

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Pedro Maggi Rech Noguez

**A natureza da mente, sem aspas: uma introdução
à proposta enativa**

PORTO ALEGRE

2021

Pedro Maggi Rech Noguez

**A natureza da mente, sem aspas: uma introdução
à proposta enativa**

Dissertação submetida ao
Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade
Federal do Rio Grande do
Sul como requisito parcial à
obtenção do título de Mestre
em Filosofia.
Orientador(a): Eros Carvalho

PORTO ALEGRE

2021

CIP - Catalogação na Publicação

Noguez, Pedro Maggi Rech

A natureza da mente, sem aspas: uma introdução à proposta enativa / Pedro Maggi Rech Noguez. -- 2021. 179 f.

Orientador: Eros Carvalho.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2021.

1. Filosofia das ciências cognitivas. 2. Filosofia da mente. 3. Enativismo. I. Carvalho, Eros, orient. II. Título.

PEDRO MAGGI RECH NOGUEZ

A NATUREZA DA MENTE, SEM APPAS:
UMA INTRODUÇÃO À PROPOSTA ENATIVA

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Porto Alegre - RS, 16 de junho de 2021.

Resultado: Aprovado

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Paulo Francisco Estrella Faria
UFRGS

Profa. Dra. Nara Miranda de Figueiredo
UNICAMP

Prof. Dr. Marcos Antonio da Silva Filho
UFPE

Agradecimentos

Ao meu orientador, Eros Carvalho, por suas críticas e comentários, pela paciência e pelo incentivo. Principalmente, no entanto, pelo estímulo intelectual que o seu trabalho me provocou e me provoca, tanto quanto sou capaz de me sintonizar à sua capacidade de agir.

À professora e amiga Gisele Secco, que orientou minhas primeiras pesquisas na graduação e segue sendo, até hoje, incentivadora do meu trabalho.

Ao professor Paulo Faria, pelas inúmeras vezes que me fez mudar de ideia.

Aos docentes do departamento de filosofia da UFRGS.

Aos colegas discentes do departamento de filosofia da UFRGS, especialmente a Jeferson Huffermann, pelos debates e pelas colaborações ao longo do trajeto que constituiu esta pesquisa.

Aos amigos Gustavo Kessler e Henrique Weiss, pela amizade.

Aos meus pais, pelo amor e pelo apoio incondicionais, e à minha irmã, que sempre tem algo a me ensinar.

À Letícia e à Nereida, pela colaboração no projeto que, hoje e sempre, mais me importa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – pelo financiamento desta pesquisa.

A Marcos Silva, Nara Figueiredo e Paulo Faria, muito obrigado por aceitarem o convite para compor a banca.

Resumo:

O que são fenômenos mentais? De onde emergem, de que se constituem, como se modificam ao longo do tempo? O presente trabalho tem por objetivo principal avaliar (e defender) o argumento enativista que *estamos de posse de uma maneira de encarar fenômenos mentais como fenômenos naturais*. O primeiro capítulo é dedicado ao argumento de que, a despeito da existência atual de ciências cognitivas, a maneira como fenômenos mentais (subconjunto próprio ou coincidente dos quais são os fenômenos cognitivos) são usualmente descritos inviabiliza sua caracterização como fenômenos naturais. O segundo capítulo é dedicado à exposição das teses enativas, a partir das quais parece ser possível dizer que fenômenos mentais *são* fenômenos naturais.

Palavras-chave: Filosofia das ciências cognitivas; Filosofia da mente; Enativismo; Tese da continuidade entre vida e mente

Abstract:

What are mental phenomena? Where do they emerge from, what are they constituted of, how do they modify themselves across time? The present work's main aim is to evaluate (and to defend) the enactivist argument that *we are in possession of a way to see mental phenomena as natural phenomena*. The first chapter is dedicated to the argument that in spite of the of the current existence of cognitive sciences, the way mental phenomena (a proper or coincident subset of which are cognitive phenomena) are usually described disallows their characterization as natural phenomena. The second chapter is dedicated to the exposure of enactive theses, from which it seems possible to say that mental phenomena *are* natural phenomena.

Keywords: Philosophy of cognitive sciences; Philosophy of mind; Enactivism; Life-mind continuity Thesis

Apoio de financiamento CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001

Sumário

Introdução.....	p. 01
Capítulo I.....	p. 06
– 1 <i>Indivíduos e representações</i>	p. 15
– 2 <i>Enigmas, Milagres e a Mente</i>	p. 31
– 3 <i>A verdade e o acesso à verdade</i>	p. 44
Capítulo II.....	p. 53
--1.1 <i>A teoria da autopoiese</i>	p. 70
– 1.2 <i>Corpos que agem</i>	p. 77
– 1.3 <i>Um, nenhum e cem mil</i>	p. 99
– 1.4 <i>Primeiros Passos</i>	p. 120
Conclusão.....	p. 148

Introdução

O presente trabalho tem por objetivo principal avaliar (e defender) o argumento enativista que *estamos de posse de uma maneira de encarar fenômenos mentais como fenômenos naturais*. Ele está dividido em dois capítulos, para além desta introdução e da conclusão. O primeiro é dedicado ao argumento de que, a despeito da existência atual de ciências cognitivas, a maneira como fenômenos mentais (subconjunto próprio ou coincidente dos quais são os fenômenos cognitivos) são usualmente descritos inviabiliza sua caracterização como fenômenos naturais. O segundo é dedicado à exposição de uma dissidência científico-filosófica, advinda de diversas partes do conjunto interdisciplinar que compõe as ciências cognitivas (o qual nunca deixou de incluir à filosofia) e que veio se desenvolvendo nas últimas décadas, a partir da qual parece ser finalmente possível dizer que fenômenos mentais *são* fenômenos naturais: trata-se da teoria enativa da mente.

A razão pela qual fenômenos mentais têm normalmente de ser tratados de maneira *sui generis* – i.e., à parte do concerto do restante da mobília da realidade – é muito simples: o que nós vemos e o que nós desejamos; aquilo em que pensamos ou que adoramos, etc., não são “ideias”, nem qualquer sorte de “item mental”. Nós vemos pessoas, animais, coisas; desejamos o reencontro com pessoas queridas; pensamos na seleção natural e adoramos Pachamama¹. Mas a psicologia e suas adjacências, incluindo a filosofia da psicologia (e da mente) acostumaram-se a explicar como isso tudo ocorre por meio de postulados teóricos enigmáticos: i.e., postulados em torno dos quais um discurso peculiar é erigido com peças que, apesar de sua familiaridade, vêm de outros lugares: seria *por meio de representações* que nós vemos, desejamos, pensamos e adoramos, segundo correm as explicações costumeiras. Esse mote explicativo é costumeiro em âmbitos bem diferentes: é uma ideia já arraigada o bastante no senso comum para fazer das perplexidades filosóficas que lhe estão associadas e que lhe dão origem o tema de *blockbusters*², por um lado; e, por outro lado, qualquer *representação* de um estado de coisas que já tenha sido feita na língua natural (p.e., “o livro está sobre a mesa”) é traduzível a uma linguagem elaborada por meio de um sistema formal sem perdas significativas (se não há ganhos) de inteligibilidade: isso confere ao trabalho científico dedicado ao

1 Divindade cultuada por muitos povos andinos como criadora da vida e deusa da fertilidade, também conhecida como Mãe Terra.

2 Perplexidades como aquela que motiva o famoso artigo de Hilary Putnam (1981) e o filme *Matrix* (1999). Ver [Brains in a Vat \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Winter 2011 Edition\)](http://Stanford Encyclopedia of Philosophy/Winter 2011 Edition) (sydney.edu.au)

estudo da mente (i.e., de representações mentais) o seu vocabulário esotérico, técnico e, em certa medida, eficaz para desenvolver a sua hipótese central.³

Pessoas, animais, coisas, reencontros, a seleção natural e Pachamama são coisas distintas de nossas mentes e, não obstante, as nossas mentes *se dirigem* a elas das mais diversas formas. Essa propriedade é uma a que há muito tempo se convencionou chamar “intencionalidade”, e é uma que pertence apenas a fenômenos mentais, como visão, desejo, etc.. Isto é, existem objetos de visão e de desejo, mas não existe objeto do fluxo de um rio, nem objeto da queda de uma pedra, nem objeto de uma reação bioquímica. Pois bem: se representamos uma colina, a colina é objeto de nossa representação; se representamos um número, o número é objeto de nossa representação; se representamos um unicórnio, o unicórnio é objeto de nossa representação. Vai ver então a tal intencionalidade da mente é apenas isso: a intencionalidade de representações mentais. Seria inaceitável, entretanto, admitir que há uma ciência que investiga a natureza da mente (i.e., as ciências cognitivas) por meio da suposição de fenômenos que sejam qualquer coisa que não fenômenos (ou entidades) naturais. Não à toa, a história do século XX (isso não era uma preocupação antes que Charles Darwin virasse a compreensão geral da natureza humana de ponta-cabeça) é repleta de tentativas de “naturalização” de representações mentais que não deixaram de ser elaboradas até hoje.

