



O Problema da Naturalização da Consciência: uma Revisão Histórica e Filosófica

The Problem of Naturalizing Consciousness: a Historical and Philosophical Review

Fernanda Pires Bertuol Mateus Scheer ^a, Richard Theisen Simanke ^b

^a Programa de Pós-graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, São Paulo, Brasil; ^b Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil.

Resumo

O problema da naturalização da consciência surge como parte de um projeto contemporâneo de uma ciência natural da mente, que visa abarcar todas as dimensões do que geralmente se considera como constituindo o mental. O principal paradigma desse projeto é fornecido pelo programa interdisciplinar de investigação, coletivamente denominado ciência cognitiva. Entretanto, mesmo que os seus resultados de pesquisa tenham sido consideráveis, o tradicional problema mente-corpo se recoloca sob forma de uma lacuna explicativa que permanece entre os dados disponíveis sobre as estruturas neuronais ou a atividade cerebral e os conteúdos da introspecção ou fenômenos da consciência. Devido às dificuldades apresentadas pelo caráter subjetivo destes últimos, o recurso à fenomenologia pareceu necessário, desde que acompanhado de um projeto de naturalização da mesma. Esse projeto permitiria, em princípio, uma compreensão integral dos processos mentais, incluindo a consciência e suas bases neurais, assim como o meio em que ocorrem e o modo como se relacionam com o mundo físico. O objetivo deste artigo é, primeiro, apresentar sucintamente o desenvolvimento histórico dessa questão e os principais problemas filosóficos que ela coloca. A seguir, discute-se a possibilidade de complementação desse programa de naturalização a partir da abordagem dos fenômenos da consciência desenvolvida pela filosofia merleau-pontyana. Pode-se argumentar, de fato, que esta última

Abstract

The problem of naturalizing consciousness arises as part of a contemporary project for a natural science of the mind aiming at encompassing the whole scope of what is usually regarded as mental. This project's main paradigm is provided by the interdisciplinary research program collectively known as cognitive science. This program has been considerably successful in its research results; however, the traditional mind-body problem reappears within it as a remaining explanatory gap between available data related to neuron structures or brain activity and the content of introspection or conscious phenomena. Due to the difficulties brought about by the subjective character of consciousness, a resort to phenomenology seemed necessary, if it was followed by a project for its naturalization. This project was supposed to allow, at least in principle, a thorough understanding of mental processes, including consciousness and its neural bases, as well as the milieu where they take place and the manner they relate to the physical world. The first objective of this paper is to briefly describe the historical development of this problem and the main philosophical questions raised by it. Next, it discusses the contribution that Merleau-Ponty's approach to conscious phenomena can provide to this naturalization program. Indeed, it can be argued that his philosophy possess the features required for a fruitful epistemological dialogue with contemporary projects for a natural science of the mind.

Autores de Correspondência:

F.P.B.M. Scheer - fbertuol@yahoo.com.br

demonstra ter as características necessárias para uma interlocução epistemologicamente proveitosa com os projetos contemporâneos para uma ciência natural da mente.

Palavras-chave: ciência cognitiva; lacuna explicativa; consciência; naturalização da fenomenologia; Merleau-Ponty.

Keywords: *cognitive science; explanatory gap; consciousness; naturalization of phenomenology; Merleau-Ponty.*

1. Introdução

O problema da relação entre as concepções de natureza e consciência se faz presente, de uma maneira ou de outra, ao longo de todo o percurso da história da filosofia. Ela ganha maior destaque com o estabelecimento da ciência moderna e sua visão particular do naturalismo científico e, ainda mais, com a emergência dos projetos mais concretos de psicologia científica ao longo do século XIX. Esse projeto de uma psicologia científica, por sua vez, culmina no desenvolvimento da ciência cognitiva, enquanto programa para uma ciência natural da mente abrangendo, interdisciplinarmente, todas as dimensões do que se considera como constituindo o mental, valendo-se dos avanços científicos e tecnológicos mais contemporâneos.

Entretanto, mesmo com os avanços reivindicados pela ciência cognitiva, o tradicional problema mente-corpo ainda se coloca sob a forma de um déficit de explicação ou de lacuna explicativa (*explanatory gap*) que permanece aberta entre os dados disponíveis a respeito de estruturas neuronais e estados cerebrais e os conteúdos ou fenômenos da consciência obtidos por meio da introspecção. A superação dessa dificuldade requer que certos problemas fundacionais sejam esclarecidos, fazendo-se um apelo à filosofia e, mais especialmente, a alguma forma de fenomenologia. De acordo com Roy, Petitot, Pachoud e Varela (1999), esse recurso poderia permitir compreender a maneira pela qual os dados fenomenológicos podem ser propriedades do cérebro e do corpo, evitando-se assim incorrer em uma insequente exigência de neutralização ou desqualificação dos fenômenos

subjetivos. Isto porque um reducionismo da mente ao cérebro – ou, mais radicalmente, a eliminação do conceito de “mente” e, com isso, de tudo aquilo que se considera como constituindo o mental – teria graves consequências para a maneira pela qual compreendemos o ser humano e a vida, buscamos conhecer o mundo e orientamos social e politicamente nossas ações. Assim, “[...] algumas das reivindicações da ciência reducionista não são apenas conceitualmente incorretas ou mesmo ininteligíveis, elas têm grandes implicações sociais” (Bennet & Hacker, 2003, p. 14; tradução nossa).

Levando isso em conta, o presente trabalho tem como objetivo fazer uma apresentação sintética de algumas das principais dimensões em que o problema da chamada lacuna explicativa emerge, expressa-se e é compreendido. Posteriormente, procura-se abordar o modo pelo qual esse problema manifesta a necessidade de se pensar o lugar da consciência no estudo científico contemporâneo da mente e, assim, justifica a discussão das propostas contemporâneas de naturalização da consciência. Por fim, trata-se de dar início a uma reflexão sobre alguns pontos essenciais da filosofia de Merleau-Ponty que apresentam as características necessárias para uma proveitosa interlocução com as propostas contemporâneas de uma ciência natural da mente. Sugere-se que sua filosofia poderia abrir uma via alternativa para a fundamentação da proposta de uma abordagem científica dos fenômenos da consciência, apontando para a possibilidade de uma revisão de alguns aspectos importantes desse problema.

2. A Lacuna Explicativa na Ciência Cognitiva

O advento do computador serial, como aplicação tecnológica das ideias matemáticas e lógicas de Shannon, Turing e Von Neumann, forneceu um importante impulso para o surgimento da ciência cognitiva como um programa interdisciplinar de investigação de todas as dimensões da vida mental, contribuindo também para a discussão crítica sobre os limites do behaviorismo e de outras escolas que também adotavam uma linha empirista semelhante. Esse diálogo foi iniciado com psicólogos como George Miller e Jerome Bruner, cientistas da computação como Allen Newell e Hebert Simon, e linguistas como Noam Chomsky. Seus trabalhos, três décadas depois, possibilitaram avanços por parte de pesquisadores como: David Marr e Stephen Kosslyn, na intersecção entre a psicologia da percepção e a inteligência artificial; Eleanor Rosch, que relacionou aspectos psicológicos e antropológicos da cognição; e Philip Johnson-Laird, que procurou sintetizar as abordagens filosóficas, psicológicas e linguísticas com a perspectiva da inteligência artificial.

