpos como máquinas sem qualquer princípio explícito de individuação, além de atribuições externas de identidade por convenção, a abordagem enativista pensa em termos de redes, precárias e situadas, de processos materiais e circulares. Distinções tradicionais (corpo/mente, agente/meio, sujeito/objeto, eu/outro, interior/exterior etc.) emergem dessas redes não como lacunas dicotômicas, mas como pares mutuamente definidos, regulados e desenvolvidos, intimamente ligados, todavia diferenciados. (Di Paolo, E., et al., 2018, p. 19)

O enfoque do enativismo no processo de individuação⁷ se relaciona diretamente ao problema da constituição das normas que regem o organismo como um agente. Ao assumirmos uma posição cognitivista, e em alguma medida intelectualista, as regras internas são dadas causalmente. O problema é ampliado quando as dicotomias surgem nos impondo aporias, como o velho problema da distinção entre mente e corpo. Uma lógica linear de causa e efeito impede uma resolução completa, resultando num reducionismo, ou seja, na subsunção de um termo pelo outro.

Nesse ponto, argumentamos que uma leitura *naturalista* de Merleau-Ponty concedeu aos enativistas, sobretudo aos precursores do livro *The Embodied Mind*, a intuição de buscar uma explicação da cognição pautada no seu ‘vir-a-ser’. Os enativistas não abrem mão de suas pretensões em naturalizar a epistemologia, um objetivo que compartilhado por todas as vertentes das ciências cognitivas. Por isso, ao contrário de

⁷ A individuação que fala o enativismo se refere ao fenômeno de diferenciação em que uma parcela de matéria produz na *autopoiese*, quer dizer, cria uma organização que estabelece processos internos que a distinguem dos processos externos, estabelecendo uma intencionalidade própria.

Merleau-Ponty que considera o corpo próprio condição geral para a experiência, os enativistas entendem que essa é uma face da moeda, e que só seria possível pelo caráter objetivo do corpo. Desse modo, a motricidade, ligação intencional e primordial do sujeito com o mundo é estendido a uma capacidade do corpo objetivo, e por isso, compreender a constituição dessa corporeidade no mundo, por bases biológicas, se mostra relevante.

Portanto, não seria adequado explicar a cognição sem uma clara noção de que (i) nossa maior referência a atividade cognitiva e comportamento inteligente são seres vivos, (ii) e que seres vivos são sempre individuais, portanto (iii) uma teoria da individuação do organismo se faz necessária para a compreensão do advento da cognição.

2.2 Algumas considerações fenomenológicas acerca da individuação

Ressalta-se uma tese provocadora de Maturana e Varela: “Nosso ponto de partida é a consciência que todo conhecimento é uma ação daquele que conhece, isto é, todo saber depende da estrutura daquele que sabe” (Maturana, H.; Varela, F.; 1987, p. 34). Eles defendem que conhecer é um ato que depende da estrutura do organismo, e é provocativa pois flerta com o intelectualismo ao mesmo tempo que coloca o conhecimento enquanto dimensão pragmática. Portanto, devemos compreender essa *presença* e qual sua estrutura para compreender sua “atuação” em vista de conhecer, e reconhecer que esse atuar também é constitutivo da estrutura. Ou seja, não podemos perder de vista a dinamicidade e a causalidade dinâmica, não linear, a qual o organismo está colocado.

Tende-se, por um lado, considerar o aspecto filogenético⁸ como predominante na estrutura de um organismo, nesse caso, argumentando que o arranjo genético e hereditário que o constitui é determinante no modo como ele se comportará em seu meio. Significaria sustentar um reducionismo biológico, isto é, que as características biológicas do organismo são absolutas, ou quase, no modo como tal ser viverá. Por exemplo, se um leão nasceu com uma estrutura biológica específica, por toda sua vida ele seguirá os ditames

⁸ As características filogenéticas são os condicionamentos herdados pelo histórico ancestral das relações evolutivas de um grupo de organismos. Por outro lado, a ontogênese compreende o desenvolvimento do organismo desde sua concepção e estruturação da experiência deste no mundo, se adaptando e se desenvolvendo. A relação entre essas duas dimensões alimenta intensos debates em biologia e outras áreas, pois todo ser vivo recebe, ao nascer, uma estrutura genética que condiciona sua maneira de viver o mundo, enquanto a vida vivida desse agente passa por experiências inéditas que requerem comportamentos, certas vezes, novos e que redireciona sua ontogênese, promovendo, pelo processo de reprodução, modificações na própria estrutura filogenética da de seu grupo.

genéticos que privilegiam certos comportamentos num arranjo simplesmente interno, negando qualquer importância constitutiva do meio. O entorno do animal não teria um aspecto decisivo, de modo que esse leão, apesar de, hipoteticamente, estar inserido num ambiente amigável, como em uma reserva, persiste em um comportamento considerado “selvagem” e agressivo. Seus reais instintos estariam sempre direcionados a uma vida determinada por sua hereditariedade genética.

Por outro lado, pode-se contestar tal perspectiva ao reivindicar uma influência do meio na maneira como o organismo se comporta, indicando maior relevância dos processos externos na constituição da estrutura viva. Pois, é notável como alguns grandes felinos em reservas de proteção adquirem um comportamento amigável com relação a seres humanos, principalmente aqueles que cuidam deles. Onde estariam seus instintos assassinos? Ou, ainda podemos falar sobre o fato de que a evolução de animais depende, em grande medida, de sua capacidade em lidar com o seu meio, os forçando a encontrar comportamentos e até modificações estruturais para manter a viabilidade de sua espécie. Isso indica que os aspectos ontogenéticos não são apenas uma resposta à filogenia, mas também possuem a possibilidade de influenciar na própria estrutura do organismo através das relações com o ambiente.

Encontra-se o problema da autonomia e da agência do organismo em face a sua capacidade de experienciar o mundo: é o organismo um conjunto de mecanismos pré-definidos ou é um sistema dinâmico que responde a um centro de interesse em relação ao mundo? Enquanto consideramos o aspecto mecanicista, computacional de cognição, tende-se a primeira proposição ao defender o organismo vivo possuindo regulações exteriores a ele. Porém, queremos chamar a atenção para a capacidade autônoma do organismo em criar suas próprias regulações a partir do modo como habita seu meio.

Barbaras (2014) afirma, em suas *Investigações Fenomenológicas*, que a vida se direciona pelo desejo intrínseco à sua condição intencional de cuidar de si, como os enativistas, mais especificamente Di Paolo (2005, 2017, 2018), que defendem que o ser vivo está em sintonia a um “autocuidado” que é significado a partir da necessidade de manutenção de suas funções vitais. Quando sentimos fome, nosso organismo direciona seus esforços em buscar alimento em seu entorno, identificando aquilo que é possível ser ingerido para transformar em energia calórica e manter seus processos internos.

É fato que energia é, em si, um elemento ao mesmo tempo abundante e escasso na natureza. Abundante pois muito do meio natural pode vir a ser transformado em

energia calórica, porém, nem tudo convém a todos os organismos. Por exemplo, um gato pode estar com fome, se oferecemos alpiste ou vegetais ele, geralmente, não comerá por conta de seus instintos básicos e das disposições ontogenéticas desenvolvidas ao longo de sua vida, que indicam que aquilo não é “comida”. Desse modo, o desejo, ou o autocuidado são restringidos tanto por aspectos filogenéticos como ontogenéticos provindos das sedimentações de sentido que esse organismo angariou ao longo de sua vivência e genética. Isso faz parte do *Umwelt* do organismo, já que a partir de seu quadro comportamental irá sedimentar disposições que irão selecionar aquilo que faz parte de seu mundo e aquilo que é ignorado.

Bimbenet em seu *O Animal que Não Sou Mais* (2014), argumenta que a animalidade está encerrada em um ambiente de comportamento, no qual “o animal nunca percebe mais que aquilo que convém às suas necessidades, que ‘o’ mundo não é nunca mais que o ‘seu’ mundo” (Bimbenet, E., 2014, p. 95). O animal, nesse caso, estaria enclausurado em um mundo que ele se dá a partir tanto de suas pulsões instintivas, quanto de seu histórico comportamental, evidenciando uma “pobreza de mundo”, como se a animalidade estivesse privada de mundo, apenas possuindo um fragmento subjetivista do *real*.

Porém, Bimbenet nos diz que isso se dá por uma certa compreensão da animalidade ligada ao antropomorfismo que carregamos ao analisar todo ser vivo que não é humano, partindo de um pressuposto que há *um* mundo e que o animal ao se situar nele apenas retira uma parcela interpretativa conforme suas preferências. Mas, é justamente por essa circunscrição que o animal possui um mundo, isto é, se analisarmos o animal enquanto animal o mundo é *seu* mundo.

Se não fosse assim, se o animal notasse “presenças” para além de sua aptidão em utilizá-las conforme suas necessidades ele estaria rodeado de coisas “inúteis”, e, na verdade, inviabilizariam sua sobrevivência; o animal está adaptado a perceber aquilo que o permite sobreviver. Seria da essência do organismo sua própria conservação, num sentido de superar a morte, ou o não-ser, e mais que isso: “os comportamentos que um organismo privilegia não visam apenas a sua sobrevivência, mas a constância das determinações individuais e específicas que o definem propriamente” (*Ibid.*, p. 105). A manutenção de seu ambiente é, indiretamente, a manutenção de um si mesmo, de modo que a noção de subjetividade seja alargada para abranger não apenas seu corpo, mas o ambiente, ressaltando o aspecto constitutivo das relações.

O conceito de subjetividade, em sua acepção tradicional, se define pela separação de um ente do seu entorno por uma conquista reflexiva. Porém, segundo Bimbenet tal separação acontece bem antes, no modo como a animalidade já o faz ao estabelecer seu mundo organizado por suas pulsões instintivas e comportamentos direcionados à manutenção de sua sobrevivência. Bimbenet ao inverter a concepção de “pobreza do mundo” do animal, que ele interpreta de Heidegger, na plenitude subjetiva do mundo animal, constata que: o animal está em um mundo objetivo, mas para o animal em si o mundo é aquele que ele se deu ao polarizar seu entorno a partir de suas necessidades e adaptação. Essa inversão sustenta a tese da hominização, na qual nossa humanidade não vem de graça, mas se desenvolve desde o subjetivismo animal até alcançar isso que compreendemos como uma experiência humana. Desse modo, só falamos em “pobreza de mundo” do animal quando o analisamos a partir de nossa visada humana e objetivante.

Tanto o conceito de indivíduo como o de sujeito passariam a integrar um campo mais amplo, em que não podem ser compreendidos adequadamente como estritamente separados de seus objetos, mas interligados a eles intencionalmente. Ou seja, no momento em que a subjetividade nasce, o mundo já se apresenta como dado *e* por fazer. Dado, pois, ele já se liga aos instintos da programação filogenética do organismo. Por fazer, pois, sua vivência com seu ambiente se enriquece na medida em que precisa, continuamente, se adaptar a situações que lhe são apresentadas. O mundo animal, portanto, não está estritamente fechado, mas moderadamente condicionado.⁹

Considerando que a experiência individual de um animal passa a ser compreendida a partir de uma ordem vital intencionalmente ligada aos objetos, doada através de seus comportamentos, Maturana e Varela radicalizam tal proposição, não se restringindo mais à animalidade, mas a todo e qualquer *organismo*. Entende-se por organismo:

a formação de redes de reações moleculares que produzem os mesmos tipos de moléculas que as integram, ao passo que limitam o contorno espacial em que se realizam. Tais redes e interações moleculares que se

⁹ Mas, não queremos aqui defender a tese de que a animalidade constitui subjetividade, apenas esboçar uma possibilidade de reinterpretação dos conceitos basilares da epistemologia por uma visada corporificada. Isso, pois, as linhas enativistas talvez não diriam que o animal é um sujeito da experiência propriamente, mas que a experiência animal é bem descrita por Bimbenet, requerendo a necessidade de se compreender a relação entre subjetividade e consciência de si. Diante disso, consideramos essa incursão em Bimbenet para destacar uma explicação fenomenológica do mundo do animal e sua relação epistêmica com seu meio.

produzem a si mesmas e especificam seus próprios limites são [...] os seres vivos. (Maturana, H., Varela, F., p. 81)

Passaremos, agora, a nos ater mais detidamente ao conceito de *autopoiese* em vista de compreender a emergência do ser vivo e sua auto-organização como um sistema *autônomo*, pois, ao que nos parece, a autonomia é uma característica fundamental que diferencia a máquina da entidade viva. A capacidade do organismo em se auto produzir, de alcançar um desenvolvimento contínuo, mesmo que condicionado por sua genética, mas que se transforma a partir de seu contato com o mundo. Nesse sentido, esperamos responder o que significa dizer que um ser vivo possui autonomia ao habitar seu meio, chegando, finalmente, a um conceito de “agência”, isto é, considerando o ser vivo como autor, ou ao menos coautor, de suas próprias regulações e comportamentos numa lógica dinâmica com o mundo circundante.

2.3 Elo explicativo entre vida e mente: *autopoiese*

O conceito de organização autopoietica surgiu da tentativa de abstrair dos processos moleculares das células o padrão ou forma básica que permanece invariável através de variados tipos de mudanças estruturais, contanto que a célula se mantenha unida enquanto entidade distinta” (Thompson, E., 2007, p. 98)

Maturana e Varela, primeiramente buscam explicar de que maneira uma parcela de matéria se *descola* de seu meio ao adquirir um atributo vital, em outras palavras, como surge um ser vivo em meio a fisicalidade do mundo. É por esse processo que o enativismo iniciará sua explicação do funcionamento cognitivo, pois sua tese principal é a de que há uma *continuidade entre vida e mente*. De modo que, se é possível explicar o que é a vida e como funciona, então podemos explicar, em uma outra dimensão, o que é e como funciona a cognição. Ressalta-se, portanto que a entidade viva produz a si mesma enquanto coisa distinta do restante, assim como preserva uma *identidade* contínua no tempo face ao meio.

A estratégia que fundamenta a ideia de autopoiese é simples: “o fato de que o conhecer seja o fazer daquele que conhece está enraizado na própria maneira de seu *ser vivo*, em sua organização” (Maturana, H; Varela, F., 2019, 40). Disso desprendemos duas

coisas: primeiramente é defendido que o conhecimento é de cunho pragmático; e também que a organização individual do organismo define um sistema dinâmico entre fazer-saber.

Em suma, a forma ou padrão da organização autopoietica é uma peculiar interdependência circular entre processos auto-regeneratórios de uma rede interconectada e a auto-produção de limites, tal que todo o sistema persista em contínua auto-produção como um indivíduo espacialmente distinto (Thompson, E., 2007, p. 101)

Para que haja mesmo vida, esse processo pode ser identificado em dois passos *simultâneos*: auto produção, que significa a capacidade das estruturas individuais em se sustentarem e se harmonizarem; e auto distinção, ou seja, uma capacidade de se distinguir do mundo a sua volta. E, não são dois momentos da vida do ser vivo, são as condições para haver vida, e condições que são “co-dependentes”. Não haveria auto-produção de uma célula se ela já não estivesse “separada”, ou diferenciada de seu meio; ao mesmo tempo que não poderia haver uma diferenciação de uma célula se esta já não estivesse constituída para tanto. É na auto-produção que a auto-distinção se faz, e vice e versa.

Desse modo, todo ser vivo se caracteriza por uma organização autopoietica, possuindo processos internos que sustentam suas funções vitais, que podemos chamar de metabolismo celular, ao mesmo tempo que se diferenciam do meio como coisas individuais. “Esse metabolismo celular produz componentes e todos eles integram a rede de transformações que os produzem. Alguns formam uma fronteira, um limite para essa rede de transformações” (*Ibid.*, p. 52), resultando num processo no qual a dinâmica metabólica é contemporânea a construção de uma *fronteira*, ou membrana que separa tal dinâmica do meio circundante. Enfim, o organismo será entendido como autônomo, no sentido de “escolher” as trocas energéticas e materiais que faz com o meio externo, assim como seus processos internos serem constituídos pelas influências e necessidades em relação ao externo.

O termo técnico utilizado para designar essa fronteira entre organismo e o meio, e que caracteriza todo sistema autopoietico é a *clausura operacional* ou *fechamento organizacional*. Esses termos designam as barreiras “semipermeáveis” que estabelecem uma diferenciação entre a célula e seu meio, as quais protegem os processos internos do organismo frente aos processos externos a ele. Por exemplo, nosso corpo possui muitos processos acontecendo em várias regiões, seja processos do sistema endócrino, respiratório, etc. Fora de nosso corpo há inúmeros outros processos que não estão exatamente relacionados a nossa manutenção vital, mas que o sistema autopoietico pode

se utilizar para tal. Minha fome acontece devido aos processos de minha organização sinalizarem falta de nutrientes e calorias para a viabilidade do organismo, de modo que buscamos no externo aquilo que serviria de alimento para manter minha viabilidade vital. Ou seja, utilizando processos externos a mim para sustentar processos internos.

A clausura operacional é o que permite, portanto, que não ocorra uma invasão do externo sobre o interno, o que significaria morte, e nem que processos internos se fechem sobre si e se isolando do meio, o que também significaria morte. Mas, ainda teríamos as questões, por exemplo de organismos que residem dentro de outros organismos. Nosso sistema digestivo possui mais bactérias do que células, e aquelas nos auxiliam, por exemplo, no processo digestivo. Isso não significa que essas bactérias fazem parte de nossos processos internos, pois elas próprias se constituem enquanto organizações autopoieticas. O que acontece é um processo de auxílio mútuo no qual elas são, para nós, fonte de recursos de nossa autoprodução e vice e versa.

Precisemos agora, a ideia de autoprodução. “A célula produz a si mesma continuamente como um sistema espacialmente limitado, diferenciando-se de seu meio ou ambiente” (Thompson, E., 2007, p. 92), definindo o ser vivo por sua organização,

entretanto, o que lhes é peculiar [em relação a outros sistemas organizados] é que sua organização é tal que seu único produto são eles mesmos. Donde conclui que não há separação entre produto e produtor. O ser e o fazer de uma unidade autopoietica são inseparáveis, e isso constitui seu modo específico de organização (Maturana H., Varela, F., 2019, p. 56-57)

O atributo de autonomia das unidades viventes é proporcionado pelo funcionamento autopoietico de sua organização, o que revelará uma diferença marcante entre seres vivos e máquinas. Essa última é construída com um mecanismo instituído externamente, por programadores, para realizar ações estritas e responder conforme os parâmetros de tal mecanismo. Por outro lado, um organismo vivo se organiza de uma maneira autônoma. Não há, portanto, um *modus operandi* da entidade viva completamente estabelecido, mas sim aberto a contingências. “A formação de uma unidade determina sempre uma série de fenômenos associados às características que a definem, o que nos permite dizer que cada classe de unidades especifica uma *fenomenologia* particular” (Maturana H., Varela, F., 2019, p. 60-61), isto é, um leão possui um mundo diferente de uma bactéria porque o *resultado* de sua organização autopoietica é distinta, resultando tanto em um acesso diferenciado ao mundo, como a ações específicas a esse acesso.