Contudo, conforme veremos no primeiro capítulo, há fortes razões para se pensar que a naturalização de representações mentais é *impossível*. Conseqüentemente, se alegarmos que fenômenos mentais são fenômenos constituídos por representações mentais – ou, alternativamente, que fenômenos cognitivos são constituídos por representações cognitivas –, estaremos, ainda que tacitamente, comprometendo-nos com uma visão da “natureza” da mente que demanda aspas, mesmo no ínterim de discussões arraigadamente alçadas ao estatuto de discussões científicas – que versam, supostamente, acerca de aspectos da natureza (sem aspas) de seus objetos de estudo. Por isso é que revisamos, como ponto de partida deste trabalho, as considerações que Thomas Kuhn (1975) elaborou acerca da prioridade que têm os exemplares paradigmáticos da lida científica (i.e., seus experimentos “de sala de aula”, seus procedimentos corriqueiros, suas perguntas mais frequentes) sobre teorias e regras explícitas para conduzi-la. Pois aquelas considerações revelam o contraste existente entre as maneiras hegemônicas de se conduzir as ciências cognitivas com o restante das comunidades a cujas investigações atribuímos esse estatuto. Esse contraste consiste fundamentalmente numa inversão da prioridade estabelecida por Kuhn, e revela o quão profundamente desencaminhadas estão as ciências cognitivas relativamente ao *desideratum* de jogar alguma luz sobre o que sejam fenômenos mentais. Nós veremos como, convergindo ao pensamento de Kuhn, Wittgenstein traça um con-

3 A formalização é *conditio sine qua non* para, por exemplo, elaborar modelos computacionais da “arquitetura da mente” (p.e., Fodor, 1983).

traste entre o que sejam fenômenos naturais e o que sejam fenômenos sobrenaturais como um contraste que diz respeito a uma *atitude* assumida perante os mesmos fenômenos: tratar-se-á de um contraste entre ver um fenômeno como passível de explicação científica e vê-lo como um milagre, sendo ambas estas atitudes irreconciliáveis e mutuamente exclusivas. Nessa convergência entre os pensamentos de Thomas Kuhn e Wittgenstein (felizmente traçada, em alguma medida, pelo próprio Kuhn), nós fundamentaremos nosso entendimento do que sejam fenômenos *naturais*. Em seguida, veremos – a partir da leitura de Cora Diamond – como chegamos a assumir e a incorporar à linguagem a atitude segundo a qual certos fenômenos são vistos como *sobrenaturais*, i.e., como milagres. A “receita” para se tomar fenômenos quaisquer como fenômenos miraculosos, sobrenaturais, consiste em fazer com esses fenômenos precisamente o que recomendam as ciências cognitivas – e boa parte da filosofia da mente – com relação a fenômenos mentais: descrevê-los mediante expressões familiares, com contextos de uso bem assentados, porém recusando a recondução do seu entendimento a essa esfera de uso familiar. O produto particular do uso dessa receita pelas ciências cognitivas é a descrição de fenômenos mentais como fenômenos “representacionais” emergentes de um indivíduo, não como ações intencionais deste indivíduo (como usualmente se entendem representações), mas sim de maneira espontânea e, ainda, *fundamentando* qualquer atividade mental ou cognitiva deste indivíduo, tais como as representações corriqueiras que ele é capaz de fazer intencionalmente. A insistência em usar essa receita é aquilo em que consiste a inversão de prioridades das ciências cognitivas, que se aferram às suas diretrizes (não se sabe) filosóficas ou religiosas e, de todo modo, *enigmáticas*, impossibilitando, assim, qualquer vislumbre sobre a natureza da mente.

A sugestão de que fenômenos mentais sejam, dependam de ou sejam constituídos de representações tem uma longa história – senão várias longas histórias – de adesões e críticas, a qual merece um tratado à parte. Mas a mente se converteu, desde ao menos meados do século XIX, em objeto (de desejo) de estudo científico. Neste contexto específico, o qual se estendeu e se sedimentou até hoje, nunca se deixou de adotar alguma postura metodológica condizente com a possibilidade de que aquela fosse uma sugestão correta, à exceção de versões mais filosoficamente carregadas do behaviorismo e do pragmatismo americano do início do século XX – que não convenceram muitas pessoas de que o significado de uma frase (ou de uma representação) se reduzisse à sua significância prática – e da psicologia ecológica proposta por James e Eleanor Gibson nos anos 1960, a qual foi amplamente ignorada em tempos de fascínio com computadores – estes cada vez mais acessíveis aos laboratórios e, assim, viabilizadores da elaboração de modelos algorítmicos cada vez mais sofisticados da percepção, por exemplo, como um processo computacional sobre representações das causas distais de estímulos às terminações nervosas. De acordo com Gibson (2015), a percepção devia,

pelo contrário, ser descrita como percepção *direta* (i.e., *não* mediada por representações) de meso-estruturas do mundo na medida em que estas correspondessem aos aspectos ambientais sobre os quais um organismo fosse capaz de agir. Tratar-se-ia, ademais, de um processo dinâmico de “sintonização” entre organismo e essas estruturas, sob esses aspectos, conforme o organismo se move. Representações não desempenhariam, segundo essas alternativas, qualquer papel na explicação da percepção. Porém, ainda que não se comprometam com os aspectos mais comprometedores das abordagens sempre hegemônicas a fenômenos mentais, essas alternativas carecem de uma articulação própria acerca da emergência e da dinâmica distintiva da *capacidade de agir* de que são dotados quaisquer seres aos quais estejamos minimamente dispostos a associar a estados ou fenômenos mentais.

Ainda que timidamente, a comunidade dissidente da psicologia ecológica perseverou e viu uma outra pequena comunidade nascer equidistante, tanto de si quanto do *Establishment* representacionista. Tratava-se do enativismo⁴, do neurobiólogo Francisco Varela, do filósofo Evan Thompson e da neurocientista Eleanor Rosch, autores de *The Embodied Mind: The Continuity between Life and Mind* (1991). Assim como Gibson e as pessoas que o seguiram, os enativistas colocaram à mesa uma concepção intrinsecamente dinâmica e relacional da percepção. Porém, como indica o título de sua obra seminal, enativistas sustentavam – e sustentam – uma profunda continuidade entre fenômenos biológicos e fenômenos mentais; pretendiam – e pretendem – dar conta da emergência e da dinâmica do afeto e da volição a partir das normas vitais que engendram a autossustentância e a capacidade de agir (não só de animais, mas) de *qualquer* ser vivo.

Marcadamente antirrealista na sua alvorada⁵, a proposta enativa passou a ganhar maior atenção a partir dos anos 2000 e 2010, tanto da parte da comunidade científica como da parte da comunidade filosófica, ao mesmo tempo em que escanteou suas teses metafísicas iniciais em favor do esforço de fazer dos novos conceitos (da experiência, da mente) propostos conceitos cientificamente

4 “*Enaction*” em inglês significa algo próximo a “encenação”. Traduziremos o substantivo por ‘enação’ ao longo do texto, mantendo a acepção técnica originalmente pretendida, mas teremos de recorrer a essa vaga aproximação semântica para traduzir o verbo, ‘*to enact*’, como ‘encenar’. A vida mental resulta da mutualidade entre o caráter dos eventos ambientais que a constituem e a maneira como uma forma de vida age, ou “atua” e os aspectos significativos de seus entornos que constituem seu ambiente, ou “cenário” (essa ideia será abordada com vagar no decorrer da exposição). Se o uso de ilustrações etimológicas for importante para guiar o entendimento, talvez seja melhor associar a ideia de “encenar” mais a performances de rua do que a peças teatrais, pois será importante, como veremos, ressaltar os aspectos imprevisíveis dos eventos afetivamente salientes a um agente cognitivo, para além daqueles com os quais ele sabe lidar.

5 I.e., tratava-se de um antirrealismo a respeito da percepção: negação da tese de que os objetos, as estruturas e os eventos que causam estímulos perceptuais são eles mesmos os objetos da experiência perceptual.

operacionalizáveis (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 43) e, ainda, buscando enfatizar a compatibilidade de suas teses àquelas da psicologia ecológica (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAGHER, 2018, pp. 55, 129), a qual é desde sempre, pelo contrário, marcadamente realista⁶ (SHAW, TURVEY E MACE, 1982). Em contrapartida, autores ligados à psicologia ecológica vêm reclamando a incorporação de ideias enativas para explicar a dinâmica e as interconexões de afetos e intenções (Dings, 2020), motivando assim a convergência atualmente em curso de duas teorias nascentes da crítica à longa incorporação da noção de “representação mental” às ciências cognitivas. Vemos emergir, assim, uma explicação cada vez mais madura de fenômenos mentais como fenômenos cuja integração à natureza é, de maneira inédita, não-problemática.