Nesse âmbito, Fodor (2001) insiste em que a melhor e mais elegante metáfora ou ferramenta heurística para a representação da mente, do cérebro e de suas relações seria propriamente a de um computador, no qual o funcionamento de certas capacidades mentais, como a cognição, ocorre de acordo com procedimentos mecânicos estabelecidos no interior da máquina. Para esse modelo cognitivista, a mente é uma espécie de máquina digital que armazena representações e as manipula de acordo com procedimentos sintáticos (Horst, 1998; Smith, 1998). A título de especificação das características fundamentais deste paradigma, Dennett (1998) apresenta três teses: (a) a tese computacional, para a qual cognição é processamento de informação; (b) a tese representacional, para a qual pensamentos são representações mentais; (c) a tese semântica, segundo a qual representações mentais *referem-se* às coisas do mundo.

No entanto, o programa teórico da Inteligência Artificial Forte, derivada das teses de Alan Turing, é criticado por Searle (1992/1997) devido ao fato de afirmar uma identidade simples entre a mente e um programa de computador. Essa ideia conceberia o cérebro como uma das muitas

séries de *hardwares* e, assim, chegaria à redução do mental a algo computacional e das características mentais à relação *input-output*, entre os quais se inseriria o funcionamento da máquina ou o processamento propriamente dito. Searle defende a ideia da irreducibilidade da mente, considerando que a linguagem, em sua unidade de significado na comunicação (atos ilocucionários), implica e é implicada tanto pela intencionalidade do falante quanto pelas regras de linguagem convencionadas socialmente, o que explicaria a possibilidade da diferença entre o que se pretende dizer e o que se diz de fato.

Contudo, tanto as teses reducionistas quanto não reducionistas são expressão das crescentes reações ao dualismo e da forte tendência ao monismo. Os alvos principais dessas críticas são: o dualismo substancialista, que concebe a existência de uma substância imaterial ou mental de toda forma distinta da matéria; e o funcionalismo, que considera como semelhantes duas ou mais estruturas complexas diferentes, levando em conta apenas suas relações causais, independentemente de diferenças entre as formas físicas que as instanciam, recaindo, dessa maneira, em certa versão do dualismo de propriedades.

Ao tentar desvencilhar-se desses dualismos, a ciência cognitiva contemporânea se encontraria assim engajada na tentativa de superação do chamado *déficit* de explicação, tal como descrito Joseph Levine (1983). Este autor utiliza, então, a expressão “lacuna explicativa” para designar o fato de que o estudo da consciência permanece separado da investigação das estruturas neuronais e dos estados cerebrais, tanto conceitual quanto empiricamente.

Essa discussão teve início em seu artigo *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*, de 1983, no qual Levine discute as ideias sobre os assim chamados *qualia* (propriedades qualitativas da experiência), tal como apresentadas por autores como Thomas Nagel (1974) e Frank Jackson (1982). Levine (1983) considera que o problema da lacuna explicativa se formula a partir de uma dupla perspectiva epistêmica, relativa a dois dos principais recursos cognitivos de que os seres humanos são dotados: a *percepção sensorial*, que não permite acesso aos fatos internos da consciência; e a *introspecção*, que permite o acesso a esses fatos

internos, mas não aos fatos físicos que têm lugar no cérebro.

O termo *qualia* refere-se especialmente às qualidades ou propriedades fenomenológicas da experiência que parecem resistir a uma explicação física, indicando assim a necessidade de uma teoria independente da consciência. O modo de representação de uma sensação caracteriza o *quale*, isto é, o aspecto qualitativo ou fenomenal da experiência.

Tye (1995) considera que os *qualia* representam um conteúdo intencional ou representacional de algo, enquanto Nagel (1974) os considera como um conteúdo não intencional da experiência, que seria a própria característica da experiência como perspectiva de um sujeito. O problema é que, conforme destaca Araújo (2010), os *qualia* não podem ser inseridos no modelo interteórico de redução, isto é, não podem ser reduzidos objetivamente (mediante uma relação de “identidade”) e explicados fisicamente. Portanto, autores como Quine e Dennett (quem escreveu um texto intitulado *Quining qualia*, em 1988, numa alusão a Quine), procuram mostrar que os *qualia* na verdade não existem. Para Quine, o que de fato ocorre são disposições dos falantes a assentir ou dissentir publicamente de certos enunciados quando confrontados com situações de estimulação. Nesse sentido, a aceitação de objetos abstratos “[...] é uma convenção linguística de algum modo distinta de perspectivas sérias sobre a realidade” (Quine, 1960/2010, p. 342). Quine defende o “físicismo”, no sentido de que os eventos ou estados mentais são postulados, direta ou indiretamente, sobre o comportamento socialmente observável de objetos físicos, “como o postular moléculas. [...] Os estados do corpo existem em qualquer caso; por que acrescentar outros? Assim, a introspecção pode ser vista como um testemunhar da nossa condição do corpo [...]” (Quine, 1960/2010, p. 329-330). Os *qualia*, enquanto estados mentais demasiadamente contingentes, deveriam assim ser explicados ou mesmo eliminados por estados do corpo, valendo-se de complementos fisicistas.

A dificuldade subjacente ao problema mente-corpo, com a qual o estudo da mente se depara, remonta à noção cartesiana de consciência, que foi adotada por grande parte da filosofia ocidental moderna e contemporânea. Para Descartes, a consciência é entendida como

idêntica ao *eu* enquanto sujeito ou substância pensante (*res cogitans*), imaterial, ilimitada e autônoma, abrangendo toda vida espiritual do homem, em todas as suas manifestações. Ela seria, assim, evidência existencial do próprio *eu*, o qual é modelo e fundamento de qualquer conhecimento válido, independentemente do corpo mecânico (*res extensa*) e de qualquer outra coisa que não seja a própria razão (*a priori*) ou a fonte metafísica de garantia do conhecimento válido.

A esse respeito, Gilbert Ryle (1949/1980) questiona a forma como certos conceitos foram empregados de maneira abusiva na tradição filosófica, gerando confusão conceitual no pensamento ao longo dos séculos e criando a necessidade de esclarecer as condições de aplicação desses conceitos, mediante uma cartografia lógica ou filosófica capaz de tornar claras as relações entre os mesmos e a regulação de seus usos. Um dos conceitos que foram empregados de forma inapropriada teria sido o conceito de mente, tal como aparece na herança cartesiana. Ryle entende essa representação da mente autônoma e independente do corpo como uma suposição insustentável, apresentando-a de forma caricatural como o “dogma do fantasma da máquina”. Essa concepção resultaria de um erro categorial, pois “os desempenhos observáveis inteligentes não são indícios sobre o mecanismo das mentes; eles são tal mecanismo” (Ryle, 1949/1980, p. 57). Os processos mentais de uma pessoa estão manifestos – ou, melhor dizendo, encarnados – em seu comportamento, seja este real, aberto para a observação em terceira pessoa, ou potencial, acessível apenas para a própria pessoa que experimenta a propensão ou tendência para agir de determinado modo e que está sujeita a um determinado estado corporal. Assim, ele propõe a dissolução do problema mente-corpo, de tal forma que nem a mente absorva a matéria e nem a matéria absorva a mente. Porém, esse behaviorismo é, em geral, considerado brando, pois Ryle não pretende com isso uma descrição completa do comportamento.