Isso não significa dizer, por exemplo, que todos os seres vivos são livres e agem segundo uma vontade espontânea. Podemos traçar um interessante paralelo entre a proposta autopoietica e a fenomenologia de Merleau-Ponty e Husserl: toda consciência é estruturada temporalmente, de modo a habitar um presente que possibilita ações, mas essas ações não se sustentam em uma espontaneidade vinda “do nada”, mas toda espontaneidade da ação se ampara nas sedimentações de sentido de *uma intencionalidade operante*¹⁰. Fenomenologicamente, o ser no mundo inicia uma trajetória que deixa rastros que sedimentam uma forma de ação, são as tarefas que me proponho no presente que irão fazer uso ou não desses sedimentos dispostos e que conduzem as atitudes. De modo que nenhuma ação é absolutamente original, mas apenas uma nova rearticulação de outros modos de ação passados. Enfim, esboçando uma dimensão de *intencionalidade* entre organismo e meio. Portanto, todas as ações de um organismo seriam transformações providas dos traços essenciais deste: sua auto-organização.

Vemos isso no modo de explicação da organização autopoietica, que não se comporta como um reducionismo biológico, na qual tudo será explicado pela estrutura genética de um organismo independentemente de qualquer outra coisa. Mas vemos a seguinte estrutura lógica da vivência do organismo: (i) a estrutura orgânica geral de um ser vivo requer uma causa externa a si para lhe dar a ocasião de se auto-produzir e se auto-diferenciar, possibilitando sua existência e evolução; ao passo que (ii) mesmo o meio externo sendo causa necessária, ele não é suficiente para o desenvolvimento interno dos organismos, isto é, as perturbações de “fora” são apenas a oportunidade de novas transformações do próprio ser vivo.

Tanto o meio cria perturbações para o organismo como o contrário, mas não serão essas perturbações que determinarão uma mudança, mas desencadearão um efeito que será respondido pela organização interna do agente perturbado, seja o organismo seja o meio. Ou seja, se analisamos um urso que hiberna no inverno, podemos diferenciar facilmente a estrutura de cada um, do urso e do meio, e que o meio é determinante para a adaptação do animal para sobreviver a um período com alimento escasso no inverno. Mas, não é o meio que está *determinando*, mas sim provocando perturbações que serão

¹⁰ Conceito cunhado por Husserl para definir um novo tipo de intencionalidade, diferente daquela já descrita por Kant, que explica os atos de decisão. A intencionalidade operante constitui uma rede de disposições produzidas ao longo do histórico da experiência do sujeito. Conceito esse que se torna central para a fenomenologia de Merleau-Ponty ao definir uma relação dialética entre as sedimentações da intencionalidade operante e a espontaneidade da intencionalidade de ato.

respondidas pela organização interna do ser vivo. Desse modo, “essa interação não é instrutiva, porque não determina quais serão os efeitos” (*Ibid.*, p. 108), explicando porque o inverno rigoroso de algumas regiões não desenvolveu uma capacidade de hibernação em todos os animais dessa região, pois tal capacidade é uma resposta de uma certa organização viva, podendo haver outras respostas adequadas pelos organismos que ali habitam.

Isso revela a dinamicidade da relação indivíduo-meio, perfazendo um sistema dinâmico da própria vida, que Maturana e Varela chamam de *acoplamento estrutural*:

Enquanto uma unidade não entrar numa interação destrutiva com o seu meio, nós, observadores, necessariamente veremos que a estrutura do meio e da unidade há uma compatibilidade ou comensurabilidade. Enquanto existir essa comensurabilidade, meio e unidade atuarão como fontes de perturbações mútuas e desencadearão mutuamente mudanças de estado. A esse processo continuado, demos o nome de acoplamento estrutural. (Maturana, H., Varela, F., 2019, p. 112)

Esse conceito é tão próximo ao pensamento de Merleau-Ponty que poderíamos dizer quase a mesma coisa por outras palavras: o histórico de ações de um ser no mundo institui sedimentações de sentido que definem um *estilo* de habitar o mundo, e de se engajar com ele. Fica claro é a influência da fenomenologia enquanto método, e pode-se dizer que uma atitude fenomenológica pode auxiliar no modo como o cientista, ao observar os fatos, *vê e descreve* uma narrativa que sustente o que é visto. E isso coloca em evidência o alcance tanto do pensamento de Merleau-Ponty quanto da própria fenomenologia.

Ao longo do desenvolvimento do enativismo, vemos o conceito de autopoiese como central para sustentar uma concepção de cognição baseada em um novo entendimento dos entes vivos. A explicação da cognição, e tudo que devém dela, compartilha os mesmos conceitos basilares para se explicar a organização da vida. Porém, existem críticas que apontam dificuldades de manter essa tese. E, isso passa por divergências no modo de compreender o papel da autopoiese para compor um programa de corporificação da cognição. Ou seja, o que a autopoiese pode realmente nos ensinar acerca da experiência cognitiva? Alguns constatam algumas insuficiências na teoria de Maturana e Varela, outros propõem uma diminuição na ênfase da participação dessa teoria no enativismo.

Consideramos que, essas divergências giram em torno, basicamente, do modo como a autopoiese foi concebida enquanto sistema excessivamente solipsista. Por isso,

adeptos do *enativismo autopoietico adaptativo* se propõem a uma reforma de tal teoria, tendo em vista uma melhor compatibilização com as pretensões enativistas.

2.3.1 Conceção enativista de sistemas vivos

Maturana e Varela concebem um sistema autopoietico enquanto aquele que gera seus próprios componentes e que, ao fazê-lo, determina a rede de relações que seus componentes mantêm entre si e que os separa do seu meio.” (Rolla, G., 2018, p. 293).

Como vimos, a autopoiese visa distanciar o ser vivo da máquina, esta que recebe externamente uma rede fixa de programações e regras para se relacionar com o meio. O problema se coloca quando vemos que cada sistema autopoietico concebe para si um mundo, ou seja, cada tipo de ser vivo terá um mundo distinto dos outros. Isso nos leva a pensar que a experiência se encontra num registro antirrealista, pois, toda e qualquer concepção de um organismo está estritamente relacionada a suas regras internas.

Por exemplo, quando Maturana e Varela (2019) descrevem a experiência cognitiva de um organismo pela analogia do submarino. Suponha que a cognição de um organismo é um piloto inserido num submarino que possui todos os comandos necessários para uma ampla gama de contextos possíveis dispostos. Esse piloto não possui nenhuma compreensão de que está em um submarino e do terreno externo. Porém, um observador que vê de longe as manobras do veículo aquático se surpreenderia pela desenvoltura e elegância dos movimentos do submarino pelos recifes de uma ilha. Porém, o piloto nada sabe de tais movimentos e de tais recifes, mas apenas opera a partir dos comandos dispostos a depender dos parâmetros estabelecidos de acordo com as perturbações sofridas. Essa visão dos autores sobre o funcionamento cognitivo autopoietico nos leva a pensar que é apenas por uma observação externa ao próprio sistema que este pode compreender sua condição.

Diante disso, podemos aproximar tal analogia com aquela do quarto chinês de Searle, no qual existem regras *a priori* que estruturam o funcionamento do sistema, sem que haja uma real consciência em primeira-pessoa do que signifique tais procedimentos. A diferença é que o sistema vivo seria capaz de fabricar suas próprias regras conforme se autoproduz. O que não parece uma proposta tão radical quanto se possa pensar.

Não podemos deixar de destacar que na versão clássica da autopoiese o meio possui sim um caráter decisivo na formação cognitiva do organismo, porém, este não se dá conta do mundo, apenas elabora suas regulações internas a partir de perturbações. Como consequência, a autopoiese e o representacionismo passam a compartilhar uma dinâmica semelhante: perturbações podem ser entendidas como impactos e *inputs* “cegos” que dão a ocasião para uma regulação interna, ou representação, que levará o ser vivo a um comportamento adequado.

Ezequiel Di Paolo (2005, 2017, 2018, 2018b) argumenta que o conceito de autopoiese é essencial para a constituição do enativismo, não obstante, a perspectiva clássica, muito ligada à biologia, possui alguns problemas que o enativismo terá de responder, e ao fazê-lo, criará sua própria concepção da vida e de seu funcionamento.

Primeiramente, nota-se que em qualquer concepção naturalista de vida o organismo é um produto do mundo. Pelas relações resultantes dos elementos mundanos a vida surge e interage com o meio a sua volta, definindo seu futuro desenvolvimento, pois, a evolução é uma característica de organismos vivos. Assim, a experiência não deve ser explicada pela criação própria de um mundo através de mecanismos internos, já que o mundo está aí objetivamente e pode ser explicado pelo conhecimento científico. Então, se nossa cognição é oriunda de construções simplesmente internas, então a objetividade se transforma em idealismo.

Entretanto, também não se trata de um realismo ingênuo, como aquele do empirismo, pois esse mundo existe em potência, já que é pelo organismo e sua capacidade de habitar seu meio que promoverá uma experiência mundana. Esclarecendo: o mundo, para o organismo, é uma potência a ser atualizada, isto é, o mundo enquanto um certo pressuposto que só é realizável a partir de uma estrutura cognitiva que possa acessá-lo adequadamente. Em outras palavras, o mundo está aí anteriormente ao sujeito, mas este o tem como potência sempre passível de transformação.

O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é se não projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta (Merleau-Ponty, M., 2018, p. 576)

Iniciando um artigo seu com essa citação, Di Paolo (2018b), pretende desenvolver a concepção de vida do enativismo enquanto relação complexa de dois termos não redutíveis um ao outro, consciência e vida, ainda que possuam certa interação que se revela enquanto *continuidade*. Esta, que será a tese central do enativismo ao tratar a

cognição, utiliza o conceito de corporeidade como mediação entre a simples vida e a mente.

Geralmente, essa asserção, quando não bem articulada, acaba ganhando uma conotação coextensiva, sendo vista como trivialidade ou contrassenso. É trivial no seguinte sentido: Se tomamos tal tese por um viés estritamente naturalista (sem crítica), então, obviamente a mente segue-se da vida, pois de onde mais ela viria? Todo ser que possui mente, ou potencialmente pode desenvolver mentalidade, é vivo, pelo menos por enquanto. Por outro lado, é um contrassenso se consideramos que a vida se manifesta em formas mínimas e demasiadamente simples e estão tão vivas quanto um ser humano, isso significaria dizer que ambos possuem capacidades “mentais”?

Em defesa à tese da continuidade, Ezequiel Di Paolo defende que há uma interação entre vida e mente como polaridades não redutíveis uma a outra. Segundo ele, as mesmas características que explicam a vida, também explicam a mente. Aquelas estariam em estado embrionário na simples vida e se desenvolvem com maior proeminência no que se denomina vida mental. Por isso, os mesmos fatores que nos permitem compreender o funcionamento da vida, são aqueles que nos auxiliam a explicar a mente, mas a partir de outros parâmetros. Por isso, não é possível compreender a mente apenas estudando a vida e vice e versa. É preciso compreender esses fatores em comum que, argumenta Di Paolo, permite que se conceba uma espécie de continuidade entre vida e mente.

Esses fatores são: individualidade, subjetividade e agência. Enquanto estes estão em estado rudimentar em uma dimensão orgânica, na dimensão mental adquirem outras características e funcionalidades. Desse modo, compreender a organização de seres vivos é um primeiro passo para a compreensão da mentalidade de seres vivos. É nesse ponto que a autopoiese é tão relevante ao enativismo, este que, ao invés de abandonar esse conceito por seu solipsismo, visa reformulá-lo.

Para tanto, Di Paolo propõem uma estrutura conceitual que permita que uma concepção de vida se correlacione a uma concepção de mente enativista. Sua estratégia está na articulação de três conceitos: autonomia precária, adaptação e produção de sentido (*sense-making*). Ao inserir esses conceitos, Di Paolo contribui para uma compreensão mais razoável da continuidade entre vida e mente.

2.3.2 Adaptação de sistemas autônomos precários

A noção de vida no enativismo trata de uma perspectiva nova da autopoiese, em que “esse contínuo processo ocorre em condições precárias (sem garantias) e longe de um equilíbrio termodinâmico” (Di Paolo, E., 2018, p. 24) apoiada em um conceito-chave: a *precariedade*. Francisco Varela já destacava a característica de autonomia em entidades vivas no modo de organização da experiência, entretanto, é no final de sua carreira que sustentará que a dinâmica de auto-produção e auto-diferenciação não ocorre em condições estáveis e perfeitas.

Di Paolo conceitua sistemas autônomos como fechados operacionalmente e precários (2018), acrescentando este último conceito como aquilo que propicia um correto entendimento entre a relação de processos internos e externos ao sistema. O processo de autoindivuação é entendido como um contínuo ajuste entre o sistema e seu meio. Sendo o último uma fonte constante de atrito e perturbações que promovem readequações internas ao sistema.

A princípio, não haveria nada de diferente entre essa concepção de organização do ser vivente e a autopoiese de Maturana e Varela. Porém na via tradicional, a autopoiese explica a vivência do organismo a partir de duas perspectivas independentes que não interagem diretamente: a primeira pessoa e a terceira pessoa. Em outras palavras, o vivente e um observador. O vivente não possui nenhum tipo de consciência do que está “fora”, mas as perturbações incitam modificações internas já pré-estabelecidas. Enquanto isso, o observador vê o desenrolar do comportamento do vivente e acredita que há uma grande habilidade deste em interagir com o ambiente por não compreender o que está “dentro”. Nesse sentido, apenas o observador diferencia ser vivo do meio circundante.

Como já relatamos, essa via explicativa demonstra certa aproximação com o intelectualismo e, de certa maneira, ao cognitivismo tradicional utilizado nas ciências cognitivas: o fato de a cognição ser uma operação sub-pessoal ancorada por um mecanismo representacional. Então, mesmo que a autopoiese nos forneça ferramentas para compreender o modo como organismos vivos forjam suas próprias regras cognitivas, estas são totalmente alheias à consciência do meio e até de si mesmo. O que constitui um

quadro *solipsista* da cognição, ou, como alega Giovanni Rolla, antirrealista e construtivista.¹¹

Essa reforma enativista do conceito de autopoiese pretende criar um elo que permita uma conciliação entre as perspectivas de primeira e terceira pessoas. Se na via tradicional ela se encontram totalmente apartadas, nessa nova concepção de vida elas, na verdade, interagem e acabam sendo entendidas como estando numa mesma dimensão, mas, a partir de uma complexidade distinta. Há uma ligação entre elas, pois a terceira pessoa é oriunda do desenvolvimento da primeira pessoa. Assim como, em Merleau-Ponty, o racional possui suas raízes no irracional e não pode cortar tal parentesco sob pena de se perder o próprio sentido de si.

Desse modo, considera-se o conceito de *adaptação* como parte constituinte da noção de individualidade, ou seja, que o acoplamento entre organismo e meio se dá numa relação precária e interacional. As ações do ser vivo são resultados de algumas solicitações do meio, e acabam deixando rastros por onde esse organismo passou. Por exemplo, quando um organismo toma um caminho para solucionar um problema imposto pelo meio, e acaba sendo bem-sucedido, esse mesmo organismo acabará por privilegiar o caminho aberto por sua ação passada e reafirmará essa atitude. Caso falhe, então os rastros deixados por essa ação serão, na maioria das vezes, abandonados. A partir disso, podemos considerar que a constante adaptação do organismo o incita a criar normas que direcionam suas ações no mundo com relação a seus sucessos e fracassos diante de tarefas realizadas. Dito assim, essas normas não são absolutamente “cegas”, como se o organismo não soubesse de si e do que está fora, mas reconhece-se enquanto centro de atividade polarizado com suas tarefas:

Tais normas devem, de alguma forma, serem acessíveis (situações precisam ser adequadamente discerníveis) pelo organismo ele mesmo. Por isso, a autopoiese deve ser realizada adaptativamente. Adaptação é o que possibilita corpos vivos distinguir a situação como um risco ou uma oportunidade, para dizer a diferença entre bom e melhor, ou ruim e pior. Adaptabilidade quebra a simetria implicada na temporalidade circular pela renovação em curso da autonomia. (Di Paolo, E., *et al.*, 2018, p. 33)

Uma visão crítica poderia rejeitar a necessidade do sistema em ter acesso às normas que o rege, como um computador que poderia reconhecer os *motivos* de operar como opera. Isso, pois, tem aparência de flexibilidade, ou seja, a capacidade de um

¹¹ Antirrealista pois o mundo nunca é objetivamente acessível para esse organismo, visto que tudo que ele experiencia provem de suas capacidades internas. E, construtivista pois essa experiência é, pelo menos em partes, construída, e não recebida *a priori*.

sistema vivo refletir sobre si. Obviamente, isso é possível, pois é o que estamos fazendo aqui, mas será que uma formiga também o faz? Esse é um dos casos no qual a tese de continuidade parece ser um contrassenso. É possível, ao menos hipoteticamente, imaginarmos um sistema extremamente complexo que possui inúmeros indicadores para operar adequadamente pelos riscos e oportunidades, coisas boas e ruins, conforme predisposições e o histórico de engajamento. Seriam feitos disparos neurais na medida em que o sistema entrasse em contato com alguma coisa que o próprio sistema reconhece como bom ou ruim, sem para isso compreender os *motivos* para tanto.

Porém, o argumento do autor está baseado na questão da “simetria” das relações entre o sistema vivo e o mundo, que podemos entender como uma plena capacidade de reconhecimento das interações. Nesse ponto, ressalta-se duas coisas: (i) a precariedade do sistema, e (ii) o valor da *virtualidade* como horizonte de contingências na qual o organismo está disposto ao se engajar com o mundo. Nota-se que as atitudes de um ser vivo nem sempre estão todas arregimentadas, mas possuem um caráter exploratório que alia disposições com inovações num tecido temporal¹².

O que importa é que, um “sistema autônomo precisa ser responsivo se as tendências em seus próprios estados se aproximam ou não de seu marco de viabilidade” (Di Paolo, E., *et al.*, 2018, p. 33), compreendendo que a experiência do ser vivo é tanto precária quanto possuindo uma dimensão virtual, provinda da temporalidade perceptiva que configura inúmeras possibilidades diante do que está posto em relação a sua intencionalidade. Em suma, Di Paolo e seus colegas argumentam pela necessidade de uma capacidade *interpretativa* do sistema, que consiga antever eventos e modular mais adequadamente seu acoplamento com o meio conforme a necessidade de alcançar um equilíbrio do sistema autopoietico.

Para esclarecer um pouco mais, tomamos o conceito de interpretação como uma intenção subjetiva em compreender algo a partir do reconhecimento do contexto na qual essa coisa se insere *juntamente* com o sujeito. Isto é, a interpretação, nesse caso específico, está essencialmente ligada ao conceito de situação. Pois, toda situação é uma

¹² A fenomenologia possui, nesse sentido, uma enorme influência no modo de compreender a consciência temporal de um sujeito a partir das ideias de propensão e retenção de Husserl, e do desenvolvimento dessas na *Fenomenologia da Percepção* por Merleau-Ponty. Mas, não pretendemos nos aprofundar muito nesse aspecto, mesmo que muito interessante e de suma importância, pois demandaria um grande desvio em relação aos nossos objetivos.

interpretação intencional de um sujeito em relação ao seu meio. Diante disso, uma máquina não é interpretativa justamente porque lhe falta recursos para ir além dos algoritmos, que é uma asserção objetiva, e a interpretação está ligada a uma subjetividade interessada em sua autoconservação.

Dessa forma, não se trata de uma interpretação do vazio ou de perturbações, mas de um texto que todo ser vivo lê e não é capaz de acessar objetivamente, mas sim de interpretá-lo subjetivamente. A originalidade do enativismo está na defesa de existir essa interpretação ao mesmo tempo que assume a existência objetiva do texto, todavia, sem que isso impeça a compreensão de que para o ser vivo sua interpretação do mundo não é mera interpretação, mas o próprio mundo.