Nós nos concentraremos, no segundo Capítulo, na proposta enativa atual que julgamos constituir o conjunto de teses mais promissor, até aqui, quanto à *natureza da mente* (sem aspas). Nossa opinião é justificada pela apresentação de uma visão panorâmica sobre os novos conceitos da experiência que o enativismo vem conseguindo fixar, assim como das motivações empíricas e fenomenológicas para esse esforço. A comunidade enativista não deixa de se deixar inspirar, nem de buscar ressonâncias entre seus principais marcos teóricos e discursos filosóficos às vezes mais, às vezes menos descolados da prática científica, como a filosofia da experiência de determinadas escolas budistas (Varela, Thompson e Rosch, 1991) e o materialismo histórico marxiano (Di Paolo, Cuffari e De Jeagher, 2018). Não haverá espaço (nem tempo para que eu adquira a competência necessária) para abordar essas possíveis interconexões. Contudo, a origem histórica do desenvolvimento das teses enativas não se dá com essas ideias “inspiradoras” ou “ressonantes”, e sim com a busca de soluções teóricas para problemas concretos da prática científica. Porque esse esforço (com essa origem) vem resultando na elaboração de um ferramental teórico que nos viabiliza estudar fenômenos mentais, desde os mais simples até os mais complexos, sem descontinuidades abruptas e explicando como mentes de todos os tipos emergem e se desenvolvem na natureza, argumentamos que estamos diante de uma inédita abordagem a fenômenos mentais como fenômenos naturais.

6 Nota acima.

Capítulo I

O que é uma mente? O que explica que componham o todo da realidade coisas ou eventos como sensações, percepções, ações, comportamentos, sentimentos, em vez de, pelo contrário, haver apenas coisas como quarks, glúons, bósons, fótons, movendo-se e reconfigurando-se uns em relação aos outros segundo suas disposições específica e nomologicamente distintivas? Que explica que as mudanças do universo não aconteçam de modo a gerar, em concerto, eventos das mais diversas escalas espaço-temporais e, no entanto, *jamais testemunhados, jamais sentidos, jamais valorados* desde quaisquer perspectivas? Acaso significa o fato de haver *vivências* em cantos recônditos do universo que haja uma espécie de entidade sobrenatural – almas, espíritos – que encarna, ou de algum outro modo interage com determinadas porções de matéria, assumindo perspectivas sobre seus arredores? Ou, alternativamente, trata-se de uma tendência da própria natureza para, em dadas condições, fazer constituírem-se, materialmente, pontos de vista *de si sobre si mesma*? Não poderá também ser a própria natureza, com seus lagos e rios e montanhas, com seus animais, plantas, e ainda planetas, estrelas e galáxias, na verdade nada mais do que uma projeção espontânea de mentes que, em uníssono, trazem todas essas coisas à tona como meras aparições sem qualquer fundamento não-mental?

Já é um fato suficientemente instigante sobre mentes que, de uma maneira ou de outra, a mente humana já tenha trilhado estes caminhos e os levado muito a sério⁷. Nós os trilhamos para explicar a nós mesmos, seja através de narrativas míticas, que excitam, mais do que explicam, seja através de filosofias, oscilantes que (quase) sempre são entre racionalizações de sentimentos e a de-

⁷ E há outros. Ver, e.g., VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002/2017) “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena” Em *A Inconstância da Alma Selvagem*. Br: Ubu; e Loy, D.R. (1989/2019), *Nonduality: In Buddhism and Beyond*. EUA: Wisdom

terminação ascética à sobriedade da lógica, ou, mais recentemente na história humana, através de ensaios do surgimento de ciências cognitivas. São caminhos que não se excluem, e que tomam parte, cada qual a seu modo, em nós; nos nossos imaginários e nas nossas explicações de agora sobre o que pensamos ser mentes.

Jamais houve agnosticismo com relação à existência de “vida mental” em meio ao elenco das coisas que se supôs constituir o todo da realidade. Ao interagirmos com outras pessoas, nós temos umas às outras para oferecer como exemplares *prima facie* incontestes de atualizações das condições necessárias e suficientes (sejam elas quais forem), encontradas aos bilhões, da existência de mentes. A pergunta que se coloca e que, conforme a maneira como for respondida, conduz a curiosidade a aporias e a doutrinas obscuras de todos os tipos é: *que somos nós, que consistimos em condições necessárias e suficientes da existência de mentes?* E essa pergunta chega a ser algo pleonástica: não há opiniões que levemos a sério (ou, dito de outro modo, que nos satisfaçam), que nos digam “o que somos”, as quais não envolvam de algum modo opiniões sobre o que faz de nossas existências instâncias de mentalidade, de perspectiva, de uma forma de vida que é vivenciada (se é que “ser vivenciada” é marca distintiva de alguma forma de vida). Nem, portanto, há opiniões razoáveis que nos digam o que é uma mente sem dizer respeito a ao menos parte do que nós somos.

Wittgenstein professou que “a essência”, ou “que tipo de objeto” é o tipo de tal e tal coisa – uma cadeira, uma estrela, um homem ou um unicórnio – é algo que se aprende por atenção à “gramática” (WITTGENSTEIN, 1953, §§371, 373). Não foi a qualquer dicionário, entretanto, que ele confiou a chave para resolução de todos os problemas filosóficos. E, a essa altura (quando escreveu as *Investigações Filosóficas*), tampouco se tratavam mais das aparentes profundezas de uma gramática cristalina que ele imaginara no seu *Tractatus Logico-Philosophicus*: aquela que, formulada a partir de um rigoroso processo de discernimento das relações de verdade⁸ entre descrições pensáveis na linguagem comum (do contexto de “uso lógico-sintático” dessas descrições) e de simbolização perspicua dessas descrições, *daria a ver*, nas próprias descrições ressimbolizadas, *am Symbol allein*, nada menos do que a essência do sentido proposicional, i.e., da espécie das coisas às quais cabe, diretamente, atribuir verdade ou falsidade. Aquelas águas aparentemente profundas se revelaram apenas turvas (WITTGENSTEIN, 1953, §664).

Constitui uma marca da evolução do pensamento de Wittgenstein a gradual incorporação de marcas contextuais não-lexicais, específicas aos contextos (digamos, ambientais) dos tipos de uso da linguagem, às condições de significatividade (intencional) e de determinação da significação (se-

8 O conjunto das relações de verdade de uma descrição *p* é o conjunto de valores de verdade que todas as outras descrições da linguagem assume, dada a verdade de *p*.

mântica, quando a houver) destes mesmos usos (BARBOSA FILHO, 1981; ENGELMANN, 2013; NAKANO, 2017), abandonando aos poucos a ideia, cara ao *Tractatus*, de que o sentido de uma proposição não pode depender da verdade de outra (TLP, 2.021-2.0212). Por isso, em vez de nos perdermos em puros abstracionismos conceituais para entender ou dizer o *que é* isso ou aquilo, temos de nos lembrar de *ver* os “trapos” (*rags*) de onde supomos que emergem os fenômenos que nos são bastantemente significativos para que os queiramos explicar (WITTGENSTEIN, 1953, §52).

Em vez de buscar a forma geral da proposição, Wittgenstein sugere que de fato pode ser útil identificar semelhanças de família, entre famílias de contextos de fala (WITTGENSTEIN, 1953, §§65-67), que são distintos numa variedade tão vasta quanto o número dos próprios contextos de fala, pois a gramática de cada contexto torna significativas as palavras empregues pelo simples fato de ser uma interação real (WITTGENSTEIN, 1953, §§ 108, 117), com todos os elementos não-lexicais de um contexto real, incluindo, muitas vezes, a vagueza e a indeterminação do que seria apropriado dizer, seja para descrever esse contexto, seja para atuar dentro dele (WITTGENSTEIN, 1953, §88).