Ainda nessa corrente de crítica à tradição dualista, devido à forma pela qual esta se coloca como uma barreira – ou, pelo menos, como um fator condicionante do conhecimento da mente –, Searle chama a atenção para a dificuldade ou a impossibilidade gerada pela terminologia do vocabulário tradicional:

Quando digo que a consciência é uma característica física de nível superior do cérebro, a tendência é entender que isto significa físico-em-oposição-ao-mental, significando que a consciência deve ser descrita *somente* em termos comportamentais ou neurofisiológicos objetivos. Mas o que quero dizer, realmente, é que a consciência *enquanto* consciência, *enquanto* mental, *enquanto* subjetiva, *enquanto* qualitativa, é *física*, e física *porque* mental. Tudo isso mostra, creio eu, a inadequação do vocabulário tradicional. (Searle, 1992/1997, p. 26; grifos do autor).

Essa necessidade de definição ou redefinição não se referiria apenas a expressões como “cognição”, “inteligência” e “processamento de informação”, mas também “computador”, “computação”, “programa” e “símbolo”. Isto é, não apenas ao vocabulário em que se exprime o modelo computacional da mente, mas também àqueles que descrevem o termo de comparação a partir do qual se constrói o modelo. Isso denunciaria a deficiência resultante da forte tendência do conhecimento à unilateralidade. Esta é assumida conceitualmente quando se dispõe de um quadro conceitual dualista. Em outros casos, esse quadro conceitual unilateral pode ser assumido de uma perspectiva ontológica, da mesma forma em que se confunde facilmente a metáfora computacional – ou seja, a comparação entre certos aspectos de um computador e outros aspectos de um cérebro orgânico – com uma explicação unificada sobre a mente.

O problema é que uma concepção dualista da relação mente-corpo deixa poucas alternativas à crença em uma mente desencarnada e imersa em um ambiente já dado de problemas que se apresentam como puros *inputs*. Essa concepção entra em contradição com conceitos contemporâneos, tais como *emergência*, *acoplamento*, *processos de interação não lineares*, *auto-organização*, *caos* (Queiroz, 2000, p. 38; grifos do autor), que surgem a partir dos avanços obtidos nas diversas áreas de conhecimento que participam do diálogo da ciência cognitiva. Os resultados desses avanços apontam outros caminhos para uma melhor fundamentação filosófica da natureza

do mental, permitindo a elaboração um novo quadro de referência conceitual.

Esse modelo desencarnado da mente, concebida como um processador que habita um mundo pronto e acabado estruturalmente, não é suficiente para dar conta de processos mais complexos que envolvem a atividade mental, tais como crenças, contextos, circunstâncias, aspectos afetivos e qualitativos da experiência, o que se expressa no conhecido “paradoxo computacional”. Ao mesmo tempo, as entidades teóricas, caracterizadas neurológica, funcional e fisicamente, que são invocadas para explicar algumas características dos estados internos subjacentes a comportamentos e nas ações manifestas – aqueles observáveis em terceira pessoa –, não dão conta do caráter subjetivo ou consciente dos estados psicológicos. Isso implicaria, de acordo com Tye (1995), Block (1995), Chalmers (1996), entre outros, que eles tampouco abarcam os fenômenos da consciência, isto é, a consciência fenomenal, aberta à vivência do *ser no mundo*.

Como resultado da confusão semântica entre o “*como se tivesse mente*” (computador) e o “*tem uma mente*” (pessoa), não restaria alternativa a não ser um reducionismo metodológico, isto é, a redução da mente a aspectos objetivos contemplados pela observação em terceira pessoa. Flanagan (1992) alerta que, ao negligenciar os fenômenos mentais ou ao privilegiar os dados comportamentais observáveis, as teorias da mente estariam arbitrariamente desconsiderando um dos seus aspectos mais importantes: a consciência subjetiva. Mas como seria possível uma teoria sobre a mente sem a compreensão dos fenômenos da consciência?

A consideração dos fenômenos da consciência no âmbito de uma teoria naturalista da mente aponta de imediato para a impossibilidade de se pensar o mental como algo dissociado do físico, embora isto não implique, necessariamente, uma redução da mente ao físico/material, no sentido do atomismo clássico, em que reduzir/explicar significa analisar/dividir. Esta visão da explicação estaria, portanto, na contramão de uma atenção adequada a toda a complexidade da vida, o que se coloca como um grande desafio aos estudos em ciências cognitivas nas suas relações diversas e intercambiantes com a Filosofia.

3. O Lugar da Consciência Subjetiva no Estudo da Mente Cognitiva

Desde os anos 80 e início dos anos 90, o debate que procura incluir a consciência no estudo da mente cognitiva tem recebido uma formulação mais desenvolvida e um tratamento mais sistemático, por diferentes disciplinas cognitivas, em uma série de obras (Jackendoff, 1987; Churchland, 1988/2004; Dennett, 1991; Searle, 1992/1997; Flanagan, 1992; Chalmers, 1996).

Em sua obra *Matéria e Consciência*, publicada pela primeira vez em 1988, Paul Churchland se propõe a apresentar questões, teorias em confronto, argumentos e provas importantes que se apresentam no debate científico-filosófico contemporâneo sobre a natureza da inteligência consciente. Churchland (1988/2004) considera os avanços alcançados na compreensão do estatuto do autoconhecimento da mente e a possibilidade de uma concepção mais clara sobre a natureza das teorias sobre o mental. Ele salienta, no entanto, que as provas, resultantes das pesquisas destacadas nas áreas da filosofia, da psicologia, das neurociências, da etologia, da inteligência artificial e da teoria da evolução ainda são ambíguas no que se refere à natureza real dos processos e estados mentais, ao meio em que ocorrem e ao modo como se relacionam com o mundo físico.

O problema da natureza da mente se apresenta, simultaneamente, nas dimensões ontológica, semântica, epistemológica e metodológica. De maneira geral, o problema ontológico se coloca, tradicionalmente, como uma alternativa entre as concepções materialistas e dualistas; o problema semântico interroga sobre o quadro conceitual do qual os termos para descrever os estados mentais obtêm seu significado; as questões sobre “o que é o conhecimento” e “qual é a sua origem” compõem o problema epistemológico; já o problema metodológico diz respeito à investigação sobre que tipos de dados devem ser considerados legítimos na construção das teorias sobre a natureza do mental. (Churchland, 1988/2004).

De acordo com Churchland (1988/2004, p. 82), tais dimensões do problema estariam centralmente relacionadas à inadequação de nosso vocabulário sustentado conceitualmente

em uma psicologia popular “intrinsecamente confusa e irremediavelmente primitiva de nossas atividades internas.” Ele compreende que “a estrutura psicológica de nosso senso comum é uma concepção falsa e radicalmente enganosa das causas do comportamento humano e da natureza da atividade cognitiva” (Churchland, 1988/2004, p. 79). Assim, sugere que o arcabouço antigo seja simplesmente eliminado, e não meramente reduzido, por uma “neurociência amadurecida”, o que implicaria uma “enorme revolução conceitual”.

A dificuldade em compreender a natureza da mente teria sua origem em um reflexo da concepção moderna da consciência, que repousa sobre o antigo problema mente-corpo. Com isso, retorna-se à questão do dualismo, seja ele um dualismo de substâncias ou de propriedades, o que, por questões científico-metodológicas, leva muitos dos cientistas e filósofos da mente a recorrerem a um naturalismo substitutivo¹, mais conhecido como materialismo eliminativo, ou seja, uma postura de investigação que, além de priorizar os dados físicos e objetivos, propõe-se a eliminar os dados mentais e subjetivos.