Na teoria enativista, a formação do “mundo” pelo organismo está pautada na atividade de “produzir sentido” (*sense-making*):

Sense-making é a capacidade de um sistema autônomo regular adaptativamente as operações e suas relações com o ambiente dependendo das consequências virtuais para sua própria viabilidade enquanto forma de vida. Ser um doador de sentido implica numa sintonização constante (muitas vezes imperfeita e variável) com o mundo e uma prontidão para a ação. (Di Paolo, E., *et al.*, 2018, p. 33)

A produção de sentido consiste na capacidade do sistema autopoietico adaptativo em regular e estabelecer o que é bom ou ruim em relação a sua própria viabilidade. A produção de sentido está intrinsecamente associada a dimensão de consequências virtuais que o organismo encontra em seu acoplamento com o ambiente. Não se tratando, portanto, apenas de situações imediatas, mas de potencialidades que estão no horizonte.

O modo de percepção de um organismo está ligado às capacidades oriundas tanto oriundas de sua individuação como de sua adaptação ao meio. A entidade viva habita seu ambiente conforme sua abertura a ele é concedida por sua auto-organização, por exemplo, se esse organismo possui audição ou não, isso influenciará seu modo de percepção. A produção de sentido não se vale de uma representação do externo por capacidades internas, mas traça um sentido do ambiente conforme nossa capacidade de se abrir para ele e agir sobre ele. Se somos, por algum motivo qualquer, ameaçados de morte por uma pessoa, e levamos a sério essa ameaça, começaremos a perceber o mundo a nossa volta de uma maneira cada vez mais paranoica, percebendo virtualmente a consumação do que foi prometido a cada esquina que passamos, a cada passo que damos um novo risco parece se esgueirar por nossas costas. A ameaça passa a configurar o campo virtual de minha presença no mundo. Ao mesmo tempo, uma pessoa que nunca ouviu música e

instrumentos musicais dará um sentido variável para um violão, pois tal objeto se apresenta apenas como pedaço de madeira potencialmente útil para diversas funções, menos fazer música. Assim, também o animal está habitando o espaço a sua volta conforme o sentido que ele traça para os objetos conforme sua potencialidade em agir sobre eles em vista de realizar suas ações. Estas que são direcionadas por normas adaptativas construídas ao longo das vivências.

As relações entre corpos auto-individualizados e seu mundo são a substância no qual tudo que é mental emerge – a questão da dinâmica da mente. Então, o fenômeno mental não pertence a um reino separado da materialidade, mas é enraizado nas relações concretas entre organismos e os ambientes que habitam e transformam. (Di Paolo, et. al., 2018, p. 23)

A ordem vital compreende um aspecto individualizante em relação ao reino material, o que não torna o ser vivo outra coisa que não matéria, mas o leva a uma dimensão diferente de existência, uma dimensão viva, animada e *intencional*.

Isto é, as capacidades de abertura do ser estão relacionadas a seu processo de individuação. Tal tese se revela profundamente naturalista, visto a sua pressuposição de um mundo. Mas, a questão não se configura de maneira tão simples. Há um aspecto fenomenológico, não de cunho transcendentalista, que parte de uma certa naturalização. Não se trata da necessidade de haver uma individuação para que haja abertura, pois essas são simultâneas. O organismo abre-se na medida em que se individua, e se individua na medida em que se abre. Uma coisa acompanha a outra, são faces de uma mesma moeda numa relação intencional.

Desse modo, a subjetividade no enativismo é entendida pela “definição mútua” (*co-definition*) entre o organismo e ambiente por meio de um processo de *sense-making*, originada da individuação desse organismo em relação ao meio. Em outras palavras, quando ocorre a individuação de um ser vivo de seu meio, já se inicia um processo de doação de sentido originado pelas características morfológicas, motoras e psíquicas provindas dessa individuação. Fazendo com que individualidade e subjetividade estejam estritamente relacionadas¹³.

Por fim, concluindo sua concepção de organização de seres vivos, Di Paolo reconhece que todo sistema autônomo adaptativo é um agente. Da célula ao ser humano,

¹³ Tal relação só pode ser efetuada em se tratando de entidades *vivas*, pois quando nos referimos a objetos individuados já não é possível encontrar traços de subjetividade simplesmente por não haver ali um sistema autopoietico com processos internos que resultem numa intencionalidade.

podemos dizer que há ação intencional. Não necessariamente estão no mesmo nível de sofisticação ou “liberdade”, mas a agência é entendida como a capacidade de um sistema em agir conforme determinadas regras. Porém, essas regras não são dadas externamente por convenção, como no caso da máquina, mas são desenvolvidas pelo próprio sistema a partir de sua auto individualização e sua capacidade em dar sentido para o meio.

Cada organismo tem, pois, em presença de um meio dado, suas condições ótimas de atividade, sua maneira própria de realizar o equilíbrio, e os determinantes interiores desse equilíbrio não são dados por uma pluralidade de vetores, mas por uma atividade geral com o mundo. Daí provem que as estruturas inorgânicas se deixam exprimir por uma lei, ao passo que as estruturas orgânicas só se compreendem por uma *norma*, por um certo tipo de ação transitiva que caracteriza o indivíduo. [...] Isto significa que ele próprio mede a ação das coisas sobre si e delimita seu meio por um processo circular que é sem análogo no mundo físico. (Merleau-Ponty, M., 1975, p. 185)

Antecipando o movimento enativista, Merleau-Ponty esboçava uma compreensão muito sofisticada da atividade dinâmica entre organismo e ambiente. Os enativistas a buscar meios de naturalizar as análises e descrições do fenomenólogo francês, e de outros, estabelecendo resultados cientificamente mensuráveis. Acredita-se estar alcançando esse objetivo ao fundamentar a investigação da cognição corporificada começando com as bases biológicas fornecidas pela autopoiese e desenvolvendo tanto a partir da fenomenologia e da teoria dos sistemas dinâmicos, como também com estudos empíricos em diversos campos.

Disso, pergunta-se sobre a real capacidade de organismos, dos mais simples aos mais complexos, em agirem intencionalmente. O conceito de *agência* desenvolvido é entendido não como meio de deliberação sofisticada, como entendemos a nós mesmos diante de opções de escolha. A agência é a disposição de um organismo em realizar atividades gerais segundo alguma regulação interna. Mas, como veremos, a agência dos seres vivos não se reduz a autoconservação, mas pode alcançar níveis mais complexos, como no caso de mamíferos que possuem comportamentos que transcendem a mera sobrevivência.

2.3.3 Conceito de agência

Falar de agentes é falar de sistemas que *agem*. Cair de um precipício e pular nele são coisas diferentes. Enquanto o primeiro apenas segue as forças externas que lhe impõem um trajeto conforme as leis de um mundo físico, o segundo decide intencionalmente por um curso de ação, seja ele bem sucedido ou não. Ainda não se trata propriamente de liberdade, mas da capacidade de agir segundo alguma regulação e intenção.

Nem todo agente é relevante ao enativismo, pois alguns agem segundo normas estabelecidas exteriormente por convenção. Por exemplo, uma máquina que possui parâmetros funcionais para se relacionar no ambiente, tudo que é possível ser feito já está definido em seu sistema interno. Entidades vivas, ao contrário, estabelecem relações originais com seu entorno. A definição de agência numa perspectiva enativista requer, segundo Barandiaran, Di Paolo e Rohde (2017), *auto-individuação, interações assimétricas e normatividade*. Em si, esses requerimentos se encontram na máquina reduzidos aos parâmetros constituídos externamente. Já no organismo, quando esses se individualizam passam a estabelecer modos de interação com o ambiente, movidos tanto por normas internas que visam a manutenção do sistema, quanto pelas necessidades adaptativas que o meio lhe impõe. Nesse sentido, essas três dimensões são interdependentes, resultando numa concepção de agência que seja naturalista, funcional e não circular.

Desse modo, quando analisarmos um ser vivo, por exemplo, o ser humano, sabemos que é um agente pois ele se move e faz coisas aparentemente intencionais. Ele não está apenas sendo levado por forças externas a ele, mas está impondo um fluxo de atitudes que o conduzem pelo ambiente. Como isso é possível? Primeiramente, sabemos que ele não é uma máquina construída por outros seres humanos, mas é um ser vivo que nasceu e se desenvolveu ao longo do tempo. Logo, precisamos de uma noção de auto-individuação, uma maneira de compreender de que modo *ele* passa a ser um ser individual que se diferencia do restante. Aqui entra a importância da concepção de autopoiese e a maneira como organismos constituem processos internos e se diferenciam de processos externos, estabelecendo uma noção de identidade ligada à sua manutenção vital. Temos o primeiro requisito para agência.

Um organismo auto-individuado está em contínua relação com seu meio, criando uma maneira de habitá-lo conforme suas capacidades. O meio passa a se integrar ao sistema cognitivo desse organismo, criando um sistema organismo-meio. Todo ser vivo *percebe* aquilo que é perceptível através de suas capacidades próprias. Assim, cada

animal possui um mundo próprio, isto é, tudo que há no mundo está intencionalmente conectado ao próprio organismo. Há uma fenomenologia própria a cada ser vivo ligada à sua estrutura.

Porém, o mundo não é transparente ao organismo, como se houvesse um acoplamento em perfeitas condições. A marca da autoindividuação é a geração de um sistema precário que está em constantes tentativas de estabelecimento de um equilíbrio entre os processos internos e externos. Por essa precariedade sistêmica de entidades autopoieticas, descrita por Di Paolo como *tensão primordial*, é que todo organismo vivo não está estável em seu ambiente, mas numa relação adaptativa com ele. Ou seja, é preciso se adequar às exigências do mundo externo conforme suas capacidades e possibilidades em dadas situações.

Em outras palavras, apesar de todo organismo possuir seu ambiente dado intencionalmente por sua estrutura corpórea, na maioria do tempo eles não estão plenamente *sintonizados* ao mundo, visto a precariedade em se situar nele. Portanto, é preciso estar em constante adequação, modificando seu engajamento para manter sua viabilidade.

E assim, temos a oportunidade de falar em *interações assimétricas*, pois, a plena simetria entre organismo e meio é uma exceção. Assimétricas, pois o organismo pode estar modulando seu modo de interagir conforme sua necessidade. Como, também, o próprio meio pode estar impondo certas restrições que obrigam o organismo a se adaptar à nova situação.

Por fim, há a dimensão *normativa* de sistemas auto-individuados:

Não é suficiente que um indivíduo auto-individuado seja a fonte ativa de suas modulações em seu acoplamento com o ambiente. Para tal sistema se engajar em ações, essa modulação também deve ser realizada em relação a objetivos e desejos. Quando sistemas modulam ativamente suas interações em relação a *normas*, nos falamos de *regulações* em seu acoplamento. Tais regulações introduzem uma dimensão normativa. Elas podem ter sucesso ou falhar. (Di Paolo, E., et al., 2017, p. 120)

Ao longo das indefiníveis séries de engajamento que um organismo possui em sua vida, ele estabelece uma normatividade enquanto guia da manutenção de sua existência. A auto-individuação define as capacidades de cada ser vivo de habitar um ambiente, porém tem como aspecto fundamental a necessidade de se adaptar a esse meio e operar modificações constantes tanto em seu engajamento como até processos internos: “um sistema vivo estabelece seu próprio espaço de significação avaliando diferencialmente os

encontros com o meio ambiente de acordo com as consequências para sua auto-individuação” (Di Paolo, E., *et al.*, 2017, p. 123).

Dessa forma, essa normatividade está presente já em sistemas bem rudimentares, por exemplo, em uma célula. A célula realiza a osmose a depender dos processos que a circundam, nos mostrando que existem *disposições* criadas pela própria célula através de um processo de *sense-making* de sua atividade no meio. A célula “entende” que se tais materiais estão dispostos no meio, então deve-se fazer a osmose ou não. Os conceitos de auto-individuação, adaptação e *sense-making* possibilitam a fundamentação de um conceito de agência de sistemas vivos, não só a nível orgânico.

A dimensão orgânica¹⁴ nos concede uma base importante para compreender a emergência de uma mentalidade no ser humano, mas apenas isso não basta. Se consideramos apenas o nível orgânico alguns problemas surgirão, como a ideia de uma teleologia forte que reduziria os comportamentos de organismos à sua estrutura biológica e a normas estritamente ligadas a manutenção do sistema.

E, nos parece claro que organismos mais complexos tendem a se comportar de maneiras diversas, e nem sempre encontramos em suas ações um princípio de mera sobrevivência. Por exemplo, se analisarmos o comportamento de um cachorro que ao ver um disco se anima e passa a querer persegui-lo quando jogado por um ser humano. Pegar esse disco não o auxilia em nada em sua auto-produção, mas mesmo assim parece ser um comportamento *privilegiado* desse animal.

É preciso entender as ações de agentes em um nível mais ligado aos *comportamentos* e não apenas à sobrevivência. O enativismo, sobretudo aquele ligado a autopoiese adaptativa, defende que sistemas autônomos adaptativos possuem agência, mesmo os mais simples, porém, na medida em que tais sistemas se tornam mais complexos, constata-se que os comportamentos transcendem à mera busca por sobrevivência. Seres vivos podem começar a se comportar de uma maneira muto própria,

¹⁴ Ao adotarmos o enativismo desenvolvido especialmente por Ezequiel Di Paolo junto a outros pesquisadores, vemos uma defesa da tese da continuidade entre vida e mente fundamentada na complexificação de estágios cognitivos (Di Paolo, E. et al., 2018; Carvalho, E., Rolla, G., 2020). Destaca-se a existência de tais estágios, mas não como a emergência de um estado “superior” através de um estado inferior. Troca-se uma visão vertical da cognição, como uma ascendência, por uma horizontal, no sentido de uma continuidade que se desenvolve através da interconexão de tais estágios.

reafirmando comportamentos específicos que não condizem com necessidades de subsistência.

Cabe ressaltar, que a base da teoria enativista é o caráter constitutivo da *ação*, e é por meio dela que o sistema vivo pode vir a apreender o mundo. Então, estamos falando de estágios mais desenvolvidos de como atuar no mundo, partindo de tipos de ações mais simples, focados na preservação do próprio sistema, à estágios mais sofisticados, como fazer uma viagem para relaxar. É o modo como esses dois tipos de ação se ligam que tenderá uma explicação da continuidade cognitiva entre vida e mente.

A nível orgânico, na auto-organização de sistemas vivos, constata-se um princípio de agência baseado nas necessidades de manutenção vital, o que não determinará completamente, por exemplo, o estágio sensório-motor. São dois os pontos mais importantes: a não linearidade entre sentir e movimento, e uma agência para além da autoconservação. Na dimensão sensório-motora, Di Paolo, influenciado pelos estudos de Alva Nöe (2001; 2004) e Merleau-Ponty (1975), destaca uma experiência não redutível às reações fisiológicas do corpo em relação ao mundo. O *sentir* e o *mover* criam um conexão em *loop*, no qual “nós não podemos dizer qual vem primeiro, a sensação que afeta o movimento ou o movimento que altera a sensação” (Di Paolo, E., *et al.*, 2017, p. 48). O contrário disso seria uma:

Série linear de acontecimentos físicos e fisiológicos, o estímulo tem a dignidade de uma causa, no sentido empirista de antecedente constante e incondicionado, e o organismo é passivo, uma vez que se limita a executar o que lhe é prescrito pelo lugar da excitação e pelos circuitos nervosos que aí tem sua origem. [...] A atividade ‘normal’ de um organismo não é mais que o funcionamento desse aparelho montado pela natureza; não existem normas verdadeiras, existem apenas efeitos. A teoria clássica do reflexo e os métodos de análise real e de explicação causal, dos quais ela não é senão uma explicação, parecem os únicos capazes de constituir uma representação científica e objetiva do comportamento. O objeto da ciência se define pela exterioridade mútua das partes ou dos processos. (Merleau-Ponty, M., 1975, p. 35)

Os *loops* sensório-motores explicam como um organismo *envolvido pelo mundo* passa a constituir uma maneira própria de habitá-lo e se desenvolver nele. Alva Nöe e Kevin O Reagan (2001) chamam de *contingências sensório motoras* as invariantes desses *loops*, na pretensão de compreender uma regra geral de seu fenômeno. E é exatamente isso que conecta a circularidade entre sentir e mover com uma agência mais complexa. Por exemplo, um cachorro que corre para abocanhar um *frisbee*: ele privilegia o comportamento intencional de ir em busca desse objeto e o faz com certo domínio de suas

capacidades motoras. Mas, como essa atitude se liga a sua manutenção de funções vitais? Se agência de um organismo está completamente assentada em sua autopoiese, então não haveria espaço para tal tipo de comportamento. O fato de o cachorro fazer coisas que não estão ligadas a mera sobrevivência significa que sua capacidade de habitar o mundo se tornou mais complexa.

Di Paolo especifica as contingências sensório-motoras em quatro tipos para descrever a maneira como organismos vivem nessa dimensão cognitiva (as quatro se seguirão em *itálico*). A maneira pela qual sistemas vivos navegam pelo seu *ambiente sensório-motor*, definido pelo acoplamento estrutural entre suas capacidades perceptivas e as propriedades objetivas do ambiente, é definido por um *habitat sensório-motor*, isto é, animais da mesma espécie num mesmo local podem habitá-lo de modo distinto a depender de seu rol de vivências passadas. E essa vivência se segue pelas normas dos *esquemas sensório-motores* a partir do desenvolvimento de *coordenações sensório-motoras* na recorrência de ações no ambiente. Quanto mais bem desenvolvidos os esquemas sensório-motores do organismo maior o rol de atitudes ele possuirá, e mais complexo é sua presença no mundo. Isso nos leva a conceber uma agência ligada a comportamentos diversos, e ações mais livres do que a nível orgânico.

Argumentamos que Di Paolo baseia sua tese da continuidade na complexificação das *normas* que regulam a relação entre o ser vivo e o mundo: quanto mais sofisticadas forem as normas que regem um organismo, tanto mais será seu desenvolvimento cognitivo, e mais livre será sua ação. Seguindo esse raciocínio, reconhece-se que essas normas não são geradas externamente, como em máquinas, mas por um princípio próprio do organismo que as cria em vista da manutenção de sua *identidade*. Essa identidade precisa, primeiramente, manter-se viva (normas da autopoiese), em seguida, entende-se que a identidade do organismo passa a se ligar a seu modo de habitar o ambiente, elaborando ainda mais o acoplamento sistema organismo-meio (normas sensório-motoras), e mais a diante surgem as relações sociais de comunicação e cooperação (normas intersubjetivas). Não obstante, Di Paolo estende mais ainda, defendendo o conceito de *corpos linguísticos* (2018), levando a teoria enativista a investigação de normas linguísticas. Essa será a via tomada por esse filósofo e cientista cognitivo para responder ao problema da “cognição superior”, ou seja, a capacidade de um sistema cognitivo desenvolver mentalidade.

2.4 Cognição como enação

A inserção da mente no universo físico, para o enativista, não se realiza por uma operação espiritual, na verdade, a pretensão é abolir qualquer traço que não seja característico do mundo físico e mensurável pelas ciências naturais. Dito isso, o surgimento da mentalidade ocorre pela complexificação das relações entre um organismo vivo, explicado biologicamente, e seu ambiente. A organização do ser vivente passa a ter papel constituinte na estruturação de sua experiência, criando certas tendências para a autoconservação do sistema, que passa a adaptar suas disposições internas aos atritos com o meio externo, criando novas disposições e novas maneiras de habitar o espaço. Com o rol de possibilidades cada vez mais alargado, um organismo é capaz de não estar mais restrito a manter-se vivo, mas desenvolve comportamentos que diversificam sua experiência. O que era visto como transcendental, agora pousa no mundo e retira de suas relações concretas com ele toda possibilidade em se falar do mental.