A noção de jogo de linguagem terá primeiramente, portanto, uma função metodológica, segundo Balthazar Barbosa Filho (1973, p. 181). “Sua função primordial é (...) a de um instrumento de pesquisa e é como tal que Wittgenstein a ele se refere expressamente (cf. e.g., §§ 48, 83, 109, 122, 130-133)”. O conceito de “jogo de linguagem” serve, pois, como instrumento de um método filosófico: observam-se situações, discernem-se padrões comportamentais significativos, e, assim, entende-se tão bem quanto nos for possível a significação semântica que os empregos das palavras podem ter nesses contextos (WITTGENSTEIN, 1953, §83). Porém, jogos de linguagem são também os contextos e as maneiras em que o aparato lexical (as palavras) da linguagem adquirem a significatividade (i.e., a importância) que têm para nós, no mesmo sentido em que jogos de bola – e as maneiras como nos relacionamos a esses jogos – modulam as maneiras pelas quais bolas de futebol, de basquete, de tênis ou de papel (etc.) nos são significativas⁹. A determinação mais importante do conceito de jogo de linguagem seria, para Barbosa Filho (1973, p. 181), a caracterização do final do

9 Faço uso intencional de termos como ‘significatividade’ e ‘significativo’, em vez do mais comum ‘significado’, não porque entenda que não era sobre o *significado* das expressões que Wittgenstein quisera falar. Antes, o que me parece ser o caso é que para entender o significado de uma expressão é imprescindível – i.e., necessário, embora não suficiente – entender o seu uso *significativo*, e que seja para esta tarefa (“metodológica” ou “instrumental”, como queira) que aspectos não-lexicais dos contextos de uso dos termos têm de ser levados em conta. O que queremos ainda dizer pelos “significados eles mesmos” terá mais a ver com “o papel do ideal na nossa linguagem” (WITTGENSTEIN, 1953, §100); com nossa capacidade de “construir linguagens ideais” (WITTGENSTEIN, 1953, §81). Mas isso exige “maior clareza” sobre “os conceitos de entender, querer dizer e pensar” (WITTGENSTEIN, 1953, §81), tarefa que, conquanto possivelmente adiantada, não terá espaço na presente discussão.

§7 das *Investigações*, enquanto abarcando “o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada”, pois esta determinação do conceito de “jogo de linguagem”, que diz respeito à determinação não “puramente linguística da significação” (ou, como venho preferindo dizer, não puramente *lexical*), “nos faz tomar consciência do enraizamento complexo da linguagem num tecido de ações e, com isso, dos laços mutuamente constitutivos entre linguagem, conceito, essência e práxis humana”, não sendo de fato um exagero estender essa rede de entrelaçamentos a “fatos muito gerais da natureza” (WITTGENSTEIN, 1953, p. 230).

O olhar maduro de Wittgenstein recai, portanto, sobre as “sutis nuances de comportamento” (*fine shades of behaviour*)¹⁰ que, ao longo da vida e dos contextos materiais, interpessoais, em que se dão “a criação e o desenvolvimento” (WITTGENSTEIN, 1953, p. 201) de cada um de nós, constituem hábitos aprendidos em formas de vida comunitárias. São esses hábitos, e tudo que os possibilita vir à tona¹¹ que compõem a caleidoscópica variedade de *jogos de linguagem* que permeiam nossas formas de vida, a qual se reflete de volta, mesmo nas sutilezas comportamentais que nos são mais idiossincráticas. Ele não pretende que seja uma tese filosófica, mas sim uma trivialidade – que seja desse compartilhamento de contextos e de aprendizados que adquiramos nossas sensibilidades para saber *quando dizer o quê* de maneira inteligível uns aos outros, assim como no “diálogo da alma consigo mesma”, ou seja, ao pensar. São os conjuntos paradigmáticos de performances linguísticas e seus sintagmas relativamente a onde, quando, como (com que expressão, com que gestos, com que tonalidade), para quem e com que intenção dizemos tais e tais palavras, e por fim respondemos (ou não) com tais e tais outras, etc., que constituem a “gramática” da linguagem que ele nos exorta a *ver* atentamente para desvelar a natureza das coisas, caso elas nos pareçam confusas. Se essa ampla e nuançada tecitura dos contextos em que as palavras são usadas e seu uso é ensinado fosse outra, os *significados* das palavras que são usadas seriam outros (WITTGENSTEIN, 1953, §6); conseqüentemente, quando essa tecitura é diferente daquela que é imaginada, os significados das palavras usadas (digamos, por outra pessoa) são diferentes daqueles que foram supostos. Jogar *o jogo* de linguagem (no sentido do final do §7) é portanto esforçar-se para tecer a própria forma de *vida* de maneira bastante harmônica para se fazer compreender em suas jogadas, assim como para de fato fazer de suas ações, também, jogadas. Não é, portanto, por não ser na elaboração de um simbolismo perspicuo de “nomes” e de outras “expressões” de combinatórias unívocas que se revelam as essências, *o que são* as coisas das quais falamos, que não há caminhos a prescrutar para se dar a ver e entender o que são as coisas das quais falamos. Esse caminho apenas não está “dentro”,

10 WITTGENSTEIN (1953, p. 203)

11 Não se pode aplicar uma regra apenas uma vez, em solilóquio, embora se possam aplicar, em contextos solitários, regras aprendidas em interações.

mas literalmente *fora* de nós, usuários de palavras. Ou seja, se quisermos saber, por exemplo, *o que é uma mente*, é à nossa sensibilidade a “quando dizer o quê”, à gramática de nossa própria forma linguística de vida no tocante ao uso de expressões como “estados mentais”, “eventos mentais”, “sentimentos”, “impressões”, “pensamentos”, (entre tantas outras) que temos de atentar.

Um uso – e, por isso mesmo, uma interpretação – do conceito de “jogo de linguagem” foi feito de maneira notoriamente proveitosa por Thomas Kuhn, no Capítulo 4 de *A Estrutura das Revoluções Científicas* (KUHN, 1975)¹². Nesta que seria uma porção central de sua elucidação filosófica do trabalho de uma comunidade científica; dos seus interesses e da maneira como obtém conhecimento, o filósofo estadunidense argumenta que a concepção tradicional das ciências como fundamentadas em suas teorias – i.e., no que são capazes de explicar acerca de seus campos de estudo – está equivocada. Prioritário em relação a estas, tanto para se fazer quanto para se entender a ciência, seria o reconhecimento de exemplares paradigmáticos com os quais os cientistas trabalham em suas respectivas áreas. Nesta que é, “filosoficamente”, a “mais profunda” das *duas* acepções do termo “paradigma” mais usadas ao longo do ensaio (KUHN, 1975, p. 218)¹³, Kuhn fala de “paradigmas enquanto realizações passadas dotadas de natureza exemplar” (KUHN, 1975, p. 218); “um conjunto de ilustrações recorrentes e quase padronizadas de diferentes teorias nas suas aplicações conceituais, instrumentais e na observação (...) [que são] revelados nos seus manuais, conferências e exercícios de laboratório” (KUHN, 1975, p. 67). – Para a outra (e mais bem conhecida) destas duas acepções mais usadas do termo, i.e., aquela que denota “toda a constelação de crenças, valores, técnicas, etc..., partilhadas pelos membros de uma comunidade [científica] determinada” (KUHN, 1975, p. 218), usaremos ao longo deste trabalho o termo “Paradigma”, com a inicial maiúscula (inclusive em citações). Quaisquer outros usos não terão importância para nossos propósitos. Diremos assim que, grosso modo, Kuhn argumenta no Capítulo 4 d’*A Estrutura* que Paradigmas são primeiramente determinados pelos paradigmas da comunidade científica, e não por suas teorias.

Kuhn argumenta que a história da ciência indica haver uma prioridade da sedimentação de hábitos, entre os quais hábitos descritivos, sobrepondo-se à apreciação de regras explícitas através das quais os procedimentos da ciência normal pudessem ser guiados – e que isso, por sua vez, indica algo sobre a natureza do progresso científico. O acordo comunitário constitutivo, necessário de um Paradigma científico não é um acordo redigido e firmado por todas as partes; trata-se antes de

12 Naturalmente, penso que tudo que dissemos acima sobre o conceito de Wittgenstein de “jogo de linguagem” esteja de acordo com esse uso e com essa interpretação que Thomas Kuhn faria dele.

13 Isso quem diz é o próprio Kuhn, no Posfácio à segunda edição (em língua portuguesa) de *A Estrutura das Revoluções Científicas*, tendo em vista responder às críticas que lhe foram endereçadas. Uma destas foi a de Margaret Masterman (1964), que discerniu nada menos do que 21 usos distintos do termo “paradigma” na obra de Kuhn.

uma coordenação que em alguma medida é tácita (POLANYI, 2009) e que se sedimenta depois dos anos de treinamento uniformizado que constituem a formação de cada cientista. Os Paradigmas assestam-se antes sobre o que fazem os membros da comunidade que o adota do que sobre o que deve ser discursivamente compreendido por eles acerca do que fazem: tratem-se de instrumentos a serem utilizados, do modo de utilizá-los, de que condições laboratoriais devem ser criadas, de que fenômenos são investigados, ou de que hipóteses são aceitáveis.