Percebemos assim que essa solução eliminativista, que se diz amparada em um realismo científico, em última análise, demonstra estar apoiada num realismo ingênuo, uma vez que, por razões geralmente metodológicas, busca excluir os estados mentais dessa discussão, adotando imediata e parcialmente uma compreensão da mente como um sistema físico complexo de relações causais.

Por isso, na formulação de uma postura mais moderada que o materialismo eliminativo, Moser, Mulder e Trout (1997/2009, p. 40) entendem que “o naturalismo mitigado preserva o objetivo epistemológico tradicional de formular a explicação mais plausível do conhecimento humano, tanto em sua estrutura quanto em suas fontes”, podendo incluir critérios explicativos “mais amplos do que os critérios estritamente científicos”. Esses autores, não fazem objeções à ideia moderada de que o conhecimento e a justificação são sobre espécies naturais, de coisas existentes no mundo que apresentem propriedades estáveis, suscetíveis de explicação e indução. Nesse sentido, eles defendem a

posição chamada de *explicacionismo amplo*, que “ao contrário do naturalismo substitutivo, parte da ideia de que uma epistemologia verdadeira fundamenta-se sobre posições teóricas que não se reduzem a nenhuma das ciências” (Moser et al., 1997/2009, p. 176; grifo do autor). Esse explicacionismo amplo defende a posição segundo a qual “nossos objetivos explicativos fundamentais, representados em parte (mas não exclusivamente) pelas ciências, devem nortear a regulação de nossas crenças, entre as quais as crenças epistemológicas a respeito do justificado e do injustificado” (Moser et al., 1997/2009, p. 176-77).

A mente seria, dessa forma, concebida como uma propriedade natural, do mesmo modo como são concebidos os estados físicos e funcionais do cérebro e do corpo, mas não se reduziria a estes últimos. Nesse sentido, de acordo com Nagel (1974), é preciso levar em conta o *ponto de vista* de quem tem a experiência (perspectiva da primeira pessoa), que é justamente o que a torna *mental*. Nagel (1974) sustenta que esse tipo de ponto de vista não pode ser reduzido a estados físicos do cérebro que possibilitem o acesso objetivo em terceira pessoa, na medida em que apresenta um caráter essencialmente privado e subjetivo. Entretanto, a experiência consciente seria superveniente aos estados físicos e biológicos do indivíduo, em um sentido natural e ontológico e não meramente lógico e semântico.

Na busca por uma aproximação entre os relatos da experiência em primeira pessoa e os protocolos objetivos de pesquisa, a ciência cognitiva pressupõe a elaboração de um quadro naturalista de explicação (Thompson, 2007), ou seja, um arcabouço conceitual e metodológico que subsidie a explicação da consciência em termos de fenômenos físicos, submetida a relações de necessidade e a um critério de universalidade. Frente a essa tentativa, a fenomenologia pode-se apresentar como uma potencial alternativa (Depraz, Varela & Vermersch, 2006; Lutz & Thompson, 2003; Zahavi, 2004). Porém, conforme já ressaltaram Varela, Thompson e Rosch- (1991), este recurso parece ter como condição de possibilidade uma forte reivindicação da necessidade de sua naturalização.

Essa alternativa foi trabalhada em profundidade e amplitude na obra coletiva *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, publicada em 1999, pela Universidade de Stanford. Nesta obra, seus editores colocam em causa o valor da interpretação dominante da mente cognitiva, que é a principal questão da *revolução cognitiva*². Roy et al. (1999, p. 9; tradução nossa) entendem que a chave para a ligação entre o mental e o físico “reside precisamente nos processos que dão origem ao mental, qualquer que seja a maneira pela qual preferimos concebê-los”. Acrescentam ainda que, em virtude de compromissos metodológicos, a ciência cognitiva, com o seu “mentalismo naturalizado”, acaba não conseguindo dar conta do mental tal como nos aparece, ou seja, dos fenômenos mentais propriamente ditos. Frequentemente, ela os ignora ou os separa dos dados comportamentais independentemente da sua predileção por uma das diversas abordagens possíveis dos dados comportamentais e cognitivos. Entretanto, “se o mentalismo da ciência cognitiva é intrinsecamente ligado a uma solução naturalista do problema da relação entre o corpo e a mente, denunciar a inadequação de seu mentalismo é assim denunciar a inadequação de seu naturalismo” (Roy et al., 1999, p. 10; tradução nossa).

Dessa maneira, os limites encontrados nos estudos sobre a mente seriam relativos ao enfoque exclusivista da ciência cognitiva, que busca compreender a mente em um viés naturalista, porém, além disso, parte de uma concepção de naturalização que tende a uma postura reducionista, no sentido de um fisicalismo materialista fundamentado exclusivamente em relações de causalidade. Para a ciência cognitiva, o foco central de seu naturalismo teria sido, então, a relação entre o cérebro e a mente cognitiva, e não o *modo qualitativo como nós experienciamos*, construímos e participamos de crenças, estamos relacionados aos contextos e às circunstâncias, afetamos o mundo e somos afetados por ele. O que está em questão aqui é o *parecer ser* e não o *ser*; no sentido contrário, o *ser* (da mente) concebido apenas como um *parecer ser*, não escaparia à redução. Trata-se, portanto, de adotar uma postura fenomenológica em relação a como as coisas *parecem ser* (“*are like*

to *be*”) na experiência de e para alguém.

Na verdade, é uma característica geral de tais reduções que o fenômeno seja definido em termos da “realidade” e não em termos da “aparência”. Mas não podemos fazer esse tipo de distinção aparência-realidade para a consciência, porque a consciência consiste nas próprias aparências. *Onde a aparência está envolvida, não podemos fazer a distinção aparência-realidade porque a aparência é a realidade.* (Searle, 1992/1997, p. 176; grifos do autor).

Nesse contexto, Uexküll (1934/1982) já ressaltava, pioneiramente, que a experiência consciente não é particular a um indivíduo, mas ocorre em muitos níveis de vida animal. Os modos particulares de percepção e ação de um organismo em função do conteúdo perceptivo da experiência são designados por esse biólogo e filósofo como *Umwelt*, que quer dizer “mundo-próprio”, “experiência vivida”, modo particular de significar as coisas além da organização fisiológica e dos processos evolutivos, expressão de um sujeito ou subjetividade inscrita no corpo do organismo. A significação seria, portanto, uma propriedade biológica fundamental – essa é a perspectiva daquilo que hoje se designa como biossemiótica, da qual Uexküll é considerado um precursor ou, mesmo, fundador.

Contudo, o estudo da mente pode, ainda, entender que os polêmicos *qualia* tenham: (a) “uma ontologia como *face interior* ou *ponto de vista* da experiência”; e (b) “uma epistemologia como função biológica estruturada na experiência”, bem como são, a partir do conceito de *mundo-próprio*, “características subjetivas da experiência que têm uma função biológica particular no comportamento dos organismos”. (Araújo, 2010, p. 65; grifos do autor).

A relação entre mundo perceptivo e a linguagem, foi analisada por Jackendoff (1983), em sua obra *Semantics and Cognition*, na qual ele sugeriu a articulação entre a linguagem e os fenômenos por uma arquitetura cognitiva constituída de um nível central representacional de tratamento da informação, onde as informações perceptivas, linguísticas e conceituais seriam tornadas compatíveis entre si. Numa perspectiva semelhante, encontramos

tentativas que vão desde Lakoff e Johnson (1999), com ênfase na influência do significado e de seu uso nas regras da sintaxe, até a semântica cognitiva, incluindo também a irreducibilidade ontológica de Searle (1992/1997) e a definição do “problema difícil” da consciência proposto por Chalmers (1996), mais ou menos identificado com aquele da lacuna explicativa.