Aquilo que outrora foi identificado como atributo essencial da mente, a subjetividade, agora jaz na materialidade e passa a fazer parte dela. A mente é identificada pelos enativistas como resultado das relações materiais de um corpo com seu ambiente. O próprio corpo objetivo, que sempre foi identificado como *res extensa* passa a ser produtor de sentido, o que o faz invadir o território seguro da subjetividade enquanto *res cogitans*. Os conceitos de subjetividade e objetividade passam por revisão e não sairão ilesos desse processo.

Cognição para o enativismo é enação, e este termo provem do verbo *to enact* em inglês. Seu significado se divide em duas traduções principais: instaurar e encenar. A princípio pode parecer que há uma discrepância, pois a instauração de alguma coisa significa instituir um sentido com certa definição e funcionalidade, é um processo de criação. Enquanto encenar já significa simular alguma coisa sobre outra, ou representar algo a respeito de uma coisa. Mas, ambas se conectam à explicação da cognição de uma maneira dinâmica associada à própria teoria enativista.

Desse modo, é preciso compreender o sentido de enação junto ao desenvolvimento das teses enativistas, sob pena de se perder seu real sentido para a explicação da cognição. A intuição básica é que, se iremos investigar a cognição como a maneira que um organismo organiza sua experiência no mundo, então é preciso conceber como esse próprio ser vivo é organizado, ou estruturado. A auto-organização desse sistema vivo a

partir de um processo autopoietico é a base do enativismo, na qual podemos ver os desdobramentos até o campo da linguagem. Compreender como a autopoiese se conecta ao desenvolvimento cognitivo nos permite um acesso mais claro a respeito do uso do verbo *to enact*.

Todo sistema autopoietico é, por definição, um sistema dinâmico e autônomo, e que possui como funcionalidades básicas a autoprodução e a autodistinção. A autonomia, como já discutimos, é a capacidade de um organismo em estabelecer um conjunto de processos internos ao sistema e que se diferenciam do meio, mas podendo fazer trocas energéticas e materiais com esse meio para a manutenção do sistema. Não é possível pensar a autoprodução sem a autodistinção, pois na medida em que um sistema autopoietico se produz também se diferencia. Di Paolo chama esse fenômeno de *tensão primordial* (2015, 2018), no qual o organismo não pode se fechar totalmente para os processos externos e nem se abrir absolutamente a eles, é preciso preservar uma tensão entre essas “polaridades” em vista de manter sua própria viabilidade.

A criação autônoma das *normas* para interação com o meio por parte desse organismo será entendida como produção de sentido (*sense-making*). Essa capacidade cria a maneira como o sistema lida com seu entorno, o que nos permite compreender como os termos instaurar/encenar funcionam na teoria enativista. Primeiramente, há uma instauração, no sentido de que o sistema autônomo cria as regras que condicionam a preservação do próprio sistema. Em seguida, o próprio sistema encena para si seu ambiente condicionado a privilegiar aquilo que condiz com o processo de instauração das normas. Um animal, nos fala Bimbenet, “nunca percebe mais que aquilo que convém às suas necessidades, que ‘o’ mundo não é nunca mais que o ‘seu’ mundo” (Bimbenet, E., 2014, p. 95).

Há uma dinamicidade entre instauração e encenação, sendo aquilo que Varela, Thompson e Rosch já ensaiaram em *The Embodied Mind* (1993) quando diziam que o organismo “*bring forth a world of significance*” a partir de sua ação. Pois o verbo *to enact*, instauração e encenação, pressupõe um tipo de atitude, resultando na seguinte fórmula: por suas ações é que sistemas dinâmicos autônomos criam regulações adequadas de interação com o ambiente, encenando um mundo a sua volta.

Nota-se que é possível argumentar que, então, o enativismo defende algum tipo de “representação” para fundamentar a cognição, já que organismos interpretariam o mundo, gerando uma representação deste. Seria o caso, se entendêssemos esse processo

a partir do mesmo paradigma do cognitivismo, por exemplo. Mas, não se trata de uma atitude proposicional, mas sim de atitudes práticas que revestem o processo interno sob um sentido para o sistema. Mas, ainda assim deve-se admitir que o enativismo não rompe com uma epistemologia da mediação pelo simples fato de se assumir um mundo objetivo para além da experiência do organismo em si. A rejeição estrita de uma mediação na experiência nos levaria a uma concepção monista do conhecimento, o que não parece ser o caso.

Desse modo, o enativismo assume a diferenciação entre o sistema autônomo e o mundo, mas o faz ressaltando o caráter dinâmico entre ambos que os liga a partir de uma mediação “compartilhada”. Ou seja, o problema da mediação, oriunda do debate moderno, o acesso do sujeito ao objeto é articulado pelas condições do próprio sujeito. Já o enativismo sustenta que tal acesso é oriundo de uma interação dinâmica entre ambos. O acesso para o enativismo é, portanto, o corpo. A corporeidade do sistema se dá tanto a nível fenomenológico quanto objetivo, o que os enativistas desde a década de 90 chamam de *caráter duplo da encarnação*. Resultando na seguinte ideia: a mediação entre sujeito e objeto é um elemento compartilhado por ambos. Ou seja, o corpo é tanto extenso, quanto subjetivo. É extenso pois é material, mas também é subjetivo pois não é regido simplesmente pelas leis da matéria, pois vive numa dimensão de virtualidade e produção de sentido que o permitem navegar por este mundo. E esse é o sentido em dizer que a cognição, o acesso de um organismo a seu mundo, é corporificada.

Em suma, não faria sentido falar em dualismo de substâncias, ou metodológico, pois aquilo que seria considerado o “sujeito” não se diferencia do que é considerado “mundo”. A mente possui uma dimensão de virtualidade que não se descola da materialidade, mas é oriunda desta, já que é por relações materiais ancoradas na situação encarnada de um organismo que a virtualidade vem à tona. No fim, o enativismo defende um naturalismo que reduz a realidade à materialidade do mundo conforme os instrumentos científicos são capazes de averiguar, mas ressaltando que esse entendimento abstrato é derivado de nossa capacidade cognitiva, e que esta é o resultado das interações sistêmicas entre elementos dessa materialidade: cérebro, corpo e mundo.

Capítulo 3 – A TENSÃO NO INTERIOR DO ENATIVISMO

3.1 O corpo como elemento mediador entre subjetividade e objetividade

Levando em consideração a tradicional divisão ontológica das substâncias em Descartes, a mente é a polaridade ativa que pensa, enquanto a matéria é a polaridade inerte que é extensa. São coisas incompatíveis sob o primeiro olhar, já que a marca da primeira é a imaterialidade do pensar se diferenciando de todo o resto num movimento de transcendência. Basta que olhemos a nossa volta e constatamos que não somos as paredes, não somos a cadeira, nem a mesa, essas são *coisas*; elas não fazem parte daquilo que sou, já que não tenho nenhum acesso íntimo nem poder sobre aquilo, a não ser através de meu corpo. Ainda mais, meu corpo não é para mim o que sou, já que ao olhar para ele vejo apenas uma parcela de matéria que obedece a certos desígnios, sejam voluntários ou involuntários, o que certamente não faz dele o que sou, mas talvez algo que controlo, e que está tão estreitamente ligado a mim que foge a qualquer explicação possível como “eu” poderia me confundir com o “isto” que são as coisas e meu próprio corpo.

Essa insolubilidade do problema mente-corpo faz com que o dualismo seja uma ideia bem-vinda diante das dificuldades impostas por essa relação misteriosa. A modernidade, em um certo sentido, coloca a subjetividade como o elemento mediador do conhecimento justamente porque é a estrutura que temos algum acesso mais profundo, porque a somos. Como vimos a respeito da epistemologia da mediação, essa irá distinguir as polaridades, e o conhecimento se concentrará na capacidade da polaridade ativa, do sujeito, em reunir esforços, instrumentos e metodologias para compreender o outro polo, a objetividade.

No fim das contas, o reducionismo acena no horizonte, e toma-se dois caminhos até ele, um que reduz o real à objetividade e outro à subjetividade. O primeiro, o realismo empirista, entende a materialidade como aquilo que é verdadeiro, derivando uma subjetividade que nada mais é do que um epifenômeno. O segundo, o intelectualismo, já faz o caminho inverso, ao notar que é o sujeito que cria a mediação epistemológica, e por isso, não pode asseverar que há ali um mundo independente dele, já que sua única maneira de o acessar é pela ponte que ele mesmo cria. Se, por um lado, o empirismo é capturado pela ingenuidade dos dados mundanos recepcionados pelos instrumentos do sujeito, o

intelectualismo cai numa rede de ceticismo que, por fim, nega a realidade do objeto como em-si mesma, ou simplesmente se abstém de investiga-la sob o risco de ultrapassar os limites da razão.

Merleau-Ponty identifica essa tensão, lembrando o cientista de que toda ciência, apesar de negar ou ignorar, se baseia numa ontologia. Husserl alegava que o fazer científico compartilha com a vivência cotidiana o mesmo realismo, que ele nomeia de *atitude natural*. Se as ciências empíricas precisam dos dados mundanos para trabalharem, então elas estão presas a esse quadro ontológico, e por isso a fenomenologia seria necessária para desfazer esse “encantamento” do realismo ingênuo. Porém, Merleau-Ponty tinha outra visão das ciências, e que estas poderiam vencer suas limitações epistemológicas por uma reconfiguração ontológica. Constatando o problema do realismo, a ciência deveria abdicar de sua posição de neutralidade, provinda de um espírito de sobrevoos, e passar a construir um entendimento partindo das bases de todo saber científico: a percepção. Através da defesa do *primado da percepção*, o filósofo francês acredita que a facticidade que a percepção nos entrega é o elemento de abertura primordial, e é desse ponto que todo outro tipo de conhecimento pode emergir, impondo a percepção como raiz irracional dos empreendimentos racionais.

Husserl indica a importância em pensar o problema da encarnação, mas é Merleau-Ponty que melhor desenvolve esse tema, e o enativismo acaba por fazê-lo de avenida para a naturalização da mente, e conseqüentemente, do problema mente-corpo. Mas, como uma proposta anti-naturalista como a de Husserl acaba por ser enquadrada num projeto naturalista? A resposta pode estar, justamente no modo como Merleau-Ponty dá continuidade ao projeto de Husserl a partir de uma outra perspectiva.

A investigação do corpo próprio em Merleau-Ponty receberá um tratamento naturalista pelo enativismo ao ressaltar que os dados fenomenológicos poderiam ser mensuráveis cientificamente. Utilizando os *insights* fornecidos pelo filósofo francês, os enativistas passam a investigar como a fenomenologia poderia auxiliar na compreensão correta dos poderes do corpo objetivo, e com isso compreender a experiência do organismo desde suas bases materiais.

Diante disso, recolocando o fazer científico em moldes distintos do realismo tradicional, evidenciando a posição subjetiva como central, temos uma reviravolta em termos epistemológicos nas ciências cognitivas. A subjetividade passa se encarnar nas próprias relações corporais com o mundo, o que nos leva a conceber que a ligação que

Descartes não encontrara, ou que encontrara de maneira muito precária, entre o *cogito* e a extensão estava no próprio corpo. É pelo corpo que poderemos entender o encontro, a “co-incidência” entre a subjetividade e a objetividade, não como elementos distantes que se encontram em um ponto, mas ambas se desenvolvem juntas, misturadas uma na outra desde o início daquilo que entendemos por vida.

A vida é, portanto, o momento em que a materialidade começaria adquirir um novo estatuto. Abarcando uma vida, uma parcela de matéria passaria a se “descolar” do restante, a se individuar enquanto parte em relação ao todo, alçando um novo nível de existência, e por essa *separação* seria possível compreender como essa nova vida poderia acessar o ambiente a sua volta. A chave da facticidade do organismo está em sua individuação em relação ao meio.

Esse acesso, essa abertura, promove não apenas a recepção dos dados do mundo como diria o empirismo. Pois, ao abrir-se, já se abre de uma maneira específica, da maneira que sua individuação lhe proporciona. Isso revela um caráter transcendental. E, nisso o intelectualismo estaria correto. Contudo, essa abertura não é definitiva, mas é constantemente constrangida, reafirmada, remodelada, transformada em processos de adaptação ao meio, o que não permite falarmos mais numa subjetividade transcendental pura, mas em uma que também está imersa na materialidade e se ajustando a ela. A adaptação é um sinal claro de que não pode haver uma subjetividade constituinte, mas que opera em co-determinação à objetividade.

As duas polaridades se mostram, agora, num processo dinâmico em que não podem se dissociar ao preço de se desfazerem enquanto estrutura. Essas coabitam o mesmo espaço existencial, e por isso não haveria uma transcendência pura, e nem uma imanência pura, se aproximando ao que Merleau-Ponty dizia ambigualmente acerca do problema transcendência-imanência, no qual a percepção está entregue.

O ponto marcante é que, pelo fato do enativismo possuir um projeto naturalista em seu coração, não podendo se afastar dele sob pena de perder sua “cientificidade”, o fenômeno do *corpo próprio*, enquanto elemento fenomenológico primordial na compreensão da experiência, adquire uma nova face: uma co-determinação com corpo objetivo. Este, rejeitado por Merleau-Ponty como princípio das explicações do ser, passa a receber o mesmo estatuto do corpo fenomenal, ressaltando assim a *dupla-face* da encarnação.

Esse movimento rearticula a maneira dos enativistas ao pensarem o problema mente-corpo. Equiparando ambos, *Leib* e *Körper*, opera-se uma naturalização do fenômeno do corpo próprio como ligado às operações físico-químicas do corpo objetivo. “As condições de interface entre os processos corporais e o corpo vivo é o coração de um importante modo de naturalização” (Petitot, J., *et al.*, 1999, p. 62) da fenomenologia. É por esse encontro, entre a investigação naturalista e a fenomenologia que é possível a uma ciência cognitiva enativista dar uma nova “solução” ao problema mente-corpo.

O corpo é coisa, mas também produz sentido, o que transformará, dialeticamente, a mente também em coisa, e coisa mensurável pelas ciências e seus instrumentos. É esse o fim da naturalização da mente, objetiva-la a ponto de mapeá-la conforme as ciências naturais. O que se faz no universo, se fará à mente.

E isso, é possível? Segundo uma leitura mais ortodoxa de Husserl, não. Aderindo à Merleau-Ponty, os enativistas *interpretam* que sim, conquanto o elemento de ambiguidade e incompletude sejam preservados, e não se reifique a capacidade transcendental da subjetividade. A partir dessa inspiração, o enativismo entende que é possível, e todos seus esforços estão voltados a naturalização da fenomenologia e da mentalidade¹⁵.

Portanto, é preciso compreender duas coisas: (i) como o enativismo propõe fazer essa naturalização da fenomenologia, (ii) e, qual a coerência desse movimento com a própria fenomenologia, especialmente com relação àquela de Merleau-Ponty que reside na base de seus esforços. Não pretendemos esgotar essa discussão, mas apenas colocar o problema e apontar caminhos para o pensar.

3.2 O projeto de naturalização da fenomenologia

Primeiramente, é preciso compreender as razões em naturalizar a fenomenologia para as ciências cognitivas. Esse é particularmente um problema complexo se nos atentarmos à própria história das ciências cognitivas, enquanto reação ao behaviorismo e ao fisiologismo. Tendo como pressuposto parar de ignorar a famosa “caixa-preta” sem que se restrinja ao mero estudo das camadas fisiológicas do cérebro, as ciências cognitivas

¹⁵ É importante notar que Merleau-Ponty provavelmente não aceitaria a proposta do enativismo completamente, já que este apenas usa Merleau-Ponty como inspiração para seu projeto. Isso se revela pela não subordinação do corpo material ao corpo fenomenal, princípio da fenomenologia do francês.

buscam explicar as diversas dimensões que compõe os processos cognitivos enquanto fluxo de informações concernentes a uma estrutura causal do cérebro. Isto é, como esse fluxo de informações “algorítmicas” e sub-pessoais estaria correlacionado à atividade neurológica.

Entretanto, isso se faria excluindo a dimensão consciente da mente, tomando-a, na maioria das vezes, como epifenomenal. O entendimento corrente era de que a experiência consciente seria o resultado dos processos cognitivos, o que nos leva a compreensão de que a mente funciona por uma estrutura vertical de ascensão de dimensões, na qual as camadas mais básicas causam as superiores, e estas não possuiriam o mesmo poder. Logo, a consciência é apenas resultado, e nunca causa dos processos básicos ocorridos no cérebro.

Desse modo, não faria sentido à uma ciência cognitiva se preocupar com a consciência em si. Essa posição epistemológica nem sempre é expressa de maneira explícita, mas implicitamente no modo como diversos cientistas cognitivos operavam suas pesquisas.

Há um consenso nas ciências cognitivas que um dos problemas centrais para a compreensão da mente estaria no problema mente-corpo. Em seu interior, as ciências cognitivas possuem abordagens contrastantes, que diferem no modo de proceder as pesquisas, mas que concordam quanto a este ponto:

Nas três abordagens básicas (das ciências cognitivas) e em suas variadas combinações, a ciência cognitiva pode reivindicar que o tradicional problema filosófico da mente-corpo se tornou um problema científico que pode ser resolvido cientificamente: a ligação é fornecida justamente pelos processos que dão origem a mentalidade, seja como preferir acomodá-lo. (Petitot, J., *et al.*, 1999, p. 6-7)

Ou seja, para solucionar esse problema é preciso compreender de que maneira a mentalidade surge, mas levando em consideração que esse surgimento não está apartado do próprio corpo. Quando se fala nas “três abordagens”, os autores se referem ao cognitivismo tradicional, o conexionismo e o programa de mente corporificada (enativismo). Cada um propõe uma maneira de ver o problema, seja o aspecto corporal reduzido ao cérebro ou mesmo à corporeidade mesma. Não faria sentido, na perspectiva científicista conceber duas substâncias antagônicas, mas uma mesma substância, aquela que é verificada pelas ciências naturais, a materialidade. Nesse ínterim, os poderes

subjetivos da mente deveriam ser compreendidos pela égide das ciências, e estas assumem a realidade daquilo que elas mesmas conseguem mensurar.

Contudo, na introdução da obra *Naturalizing Phenomenology*, Francisco Varela e colegas (1999) constatam que aquilo que chamam de “boom” da consciência nos estudos da cognição reclama um tratamento diferente do problema. Passa-se a compreender que a consciência tem um papel distinto do que se compreendia, particularmente por fortes críticas de filósofos da mente como John Searle, filósofos próximos à fenomenologia como Hubert Dreyfus e cientistas cognitivos como George Lakoff. Estes alegam que a consciência exerce um papel ativo no processo cognitivo, reclamando um novo paradigma no estudo científico do mental. Os autores alegam que:

mesmo que seja concedido *ex hypothesi* que as ciências cognitivas tenham resolvido o problema mente-corpo no domínio da cognição, isto é feito ao custo de criar um conflito com a mente fenomenal, levantando assim um problema mente-mente: como a mente cognitiva que experimentamos se relaciona com a mente cognitiva vista pelas ciências cognitivas? (Petitot, J., *et al.*, 1999, p. 8-9)

E, completam:

A emergência desse problema mente-mente implica necessariamente que o problema mente-corpo não foi, de fato, resolvido. O que foi resolvido foi o problema da relação entre o cérebro e a mente cognitiva vista pelas ciências cognitivas, e não como a *experienciamos* (Petitot, J., *et al.*, 1999, p. 9)

Isso se configura na exclusão sumária da consciência como parte efetiva da experiência, fazendo com que o suposto problema mente-corpo se desse apenas na parcela objetiva. Ou seja, o que era visto tradicionalmente como concernente a mente, isto é, a subjetividade, não necessitasse de nenhuma explicação mais aprofundada.