Kuhn (1975, p. 71) elenca quatro razões em favor de sua alegação de que “Os paradigmas [são] anteriores, mais cogentes e mais completos que qualquer conjunto de regras para a pesquisa que deles possa ser claramente abstraído.”. A primeira delas é historiográfica e filosófica: por um lado, é difícil caracterizar conjuntos de regras adotados por comunidades científicas passadas; por outro, a suposição da existência de regras que tácita ou implicitamente fossem ou sejam visadas por cientistas para conduzir a prática da ciência normal é desnecessária para explicar a adesão à prática (assim como é desnecessário saber dizer o que é um jogo para reconhecer um jogo, ou jogar). A segunda razão é pedagógica: cientistas aprendem conceitos, leis e teorias através de demonstrações exemplares de suas aplicações a fenômenos naturais, e não o inverso. A terceira razão é pragmática: cientistas só precisam se ocupar em formular e discutir regras que adotam ou que devem ser adotadas no caso de haver suspeitas sobre o que estão fazendo; isto é, no caso em que a comunidade científica está em crise, e abordagens alternativas à investigação dos fenômenos naturais de seu interesse começam a aparecer (este é o caso em que se prenunciam as revoluções científicas). Por fim, a quarta razão é teórica: eventos “menores” como a descoberta dos raios X alteram expectativas locais sobre o manuseio de instrumentos de pesquisa e sobre os interesses de uma pequena comunidade e, sem que tais mudanças impliquem explicitações ou revisões de regras dessa comunidade, devem ainda assim ser consideradas revoluções, isto é, mudanças de Paradigma.

Em suma,

Cientistas podem concordar que um Newton, um Lavoisier, um Maxwell ou um Einstein produziram uma solução aparentemente duradoura para um grupo de problemas especialmente importantes e mesmo assim discordar, algumas vezes sem estarem conscientes disso, a respeito das características abstratas específicas que tornam essas soluções permanentes. Isto é, podem concordar na *identificação* de um paradigma, sem entretanto entrar num acordo (ou mesmo tentar obtê-lo) quanto a uma *interpretação* ou *racionalização* completa a respeito daquele. A falta de uma interpretação padronizada ou de uma redução a regras que goze de unanimidade não impede que um paradigma oriente a pesquisa. A ciência normal pode ser parcialmente determinada através da inspeção direta dos paradigmas. (KUHN, 1975, p. 69, ênfases no original)

É para elucidar o que pode significar a expressão “inspeção direta dos paradigmas” que ele recorre à maneira como Wittgenstein responderia à pergunta “Que precisamos saber (...) para utilizar termos como “cadeira”, “folha” ou “jogo” de uma maneira inequívoca e sem provocar discussões?” (KUHN, 1975, p. 69). – Resposta: *denk nicht, sondern schau!*¹⁴ (WITTGENSTEIN, 1953, §66). Isto é, uma maneira certa de se provocar discussões ao discutir questões simples, como “o que é uma cadeira”, “o que é uma folha” ou (não tão simples, como) “o que é um jogo” é buscando abstrair das particularidades da multitude de coisas às quais podemos querer chamar por estes nomes comuns (vendo-as, e não pensando sobre elas), buscando apenas as características que valem para todas as suas instâncias e somente para elas. Talvez sequer encontremos traços comuns a *todas* as instâncias e, mesmo se encontrarmos, o resultado da discussão não será de grande proveito para que a pessoa que pergunta, e.g., o que é um jogo, chegue a entender o que é um jogo (WITTGENSTEIN, 1953, §76). O melhor serviço que se pode lhe prestar é descrever alguns jogos e acrescentar “A estas e coisas parecidas nós chamamos ‘jogos’” (WITTGENSTEIN, 1953, §69). Pois as coisas às quais chamamos “cadeira” “folha” ou “jogo” são semelhantes entre si como as pessoas de uma família (WITTGENSTEIN, 1953, §67), que têm semelhanças “tão inegáveis quanto as diferenças” (WITTGENSTEIN, 1953, §76) com pessoas distintas pertencentes à mesma família¹⁵. Além disso, seria artificial delimitar uma fronteira conceitual abstraída do que há de comum aos exemplares que conseguimos enumerar (de “jogo”, por exemplo), como se nos fosse vetada a disposição a chamar a

14 “não pense; veja!”

15 Wittgenstein (1953, §66): “Considere, por exemplo, os procedimentos que nós chamamos de “jogos”. Refiro-me a jogos de tabuleiro, de cartas, de bola, esportes Olímpicos, etc.. O que é comum a todos eles? – Não diga: “*Tem de haver algo comum, ou eles não se chamariam ‘jogos’*” – mas *olhe e veja* se algo é comum a todos eles. – Pois, se você olhar para eles, você não verá algo que seja comum a *todos*, mas sim semelhanças, parentescos, e até toda uma série deles. Repito: não pense, mas veja! – Olhe, por exemplo, para jogos de tabuleiro, com seus múltiplos parentescos. Agora passe aos jogos de cartas; aqui você vai encontrar diversas correspondências com o primeiro grupo, mas muitos traços comuns somem, e outros aparecem. Se passarmos agora aos jogos de bola, muito do que era comum é retido, mas muito se perde. – São todos ‘recreativos’? Compare o xadrez com o jogo de amarelinha. Ou há em todos um ganhar e um perder, ou competições entre os jogadores? Considere o jogo de paciência. Em jogos de bola, há ganhar e perder; mas quando uma criança joga a sua bola na parede e a pega de volta, esse traço desapareceu. Veja que papéis desempenham a habilidade e a sorte; e à diferença entre habilidade no xadrez e habilidade no tênis. Pense agora em brincadeiras de roda; aqui você encontra o elemento da recreação, mas quantos outros traços característicos desapareceram! E assim podemos percorrer muitos, muitos outros conjuntos de jogos do mesmo jeito; podemos ver como semelhanças surgem e desaparecem.

E tal é o resultado desse exame: vemos uma complicada rede de semelhanças que se envolvem e se entrecruzam: ora semelhanças gerais, ora semelhanças de detalhe.”

algo que escape a estas fronteiras (por exemplo, um novo jogo) um *jogo* (WITTGENSTEIN, 1953, §68).

A *inspeção direta dos paradigmas* que a pessoa que busque caracterizar um determinado campo científico precisa realizar é *possível* independentemente ao completo acordo com pares no modo como enuncia e explica a respectiva teoria (embora o contrário seja falso), do mesmo modo como é possível saber como é o som de um clarinete sem saber *dizer* como é o som de um clarinete (WITTGENSTEIN, 1953, §78)¹⁶. Não é necessário conhecer um conjunto de características comuns a todos os paradigmas, mas apenas conhecer os exemplares – porque conhecer um exemplar não se resume a se deparar com um, mas exige saber o que é *feito* dele, e com ele (compare quem assiste a um jogo de futebol sem nunca ter jogado a quem assiste ao mesmo jogo com “entendimento” do jogo, mesmo que esta última pessoa não seja capaz de listar as regras da FIFA); os paradigmas que os membros de uma comunidade científica reconhece são *realizações* confirmadas (KUHN, 1975, p. 70).

Por fim, o caráter particularmente rígido dos jogos de linguagem que constituem cada paradigma faz com que seja especialmente difícil ocorrer uma transição revolucionária mediante anomalias encontradas por comunidades científicas para resolver seus “quebra-cabeças” usuais. A progressiva minúcia lexical dos jogos de linguagem esotéricos de uma comunidade pode andar em descompasso com a também progressiva incorporação, advindas da prática experimental, de novos contextos não-lexicais a esses jogos. Uma comunidade acostumada ao modelo astronômico geocêntrico de órbitas planetárias circulares se vê forçada a admitir exceções anômalas, como órbitas aparentemente helicoidais de certos astros; outra, que descrevia a combustão como evaporação do flogisto previamente retido nos corpos inflamáveis, de repente descobre exemplares onde se pode observar aumento de massa de um corpo advinda da sua combustão (p.e., no caso da palha de aço). Os olhos do cientista teimam, no entanto, em ver os fenômenos de seu interesse como aprenderam a vê-los. E é essa mesma recusa em encarar os fenômenos de outras formas que força a comunidade científica,

16 Isso não quer dizer que uma criança seja capaz de entender o que fazem os membros de uma comunidade científica, simplesmente vendo-os fazer o que fazem. Entender um jogo pode demandar – e no caso do entendimento dos jogos dessas comunidades, demandam – o domínio de outras habilidades. Uma criança não será capaz de entender o conceito de “esperança”, por exemplo (nem de reconhecer que alguém está esperançoso quanto a algo porvir), enquanto não for capaz de falar em “uma semana”, ou “dias” ao menos. A maneira como ela (já) sente *expectativas* tem de mudar (WITTGENSTEIN, 1953, p. 174; p. 229 para uma observação análoga sobre o conceito de “fingimento”). Tanto as habilidades requeridas para se jogar (e reconhecer) os jogos de linguagem que temos com a palavra “esperança” quanto aquelas requeridas para jogar (e reconhecer) os jogos de linguagem de uma comunidade científica certamente incluem habilidades linguísticas, i.e., próprias à família de comportamentos e hábitos à qual chamamos linguagem. Dominá-las nem por isso é dominar *teorias*, contudo.