Lakoff e Johnson (1999) chamam a atenção para a necessidade de uma reformulação das posições características da primeira geração de cientistas cognitivos – a chamada “ciência cognitiva clássica” – que têm sua base num realismo ingênuo e num dualismo de tipo cartesiano, em que as operações mentais correspondem a mecanismos formais abstratos. Eles defendem a chamada ciência cognitiva encarnada (*embodied cognitive science*), que compreende as operações mentais como alicerçadas na interação sensorio-motora entre o corpo e o ambiente em seu entorno.

Nesse sentido, Clark (2008) compreende a mente como um cérebro que age naturalmente em seu próprio corpo e que é essencialmente situado ambiental e culturalmente, ao passo em que o corpo seria apenas “(...) um elemento num tipo de dança em uma festa entre o cérebro, o corpo e o mundo, sendo a natureza da mente fixada por todo o balanço alcançado” (Clark, 2008, p. 56-57; tradução nossa). Assim, dos processos sensoriais do cérebro e da interação desses com o resto do corpo e com o ambiente, poderiam ser derivados os conceitos básicos da cognição humana.

Assim, pode-se esperar que uma solução alternativa para o tradicional problema mente-corpo se apresentaria ao permitirmos a inclusão fundamental da consciência fenomenal, a partir da noção de *corpo próprio*, conforme considerada por Merleau-Ponty. Dessa forma, a mente e o corpo não seriam compreendidos como duas substâncias distintas – e, tampouco, como duas propriedades distintas –, e o foco da reflexão seria deslocado para o homem em sua integridade física e mental, situado contextual e culturalmente no mundo. A consciência encarnada seria pensada, ao mesmo tempo, como constituída no mundo e constituinte do mundo. Dessa forma, os estados mentais dependeriam da estrutura física, porém, sua explicação não se reduziria ao físico.

4. A Naturalização da Fenomenologia como Possibilidade de Aproximação entre a Filosofia e a Neurobiologia

Com o progresso científico dos últimos anos, Roy et al. (1999) acreditam na possibilidade da aproximação entre o estudo neurocientífico da consciência e a tradição fenomenológica da filosofia, ultrapassando assim a exigência empirista de neutralização dos fenômenos.

Partindo do pressuposto de que o problema da naturalização da consciência poderia ser visto como uma questão metafísica sobre o lugar da consciência na natureza, esses autores buscam analisar a possibilidade, os métodos e as implicações de uma fenomenologia naturalizada. Para tanto, eles fazem uma revisão de algumas pesquisas nessa linha, a fim de demonstrar o alcance do projeto geral de introduzir um nível fenomenológico de investigação no quadro naturalista da ciência cognitiva, buscando promover a convergência entre a análise dos fenômenos da consciência e os resultados experimentais recentes, particularmente no domínio da neurobiologia e da modelagem matemática. Assim, eles destacam a importância de uma caracterização rigorosa dos fenômenos tal como se pode obter seguindo-se as indicações presentes na tradição husserliana.

No entanto, Thompson (2004) destaca que, embora Varela (1996), com o seu programa de naturalização da fenomenologia, tenha inicialmente proposto a neurofenomenologia como uma solução metodológica para o “problema difícil” apontado por Chalmers, ele não teria chegado a abordar o “problema difícil” da consciência, enquanto problema metafísico. Da perspectiva da fenomenologia filosófica, Thompson entende que o quadro conceitual cartesiano do ‘mental’ versus o ‘físico’ é parte do problema e não da solução. Para ele, a consciência humana compartilharia do princípio geral dos sistemas vivos, diferenciando-se das formas rudimentares de mente por incluir o surgimento de uma vida subjetiva, a qual é formada em reciprocidade com o ser vivo. Desta maneira, o problema difícil – tal como se coloca para a neurofenomenologia – não consistiria nem mesmo numa questão metafísica, mas sim empírica (um problema de pesquisa, não um mistério metafísico).

A possibilidade de se preencher ou

ultrapassar a lacuna explicativa ou de se construir uma ponte entre a explicação científica da consciência e os atributos subjetivos da experiência é também questionada por Lutz (2004), ao apresentar uma série de estudos que, de três diferentes perspectivas – a filosofia analítica da mente, a neurociência cognitiva e fenomenologia –, abordam a questão do projeto de naturalização da fenomenologia.

Da perspectiva da filosofia analítica da mente, Bayne (2004) aponta a inconsistência do quadro teórico da neurofenomenologia, o qual, de um lado, parece estar comprometido com uma posição antirreducionista que mantenha a autonomia do campo fenomenal e, de outro, também parece privilegiar os princípios causais envolvidos na atividade consciente. Overgaard (2004), da perspectiva de um neurocientista cognitivo, indica uma contradição similar entre a reivindicação teórica da fenomenologia transcendental e o quadro explicativo da ciência natural, explorando o uso possível da fenomenologia como uma estratégia heurística descritiva, o que requereria também a incorporação de métodos na *segunda pessoa*³ que incluíssem a compreensão da dimensão intersubjetiva da consciência. Já Zahavi (2004), da perspectiva da própria fenomenologia, questiona a relevância de uma modelagem matemática da experiência e argumenta que o antinaturalismo de Husserl é baseado também em razões filosóficas transcendentais, as quais teriam sido mal encaminhadas por Roy et al. (1999).

Husserl (1901/1996) acreditava que o domínio da fenomenologia pudesse tratar de um objeto de investigação eidética (isto é, das essências), numa abordagem que não fosse simplesmente descritiva, mas também axiomática, incluindo uma contrapartida matemática à teoria descritiva das puras vivências. Ele teria apontado a necessidade de uma psicologia como uma investigação empírica das puras vivências encarnadas, cujas teorias fossem fundadas em consonância a descrições fenomenológicas dessas vivências puras, de tal forma que este conteúdo – com valor epistemológico diferente do conhecimento da ciência psicológica, que pode ser obtido no âmbito de uma atitude natural

– fizesse ressaltar o espontâneo e inquestionável modo de engajamento do ser no mundo.

A partir da distinção entre *noesis* – atos pelos quais a consciência visa certo objeto de determinada maneira – e *noema* – conteúdo ou significado desses objetos visados –, Husserl (1911/1955, p. 65) propõe-se a investigar o psíquico “no complexo psicofísico da natureza em que se dá, determiná-lo de um modo objetivamente válido e descobrir as leis segundo as quais se forma, transforma e desaparece”. Portanto, “no nível empírico, as noesis são atos psicológicos e individuais para conhecer um significado independente deles. No nível transcendental, as noesis são os atos do sujeito constituinte que cria os noemas enquanto puras idealidades ou significações” (Husserl, 1901/1996, p. 8).

Contrastando a fenomenologia à ciência galileana da natureza, Husserl sustentava que toda ciência rigorosa da consciência deveria rejeitar o naturalismo, entendido como uma simples objetivação da realidade ou como um *empirismo ingênuo* que desconsiderasse os aspectos subjetivos da experiência, dentre os quais se destaca a intencionalidade da consciência, que liga o homem ao mundo e cuja essência é analisada pela suspensão das interferências predicativas do mundo, metodologicamente denominada *redução eidética*. Uma ciência da consciência, para Husserl (1911/1955), implicaria o estudo da significação e da objetividade da consciência como tal, ao passo que a fenomenologia se preocuparia com a consciência pura. Ela o faria adotando atitude fenomenológica, em que a verdade surgiria a partir da intuição das essências (*Wesenschau*) – isto é, daquilo que não é contingente – e no

retorno ao mundo vivido (*Lebenswelt*), cujo ato concreto é a intersubjetividade que liga o homem ao mundo, mediante a intencionalidade.