Uma das maneiras de filósofos contemporâneos para contemplar os aspectos qualitativos da mente foi o conceito *qualia*. Daniel Dennett (1988) assegura que estes são de cunho eminentemente subjetivos, sendo, portanto, inefáveis e indemonstráveis de fato, como por exemplo a dor. Contudo, isso não satisfaz boa parte daqueles que se interessaram em demonstrar a cognoscibilidade da experiência subjetiva e por isso serem capazes tratar a consciência de maneira científica. Pois, não é possível estudar alguma coisa que não pode ser tematizada absolutamente, o que significaria o retorno ao problema que tal conceito deveria solucionar. Para muitos os *qualia* são sinônimos dos dados fenomênicos, concernindo toda a experiência subjetiva e consciente. Ao passo que outros compreendem que os dados fenomênicos não se esgotam nesses aspectos qualitativos da

consciência, requerendo um outro tipo de explicação. Dan Zahavi e Shaum Gallagher explicam que a:

Fenomenologia não está interessada no *qualia* no sentido de dados puramente individuais que são incorrigíveis, inefáveis e incomparáveis. A fenomenologia não está interessada em processos psicológicos (em contraste com processos físicos ou comportamentais). A fenomenologia está interessada propriamente interessada na possibilidade e estrutura do fenômeno; ela busca explorar as estruturas essenciais e condições de possibilidade (da experiência) (Gallagher, S., Zahavi, D., 2008, p. 26)

Desse modo, compreende-se a necessidade de uma melhor explicação do *fenômeno*. Tradicionalmente, esse conceito designa uma experiência para-si, ou seja, para uma perspectiva finita que não vai ao objeto em si mesmo. Uma explicação de como um sujeito experiencia a coisa é justamente o que se quer ao tematizar a consciência, em suma, “o que está em jogo é o *estudo científico do processo de fenomenalização da realidade*” (Petitot, J., *et al.*, 1999, p. 11). Os cientistas cognitivos partem de uma chave naturalista que concebe primeiramente o problema da cognição, para a partir disso compreender como o fenômeno se forma, e como esse conhecimento pode auxiliar na compreensão dos próprios processos cognitivos, o que revela um caminho inverso daquele adotado por Husserl. Trata-se de compreender como eventos materiais dão origem ao fenômeno, sendo este, condição para a causação de processos mentais diversos.

Logicamente, essa proposta enfrenta resistência nos núcleos mais conservadores das ciências cognitivas, mas Francisco Varela *et al.* consideram que essa é uma postura reativa da própria história formativa do campo. Esse ramo científico, identificado não como teoria consolidada, mas como hipótese de trabalho, se afasta, e com razão, das antigas abordagens *introspectivistas* da psicologia. Por um dado momento, a introspecção foi proposta como método para se investigar a mente, treinando pesquisados para mapear sua experiência subjetiva em busca de invariantes que proporcionariam uma compreensão do funcionamento mental. Como esse método foi superado por correntes como o behaviorismo, que rejeitam qualquer acesso à “caixa preta”, o acesso a consciência é interdito como improdutivo. As ciências cognitivas apesar de combater o behaviorismo herdaram essa desconfiança de um acesso via introspecção, preferindo verificar a mente por outros meios, sobretudo com base na experimentação e nos resultados de áreas como a neurociência. Há, entretanto, uma “crescente sensação que a teoria cognitiva possa estar reagindo exageradamente ao excessivo introspeccionismo que marca o início das teorias psicológicas ao recuar em um excesso de experimentalismo” (Petitot, J., *et al.*, 1999, p. 15).

Talvez, o principal argumento dos autores da introdução de *Naturalizing Phenomenology* gira em torno da necessidade em explicar uma ligação entre os níveis biológicos e fenomenológicos, sem reduzir o último ao primeiro. Ou seja, os dados fenomenológicos deveriam ser concebidos não como mero efeito, mas também como uma contraparte efetiva. Vemos, como o enativismo promove tal linha de pensamento concebendo uma lógica dinâmica, na qual o nível biológico causa o fenomenológico assim como o contrário também pode ser verdadeiro. Por exemplo, quando aspectos fenomênicos constroem a ontogenia animal, acarretando modificações em sua linhagem filogenética. Isto é, em casos que o ambiente provoca mudanças de comportamento necessárias para a manutenção adaptativa do animal em vista da sobrevivência, e que requer uma mudança em sua maneira de habitar o espaço, acarretando mudanças estruturais ao longo do tempo.

Torna-se patente a tensão metodológica entre a perspectiva em primeira pessoa e em terceira pessoa. A última, paradigmaticamente adotada pelas ciências, considera que seus instrumentos e metodologias próprios são capazes de fornecer uma visão neutra dos objetos, à distância, capazes, portanto, de ir a eles sem o prejuízo subjetivo. Por outro lado, uma análise que parte da primeira pessoa considera a centralidade da subjetividade, o que é privilegiado na fenomenologia que é “motivada por interesses filosóficos transcendentais” (Gallagher, S., Zahavi, D., 2008, p. 24). Enquanto cientistas mais ortodoxos consideram a neutralidade objetiva a única maneira de uma real compreensão do mundo, fenomenólogos “não estão interessados na consciência em si. Eles estão interessados na consciência porque eles a consideram como sendo nosso único acesso ao mundo” (*Ibid*, p. 26).

Considerando a fenomenologia como o método responsável por uma averiguação rigorosa da consciência, e esta como condição para se fazer ciência, parte dos cientistas cognitivos tendem a conceber uma *continuidade* entre fenomenologia, e filosofia, e as ciências. Esta é uma postura eminentemente naturalista, que reconhece o valor das investigações em fenomenologia, ainda que considerando-a como auxiliar das explicações científicas. Isto é, a fenomenologia deve se abastecer das descobertas das ciências, enquanto estas deveriam se ater às investigações daquela. Ambas podem se auxiliar, resultando numa cooperação frutífera.

Nesse sentido, alguns ressaltam que as ciências cognitivas partem de pressupostos da atitude natural para a descrição inicial de seus objetos de estudo, o que poderia ser

precisado pela descrição fenomenológica. Uma análise descritiva mais rigorosa teria mais assertividade e ganharia novos sentidos. Além de possuir uma abordagem mais amigável e autêntica com relação ao problema da consciência.

Porém, a compatibilização, como é de se esperar, não é tão simples. Existem algumas tentativas de operar uma naturalização da fenomenologia que possa trabalhar em consonância com as ciências cognitivas, harmonizando a perspectiva em primeira pessoa e em terceira pessoa. Nesse sentido, abordaremos as dificuldades impostas à conciliação das ciências cognitivas com uma filosofia transcendental, propriamente com a proposta de Jean Petitot, Francisco Varela, Bernard Pachoud e Jean-Michel Roy.

3.2.1 O sentido da naturalização da fenomenologia no enativismo

Os autores de *The Embodied Mind* anteviram a capacidade da fenomenologia em criar uma mediação possível entre as explicações científicas e a experiência enquanto a vivenciamos. Uma das preocupações dessa obra era conseguir tornar os avanços das ciências cognitivas inteligíveis para a experiência consciente, preenchendo uma lacuna que, a princípio, parece intransponível: legitimar a ciência enquanto uma sabedoria concernente à vida humana. Ou seja, mostrar como as ciências não apenas explicam o funcionamento do mundo, mas como tais explicações tornavam o viver mais compreensível. Essa pretensão ficou mais evidente na obra *Naturalizing Phenomenology*, ao se perguntar se isso era possível, e até necessário.

A resposta ganha uma afirmativa quando se revela os enormes ganhos no chamado *embodied turn*, que além de responderem a questões em aberto nas ciências cognitivas, aprimora diversas outras áreas que se agregam a ela, como a robótica, a IA (inteligência artificial) e as neurociências. E, isso se revela mais profundamente quanto ao papel da consciência no fazer científico, pois a fenomenologia, em suas variadas versões, argumenta pelo acesso ao mundo se, e somente se, há consciência. Isto é, é pela consciência que podemos asseverar uma experiência enquanto abertura ao real, o que filosoficamente significa que todo o saber possui como fundamento a *consciência de alguma coisa*. Isso nos traz a uma dimensão frequentemente negligenciada nos estudos científicos, a subjetividade.

O fenômeno, enquanto conceito cunhado ao longo da tradição filosófica, diz respeito a uma experiência de um sujeito a respeito daquilo que se *mostra*, e, segundo a tradição iniciada por Husserl, se mostra a partir de certos pressupostos. São essas condições necessárias para a experiência, entendida como condições *a priori*, que a ciência buscou se esquivar, mas que, aparentemente, parece revelar parte necessária no entendimento do mundo. A questão é, até que ponto uma ciência objetiva suporta tal proposição fundamental?

Nos defrontamos com o problema do choque entre uma filosofia transcendental, como a fenomenologia tecida por Husserl e outros, e uma filosofia naturalista que subjaz ao fazer científico. Esta, é tomada como um pressuposto das ciências naturais, quicá das sociais, e que é reconhecida pelo próprio Husserl quando alega que todo fazer científico compartilha com o senso comum uma *atitude natural*, que se converte numa ontologia naturalista, ou seja, tomando o mundo que se apresenta aos sentidos como anterior aos próprios sentidos.

Ora, e não é isso que Merleau-Ponty tinha como pretensão ao elencar os *prejuízos clássicos*? Evidentemente, uma *Fenomenologia da Percepção* tem a missão de criticar tal impostura das ciências, ao pretenderem se fazer enquanto saber fundamentado em si mesmo, esquecendo de suas raízes, colocando ali onde há uma abertura primordial, uma representação resultante dessa mesma abertura. Não se trata, portanto, de demolir o edifício científico como equivocado, pois seus resultados refutam tal asserção, mas de encontrar seu sentido a partir de uma nova fundamentação.

Merleau-Ponty alega que o problema das ciências não é de método, mas sim de *fundamento*, esperando com essa mudança compreender não apenas os limites da razão, mas suas *tarefas*. Ou seja, para que se faz ciência? Qual é o sentido do saber de maneira geral? Tais perguntas ressoam em uma *práxis* que se vê perdida, ou como diria Husserl, em crise. Ressalta-se que tal itinerário errático não diz respeito a sua utilidade ou assertividade em relação a seus objetos, mas justamente o porquê se faz, configurando o interesse intrínseco de suas investigações, ou melhor, a *motivação* de seu ser.

Por isso, não se trata em si de perseguir as *causas* do saber, mas o que move tal empreitada. Tal resposta não fica no campo da “mera” reflexão desinteressada, mas se mostra como o sentido direcionador de seus esforços. Por exemplo, se imaginamos uma pessoa fazendo algo sem nenhum motivo para tanto, apenas fazendo, e nesse fazer, descobrindo coisas e mais coisas. Suas descobertas, aparentemente, não possuem nenhum

resultado específico, mas apenas contribuem para uma acumulação de descobertas para se guardar em algum baú, ou pregar em alguma parede enquanto artefatos de exposição. Agora, pensemos em *alguém* que inicia uma tarefa sem saber porque faz o que faz, mas que na medida em que conhece passa a estabelecer um sentido para aquilo conforme sua própria *situação*. As descobertas passam a ganhar um certo valor na medida em que estabelecem conexões situacionais umas com as outras, tecendo uma rede de conhecimento que, além de possibilitarem um entendimento do ambiente e seus objetos, permitem uma ação cada vez mais concisa e complexa. Ao que parece, o conhecimento humano se assemelha mais a essa segunda ilustração.

Mas, saber que possa ser assim não significa que compreendemos como isso se faz e suas consequências reais. Logo, uma das tarefas da razão parece ser conceber suas próprias tarefas. Esse é um dos legados da filosofia de Merleau-Ponty, e que é resgatada pelo enativismo ao compreender que não é preciso negar a ciência ocidental como um todo, mas reconhecer seus fundamentos enterrados, ocultos, embaixo da terra, que escapam ao olhar cuidadoso do cientista, e assim compreender melhor seu sentido. E, por isso, a fenomenologia recebe um lugar de destaque como método responsável por possibilitar uma descrição do fenômeno a par dessa compreensão básica.

Isto é, ao invés de iniciar por descrições carregadas dos pressupostos da atitude natural, aquelas que levam em conta apenas o que é possível ser mensurado “acima da terra”, iniciar por uma descrição que vê uma continuidade entre essas e aquelas que subjazem ao olhar ingênuo. De acordo com a fenomenologia de Merleau-Ponty, a fenomenologia deveria levar em conta tanto a percepção enquanto abertura ao real, quanto o corpo próprio, como uma contraparte motora, possibilitando encontrar as linhas fundamentais que ligam o saber racional ao irracional. Toma-se o corpo próprio como núcleo donde partem as linhas *intencionais* que nos ligam aos objetos, estabelecendo uma situação significativa para um ser-no-mundo. Este, entretanto, não se entende como subjetividade enquanto tal, mas apenas de uma em germe, que se configura na medida em que se *insinua* às coisas, objetivando-as. Ou seja, subjetividade e objetividade se encontram misturadas, e é nessa mistura que atitude natural se localiza.

Desse modo, uma descrição rigorosa trata de “distender” os fios intencionais que partem do corpo próprio, encontrando o ser-no-mundo, e assim compreendendo de maneira mais clara a *constituição* da objetividade. Mais à frente em sua trajetória intelectual, Merleau-Ponty substitui a tese da constituição pela *instituição*, que permitiria

um entendimento ontológico do ser de maneira menos intelectualista. E, vemos, ao menos implicitamente, uma aproximação forte com as teses essenciais do enativismo. Quando dizemos essenciais queremos com isso evidenciar alguns princípios dessa corrente que se mostram constantes de seu início, em *The Embodied Mind*, até as mais recentes pesquisas: tomando o corpo como elemento central, e por conseguinte a relevância da ação como aspecto constitutivo da cognição. Ou seja, a cognição se efetua no engajamento de um organismo com seu ambiente, estabelecendo na ação o ponto de articulação entre uma dimensão subjetiva e uma objetiva.

Porém, mesmo que o enativismo assuma a fenomenologia como um de seus métodos e fontes de inspiração, resta a tarefa de operar uma naturalização da cognição, pretensão básica dessa corrente, e com isso, a necessidade lógica de se naturalizar a própria fenomenologia. Pois, se é com a fenomenologia que se abre uma nova maneira de se investigar a cognição, então a própria fenomenologia deve fazer parte dos poderes dessa cognição, o que resulta numa completa naturalização da consciência. E, naturalização implica a capacidade de se explicar a consciência em termos das ciências naturais, resultando no estabelecimento de leis e teorias objetivistas que mapeiem sua natureza e funcionamento. Esse tipo de procedimento é, à primeira vista, reducionista, pois o que se via como uma relação de duas dimensões articuladas por uma mediação, subjetividade e objetividade, torna-se apenas um esquema no qual a subjetividade seria entendida como elemento provisório à completa objetivação da realidade.

Isso é possível, como já dito acima, quando o enativismo concebe o corpo objetivo não como resultante do corpo fenomenal, como queria Merleau-Ponty, mas constatando primeiramente uma dupla-face do fenômeno da encarnação, mas que inevitavelmente se consuma no corpo objetivo como *causa* do corpo próprio, e este como condição necessária para se alcançar o conhecimento objetivo de sua própria natureza: o corpo físico-químico. O psiquismo, por consequência lógica, mesmo que o enativismo relute em assumir, torna-se secundário, mas não irrelevante, para se compreender a cognição em si.

Um fato interessante a notar é que a dimensão transcendental é condição de possibilidade da compreensão total da realidade cognitiva, mesmo que seja apenas como passo intermediário para alcançar a completa imanência à materialidade da própria cognição. Visto isso, o transcendental é incorporado às explicações naturalistas do

enativismo, operando uma síntese¹⁶ do entendimento, pelo menos a princípio, já que, segundo as principais linhas da filosofia da ciência, é do feitio da ciência a sua incompletude. O que se requer são apenas mais dados, fornecidos pela metodologia científica fundada na consciência, para a correta compreensão da cognição humana.

Mas, essa suposta lógica dialética no interior do enativismo se comporta como uma real síntese ou apenas como reducionismo? Para responder, podemos destacar três caminhos para a naturalização da fenomenologia: um é o método conhecido por “como se”, articulado por Daniel Dennett pelo termo “heterofenomenologia”. O segundo seria pelo constrangimento ou determinação mútua entre a fenomenologia e as ciências naturais, presente no trabalho de diversos enativistas. E, por fim, e mais promissor, o alargamento do próprio conceito de natureza no intuito de promover uma tese “unionista” no qual tal conceito consiga abrigar em seu interior o fenômeno do sentido e da significação.

As duas primeiras se comportam, mesmo que não admitam, um reducionismo latente, enquanto a última consegue prover uma suposta solução, bastante criticada, mas que também acaba por conceber, ao menos, um reducionismo mínimo. Buscaremos expor, em linhas gerais tais modelos de naturalização evidenciando seus problemas, e como não solucionam, de fato, a tensão entre uma filosofia transcendental e um projeto de naturalização.

3.2.2 Estratégias de naturalização da fenomenologia

Em *Naturalizing Phenomenology*, os editores propõem em sua introdução um diagnóstico acerca das razões de se naturalizar a fenomenologia de Husserl e seus desafios. São citadas algumas estratégias de naturalização da fenomenologia cunhadas por pesquisadores, e podemos agrupá-las em dois grupos: naturalismo forte e naturalismo comedido. No primeiro grupo o projeto de naturalização é levado de maneira direta e sem nenhum constrangimento quanto o modelo de justaposição que defendem, resultando no enquadramento da subjetividade como epifenômeno, podendo ser funcional ou não. Nessa linha, destaca-se a heterofenomenologia de Daniel Dennett, que apesar de não dizer

¹⁶ Ao que parece, podemos notar um fundo hegeliano em toda essa argumentação, revelando o caráter dialético que finda a transcendência como negação, sendo refutada por uma síntese absoluta, não mais do espírito, mas da matéria entendida naturalisticamente.

explicitamente que é uma estratégia reducionista, o faz sem muitos pesares. No outro grupo vemos um naturalismo que tende a considerar a subjetividade e o aspecto qualitativo do mental como atributos válidos, mas, em seu interior, preserva-se a ideia de que um dia poderá se explicar o mundo de modo inteiramente objetivo. Ou seja, a mentalidade é um passo necessário para alcançar uma capacidade explicativa do real que seja objetiva e, de certa maneira, superando (não anulando) a subjetividade. Assim pode-se destacar a neurofenomenologia de Francisco Varela. Por fora desses dois grandes grupos que abarcam diversos modelos de naturalização, ainda podemos destacar uma outra: o alargamento do conceito de natureza. Este último, entretanto, pode vir a ser um pressuposto que se adequa muito bem aos tipos de naturalismos comedidos, como vê-se no enativismo.