quando perpassada por uma crise (como aquelas que deram origem à revolução copernicana e à descoberta do oxigênio), a explicitar em acordo as suas próprias regras e os seus próprios pressupostos. Somente a partir de então que se podem discuti-las e, finalmente, identificar que pontos de seus princípios procedimentais e explicativos são irremediavelmente anômalos. Porém, nenhum Paradigma é rejeitado somente pela identificação – ainda que unânime – de anomalias; isso seria rejeitar a própria ciência (KUHN, 1975, p. 110). Somente do interior da própria comunidade cujo *modus operandi* é frustrante que podem emergir frustrações bastantemente qualificadas para ensejar novas teorias, postulantes legítimas ao lugar de guia oficial à descoberta científica e ao treino de uma comunidade. Pode-se identificar aqui ao menos um ponto de acordo entre Thomas Kuhn e outro renomado filósofo da ciência, Willard Van Orman Quine (2010, p. 44), quando este afirma que “O conservadorismo é o conselho da preguiça e a estratégia da descoberta”.

A anomalia aparece somente contra o pano de fundo proporcionado pelo Paradigma. Quanto maiores forem a precisão e o alcance de um Paradigma, tanto mais sensível este será como indicador de anomalias e, conseqüentemente, de uma ocasião para a mudança de Paradigma. (...) O próprio fato de que, frequentemente, uma novidade científica emerge simultaneamente em vários laboratórios é um índice da natureza fortemente tradicional da ciência normal, bem como da forma completa com a qual essa atividade tradicional prepara o caminho para sua própria mudança. (KUHN, 1975, p. 92)¹⁷

O que há de mais próximo a uma abordagem científica para se responder à pergunta com a qual começamos, “O que é uma mente?” – i.e., o que há de mais próximo de uma comunidade conservadora e coesa, dedicada à investigação metódica de exemplares paradigmáticos que seríamos capazes de considerar relevantes para respondê-la – são as ciências cognitivas. Mas a breve explicação que fizemos do conceito de “jogo de linguagem” e, por fim, da alegação kuhniana da prioridade dos *paradigmas* sobre as teorias, tanto para se entender quanto para se praticar ciência não serve para justificar a orientação de nossas atenções ao que as ciências cognitivas têm a dizer ou a indicar sobre a natureza da mente (i.e., sobre o que ela é). Pois, em havendo ciências cognitivas e sendo os nossos interesses os que são, não há dúvidas de que devemos voltar os nossos olhares ao que as ciências cognitivas estão fazendo e ao que sabem dizer sobre a cognição. Antes, portanto, o concerto entre as ideias de Wittgenstein e Kuhn nos permitirá identificar o que há de particularmente enigmático e mesmo de anticientífico no tratamento que as ciências cognitivas tradicionalmente dispen-

17 As iniciais maiúsculas em ‘Paradigma(s)’ não estão no texto original.

sam a seu objeto de estudo. Com efeito, há enigmas que são endêmicos às ciências cognitivas, tais como estas são usualmente orientadas, os quais fazem com que quaisquer respostas à pergunta “O que é uma mente?” que sejam inspiradas por correntes tradicionais de investigação científica gerem, inexoravelmente, a necessidade de maiores – e intermináveis – discussões. A isso vem a calhar a emergência da *abordagem enativa* no cenário contemporâneo, pois para essa abordagem os problemas tradicionais desaparecem. Perante as ciências cognitivas, a abordagem enativa é a um tempo dissidência e candidata (devidamente qualificada) a substituta. Ela emerge tanto a partir de insatisfações teóricas e filosóficas como de dificuldades empíricas de abordagens tradicionais.

Na próxima seção, obteremos um panorama histórico do desenvolvimento das ciências cognitivas tais como são *tradicionalmente* conduzidas, buscando tornar evidentes os compromissos teóricos que as unificam (a despeito das discussões que se travam sob a égide desses compromissos comuns). Na seção seguinte, caracterizaremos o gênero de problema enfrentado pelos filósofos e cientistas que conservam as opiniões hegemônicas retratadas a seguir: comprometem-se, com efeito, com elucubrações carentes de atrito com contextos não-lexicais apropriados ao desenrolar dos jogos de linguagem que lhes conferem uma sombra de inteligibilidade. (Esse atrito, como vimos, era considerado por Kuhn um fator primordial da coesão de uma comunidade científica madura.) Finalmente, encerrando este capítulo, buscaremos obter um diagnóstico mais preciso quanto à raiz da obscuridade que nos força – salvo se adotarmos uma alternativa – a fazer ressalvas para tratar da “natureza” da mente.

1 Indivíduos e representações

Uma peculiaridade das ciências cognitivas – desde os primórdios da psicologia empírica nos séculos XVIII e XIX, até as últimas décadas – é o fato de constituírem um aparente *contraexemplo* à ordem de prioridade delineada por Kuhn. Ali, mais importante do que exemplares paradigmáticos é a teoria, porque o núcleo das (não tão) diversas teorias da mente e da cognição que se desenvolveram ao longo das últimas centenas de anos não foi formulado nem por abstração das regularidades encontradas no trabalho científico de campo, nem por pressão de crises de algum Paradigma previamente aceito, mas sim por *princípios* de origens filosófica ou religiosa (como quero mostrar, não está nada claro qual dessas duas origens tem prioridade sobre a outra).

De uma maneira ou de outra, a maneira mais usual de se descrever fenômenos cognitivos ou mentais é tratando-os como constituídos, por natureza, de “representações”. Como explica William Ramsey (2007, p. xi),

É claro, já houve muitos tipos diferentes de teorias representacionais. Mas todas compartilham como núcleo a assunção de que processos mentais envolvem estados internos imbuídos de conteúdo e que uma explicação correta desses processos deve invocar estruturas que servem para estar por [*stand for*] alguma outra coisa. A noção de representação mental é a pedra angular daquilo a que frequentemente se faz referência em termos kuhnianos como a “revolução cognitiva” [dos anos 1960, pós-behaviorismo] em psicologia. Porém, representações mentais não têm sido importantes apenas para psicólogos. Acompanhando essa vertente nas ciências tem havido um correspondente foco sobre representações mentais na filosofia da mente. Muito dessa atenção se deteve sobre a natureza de noções do senso comum de representações mentais, como crença e desejo, e como estas podem ser parte de um cérebro físico. Mais especificamente, a questão central teve como foco a natureza representacional de crenças – o fato de que elas têm significado [*meaning*] e são essencialmente sobre [*about*] diversos estados de coisas.

A maioria esmagadora dos trabalhos dedicados a estudar a cognição pela formulação de hipóteses e pela experimentação (ou seja, fazendo o que fazem as ciências cognitivas) adota as seguintes diretrizes como principiológicas na condução de seus estudos:

Princípio de Individualidade (PI): examinar indivíduos, sejam estas pessoas, animais, máquinas, como núcleos exaustivamente constituidores de fenômenos cognitivos particulares, buscando identificar e caracterizar as estruturas no interior dos corpos destes indivíduos que proporcionam a eles a capacidade de se relacionar cognitivamente com o mundo;¹⁸

18 Dada da prevalência dos pressupostos teóricos sobre os exemplares paradigmáticos dos “diversos Paradigmas” verificáveis nestas às quais, por semelhança de família, chamamos “ciências cognitivas”, a filosofia da mente não apenas as *acompanha* – como indicado por Ramsey (2007) na passagem citada –, mas também se envolve diretamente no trabalho científico, no que constitui provavelmente o exemplo mais intenso de interlocução entre cientistas e filósofos e filósofas dentre todas as áreas da filosofia da ciência, inclusa a filosofia da matemática (em mais um indício do caráter de detração das análises gerais de Kuhn que é operada pelas ciências cognitivas). E, ainda assim, Ramsey acrescenta, “até o ponto presente, está longe de ser óbvio que o trabalho filosófico sobre representações tenha ajudado a melhorar a situação na ciência cognitiva.” (RAMSEY 2007, p. 268). Exemplo disso é a famosa tese de Clark e Chalmers (1998) da “mente estendida”, que poderia ser apontada como contraexemplo à identificação do Princípio da Individualidade. Entretanto, a “extensão da mente” proposta por Chalmers (entre outras) é bem

Princípio de Representacionalidade (PR): tomar um estado das estruturas especializadas dos indivíduos como um estado cognitivo se e somente se este estado for um estado que se identifique ou que se conecte à representação de um estado distinto de si mesmo.