Zahavi (2004) indica a necessidade de adequação da perspectiva explicativa das ciências naturais, mas, por isso mesmo, destaca que a razão da oposição de Husserl ao naturalismo não é de motivação exclusivamente científica, como em sua rejeição da tentativa de formalizar matematicamente as estruturas da experiência, mas sim de caráter filosófico, uma vez que a definição husserliana da subjetividade transcendental segue na contramão dos objetivismos positivistas; a consciência seria compreendida como a descrição da estrutura experiencial dos fenômenos e não como uma ocorrência objetivada por conceitos ou metáforas.

De acordo com Zahavi (2004, p. 337), “o problema em questão não pode apenas ser redigido em termos de uma distinção entre a subjetividade empírica e a subjetividade transcendental, mas também em termos da oposição entre ciência positiva e filosofia (transcendental)”. A diferença entre a fenomenologia e a neurobiologia não se reduz aos objetos das suas investigações, mas, fundamentalmente, se reporta às suas orientações teóricas. Nesse sentido, Zahavi (2004) ressalta que, na filosofia de Merleau-Ponty, não se concebe a relação entre a fenomenologia transcendental e a ciência positiva como uma questão de como aplicar *insights* fenomenológicos já estabelecidos a questões empíricas. Ao contrário, Merleau-Ponty teria reconhecido que a própria fenomenologia pode ser alterada e modificada através do diálogo com as disciplinas empíricas, mediante o desenvolvimento de um caminho adequado para tanto.

5. A Fenomenologia de Merleau-Ponty: uma revisão do problema mente-corpo

Merleau-Ponty (1945/1999) considera a fenomenologia como a descrição daquilo que aparece ou a ciência que tem como objetivo ou projeto essa descrição. Para ele, esta não é apenas uma maneira de praticar a filosofia, mas, por possibilitar ao homem *reaprender a ver o mundo*, é a única ontologia possível. “O espírito não é nada ou é uma transformação real e não ideal do homem. Porque não é uma nova espécie de ser, mas uma nova forma de unidade, ele não pode repousar em si mesmo” (Merleau-Ponty,

1942/2006a, p. 282; grifos do autor).

De acordo com Merleau-Ponty (1995/2006b, p. 14), o verdadeiro “*Cogito*” deve descobrir o indivíduo em situação, o corpo-sujeito, uma vez que a “situação é o meio de expressão da liberdade que se inventa, assim, a si mesma através de uma história, e lhe capta o sentido nascente”. A reflexão, mediante a redução fenomenológica, pode reconhecer o irrefletido e, nele, o seu próprio fundamento, mas num sentido tal o próprio potencial de significar

o mundo seja ampliado. A consciência encarnada é o próprio projeto do mundo ao qual ela está voltada dialética, contínua e incessantemente. Para Merleau-Ponty (1942/2006a, p. 258), “a percepção é um momento da dialética viva de um sujeito concreto, participa de sua estrutura total e, correlativamente, tem como objeto primitivo não o *sólido não organizado*, mas as ações de outros sujeitos humanos”. (grifos do autor).

Na falta de uma noção suficiente da consciência atual, fomos levados a construir a percepção de um modo arbitrário, sem poder considerar seus caracteres descritivos. [...] Na realidade é justamente essa distinção entre estrutura e conteúdos, entre a origem psicológica e a origem transcendental, que está em questão. O *a priori* não é o inato ou primitivo e, se todo conhecimento começa com a experiência, ele manifesta nesta última leis e uma necessidade que não vêm da experiência. Mas a própria psicologia aprendeu a definir o inato não como o que está presente desde o nascimento, mas como o que o sujeito tira de sua própria bagagem e projeta no exterior. [...] A verdade é que a psicologia nunca leva até as últimas consequências a explicação da experiência, porque considera evidente as noções segundo as quais a atitude natural envolve todo um saber sedimentado e que se tornou obscuro. [...] Mas como ela toma o termo Natureza no mesmo sentido das ciências da natureza, não está em condições de perceber essa Natureza primordial, esse campo sensível pré-objetivo no qual aparece o comportamento do outro, que é anterior, a seu ver, tanto à percepção do outro quanto à Natureza das ciências e que a reflexão transcendental descobrirá. (Merleau-Ponty, 1942/2006a, p. 259)

Merleau-Ponty rejeita a ideia de uma relação *causal* entre alma e corpo, psíquico e físico, a qual estaria no cerne da lacuna explicativa ou do “problema difícil” da ciência cognitiva. De acordo com o filósofo, a relação mente-corpo é compreendida como uma dualidade dialética de níveis distintos de comportamentos, dotados de significados próprios.

Em sua obra *A Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty relaciona três ordens entrelaçadas: a ordem física, da materialidade do homem; a ordem vital, do homem biológico; e a ordem simbólica, da capacidade cultural humana. Porém, nem a ordem vital pode ser reduzida à ordem física, nem a ordem simbólica pode ser reduzida à ordem vital, porque ambas formam uma só estrutura do comportamento humano.

Auxiliados pela noção de estrutura ou de forma, percebemos assim que o mecanismo e o finalismo deviam ser, ambos, rejeitados, e que o “físico”, o “vital” e o “psíquico” não representavam três potências de ser, mas três dialéticas. A natureza física no homem não se subordina a um princípio vital, o organismo não conspira para realizar uma ideia, o psiquismo não é “no” corpo um princípio motor, mas o que chamamos de natureza já é consciência de natureza, o que chamamos de vida já é consciência de vida, o que chamamos de psiquismo ainda é um objeto diante da consciência. Contudo, estabelecendo a idealidade da forma física, a do organismo e a do “psíquico”, e *justamente porque o fazíamos*, não podíamos simplesmente justapor essas três ordens, e cada uma delas, não sendo uma nova substância, deveria ser concebida como uma retomada e uma nova “estruturação” da precedente. Onde o duplo aspecto da análise que, ao mesmo tempo, liberava o superior do inferior e o “fundava” nele. [...] Considerávamos inicialmente a consciência como uma região do ser e como um tipo particular de comportamento. Analisando-a, nós a encontramos em toda parte como lugar das ideias, e em toda parte ligada como integração da existência. Qual é pois a relação entre a consciência como meio universal e a consciência enraizada nas dialéticas subordinadas? [...] (Merleau-Ponty, 1942/2006a, p. 286; grifos do autor).

Para Merleau-Ponty, a consciência é encarnada e perceptiva. O corpo é compreendido como “[...] o tocante-tocado, o vidente-visto, lugar de uma espécie de reflexão e, através disso,

capaz de relacionar-se a outra coisa que não sua própria massa, de fechar o seu círculo sobre o visível, sobre o sensível exterior” (Merleau-Ponty, 1942/2006a, p. 337).