Em princípio, o reducionismo não apresenta nenhum problema sério para os cientistas, principalmente aqueles da natureza, ao contrário, muitas vezes suas pretensões são explicitamente reducionistas. A ideia é relativamente simples: se consideramos que as ciências naturais são capazes de explicar fenômenos físicos, e estes são todos os tipos de fenômenos que existem em nosso universo, então as ciências devem poder explicar absolutamente tudo que acontece neste universo. Isso também seria verdade para os casos da mente, que incluem a consciência, subjetividade, liberdade, moral, etc. Mas, isso só passa a ser legitimado quando se torna possível mostrar que o problema mente-corpo não é mais um problema se constata-se que a mente é um substrato do corpo e do cérebro. Logo, um dos últimos redutos a salvo da redução científica passa a ser invadido e dominado.

Porém, os cientistas cognitivos, em sua maioria, não mais ignoram a fenomenologia e suas contribuições, e alguns farão dela parte de suas ferramentas de trabalho. Desse modo, a perspectiva em primeira pessoa da fenomenologia requer algum modo de validação, ou não faria nenhum sentido considerá-la viável, mas se permaneceria na usual perspectiva em terceira-pessoa utilizada pelas ciências.

Na tentativa de conservar a terceira-pessoa como visão privilegiada do saber, mas se atentando para a fenomenologia, Daniel Dennett propõe um modelo específico, que ficou conhecido nos círculos enativistas como modelo “*como se*”. A assim chamada *heterofenomenologia*, na qual, “nessa perspectiva o processo mental não é uma realidade empírica, mas apenas o resultado de uma estratégia preditiva” (Petitot, J., *et al.*, 1999, p. 65) que mantém o privilégio do fazer científico enquanto concede algum tipo de

“cidadania” para a subjetividade, mesmo que provisório. Assim, os conteúdos intencionais se comportam “como se” fossem objetivos, mas se encontram numa dimensão formulada pelo sistema cognitivo para lidar com suas limitações intelectivas. Isto é, de não conseguir reconhecer, sem essa estratégia, sua própria natureza. Essa seria uma maneira heurística da psicologia popular em compreender a intencionalidade como uma realidade efetiva, porém, podendo ser superada conforme os avanços do conhecimento da realidade da mente. Claramente, há uma justaposição entre as dimensões física e fenomenológica, na qual a última se insere na primeira, mas apenas esta possui validação objetiva.

Em vista de uma forma menos explicitamente reducionista, e que permita uma concepção de mentalidade e subjetividade menos deterioradas, ou mais efetivas, destacam-se aquelas do naturalismo comedido. Trata-se de estratégias que objetivam a naturalização da fenomenologia de um modo que não destrua a própria essência da dimensão fenomenológica. Num primeiro momento parece ser contraditório, mas é justamente por uma atenuação do ímpeto naturalista, permitindo a participação da fenomenologia, que torna possível tal relação. Destacaremos duas estratégias: naturalização como *constrangimento mútuo*, e o *alargamento* do conceito de natureza.

O *constrangimento mútuo* ressalta uma interdependência entre as dimensões fenomenológica e das ciências naturais. O programa de cognição corporificada se utiliza, especialmente, do corpo como elemento privilegiado para compreender tal relação:

Amplamente concebida, a ideia é explorar seriamente a estreita “relação” entre o sujeito e seu corpo (como *Leib e Körper*), pois é aí que temos acesso direto aos elementos naturais, constitutivos e familiares a ambos, os dados requeridos das ciências cognitivas e da fenomenologia. Dependendo de casos específicos, diversos tipos de evidências neurocientíficas, psicológicas, evolucionárias e antropológicas podem ser utilizadas.” (Petitot, J., *et al.*, 1999, p. 66)

Tal modelo de naturalização estava em germe já nas primeiras tentativas em se articular um programa de mente corporificada. Constata-se que Varela, Thompson e Rosch em *The Embodied Mind* já empregavam esse tipo de estratégia com clara influência de Merleau-Ponty. Não que o próprio filósofo indicasse isso, mas os dados fenomenológicos abriam uma nova maneira de compreender a cognição e por isso não podia ser ignorada. Por outro lado, enquanto cientistas cognitivos, também não podiam reduzir os dados científicos aos fenômenos, devido a seu interesse em naturalizar a

experiência cognitiva. Logo, parece ser um caminho *natural* buscar um intercâmbio mais íntimo entre a vivência em primeira pessoa e a evidência científica.

Desse modo, pode-se julgar que essa estratégia se encontra no cerne do enativismo desde seu nascimento, e que passou a ser aceito tacitamente ao longo das décadas. Isso torna-se claro no modo como as atuais pesquisas tomam tal atitude como pressuposto da área, sendo reafirmada pelos resultados empíricos das aplicações de modelos enativistas (Di Paolo, E., *et al*, 2018; Di Paolo, E., *et al*, 2017; Johnson, M., 2017; Rowlands, M., 2010 etc.). Temos, também, o próprio Francisco Varela como precursor da *neurofenomenologia*, que, a partir dessa estratégia em especial, defende que a fenomenologia revela a estrutura da experiência que pode ser compreendida como uma contraparte das explicações das ciências cognitivas, constatando um mútuo constrangimento.

Isso significa que aquilo que é compreendido pelas ciências cognitivas a partir de seus métodos e vocabulário também é explicado pela fenomenologia, mas de outra maneira. Uma cooperação das áreas promoveria uma maior capacidade explanatória da cognição, na qual “neurocientistas cognitivos precisam levar em consideração as evidências fenomenológicas para identificar adequadamente a explicação correta dos mecanismos nas dimensões neurais e sub-pessoais.” (Petitot, J., *et al.*, 1999, p. 68), já que a fenomenologia descreve com muita precisão aquilo que estaria acontecendo dentro do sistema. Se tentarmos imaginar um cientista que está criando um aparelho de realidade virtual, e enquanto ele ajusta alguns dispositivos do aparelho com sua chave de fenda, ele está usando o aparelho e, ao mesmo tempo, averiguando como o sistema está respondendo. Quanto mais se faz essa experiência, melhorando sua sensibilidade para descrever os *fenômenos* provocados por este aparelho, maior é a capacidade do cientista em “arrumar” seu dispositivo. O lado inverso desse trabalho é que a “fenomenologia se torna mais inteligível porque ela recebe uma explicação causal subjacente às aparências analisadas e uma ligação natural com os fenômenos corporais” (Petitot, J., *et al.*, 1999, p. 68).

Além disso, a conciliação entre fenomenologia e ciências cognitivas pode requerer, também, um *alargamento* do conceito de natureza. A neurofenomenologia se revela uma estratégia eminentemente epistemológica, podendo ou não acarretar uma discussão ontológica, e ao que nos parece, a naturalização da fenomenologia só pode ser efetuada em sua radicalidade a partir de uma reconfiguração da ontologia das ciências

cognitivas. As categorias usualmente utilizadas nas ciências, muitas vezes, são oriundas da tradição filosófica ou mesmo do senso-comum, por isso, o trabalho da fenomenologia, nessa estratégia, passa pela *epoché* husserliana, fornecendo descrições menos viciadas. Não é muito comum que um cientista reflita sobre seu arcabouço conceitual, assim como acontece com os *resquícios cartesianos* nas ciências cognitivas. Por isso, a fenomenologia tomaria a função de método descritivo do cientista, limpando suas “lentes” para melhor observar o mundo, tomando esse próprio ato como parte do mundo natural que se pretende explicar. Ocorre, portanto, a inserção radical do sujeito perceptivo (que percebe o fenômeno) no mundo que visa explicar.

Por exemplo, Barry Smith (1999) tenta fornecer meios para se compreender tal reconfiguração a partir do diálogo entre a fenomenologia de Husserl e a psicologia ecológica de Gibson. Em um quadro geral, pode-se dizer que o *mundo como se apresenta à subjetividade é um produto* da consciência transcendental de um organismo a partir de seu processo evolutivo, isto é, a “percepção e ação de um organismo estão pré-sintonizada a estruturas qualitativas de seu *Umwelt*” (Petitot, J., *et al.*, 1999, p. 69). Ao mesmo tempo que todo o processo evolutivo é, na verdade, uma resposta ao próprio mundo, o qual a consciência precisa se adaptar, *fazendo com que seja o organismo um produto* do mundo. Essa seria uma relação mútua entre processos ontogênicos e filogenéticos.

Nesse ponto, alguns pesquisadores enfatizarão a necessidade de teorias de abordagem “morfofodinâmicas”, que reconheçam uma capacidade naturalista em analisar estruturas qualitativas do ambiente (*Umwelt*). Ou seja, o ambiente como se apresenta seria a emergência macroscópica de estruturas que se auto-organizam em níveis microscópicos, resultando numa capacidade de aplicação matemática (neutra e objetiva) no estudo do fenômeno (parcial e subjetivo), propriamente das teorias de sistemas complexos, assim como acontece com a autopoiese.

Não é preciso muito esforço para ver que, no fim, tudo se resume na busca incessante em explicar a mentalidade por vias estritamente objetivistas concernentes aos métodos das ciências naturais. Seja a partir de um reducionismo direto e forte que não se incomoda em tornar a consciência um epifenômeno, ou um naturalismo comedido que concede à consciência um lugar no esquema explicativo, mas que atua apenas como elemento intermediário para alcançar um conhecimento objetivo e naturalista. O que é lógico, já que “naturalização” implica tornar a mente parte da natureza.

Mas, não é esse o problema, pois, de fato, a mente faz parte da natureza, talvez não àquela idealizada pelas ciências. É por conta de um outro reducionismo, mais profundo, que encontramos dificuldades: reduzir a natureza àquilo que a ciência é capaz de explicar.

A ansiedade de uma tal filosofia naturalista é conseguir, de uma vez por todas, inserir a mente no rol de artefatos, objetivos, que podem ser mensuráveis, e por isso manipuláveis com maestria. Essa pressa se configura, ora como uma “superficialização” da vida mental, ora como tarefa *ainda não concluída, mas que será um dia*. E, evidentemente, uma ciência não quer uma coisa nem outra.

Uma das intuições mais instigantes dos primórdios do enativismo é que as ciências cognitivas se encontram num ponto de convergência de saberes diversos. No primeiro capítulo de *The embodied Mind* lê-se que as “ciências cognitivas se encontram numa encruzilhada onde ciências naturais e ciências humanas se encontram.” (Varela, F., Thompson, E., Rosch, E., 1993, p. 13), e por isso lidam com os aspectos causais que são passíveis de análise pelas metodologias das ciências naturais, e também com aqueles dos fenômenos do mundo humano. Essa tensão é um dos motivos que levanta a possibilidade de incorporar a fenomenologia no fazer das ciências cognitivas.

O que podemos ressaltar é que as estratégias de naturalização da fenomenologia ferem esse princípio básico levantado por esses autores fundamentais. Estes, defendem um princípio de *circularidade* que nos permite compreender a dinâmica complexa capaz de lidar com ambas as dimensões, natural e humana. O que vemos atualmente é justamente o oposto: a recorrente tentativa de conceder às ciências da natureza a capacidade última de compreensão e explicação da mente. A perspectiva em terceira pessoa é exaltada, enquanto aquela em primeira pessoa recebe dois estatutos: ou é descartável como limitada, ou é vista como intermediária a um saber mais “correto”, ou profundo.

Ainda segundo os autores, a quebra dessa circularidade nos encaminha para duas direções opostas e extremadas. Por um lado, adotaremos uma postura de negação da experiência humana, requerendo das ciências todas as respostas, das quais aquela apenas forneceria ilusões. Por outro lado, podemos cair no ceticismo acerca da capacidade das ciências em nos explicar a realidade, ignorando todo o contexto no qual vivemos. No fim, o próprio enativismo não suportou o peso da tensão dessa circularidade e criou estratégias de naturalização, que em maior ou menor medida, tendem a reduzir a dimensão

fenomenológica da experiência vivida a uma região da natureza concebida pelas ciências naturais.

Se voltarmos às lições de Merleau-Ponty, notaremos que o projeto fundamental desse filósofo é encontrar uma maneira de manter essa tensão viva, ou melhor, refazer o solo no qual essas questões emergem e seguir por um novo caminho. E aqui mora um erro grosseiro de leitura que os enativistas fazem de Merleau-Ponty: tomá-lo como uma espécie atenuada de realista ou até naturalista. Merleau-Ponty, além de fenomenólogo, é um metafísico, e apesar de seu recorrente uso de experimentos e teorias científicas de sua época, ele o faz enquanto método indireto para investigação da experiência. Quando ele defende que a percepção não é uma projeção, mas uma abertura, quer dizer que tudo que podemos conceber brota do solo que a percepção nos concede. Logo, o edifício científico é uma derivação disso, e, portanto, o saber racional e objetivista deve seus frutos às raízes do irracional, ou seja, da percepção.

No momento que o enativismo incorpora a fenomenologia em seu conjunto metodológico, ela também irá importar, talvez sem consciência, as consequências de uma investigação fenomenológica. O fazer fenomenológico se abre para aquilo que se mostra, e aquilo que se mostra é tudo que o fenomenólogo pode descrever. Tanto Husserl, quanto Heidegger, Sartre e o próprio Merleau-Ponty, cada um a seu modo, enveredaram suas investigações em fenomenologia para a ontologia, e isso não é por acaso. O fazer fenomenológico incita uma ontologia, mesmo que não leve tal inquietação a diante, e isso não será diferente com o enativismo. Será que uma ontologia naturalista realmente é o mais adequado para se compreender a mente?

O enativismo pensou poder superar uma epistemologia da mediação, que separa um mundo simbólico e humano de outro natural, ao recorrer a uma redução dos termos a uma ontologia naturalista. Tal é a estratégia dessa corrente, mas que, como um truque de mágica, nos chama a atenção para a radicalidade a qual emprega seus esforços subversivos e esconde o caráter conservador de seu fazer científico. Não se trata de responder ao problema mente-corpo em toda sua complexidade, mas de contornar seu problema fundamental, ontológico, e fornecer uma explicação natural, epistemológica.

Isso não significa que o programa de cognição corporificada não tenha seus méritos, ou que esteja equivocado¹⁷. Na verdade, elaborou-se uma maneira mais autêntica de se investigar a experiência humana, inserindo o sujeito no mundo que ele tenta desvendar, sem, contudo, cair numa lógica empirista. Porém, sem tocar no essencial que permita uma compreensão radical dessa experiência. Isto é, o enativismo, assim como a Gestalt para Merleau-Ponty, tem um bom ponto de partida, mas não leva às últimas consequências aquilo que assevera.

Em suma, o enativismo está preso ao peso do *pequeno racionalismo* do qual Merleau-Ponty nos fala¹⁸: o peso de acreditar em “uma imensa Ciência já feita nas coisas” (Merleau-Ponty, M., 1991, p. 161) Se, à primeira vista, o problema da mediação mente-corpo é epistemológico, é porque seu fundo é ontológico.

3.3 O que diz a fenomenologia de Merleau-Ponty

A fenomenologia não pode ser aquilo que nos explicará o que são as coisas. Ela se coloca como um meio para “descrever, não de explicar nem de analisar” (Merleau-Ponty, M., 2018, p. 3). Passamos a nos perguntar sobre a natureza daquilo que foi descrito, e esse, segundo uma leitura naturalista, é tarefa da ciência, propriamente das ciências naturais. O problema desse caminho, para Merleau-Ponty, é que “tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu sei partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer anda” (Merleau-Ponty, M., 2018, p. 3). Deve haver um saber anterior à ciência, ou seja, se esta pretendia estar num nível abaixo da fenomenologia, como fundamentação geral do mundo, vemos que ela, na verdade, está um degrau acima enquanto um resultado específico de um fundo mais geral e fundamental:

Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa

¹⁷ O próprio Merleau-Ponty nos diz que, diferentemente de Husserl, o problema das ciências não está em seu método, pois os resultados são contundentes, mas sim em seus fundamentos. Isso provoca uma crise de sentido, e não de efetividade.

¹⁸ Merleau-Ponty diferencia o que ele chama de grande racionalismo e pequeno racionalismo. O primeiro ocorre no século XVII quando da filosofia natural surge a ciência natural, mas que ambas mantem uma tensão fundamental que permite manter a metafísica sem excluí-la ou absolutizá-la. Enquanto que o pequeno racionalismo já é caracterizado pelo reducionismo, negando cidadania à metafísica e realizando uma ontologia cientificista que se mascara como uma posição não ontológica. No fim, o que Merleau-Ponty argumenta é que é preciso uma posição que não negligencie seus fundamentos metafísicos.

experiencia do mundo da qual ela é a expressão segunda. A ciência não tem e não terá jamais o mesmo sentido de ser que o mundo percebido, pela simples razão de que ela é uma determinação ou uma explicação dele. (Merleau-Ponty, M., 2018, p. 3).

Se a ciência é uma “expressão segunda”, logo Merleau-Ponty nos diz que a percepção seria a expressão primeira, mas o que isso significa para nossa discussão? A trajetória filosófica de Merleau-Ponty nos indica dois momentos: um fortemente voltado à fenomenologia e outro à ontologia. Mas, isso não significa uma ruptura como aquela que vemos em Wittgenstein, mas, na verdade, uma continuação. Na *Estrutura do Comportamento* pretendia-se “compreender as relações entre a consciência e a natureza” (Merleau-Ponty, M., 1975, p. 29) por um método indireto dos estudos do comportamento, revelando um fundo perceptivo na estruturação comportamental. Isso suscitou uma *Fenomenologia da Percepção* para se ver o problema desde dentro, descrevendo e colocando em evidencia a percepção, que era ignorada pelas análises clássicas. Entendemos que essa é a primeira fase da filosofia do francês.

Já a *segunda* fase é a passagem da fenomenologia para a ontologia. Levando-se a sério o trabalho fenomenológico, propriamente aquele de tradição husserliana, a ciência é um produto de algo mais fundamental. Em suas notas de trabalho (2014), Merleau-Ponty defende a *autonomia* da dimensão fenomenológica, alegando que o fenômeno só se torna uma “província dele [do mundo objetivo], quando só se consideram as relações intramundanas dos objetos” (Merleau-Ponty, M., 2014, p.198). O que o autor quer dizer é que existem outras relações que não podem ser reduzidas àquelas, como questões artísticas, históricas, culturais, linguísticas e assim por diante, e “todas essas visões são verdadeiras, sob a condição de que não as isolemos, de que caminhemos até o fundo da história e encontremos o núcleo único de significação existencial que se explicita em cada perspectiva” (Merleau-Ponty, M., 2014, p. 17). Como o próprio autor nos diz, a *Fenomenologia da Percepção* não era um trabalho psicológico, como alguns classificam, mas uma filosofia transcendental, prenhe de uma ontologia, que apenas mais a frente se tornará explícita em *O Visível e o Invisível*.

Essa mudança só será possível, a partir de uma reavaliação do papel da subjetividade e da transcendência na experiência, visto que essa está “inscrita no coração da subjetividade (Chauí, M., 2012, p. 166). Pois, é na condição de sujeitos, que tomam distância do que é, que iniciamos a travessia do conhecimento. O problema será que, se por um lado Husserl defende uma subjetividade constituinte, por outro uma filosofia

naturalista proclama ser a objetividade que constituirá o sujeito. Em ambos os casos encontramos problemas, e também as desavenças entre ambas as propostas. Mas, Merleau-Ponty dirá encontrar um remédio para essas dores, confrontando o conceito de constituição

3.3.1 Confrontando o conceito de constituição

Há um desvio drástico da fenomenologia de Merleau-Ponty para a de Husserl, e aquela naturalizada pelas ciências cognitivas. Ao contrário de Husserl, para Merleau-Ponty não se trata de uma subjetividade transcendental que *constitui* seus objetos. O ser para o francês é o mundo, mas não o mundo da geografia, mas o mundo percebido, esse é o sentido, para ele, de retornar às coisas mesmas: “Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem” (Merleau-Ponty, M., 2014, p. 4). E, se por um lado Husserl se mostra intelectualista, por outro, a filosofia naturalista faz o movimento contrário, dizendo que o ser é aquele que as ciências naturais revelam a partir de seus cálculos e experimentos, enfim, é a redução do ser ao *algoritmo*. E, assim, temos uma subjetividade constituída pelos processos físico-químicos do mundo material.