Algumas palavras sobre cada um destes princípios. Primeiro, no caso de (PI), tomar indivíduos como “núcleos exaustivamente constituidores” de fenômenos cognitivos significa nada mais do que tomar quaisquer fatores ecológicos, como o ambiente material e social em que o organismo se insere como fatores acidentais a cada estado cognitivo atribuído ao indivíduo. Isto é, fatores ecológicos são apenas causas de alterações pontuais e proximais em terminações nervosas (estímulos), e a cognição é o que acontece de maneira legiforme no interior das estruturas orgânicas especializadas que são estimuladas (em geral, tais estruturas são identificadas ao sistema nervoso periférico e/ou central). Como avaliam Di Paolo, Cuffari e De Jaegher (2018, p. 15), a imagem que é concebida pela assunção de (PI) vai mais ou menos nessas linhas:

Afeto e cognição, a mente e a experiência significativa, todas pertencem estritamente ao âmbito interno [*the inner realm*] do agente individual. Sua situação ambiental, suas próprias atividades, seu mundo social, todas devem de algum modo encontrar estruturas responsáveis adequadas no íterim de seu âmbito interno, se é que ela de fato poderá conhecê-las e ser capaz de escolher um curso apropriado de ação de acordo com seus desejos e suas crenças. O que acontece fora desse âmbito interno são manifestações, imperfeitas e opcionais, de traços de sua vida interior; são denúncias da presença de uma mente, no máximo facilitando ou expressando a sua atividade, mas nesse modo de pensar não a constituem.

No caso de (PR), é usualmente menos relevante decidir se as estruturas do sistema cognitivo são ou se apenas veiculam representações do que associar a elas um valor *semântico*, ou seja: tomar determinadas configurações neurofisiológicas discretas como verdadeiras ou falsas, em função da existência ou inexistência de um estado de (certas) coisas específico; é nesse sentido amplo que o

menos revolucionária do que pode parecer à primeira vista. Em primeiro lugar, a mente só é estendida na medida em que processos que envolvem estruturas exteriores ao corpo de um indivíduo desempenham, em alguns casos, as mesmas funções para o decorrer de fenômenos cognitivos que são atribuídas a processos neurofisiológicos (e representacionais, é claro). Em segundo lugar, a mente só é estendida na medida em que se discernem as esferas *psicológica* (inconsciente) e *consciente* da mente, sendo apenas a primeira “estendida” naquele primeiro sentido. (Para análises mais atentas sobre as limitações dessa tese, ver Di Paolo, 2009 e Vergara, 2019.)

Princípio de Representacionalidade pode ser considerado como largamente aceito na comunidade científica, assim como na filosofia da mente¹⁹. “A fim de saber qualquer coisa sobre o mundo – essa [resiliente] imagem nos diz – uma agente cognitiva deve adquirir, avaliar e manipular uma efetiva catarse interior do mundo” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAGHER, 2018, p. 15).

Como atesta Charles Taylor (2006), a maleabilidade da noção de representação na história da filosofia, desde que Descartes se declarou “*seguro de não poder ter algum conhecimento daquilo que está fora de mim, senão pelo intermédio das ideias que tive em mim*”²⁰, permite abstrair uma forma persistente de se pensar a relação da mente com o mundo: há uma mediação, “algo” de interno à mente “através de quê” o mundo se lhe revela.

Do ponto de vista da elaboração de modelos testáveis para se abordar o fenômeno da cognição, não faltam motivações à primeira vista cogentes para começar por (PI) e (PR). Quanto ao primeiro, baste dizer que há a todo instante tantos estados cognitivos quantos indivíduos vivos dotados de cognição²¹, embora boa parte dos corpos desses indivíduos tenham funções que não são usualmente tidas como essencialmente cognitivas, como digestão, circulação sanguínea, respiração, etc.. Portanto, possivelmente a base material para a emergência da atividade cognitiva seja constituída de partes especializadas localizadas no interior dos corpos de indivíduos. Ademais, é plausível que essas partes sejam aquelas que compõem seu sistema nervoso, na medida em que não faltam estudos de notoriedade pública sobre alterações cognitivas causadas por intervenções ou acidentes nos sistemas nervosos de organismos (Thagard, 2019; Robert, Wilson e Keil, 2019). Quanto ao segundo princípio, é necessário que todo indivíduo vivo capaz de comprometer-se, quer com a verdade, que com a falsidade de alguma representação – ou de meramente reconhecer o caráter representacional de alguma coisa – é dotado de cognição. Se, então, supusermos exatamente essa capacidade para todo indivíduo dotado de cognição, podemos nos valer dessa suposição para formular hipóteses acerca da origem causal e dos efeitos de cada estado cognitivo.

Mais importante do que essas motivações, no entanto, para se aquiescer a (PI) como também a (PR) é uma ideia muito bem sedimentada, inclusive para além dos laboratórios e das universida-

19 Como veremos, essa tese específica sobre a ligação do conteúdo representacional a um conteúdo verdadeiro ou falso vem sendo questionada mesmo do interior da comunidade que abraça (PI) e (PR). Autore(a)s como José Bermúdez, Tim Crane, Fred Dretske, Gareth Evans, Susan Harley, Christopher Peacocke e Michael Tye (Peacocke 2001; Leclerc 2015) buscam elucidar certa noção de “conteúdo não-conceitual”. Apesar de bem motivadas, esses esforços são muito tímidos para contornar os problemas que apontamos abaixo.

20 Carta a Gibieuf, 19 de janeiro 1642. *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. III; AT III 474, *apud* TAYLOR, 2006, p. 26

21 Isto é, se não assumirmos, nem que haja estados cognitivos próprios a entidades incorpóreas ou não-vivas, nem que se possa atribuir um mesmo estado cognitivo a dois indivíduos vivos distintos.

des: de que *o requisito mínimo para que um organismo possa ser considerado um núcleo de atividade cognitiva é a captação de informação sobre seu ambiente*. Se “informação” implicar posse, contemplação, manipulação, produção, *ou* estoque de *representações* (deixando sempre “claro” que neurônios não conversam entre si, mas “apenas transmitem informação”), então esse requisito mínimo não é apenas uma condição necessária, mas também uma condição suficiente para a atividade cognitiva. E não se segue desse requisito apenas (PR), mas também (PI), se por “informação” nós devamos entender informação *para o organismo*, e não para o ambiente ou para observadores num laboratório²². É assim que Ramsey (2017, p. 03) diagnostica a *demarcação conceitual* de fenômenos cognitivos sob a circunscrição de sistemas de representação de estados de coisas, com base em passagens como as seguintes, de pesquisadores (atuais) sobre o tema:

é sobre a arquitetura de estados e processos representacionais que discussões sobre a arquitetura cognitiva se voltam. Posto de outra maneira, a arquitetura do sistema cognitivo consiste no conjunto básico de operações, recursos, funções, princípios, etc... cujo domínio e alcance são os estados representacionais do organismo (Fodor e Pylyshyn, 1988, p. 10)

A ideia de cognição sem representações ou computação é quase uma contradição em termos (Bermúdez 2010, p. 415)

A hipótese central da ciência cognitiva é que o pensamento pode ser melhor entendido em termos de estruturas representacionais na mente e de procedimentos computacionais que operam sobre essas estruturas. Enquanto existe muito desacordo sobre a natureza das representações e computações que constituem o pensamento, a hipótese central é geral o bastante para abarcar o escopo atual de pensamento na ciência cognitiva... (Thagard 2014)

Um processo P é um processo cognitivo se [e somente se]: (1) P envolve processamento de informação – a manipulação e transformação de estruturas imbuídas de informação [*information bearing structures*]...(3) Essa informação se torna disponível por meio da produção, no sujeito de P, de um estado representacional... (Rowlands 2010, pp. 110–111)

22 Informação para observadores é algo que fundamenta a atividade científica em geral, e não apenas as ciências cognitivas. É informação por covariação (HUTTO E MYIN, 2013; CARVALHO E ROLLA, 2019).

Um problema óbvio que surge para esse ponto de vista é que se supõe, desde a sua perspectiva, que os organismos sejam dotados de uma capacidade de manipulação ou de acesso a representações de maneira *inconsciente*, e mais: que a experiência consciente, ou fenomênica, a perspectiva da primeira pessoa, etc., é um sentido de “cognição” que permanece obscuro para a investigação científica. Isso porque, neste último sentido, fenômenos cognitivos são fenômenos mentais, conscientes.