A relação do corpo próprio com o mundo é, primeiramente, irrefletida; existe antes da intelecção. Todo o saber a respeito do mundo, só é possível e se inicia pela percepção, que atribui significado ao mundo tal como este é experienciado (as coisas tornam-se algo para si) e, da mesma forma, a todo e qualquer conhecimento refletido que daí possa derivar. Essa intencionalidade operante, irrefletida, do próprio corpo, expressa a abertura do indivíduo para o mundo e para os outros na relação de intersubjetividade e, assim, no estabelecimento de uma linguagem. A esse respeito, Barbaras (1997, p. 14) salienta que:

A finalidade da reflexão, no sentido em que Merleau-Ponty a entende, tem de inverter o movimento natural pelo qual a experiência reflexiva se esquece enquanto convivência com o mundo para se captar como tese reflexiva, ou seja, interrogar o fenômeno da razão em vez de considerá-lo como algo resolvido e de hipostasiá-lo sob a forma de um universo de essências.

A experiência reflexiva é convivência com o mundo mediante a consciência que, ao mesmo tempo em que é *para si*, é também sempre sobre algo, ambigualmente. A consciência é o *cogito* em situação, ou seja, a intersubjetividade que só é possível pelo corpo. “É o que o experimentador e o experimentado têm em comum – a *carne* – que permite ao primeiro apreender o segundo como outro que não si próprio” (Gilbert & Lennon, 2005/2009, p. 53; grifos dos autores).

Na filosofia merleau-pontyana, a *teoria da carne*, do corpo, das coisas como implicadas nele, não deixa espaço para pensarmos uma consciência que “desceria” num corpo-objeto aos moldes cartesianos.

Não é um sobrevoos do corpo e do mundo por uma consciência (que faz dele espetáculos perceptivos), é o meu corpo como interposto entre o que está diante de mim e o que está atrás de mim, o meu corpo levantado diante das coisas levantadas,

em circuito com o mundo – *Einfühlung* (empatia) com o mundo, com as coisas, com os animais, com os outros corpos (como tendo também um “lado” perceptivo), compreensível por essa teoria da carne – Pois a carne é *Urpräsentierbarkeit* (o que pode ser originariamente apresentado) do que *Nichturpräsentierten* (o que não é apresentado) como tal, visibilidade do invisível – a estesiologia, o estudo desse milagre que é um órgão dos sentidos: ele é a figuração no visível da invisível “tomada de consciência” (Merleau-Ponty, 1995/2006b, p. 338).

O sujeito institui-se abertamente no mundo, com os outros, sendo significado, ao mesmo tempo em que atua com os outros na instituição do mundo, significando-o. “O estado de consciência é a consciência de um estado” (Merleau-Ponty, 1942/2006a, p. 285). Não podemos pensar uma consciência como algo meramente representativo, mas também como algo primitivo, cuja operação mais originária e imediata é a percepção. “A percepção, considerada como um acontecimento embrionário, é a realização da forma, é o sentido estrutural das vivências do homem no mundo” (Falabretti, 2010, p. 525).

Esse co-pertencimento, por sua vez, é realizado na camada da Natureza: “aquilo com o que nós formamos *corpo*, com o que mantemos uma relação recíproca ou de co-pertença” (Merleau-Ponty, 1995/2006b, p. 14).

Existe natureza por toda parte onde há uma vida que tem um sentido mas onde, porém, não existe pensamento; daí o parentesco com o vegetal: é natureza o que tem um sentido, sem que esse sentido tenha sido estabelecido pelo pensamento. É a autoprodução de um sentido. A Natureza é diferente, portanto, de uma simples coisa; ela tem um interior, determina-se de dentro; daí a oposição de “natural” e “acidental”. E não obstante a Natureza é diferente do homem; não é instituída por ele, opõe-se ao costume, ao discurso (Merleau-Ponty, 1995/2006b, p. 4).

A consciência não pode ser concebida como uma duração contínua ou um centro de juízos, pois, nos dois casos essa atividade pura seria sem estrutura, sem natureza (Merleau-Ponty, 1942/2006a). A consciência é o corpo-sujeito, ao passo em que o corpo é o entrelaçamento da

6. Considerações finais

O problema da relação entre as concepções de natureza e de consciência que, na contemporaneidade, se coloca como uma lacuna explicativa (*explanatory gap*) entre os dados das estruturas neuronais e os fenômenos da consciência, constitui-se num grande desafio para a atual ciência cognitiva, mesmo com os últimos avanços científicos e tecnológicos. Para o sucesso desse programa, enquanto projeto de uma ciência natural da mente capaz de abranger tudo o que se considera como constituindo o mental, parece ser necessária uma ampla revisão (e resolução) de problemas fundacionais cruciais, tais como podemos encontrá-los classicamente formulados ao longo da história da filosofia.

Esses problemas dizem respeito à forma pela qual, tradicionalmente, tendemos a compreender os dados fenomenológicos como algo diferente do que se considera como sendo físico ou material. Isso, por um lado, atribuiria à perspectiva da primeira pessoa uma posição de observação privilegiada, mas, por outro, tornaria os dados fenomenais inacessíveis à observação em terceira pessoa, colocando assim o estudo da mente à margem do conhecimento científico.

Portanto, crescem as críticas ao dualismo substancialista, mas também ao funcionalismo que, – ao desconsiderar as diferenças entre as formas físicas, compreendendo a mente como uma espécie de processador que habita um mundo pronto de problemas já dados que se apresentam como puros *inputs* –, torna-se uma teoria insuficiente para explicar o cerne do que mais espontaneamente consideramos como sendo o mental: os fenômenos da consciência, tal como nos aparecem e tal como são vividos ou experienciados.

Evitando incorrer na neutralização, desqualificação – ou, ainda mais radicalmente,

Natureza e da linguagem, é instituído e instituinte, significado e significante. A teoria da verdade revela-se assim fundada na intersubjetividade, ao passo que é na relação com os outros, na ordem simbólica, que a instituição se realiza enquanto corpo-sujeito.

na eliminação desses fenômenos – Roy et al. (1999) buscaram compreendê-los como propriedades do cérebro e do corpo, mediante o projeto de uma fenomenologia naturalizada, isto é, da introdução de um nível fenomenológico de investigação no quadro naturalista da ciência cognitiva, indicando a fenomenologia husserliana como uma possível solução.

No entanto, como o antinaturalismo de Husserl deve-se também a questões filosóficas e transcendentais, conforme salienta Zahavi (2004), a fenomenologia merleau-pontyana se apresentaria como uma alternativa mais produtiva para o diálogo com as propostas contemporâneas comprometidas com a proposta de uma ciência natural da mente, uma vez que o próprio diálogo com as ciências seria uma das características principais da sua fenomenologia, tendo a consciência encarnada como seu cerne. Isto porque, para Merleau-Ponty, as relações indissociáveis mente-corpo, sujeito-objeto, consciência-ação, homem-mundo são originárias do *corpo próprio*, ou seja, da consciência perceptiva, que é a própria e natural abertura do *ser-no-mundo*.

É porque a reflexão e todo tipo de conhecimentos são imbricada e impreterivelmente oriundos dessa abertura que a fenomenologia tem propriamente a capacidade e a possibilidade de ser em si mesma alterada e modificada no seu diálogo com as ciências empíricas que se ocupam desse mundo. Portanto, tal diálogo precisa ser assumido como uma expressão natural da própria dialética entre níveis distintos de uma mesma estrutura, que, ao mesmo tempo em que é compreendida como sendo a estrutura do conhecimento, é também, de forma inerente e essencial, a própria estrutura da Natureza.

7. Agradecimentos

Os autores agradecem à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

pelo financiamento (sob a forma de Bolsa de Doutorado e Bolsa de Produtividade em Pesquisa, respectivamente) da pesquisa que possibilitou este trabalho.