Disso, depreende-se que não temos o poder constituinte do mundo, o mundo é aquilo que é, e não uma criação de um sujeito transcendente. Ou seja, “o mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas” (Merleau-Ponty, M., 2014, p. 6). Profundamente integrados ao ser, na profunda imanência não sabemos nada, o *ser bruto* ou *selvagem*, que instaura para sempre nossa noção de verdade, não porque resta um resíduo de tal experiência primordial em nós, sujeitos modernos e racionais que se ultrapassaram e inauguram um nova maneira de experienciar o ser. Não jogamos a escada fora após subirmos o buraco, ou antes, tal analogia pode ser modificada: não damos bons frutos se cortamos fora parte de nossas raízes.

Ao mesmo tempo, uma ontologia naturalista tende a encontrar seu fundamento nela mesma, isto é, numa abstração tardia, essa é uma das críticas de Husserl à atitude natural do cientista, reclamando uma revisão fenomenológica, que tende ao outro extremo. Contudo, na *Fenomenologia*, Merleau-Ponty diz:

A reflexão não se retira do mundo em direção à unidade da consciência enquanto fundamento do mundo; ela toma distância para ver brotar as transcendências, ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer, ela só é consciência do mundo porque o revela como estranho e paradoxal. (Merleau-Ponty, M., 2014, p. 10)

O ser não é o sujeito do intelectualismo que constitui o mundo, e também não é aquele de uma filosofia da linguagem ou naturalista:

A essência não é a meta, que ela é um meio, que nosso engajamento efetivo no mundo é justamente aquilo que preciso compreender e conduzir ao conceito e que polariza todas as nossas fixações conceituais. A necessidade de passar pelas essências não significa que a filosofia as tome por objeto, mas, ao contrário, que nossa existência está presa ao mundo de maneira demasiado estreita para conhecer-se enquanto tal no momento em que se lança nele, e que ela precisa do campo da idealidade para conhecer e conquistar sua facticidade (Merleau-Ponty, M., 2014, p.12)

Ciência natural, filosofia transcendental, e linguagem não dão conta do problema fundamental do ser. Isso não retira a importância e veracidade dos resultados da primeira. Também não demonstra uma impostura da segunda, antes é o meio pelo qual é possível formular a problema. E, enquanto isso, a terceira é a condição da cultura humana. O erro estaria em justamente destacar os domínios de todo o resto, isolando as dimensões tratando-as como solo, e não como derivações.

Em ambos os casos, Husserl e as ciências cognitivas, encontramos o mesmo problema: o conceito de *constituição*. A ideia geral de uma subjetividade que constitui ou que é constituída.

Segundo Marilena Chauí, “a constituição mergulhava num solo de postulados que desvendam tudo que não constituímos. A impossibilidade da intencionalidade pura e de uma redução completa era, portanto, impossibilidade de constituição transcendental” (Chauí, M., 2012, p. 157). Ou seja, a intencionalidade não é algo surgido de um sujeito alienado ao mundo, mas de um situado no mundo, e suas relações como ele estão *misturadas* desde o começo. As investigações acerca da percepção e da motricidade permitem a Merleau-Ponty conceber uma subjetividade que não constitui o mundo, pois este é irreduzível, e nossa intencionalidade nunca está apartada de uma *situação* no mundo.

Logo, será preciso reconfigurar o valor do transcendental, e, com isso, o da razão a partir do problema da encarnação:

A encarnação se enraíza numa camada originária, a natureza, entendida não como *res extensa* (Descartes, nem como multiplicidade dos objetos

dos sentidos (Kant), nem como exterioridade abstrata (Hegel e filosofias dialéticas), nem enfim, como modelo matemático e laboratorial (ciências), mas como ‘definição do ser’, ‘presença originária comum’, entrelaçamento e quiasma dos corpos e da dimensão simbólica (sexualidade e linguagem), de sorte que a relação entre natureza e cultura é concebida numa perspectiva diversa daquela proposta em *La structure du comportement*, ou seja, em lugar de uma *passagem* da natureza à cultura, agora Merleau-Ponty concebe a *fundação* da cultura na natureza. (Chauí, M., 2012, p. 160)

A questão do sentido é primordial para Merleau-Ponty, e ele o trabalha através da negação de uma “passagem da natureza para a cultura”, como se habitássemos um mundo paralelo àquele da natureza. As ciências, o enativismo portanto, tentam empreender a naturalização da fenomenologia justamente trabalhando a partir desse mundo segundo, acreditando que, com isso, desvelarão o ser que subjaz ao fenômeno. Mas o que não veem é que a cultura emerge da natureza, e a partir disso, a tematiza como se fosse algo diferente, vislumbrando, transcendentalmente, as ruínas de um passado longínquo ou a própria estrutura do ser. Quando, na verdade, o que fazem é *produzir um sentido* do mundo, uma capacidade transcendental que não se reduz a mera causalidade da materialidade sobre a subjetividade.

Com isso, não se está defendendo que, a título de exemplo, o cérebro não seja relevante para se compreender a mentalidade. Mas, que a dimensão fenomenológica é originária, abrindo para um campo de investigação autônomo, e que toda explicação científica retira desse campo um sentido. Por exemplo, dirão os cientistas cognitivos que sem o funcionamento neuronal não teríamos mentalidade, e por isso eles defendem a causalidade do cérebro sobre a mente. Porém, tal explicação deve seu fundamento à própria mentalidade que pode investigar seu funcionamento. Isso não retira o mérito científico, mas nos revela que o único meio para se entender o mundo é pela perspectiva subjetiva em primeira pessoa, ou mais profundamente, que essa perspectiva nos abre para um campo, um solo originário que fará brotar o conhecimento objetivo.

Portanto, não se pretende negar a ciência, mas recolocar sua posição na estrutura explicativa da experiência. Por outro lado, Husserl atribui à transcendência da subjetividade o papel de constituinte do mundo, conseqüentemente do mundo da ciência. Se Merleau-Ponty recusa essa abordagem é porque percebe que o mundo é irrelativo ao sujeito. O que demandará por parte do filósofo reclamar uma reconfiguração dos conceitos básicos da epistemologia: sujeito e objeto. O sentido para tanto é fornecer um

quadro explicativo que dê conta de um mundo que não constitui a mentalidade, e nem que está o constitua.

O enativismo nos provoca com seu conceito de autopoiese como a estrutura básica de organismos vivos, que não se conserva apenas na vida celular, mas se estende à organismos mais complexos. Todo organismo, dirão os enativistas, estrutura sua experiência a partir de sua autopoiese, tanto em sua dinâmica biológica quanto comportamental. E, se a cognição, segundo esses autores, se fundamenta por uma nova concepção de *vida*, pela autopoiese, nota-se que nossa compreensão do mundo está assentada numa perspectiva autopoética, que é, inevitavelmente, uma ordem vivencial.

A capacidade de se explicar a experiência do organismo de maneira objetivista está justamente fundamentada na maneira como nós, organismos humanos, concebemos o mundo por nossa própria autopoiese. Assim, o enativismo defender uma ontologia naturalista parece contradizer aquilo que eles mesmos dizem. O que nos faz pensar sobre seus esforços em naturalizar a fenomenologia para responder a tal ontologia, sem, contudo, questionar seu próprio naturalismo.

Certamente, o alargamento do conceito de natureza é bem-vindo, mas o modo como o fazem é insuficiente. Pois, considerar que a auto-organização de sistemas complexos no nível microscópico dá origem aos sistemas macroscópicos, e considerar isso uma espécie de estrutura de sentido e significado é abandonar de vez o caráter originário do fenômeno. Esse alargamento deve levar isso em consideração, e a partir disso buscar as origens do *sentido* que nos permite falar de um mundo objetivo.

Se a alternativa husserliana não é aceita em si, por seu intelectualismo, é porque há um reducionismo, assim como a alternativa naturalista. Segundo Merleau-Ponty isso se efetiva pelo uso do conceito de constituição, que determinará seja o mundo físico à transcendência do sujeito, ou o fenômeno aos processos físicos. Mas, como falar em subjetividade e objetividade em outros termos? Merleau-Ponty, já na *Fenomenologia*, dizia que devemos nos atentar para o “indeterminado como um fenômeno positivo”, e nisso vemos a natureza de sua dialética sem síntese, pois toda síntese se converte em tese, que reclama o movimento mais uma vez. Está em germe uma modificação que será levada a cabo nas obras da maturidade do filósofo, que visa substituir tal conceito basilar.

3.3.2 Reconfigurando o problema

A filosofia de Merleau-Ponty se caracteriza por uma *pesquisa* sem fim, que não pressupõe a constituição feita em algum lugar, mas se lança em sua tarefa de desvelamento do real, sem que acredite a ter feito ou que algum dia alcançará seu objetivo. Essa é, não por acaso, sua explicação final de uma fenomenologia no último parágrafo de sua obra de 1945:

A fenomenologia, enquanto revelação do mundo, repousa sobre si mesma, ou, ainda, funda-se a si mesma. Todos os conhecimentos apoiam-se em um 'solo' de postulados e, finalmente, em nossa comunicação com o mundo como primeiro estabelecimento da racionalidade. A filosofia, enquanto reflexão radical priva-se em princípio desse recurso. Como está, ela também, na história, usa, ela também, o mundo e a razão constituída. Será preciso então, que a fenomenologia dirija a si mesma a interrogação que dirige a todos os conhecimentos; ela se desdobrará indefinidamente, ela será como diz Husserl, um diálogo ou uma meditação infinita, e, na medida em que permanecer fiel à sua intenção, não saberá onde vai. O inacabamento da fenomenologia e o seu andar incoativo não são o signo de um fracasso, eles eram inevitáveis porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão. Se a fenomenologia foi um movimento antes de ser uma doutrina ou um sistema, isso não é nem acaso nem impostura. Ela é laboriosa como a obra de Balzac, de Proust, de Valéry ou de Cézanne – pelo mesmo gênero de atenção e de admiração, pela mesma exigência de consciência, pela mesma vontade de apreender o sentido do mundo ou da história em estado nascente. Ela se confunde, sob esse aspecto, com o esforço do pensamento moderno. (Merleau-Ponty, M., 2014, p. 20)

Vê-se a pregnância de seu pensamento, resultando mais à frente no conceito de *instituição* em seu curso de 1954 no *Collège de France*. Como falar de uma investigação do mundo que não termina? Um sentido que parte e não tem garantia de volta ou de se chegar a algum lugar? Que tipo de sujeito e de objeto estaríamos falando? Pois é isso que intuímos ao analisar o enativismo, e ser coerente com seus resultados. É pela reformulação filosófica do conceito de instituição que Merleau-Ponty poderá conceber um novo paradigma para a subjetividade e, conseqüentemente, para a origem do sentido e a origem da objetividade.

Enfim, será esse é um conceito que abrange toda a filosofia de Merleau-Ponty, e que será basilar para sua ontologia indireta em *O Visível e o Invisível*. É um conceito que modifica fundamentalmente o modo como entendemos a relação da subjetividade com o mundo, com o outro, com o tempo, com a história. Ademais, reclama-se uma ontologia que se paute em uma explicação do ser que não isole as dimensões, mas que as perceba unidas, emaranhadas, *instituídas* e *instituintes* no modo como vivenciamos e

compreendemos o ser do mundo. Menos do que pretender criar uma ligação entre mente e corpo, sujeito e objeto e outras dicotomias, pretende-se fundá-las numa nova dinâmica, como podemos ver no próprio enativismo atual:

Distinções tradicionais (corpo/mente, agente/ambiente, sujeito/objeto, interior/exterior, etc.) emergem [...] não como golfos dicotômicos, mas como co-definidos, co-originários, pares mutuamente desenvolvidos, intimamente ligados, ainda que diferenciados.” (Di Paolo, E., Cuffari, E., Jaegher, H., 2018, p. 19)

O quão distante o enativismo está de Merleau-Ponty? Talvez a inspiração em seu início não deixou o enativismo livre de Merleau-Ponty. Este não foi uma escada abandonada após a subida de um abismo, antes, tal inspiração *instituiu* um sentido, que “coloca uma atividade em rota, um evento, a iniciação do presente, a qual é produtiva após isso – Goethe e: gênio é ‘produtividade póstuma’ – a qual abre *um futuro*” (Merleau-Ponty, M., 2010, p. 6).

Como os autores de *The Embodied Mind* ressaltam ao considerarem seus estudos uma *continuação* do trabalho de Merleau-Ponty: “por *continuação* nós não queremos dizer uma consideração acadêmica do pensamento de Merleau-Ponty” (Varela, F., Thompson, E, Rosch, E., 1993, p. xv). Mas não foi necessária tal consideração de cunho erudito para, mesmo em estudos mais recentes que, muitas vezes, pretendem estar afastados do filósofo, revelar a influência decisiva de Merleau-Ponty. E, mesmo que se considere um foco maior do enativismo nas primeiras obras, estas já continham em germe o pensamento do filósofo francês que floresceu na década de 50. O enativismo acompanhou esse desenvolvimento à sua maneira, e talvez seja sensato retornar ao seu “inspirador”, principalmente no que tange ao conceito de instituição

Em suma, antes de uma naturalização da fenomenologia, o enativismo deveria compreender o que uma ontologia significa para suas investigações. E, feita tal análise, parece evidente que um retorno à Merleau-Ponty pode fornecer novos subsídios para repensar as ciências cognitivas num registro mais dilatado que aquele do naturalismo, fazendo jus a sua pretensão de compreender a transcendência na imanência, ou a relação entre as perspectivas em primeira e terceira pessoa. Enfim, não uma epistemologia da ligação, ou da redução, mas da *instituição*, ou do sentido.

Com isso, chegamos a uma questão: se o conhecimento tem um sentido prático, ou pragmático, e o que fazemos é o que sabemos tanto quanto o que sabemos é o que fazemos (fórmula exaltada nos programas de pesquisa em mente corporificada), então,

porque fazemos, e sabemos, o que fazemos e sabemos? Por que fazemos isso ou aquilo? Por que nós construímos arranha-céus, e os egípcios antigos pirâmides? Por que construímos mega laboratórios, potentes computadores, e os antigos gregos criavam escolas de filosofia? Em princípio, tais perguntas não estariam no rol de preocupações das ciências naturais, mas justamente porque elas costumam não se perguntarem pelo sentido de sua atividade. Mas, se o que fazemos é o que sabemos, então nosso saber opera por uma reversibilidade, no qual fazer-saber encontram-se numa dinâmica de mútua determinação, ou de instituição. Dessa maneira, a ciência influencia nosso modo de vida, assim como o contrário.

Por exemplo, qual a motivação para os egípcios em se aprimorar tanto em sua engenharia, e por que a empregaram na construção das pirâmides? E a nossa? É preciso se perguntar até que ponto a historicidade impacta nos modos de vida e em nosso conhecimento do mundo. Reconhecer que a ciência não é o saber do mundo ou das relações no mundo, mas *nosso* saber sobre as coisas, impregnado, não de uma *pura* intenção de descoberta, mas de uma intencionalidade enraizada no ser e na historicidade, em uma situação.

O fenômeno da encarnação funda nossa noção de verdade, como diz Merleau-Ponty, mas também funda nossa cultura na natureza, e por fim, funda nosso saber em toda essa estrutura. Ao pensamento não é mais permitido sobrevoar seus objetos como se nada deve-se a eles, mas se encontra situado, ou melhor, encarnado não só no corpo, mas também nos signos criados por ele. Assim, o pensamento é o sentido nascente que percorre as sedimentações de sua história, reafirmando-as, abandonando-as, transformando-as. Pensar é percorrer o mundo pelos rastros deixados, e abrir novas maneiras de atuar sobre ele, superando sua encarnação para além, uma indefinida produção de sentido da vida pela própria vida¹⁹.

Ora, isso não significaria a falência da ideia de verdade, ou do conhecimento objetivo? Na verdade, podemos dizer que é a conscientização de que as pretensões de totalização do pensamento são legítimas, enquanto que a indeterminação é seu horizonte. Sem que isso signifique, entretanto, que tudo seja relativo, mas que todo o sentido produzido pela transcendência se situa no ser, esse sim irrelativo. Sendo através da idealidade que conquistamos nossa facticidade, não será o saber objetivo o fundamento

¹⁹ Entendendo por vida aquilo que os enativistas concebem, possibilitando, além disso, um paralelo com Renaud Barbarás, que formula uma fenomenologia da vida inspirado por Merleau-Ponty.

do ser, mas o meio pelo qual podemos vivê-lo. E, já que só voltamos à facticidade por essa idealidade, o que significa um desvelamento que se vela, ao mesmo tempo, não *veremos* o mundo em sua realidade plena, mas como um projeto inacabado, que solicita uma ação.

O problema transcendência-imanência se ergue como a questão fundamental do *sentido*. O descolamento de uma parcela da imanência que se converte em transcendência e, ao fazê-lo, preserva a mesma natureza do restante, pela diferença que se instaura uma *relação de sentido*, no qual a transcendência acessa o ser como se nada devesse a ele, por uma perspectiva individuada, mas que a partir de uma *fenomenologia* se encontra não só situada, mas encarnada no ser. Temos a *junção*, o *entrelaçamento* das dimensões numa dinâmica de sentido, até que se reduza uma das partes à outra, provocando a interrupção desse *movimento*, que desencadeará a negação da transcendência, levando a subjetividade ao *nada*, e, na mesma medida, a afirmação da imanência, a objetivação plena do *ser*, e vice-e-versa.

Conclusão

Podemos concluir que o enativismo possui o mérito de rever certas posturas dos estudos contemporâneos da mente, sobretudo aqueles demasiadamente representacionistas. As mudanças incidem em um novo arranjo epistêmico, permitindo compreender a mentalidade desde suas raízes corpóreas sem reduzi-las ao funcionamento meramente cerebral. A corporeidade ganha novo estatuto, diferente daquele que a reduz a uma mera resposta mecanicista de um centro nervoso que operaria tudo por meio de representações, assim como quer as teses cognitivistas. Mentalidade torna-se sinônimo de uma produção de sentido de um agente corporificado em seu ambiente, permitindo uma certa solução do problema mente-corpo.

Entretanto, esse avanço se faz de maneira demasiadamente rápida, desconsiderando, ou não se atentando devidamente, à questões de cunho ontológico. Ora, mas o que uma ramificação científica teria com a ontologia? É justamente por sua “parceria” inicial com Merleau-Ponty e a fenomenologia que se deveria despertar um olhar crítico a respeito do fundo ontológico do fazer científico. Pois, toda ciência se funda num solo que ignora. O naturalismo é, nesse sentido, o solo adotado pelo enativismo sem que se considerasse mais profundamente os pressupostos e consequências de tal adoção.

Com efeito, agregar em sua metodologia a fenomenologia reclama, em alguma medida, um tratamento do transcendental como indicação de uma investigação do ser. E, isso não significa um abandono da ciência para a filosofia. Na verdade, é um reavivamento da metafísica enquanto espaço para se pensar o fundamento do saber, e elevar a atividade científica a uma maior consciência de si.