8. Referências Bibliográficas

- Araújo, A. (2010). Qualia e Umwelt. *Revista de Filosofia Aurora* (Filosofia da Mente), 22 (30), 41-68.
- Bayne, T. (2004). Closing the gap? some questions for neurophenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3 (4), 349-364.
- Barbaras, R. (1997). *Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses.
- Bennet, M. R. & Hacker, P. M. S. (2003). *Philosophical foundations of neuroscience*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Block, N. (1995) On a confusion about a function of consciousness. *Behav. Brain Sci.*, 18, 227-287.
- Chalmers, D. (1996) *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press.
- Churchland, Paul M. (2004). *Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à Filosofia da Mente*. (Cescato, M.C., Trad.). São Paulo: Unesp. (Original publicado em 1988).
- Clark, A. (2008). Pressing the flesh: a tension in the study of the embodied, embedded mind? *Philosophy and Phenomenological Research*, 76 (1), 37-59.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness explained*. New York: Little, Brown and Company.
- Dennett, D. (1998). *Brainchildren: essays on designing minds*. Cambridge: MIT Press.
- Dennett, D. (1988). *Quining qualia*. In: Marcel, A.; & Bisiach, E. (Eds.). *Consciousness in Modern Science*. Oxford University Press.
- Depraz, N.; Varela, F.; & Vermersch, P. (2006). A Redução à prova da experiência. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, 58 (1), 75-86.
- Falabretti, E. (2010). A presença do outro: intersubjetividade no pensamento de Descartes e de Merleau-Ponty. *Revista de Filosofia Aurora* (Fenomenologia), 22 (31), 515-541.
- Flanagan, O. (1992). *Consciousness reconsidered*. Cambridge: MIT Press.
- Fodor, J. A. (2001). *The mind doesn't work that way: the scope and limits of computational psychology*. Cambridge: The MIT Press.
- Gardner, H. (2003). *A nova Ciência da Mente*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. (Original publicado em 1995).
- Gilbert, P & Lennon, K. (2009). *O mundo, a carne e o sujeito: temas europeus na filosofia da mente e do corpo*. São Paulo: Edições Loyola. (Original publicado em 2005).
- Horst, S. (1998). Computational theory of mind. In: Wilson, R.; Keil, F. (Eds.). *The MIT Encyclopedia of Cognitive Sciences*. Cambridge: MIT Press.
- Husserl, E. (1955). *La philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF). (Original publicado em 1911).
- Husserl, E. (1996) *Investigações lógicas: sexta investigação (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento)*. Loparic, Z; Loparic, A. C., Trad.). São Paulo: Nova Cultural. (coleção os Pensadores) (Original publicado em 1900/1901).
- Jackendoff, R. (1983). *Semantics and cognition*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Jackendoff, R. (1987). *Consciousness and the computational mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Studies*, 32, 127-36.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh: embodied mind and it's challenge to western thought*. New York: Basic Books.
- Levine, J. (1983). Materialism and qualia: the explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 354-361.
- Lutz, A. & Thompson, E. (2003). Neurophenomenology: integrating subjective experience and brain dynamics in the neuroscience of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 10, 31-52.
- Lutz, A. (2004). Introduction – the explanatory gap: to close or to bridge? *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3 (4), 325-330.
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologia da Percepção*. (2ª ed.) (Moura, C. A. R., Trad.). São

- Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1945).
- Merleau-Ponty, M. (2006a). *A Estrutura do comportamento*. (Aguiar, M. V. M., Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1942).
- Merleau-Ponty, M. (2006b). *A Natureza*. (Cabral, A., Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1995).
- Moser, P.; Mulder, D.; & Trout, J. D. (2009). *A teoria do conhecimento*. (Cipolla, M. B., Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1997).
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a Bat? In: Hofstadter, D. & Dennett, D. (Eds.) *The Mind's I*. New York: Basic Books.
- Overgaard, M. (2004). On the naturalizing of phenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3 (4), 365-379.
- Queiroz, J. (2000). Novos modelos de cognição incorporada, situada e contextualizada em ciências cognitivas. *Revista Eletrônica Informação e Cognição*, 2 (1), 37-43.
- Quine, W. O. (2010). *Palavra e objeto*. (Stein, S. I. A.; Murcho, D. Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1960).
- Roy, J. M.; Petitot, J.; Pachoud, B.; & Varela, F. (Eds.) (1999). Comblent le déficit: introduction à la naturalisation de la phénoménologie. In: Roy, J. M.; Petitot, J.; Pachoud, B.; & Varela, F. (Eds.). *Naturaliser la phénoménologie: essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitive* (pp. 1-100). Paris: Cnrs Editions.
- Ryle, G. (1980). *The concept of mind*. New York: Penguin Books. (Original publicado em 1949).
- Searle, J. R. (1997). *A redescoberta da mente*. (Ferreira, E. P., Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1992).
- Smith, B. (1998). Computation. In: *The MIT Encyclopedia of Cognitive Sciences*, Wilson, R. & Keil, F. (Eds.). Cambridge: MIT Press.
- Thompson, E. (2004). Life and mind: from autopoiesis to neurophenomenology. A tribute to Francisco Varela, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3 (4), 381-398.
- Thompson, E. (2007). *Mind in life: biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tye, F.J.; Thompson, E.; & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: cognitive science and*
- Tye, M. (1995). *Ten problems of consciousness*. Cambridge: MIT Press.
- human experience*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Uexküll, J. (1982). *Dos animais e dos homens*. Lisboa: Livros do Brasil. (Original publicado em 1934).
- Varela, F. J. (1996). Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3, 330-350.
- Varela, F.J.; Thompson, E.; Rosch, E. (1991) *The Embodied Mind: cognitive science and human Experience*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Zahavi, D. (2004). Phenomenology and the project of naturalization. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3 (4), 331-347.

Notas

(1) O naturalismo substitutivo é a versão extrema do naturalismo, segundo a qual todo o vocabulário utilizado para a explicação científica de algo (como no caso da mente) deve ser fornecido pelas ciências naturais, a ponto da própria filosofia ser passível de ser substituídas por estas últimas, tanto em seus métodos como em suas doutrinas.

(2) O movimento intelectual, fruto do processo histórico e científico do estudo da mente, e que deu início a um novo programa interdisciplinar de investigação e concepção do que consideramos como sendo mental (Ciência Cognitiva), foi muitas vezes designado como uma “revolução cognitiva”. Segundo Gardner (1995/2003), no final da década de cinquenta e início da década de sessenta, a ruptura com os principais postulados behavioristas e as novas ideias interdisciplinares que passaram a ser difundidas a partir de então assinalaram essa revolução e motivaram o início de um novo modo de conceber e investigar a mente, cujo maior desafio ainda consiste no desenvolvimento de uma linguagem capaz de considerar e compreender os fenômenos representacionais, mesmo que ela abrigue vários “dialetos”.

(3) Para Overgaard (2004), os métodos em segunda pessoa consistiriam numa postura de investigação capaz de incluir a perspectiva das relações intersubjetivas, ou seja, uma abordagem fenomenológica que mostre como os fenômenos cuja existência é postulada ou reconhecida têm sua raiz na experiência, privilegiando-se, sobretudo, as relações “eu-e-você”, isto é, as diversas de uma pessoa aprender sobre estados conscientes de outra, algumas das quais se assemelham à informação em primeira pessoa, e outras, em terceira pessoa.