Constatamos isso através de nosso percurso, no qual o enativismo explicitamente se apoia nas intuições fenomenológicas de Merleau-Ponty, ignorando o fundo no qual a discussão se desenrolava. É certo que enativistas de toda ordem reconheciam o terreno lamoso em que as ciências cognitivas se colocavam, sem críticas, conhecido por resquícios do cartesianismo. Foi preciso passar por uma crítica aos prejuízos clássicos das análises da percepção, para reconhecer os equívocos da tradição que culminarão em teorias reducionistas.

Tal feito culmina numa proposta de corporificação da cognição, que revisa as noções de corpo e mente. A cognição passa a não ser mais entendida como processamento

de representações ou de *inputs*, mas como uma produção de sentido pela ação de um agente no mundo, e por tais ações constituindo o ambiente circundante. O elemento central dessa nova explicação para o conceito de mente é a teoria da autopoiese desenvolvida na biologia e logo inserida no enativismo, propondo que a corporeidade se estrutura por um processo de autoindivuação do organismo.

Desse modo, a facticidade na qual todo organismo está entregue deixa de ser pressuposta como um dado, e passa a ser compreendida como a estruturação desta individuação. Ou seja, é pela capacidade de um ser se diferenciar do ambiente que articulará sua capacidade se relacionar a ele. Portanto, toda produção de sentido carrega essa marca da individuação como função transcendental de condicionar a vivência de maneira geral.

Contudo, constata-se que o conceito de autopoiese em sua acepção tradicional contrastava com as pretensões enativistas, o que demandou certa reformulação do conceito. Pois, a consequência básica da autopoiese seria fechar o agente e suas próprias regulações internas e apenas as legitimava a partir de um outro agente externo que, por uma perspectiva objetiva, o informa da experiência. A reformulação desse conceito aposta que o próprio agente reconhece, por senso adaptativo, sua situação e age através dela.

Certamente, essa é uma estratégia que permite à perspectiva em primeira pessoa se fundamentar em sua própria vivência, em detrimento da necessidade de legitimação por uma perspectiva em terceira pessoa. Mas, isso não elimina essa última, pelo contrário, mostra que a objetividade é oriunda de uma experiência fenomenal. Mais uma vez, sem que tenhamos que reduzir o conhecimento ao relativismo subjetivista, mas fundamentando a objetividade da experiência na vivência do ser cognitivo.

A cognição se transforma, de uma rede de representações para uma rede de sentido sedimentada na própria vivência do agente. Tendo o mundo como solo para a direcionalidade das ações, não enquanto representação, mas como *enação*. Isto é, a instauração/encenação do sentido produzido pela própria vivência. Isso não exclui a perspectiva em terceira pessoa, mas a enraíza na experiência mesma.

Trata-se de uma sutil reformulação conceitual que cria uma nova maneira de se compreender o conhecimento humano. Pois, o ato de representar não é muito diferente do que o enativismo propõe com o conceito de enação, mas fundamenta sua existência

ancorada na corporificação da cognição, e não uma rede meramente simbólica que surge não se sabe de onde, e a passa a significar toda a experiência. Ou, como Merleau-Ponty diz certa vez, uma condição transcendental que não explica os passos necessários para seu advento.

Dessa forma, a dimensão simbólica se entrelaça ao aos fenômenos por meio das ações de um agente no mundo, e não da atividade simplesmente neuronal. O cérebro terá uma função magistral nesse novo quadro explicativo da mente, sem, entretanto, ser o único ator ou mesmo o principal. A estrutura cérebro-corpo-mundo torna-se o novo paradigma da cognição corporificada.

Até então, nos parece que o enativismo cumpre ao menos com suas intenções básicas de reduzir drasticamente o papel das representações na constituição mental. Pois, podemos interpretar o enativismo como proposta de remediar o uso excessivo desse conceito, enquanto procura, de maneira radical, explicar a mentalidade com o uso mínimo de representações. Se o conceito de representação permite às ciências cognitivas superar teorias passadas, como o behaviorismo, e tematizar estados mentais, seu uso extremado acaba por obscurecer a natureza da mente reduzindo-a a uma funcionalidade muito restrita, que é evidenciada no *embodied turn*.

Todavia, não podemos nos esquivar de algumas falhas no raciocínio enativista, propriamente sua negligencia a uma compreensão mais aprofundada de seus pressupostos ontológicos. A fenomenologia, e principalmente Merleau-Ponty, nos alertam que toda atividade científica se funda, mesmo que implicitamente, num quadro ontológico tomado como dado. A filosofia naturalista que subjaz aos esforços dos cientistas pressupõe o mundo como real, sendo necessário apenas investigá-lo com dado.

É certo que é possível fazer fenomenologia fora de um registro transcendentalista, aceitando a atitude natural e descrevendo os fenômenos como sobrepostos a uma camada mais fundamental do mundo físico que a ciência revela. Mas, deve-se, ao menos, admitir a escolha de ignorar uma investigação mais aprofundada na coerência ontológica de tal posição.

A princípio, uma crítica ao realismo não significa sua morte, mas uma atitude responsável com as implicações a que tal postura está submetida. A possibilidade de se fazer fenomenologia por um viés realista é causa de controvérsia, e não temos a pretensão de fechar definitivamente tal possibilidade.

Por outro lado, devemos ser rigorosos quanto à maneira como o próprio enativismo fundamenta suas investigações, o que nos parece ser contraditório com suas intenções. Isso não significa que o enativismo esteja equivocado em relação a seus resultados, assim como a ciência não está. Todavia, tais casos nos parecem não alcançado uma clara a consciência de si, caindo no que Merleau-Ponty chamará de crise de sentido. Pois, se temos uma teoria que explica a cognição pelo desenvolvimento autopoiético de uma estrutura vivente que alcança níveis de complexificações sensório-motores tais que nos leva a constituir uma mente, então, como fundá-la num quadro naturalista? Explicamos: se a cognição emerge da autopoiese como “separação” qualitativa de um ser vivo do mundo, não significando que a nível ontológico há uma separação substancial, mas há uma transcendência que impõe uma relação intencional para com esse mundo do qual este ser se “descolou”. Essa transcendência não é entendida num registro puramente transcendentalista, pois preserva a estrutura imanente ao mundo, mas cria -se uma dimensão de sentido que direciona o modo de *habitá-lo*. Logo, a aquisição tardia de uma mentalidade complexa possibilita haver ciência, enativismo etc. E, por isso, como bem dirá Merleau-Ponty, o racional tem suas raízes no irracional, a objetividade na percepção, ou seja, a perspectiva objetivista em terceira pessoa se funda na vivência em primeira pessoa.

A consequência básica disso, que já está no pensamento de Merleau-Ponty, é que toda explicação racional é derivação da abertura que o ser tem para o mundo, no caso, a percepção. O modo como compreendemos realidade não pode ser pura se nosso acesso a ela está condicionado a uma abertura primordial. A pretensão de *ver* a realidade em si sucumbe na medida em que consideramos nossa abertura a ela propiciada por uma transcendência. Isso não significa que o enativismo deva adotar uma postura transcendentalista. Há espaço para um naturalismo que considere o ser vivo uma estrutura intencional que se relaciona com o mundo, conquanto se admita que esse naturalismo se baseia em algo mais profundo.

Propõe-se a pergunta: quem vem primeiro, a atividade neuronal ou o pensamento? Devemos fugir a essa pergunta por sua carga reducionista. Responde-la é jogar com seus termos, o que levará, inevitavelmente, ao fracasso segundo Merleau-Ponty. Mas, para que seja possível uma apreciação de tal questão é necessário compreender seu *sentido*, e com isso, reconfigurar a pergunta de modo a possibilitar uma nova resposta. Queremos entender a *causa* que condiciona um efeito. Qual é a causa e qual é o efeito?

O naturalismo alega que o corpo físico é causa do fenômeno, mas se o fenômeno é a abertura de toda a experiência, então estamos lidando com uma dedução, apoiada por um rol de induções bem sucedidas. A questão não é desmentir a ciência e dizer que tudo é uma ilusão da consciência. Na verdade, a intenção é notar que nas entranhas da ciência estão as sedimentações produzidas na vivência que às conduz a um caráter de objetividade. Só consideramos o mundo um pressuposto pois nossa vivência nele é reafirmada constantemente. Mas tal realidade não se apresenta despida, se não pelas roupas de nossa percepção, pois perceber não é *ver* em transparência, mas *ver* enquanto possibilidade de ação.

Só achamos que percebemos o mundo como ele é, porque nossa disposição perceptiva acaba por sedimentar um sentido que transforma tal visada em coisa objetiva, e com isso esquecemos a história formativa que nos faz remeter o que vemos enquanto o que a coisa é. Mas, isso só se efetiva na medida em que cultivamos tal jeito de ser por meio de nosso engajamento com o mundo. Ou seja, nada em nossa experiência está livre de reformulações, mas a matemática é muito menos propensa a modificações do que a crença sobre o comportamento humano, por exemplo.

Podemos estender isso aos juízos que produzimos a respeito das coisas, levando o problema para o âmbito mental, cultural e histórico. Nesse caso, é possível falarmos em um entrelaçamento que compõe a relação entre a realidade em si e o sentido que damos a ela, fazendo com que o fenômeno não seja mera derivação ou ilusão, mas o acesso ao mundo mesmo. Nossa ciência e sabedorias se assentam em uma experiência mais primordial, fazendo com que o conhecimento ganhe contornos de nossa abertura à experiência, e toda explicação do real se torna condicionada a isso. Ou seja, toda explicação da experiência que podemos fazer se funda na maneira como nós nos abrimos ao mundo. E, dizer que essa abertura provem de um suporte físico é, mais uma vez, derivação da vivência primordial de tal abertura.

Na jornada do organismo, desde sua individuação celular, vemos o desenvolvimento da vida e seu recorrente ganho de complexidade. Se pelos conceitos que explicamos a vida também podemos explicar a mente, a partir da tese da continuidade, então todo saber produzido por esse organismo provem de sua vivência. Ao mesmo tempo que sua vivência é reconfigurada por esse saber produzido, evidenciando uma reversibilidade, no qual ele estrutura seu conhecimento e seu conhecimento o estrutura também. Se o enativismo quer ser rigoroso com seus métodos e resultados então sua

pretensão não deve se limitar a um naturalismo, mas a um quadro ontológico mais sofisticado, que não transforme a produção de sentido desse organismo na lei da constituição do mundo. Revela-se uma tensão fundamental no interior do enativismo: compreende-se a mente como produção de sentido de um agente corporificado, mas se espera compreender essa mesma mente dentro dos moldes naturalistas.

Ressaltamos que essa tensão pode ser melhor trabalhada pelo conceito de *instituição* cunhado por Merleau-Ponty na década de 50. Pois, há uma possibilidade de reformulação radical do conceito de subjetividade, e conseqüentemente de outros conceitos que remetam à experiência humana. O que nos possibilita falar do problema da transcendência na imanência como uma estrutura temporal de produção de sentido sem cair no reducionismo. Parece tratar de uma ontologia *em* movimento, que pode se aproximar daquela de Heráclito, e possuindo um flerte com a dialética hegeliana, mas com nova dinâmica. Merleau-Ponty já defendia uma dialética sem síntese, pois esta, se converteria em tese e continuaria seu movimento, sem nunca se fechar num sistema acabado. Assim, o conceito de instituição parece ser o amadurecimento desse pensamento que já habitava a *Fenomenologia da Percepção* e terá resultados no *Visível e o Invisível*. Não obstante, o próprio enativismo assume, em alguns pesquisadores a presença, mesmo que implícita, de uma lógica dialética próxima à teoria dos sistemas dinâmicos, outra metodologia muito utilizada por eles.

Dito isso, o pensamento de Merleau-Ponty não deve ser visto como uma inspiração estanque nos primórdios do enativismo, que não provoca mais nenhuma influência decisiva. O pensamento do filósofo é produtivo nas entrelinhas do enativismo, se mostrando e se ocultando continuamente na essência enativista. E, se o enativismo se encontra, aparentemente, num impasse ontológico, é desejável um retorno à Merleau-Ponty, não para dar continuidade acadêmica a seu projeto, mas para compreender o desenvolvimento de seu pensamento. Por isso, defendemos ser possível recolher ferramentas em Merleau-Ponty para fundamentar mais assertivamente o sentido de dizer que há não só a corporificação da cognição, mas que está é enativa.

Referências Bibliográficas

- BARBARAS, Renaud. **Investigações Fenomenológicas: Em Direção a uma Fenomenologia da Vida**. Curitiba: Editora UFPR, 2011.
- BENEVIDES, Rodrigo B. Gomes. **Enativismo e Conhecimento Prático**. *Griot : Revista de Filosofia*, v.19, n.3, p.12-22, 2019
- BIMBENET, Étienne. **O Animal que Não Sou Mais**. Paraná: Editora UFPR, 2014
- CARMAN, Taylor. **Sensation, Judgment, and the Phenomenal Field**. The Cambridge Companion to Merleau-Ponty. New York: Cambridge University Press, 2005.
- CHAUÍ, Marilena. **Merleau-Ponty: da constituição à instituição**. Dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, p. 155-180, abril, 2012.
- Di PAOLO, Ezequiel. **Autopoiesis, Adaptivity, Teleology Agency**. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v.4, 2005.
- _____. **The Enactive Conception of Life**. In: NEWEN, A., BRUIN, L., GALLAGHER, S. (ed.) *The Oxford Handbook 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Di PAOLO, E.; CUFFARI, E.; JAEGHER, H. **Linguistic Bodies: The Continuity between Life and Language**. Cambridge: MIT Press, 2018.
- Di PAOLO, Ezequiel; BUHRMANN, Thomas; BARANDIARAN, Xabier E. **Sensorimotor Life: An Enactive Proposal**. New York: Oxford University Press, 2017.
- DUPOND, Pascal. **A Razão Encarnada: Pensamento e Sensibilidade em Merleau-Ponty**. In: *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008
- _____. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- EROS, M. de Carvalho; ROLLA, Giovanni. **O Desafio da Integração Explanatória para o Enativismo: Escalonamento Ascendente ou Descendente**. *Prometheus – N. 33* – maio, 2020.
- FERRAZ, M. **O Transcendental e o Existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: FAPESP, 2006.
- FODOR, Jerry. **The Language of Thought**. New York: Thomas y Crowell Company, 1975.
- FONTES, Osvaldo F. **Merleau-Ponty na Trama da Experiência Sensível**. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2012

- FUCHS, T. **Ecology of the Brain: The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind**. New York: Oxford University Press, 2018.
- GALLAGHER, Shaun. **Enactivist Interventions: Rethinking the Mind**. Oxford: Oxford University, 2017.
- GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan. **The Phenomenological Mind**. London: Routledge, 2008.
- HASELGER, W. F. G. **O Mal Estar do Representacionismo: sete dores de cabeça da Ciência Cognitiva**. In: FERREIRA, A.; GONZALEZ, M.; COELHO, J. (org.). Encontro com as Ciências Cognitivas. Vol. 4. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2004.
- HAUGELAND, J. **Representational Genera**, In: RAMSEY, W. M., STICH, S. P.; RUMELHART, D. E., Philosophy and Connectionist Theory. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1991.
- HUFFERMANN, Jeferson D.; NOGUEZ, Pedro M. R. **Propostas Enativas e a Questão da Continuidade entre Formas de Cognição**. Prometeus – N. 33 – May – August 2020.
- HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- HUTTO, Daniel D; MYIN, Erik. **Radicalizing Enactivism Basic Minds without Content**. Cambridge: MIT Press, 2013.
- JENSEN, Rasmus Thybo. **Merleau-Ponty and the Transcendental Problem of Bodily Agency**. In: The Phenomenology of Embodied Subjectivity. New York: Springer, 2013.
- LECLERC A. **Uma Introdução à Filosofia da Mente**. Curitiba: Appris Editora, 2018.
- MANTOVANI, Harley. **A Revisão da Ontologia em Merleau-Ponty: A necessidade de uma Fenomenologia da Vida**. Kalagatos: Revista de Filosofia, Fortaleza, v. 11, n. 22, 2014.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **The Three of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding**. Massachusetts: Shambhala, 1987.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Estrutura do Comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006
- _____. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- _____. **Institution and Passivity: Course Notes from the Collège de France (1954-1955)**. Illinois: Northwestern University Press, 2010.

_____. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas.** Campinas: Papyrus, 1990.

_____. **O Homem e a Comunicação: A Prosa do Mundo.** Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1974.

_____. **Signos.** São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **O Visível e o Invisível.** São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Palestras.** Lisboa: Edições 70, 2002.

MORAN, Dermot. **The Phenomenology of Embodiment: Intertwining and Reflexivity.** In: *The Phenomenology of Embodied Subjectivity.* New York: Springer, 2013

MOURA, Carlos A. Ribeiro. **Intencionalidade e Existência: Husserl e Merleau-Ponty.** In: *Merleau-Ponty em Salvador.* Salvador: Arcádia, 2008

MOUTINHO, Luiz D. Santos. **Razão e Experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty.** Rio de Janeiro, Editora UNESP, 2006.

NEWEN, Albert; DE BRUIN, Leon; GALLAGHER, Shaun. **The Oxford Handbook of 4E Cognition.** Oxford: Oxford University Press, 2018.

NOE, Alva. **Action in Perception.** Cambridge: MIT Press, 2004.

O' REGAN, Kevin; NOE, Alva. **A Sensorimotor Account of Vision and Visual Consciousness.** *Behavioral and brain sciences:* v. 24, p. 939 – 1031, 2001.

PETITOT, Jean; VARELA, Francisco; PACHOUD, Bernard; ROY, Jean-Michel. **Naturalizing Phenomenology.** California: Stanford University Press, 1999.

ROLLA, Giovanni. **A Tensão Epistemológica no Programa de Pesquisa sobre Cognição Corporificada.** *Pensando:* v. 9, n. 17, 2018.

_____. **Enativismo Radical: Exposição, Desafios e Perspectivas.** *Princípios: Revista de Filosofia Natal,* v. 25, n. 46, janeiro, 2018, p. 29-57.

ROMDENH-ROMLUC, Komarine. **Habit and Attention.** In: *The Phenomenology of Embodied Subjectivity.* New York: Springer, 2013.

ROWLANDS, M. **The New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology.** Cambridge: MIT Press, 2010

SEARLE, John. **Expression and Meaning.** Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

TAYLOR, C. **Merleau-Ponty and the Epistemological Picture**. In: The Cambridge Companion to Merleau-Ponty. New York: Cambridge University Press, 2005.

THOMPSON, Evan. **Sensorimotor Subjectivity and the Enactive Approach to Experience**. Phenomenology and the Cognitive Sciences, v. 4, 407-427, 2005.

_____. **Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind**. Cambridge: Harvard University Press, 2007

VALVERDE, Monclar. **Forma e Instituição: Experiência Estética e Sensibilidade Histórica em Merleau-Ponty**. In: Merleau-Ponty em Salvador. Salvador: Arcádia, 2008

VARELA F.; THOMPSON E.; ROSCH E. **The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience**. Cambridge: MIT Press, 1993.

WRATHALL, Mark A. **Motives, Reasons and Causes**. In: The Cambridge Companion to Merleau-Ponty. New York: Cambridge University Press, 2005.

ZAHAVI, Dan. **Phenomenology: the basics**. Abingdon: Routledge, 2019.