O modo de teorização prevalente nas ciências cognitivas – sob a assunção de (PI) e (PR) – estende a identificação de “fenômenos cognitivos” (os seus paradigmas) para além da extensão de fenômenos mentais, conscientes, alegando que estes são explicáveis por aqueles. A extensão do conceito resultante recairia, então, na tal noção de “informação para o organismo”, amalgamando (PI) e (PR). Assume-se que a função das estruturas orgânicas responsáveis pela cognição é efetivar a captação de informação sobre o mundo, e que é essa informação captada que tornará possível o comportamento adaptativo do organismo. Essa é a “natureza” da cognição; o que a torna compatível com a seleção natural, por exemplo, na medida em que (nada mais óbvio) representações mais acuradas dos arredores viabilizam cursos de ação provavelmente mais bem-sucedidos. Supõe-se que formas de vida dotadas de sistemas cognitivos – i.e., sistemas que representam o mundo – possam ser conscientes / ter consciência, conquanto que no limite isso seja uma questão absolutamente inescrutável. No entanto, se for consciente, dada forma de vida terá esse seu aspecto explicado mediante a postulação de um sistema capaz de representar o mundo, ainda que de maneiras possivelmente inacessíveis à experiência consciente.

Suponha que eu vá a Florença pela primeira vez, e já tenha ouvido falar no *Piazzale Michelangelo*. Se eu quiser chegar até ele, eu tenho de pedir informações e, depois que eu as obtiver, conseguirei chegar ao meu destino. Essa é a “lógica” declarada válida para nossos sistemas cognitivos – a um desejo (a ser tratado como alguma outra coisa, como disposição, etc.) sucede a captação de informação e, por fim, a ação ela mesma. Se a atividade neurofisiológica dos nossos organismos contém a explicação de cada uma das nossas ações, e se descartarmos a hipótese de um epifenomenalismo causalmente descolado da realidade (Vergara, 2018, pp. 59-62), então essa atividade neurofisiológica deve ter, como qualquer representação, um tópico. A despeito de ser um fenômeno físico, como a corrente de um rio ou a queda de uma pedra, tem de haver tais coisas como objetos de estados neurofisiológicos. Mas quais seriam, afinal, os *objetos* da atividade neurofisiológica se não houvesse representações associadas a essa atividade? E, no entanto, como é que postular a existência de representações e a sua veiculação inconsciente por estados neurofisiológicos *elucida* alguma coisa?

[A] despeito de toda essa atenção [a representações mentais] (ou talvez por causa dela), não existe qualquer coisa remotamente como um consenso sobre a natureza da representação mental. Pelo contrário, o atual estado da arte é possivelmente melhor descrito como um de desarranjo e incerteza. Há desacordos sobre como nós deveríamos pensar acerca de representações mentais, sobre por que representações são importantes para processos psicológicos e neurológicos, sobre que papel elas devem desempenhar em um sistema físico, sobre como elas são dotadas de conteúdo intencional, e até mesmo sobre se elas realmente existem ou não. (RAMSEY, 2007, p. xi)

O que geralmente se concebe como diretamente provido pelo que do mundo for distinto ao organismo é um conjunto de estímulos às terminações nervosas de um organismo, e esses estímulos não podem ser identificados às “sensações” às quais aludiam na modernidade filósofos como Descartes, Hume e Locke. Como analisa Edward Reed (1997, p. 18) no excerto que reproduzo abaixo, ao menos desde meados do século XIX consideram-se estímulos não apenas o que se tomara anteriormente como sensações, i.e., impactos pontuais de “qualidades sensíveis” à consciência. Já então se pôde verificar, por alguns experimentos, que determinadas perturbações despercebidas às terminações nervosas de sujeitos experimentais alteravam os estados de consciência (perceptual, por exemplo) nos quais elas relatavam se encontrar, sem, no entanto, que essas alterações fossem percepções *das perturbações*. A investigação do cérebro não poderia, portanto, traduzir-se numa investigação direta do “espírito” (*soul*) ao qual inerem sensações e que a partir delas representa a sua causa.

O problema de colocar o espírito [*soul*] no cérebro é que fazê-lo não explica todas aquelas coisas que parecem acontecer nos corpos e ao redor dos corpos ou cérebros sem que nos apercebamos ou sejamos afetados por elas. (...) Os primeiros psicofísicos tentaram mensurar como mudanças em energias físicas correspondiam a ou afetavam mudanças em energias psicológicas. Eles estimulariam um órgão sensorial ou parte do corpo de maneira muito leve e veriam se o estímulo fora notado; eles então intensificariam a estimulação e veriam se isso seria notado, e assim por diante. Fez-se aparente que um conjunto de estímulos aquém dos limiares (isto é, imperceptíveis) podiam ser registrados como apenas um único estímulo e, pior, que várias circunstâncias poderiam alterar os limiares, incluindo experiências repetidas do mesmo estímulo. Começou a parecer que os estímulos aquém dos limiares eram percebidos – mas pelo quê? Não pela mente consciente no cérebro, porque neste caso eles não

estariam abaixo dos limiares. *Então quem ou o que estava registrando as impressões que estavam abaixo dos limiares?* (ênfase minha)

Reed (1997) narra como a partir daí, na segunda metade do século XIX, floresceram “teorias do inconsciente”, ou seja, teorias acerca de como e, fundamentalmente, *pelo quê* há informação “percebida” ou “registrada” acerca de variações das propriedades das coisas, isto é, variações que não são aquelas que podem contar como constituintes de percepções conscientes, pelo simples fato de não serem notadas, mas que ainda assim alteram a percepção consciente (a qual, lembremos, capta/produz informação).

O raciocínio então foi o seguinte:

(H) Hipótese: o espírito é aquilo que capta/produz a informação de que o corpo foi estimulado de determinada maneira, e o espírito se localiza no cérebro.

(1) Conta como estímulo toda variação de energia física em contato com terminações nervosas de sujeitos experimentais às quais os sujeitos experimentais respondem (dizendo “ai”, “sim”, “senti”, ou dizendo qualquer coisa de mais elaborado para descrever um evento que percebeu concomitantemente à aplicação do estímulo)

(2) Estímulos são definíveis em termos de sua intensidade resultante (quantidade *y* de energia de tipo *e* aplicada) como tendo um valor numérico maior ou menor do que um limiar de sensibilidade, sendo este definido para cada tipo de estímulo pela intensidade resultante mínima necessária para gerar a resposta do sujeito experimental.

(3) Perceberam-se duas variações inesperadas:

(3a) Conjuntos não-unitários de estímulos de intensidade menor do que a do limiar de sensibilidade foram percebidos como estímulos unitários.

(3b) Diversas circunstâncias, incluindo experiências repetidas dos mesmos estímulos, alteram os limiares de sensibilidade.

(4) Tira-se como conclusão que, se algo ou alguém percebe os estímulos que causam as variações (3a) e (3b), então esse algo ou alguém não é o espírito contido no cérebro.

Se, por um lado, a percepção e a ação humanas são claramente dependentes da estimulação de órgãos como os olhos, a pele e os ouvidos, por outro lado, nem ação, nem percepção (conscientes) são usualmente dirigidas a estímulos pontuais de fótons, moléculas, ondas, etc., mas sim a mesas, pratos, pessoas, planos, raciocínios, símbolos e imagens. Porém, frases no indicativo como “O

prato está em cima da mesa”, ou “Aquele pessoa está demonstrando a completude do cálculo proposicional” são claramente dirigidas às coisas que podemos ver acontecendo diante de nossos olhos. Se nossos “objetos de visão”, p.e., forem os significados composicionais de frases como estas, então basta que nossos aparatos neurofisiológicos tenham imbuídos em si mesmos a capacidade de veicular significados, tanto quanto nossas frases, operando de uma maneira algorítmica “inferências” de significados como o da frase “Um feixe de luz de frequência ondulatória X atingiu a retina” (e outras) para “O prato está em cima da mesa”.

É esse “basta” que engendra passagens como aquela em que, em 1874, Franz Brentano (1973, pp. 88-89) cunhava como “marca positiva do mental”²³ à “intencionalidade”, isto é, o fato de haver objetos de visão, objetos de pensamento, objetos de desejo, etc.. Segundo André Leclerc (2015, p. 01), “A palavra ‘intencionalidade’ deriva do latim ‘*intentio*’ (tensão, esforço, tendência, objetivo) e, por sua vez, do verbo infinitivo ‘*intendere*’ que denota, entre várias possibilidades, a ação de puxar a corda de um arco (*arcum intendere*), esticar algo, dirigir-se para certo destino, prestar atenção, visar algo, etc.”. Porém, a intencionalidade de fenômenos mentais é explicada – lembremos, desde Descartes – pelo fato de a “faculdade do entendimento” lidar, não necessariamente à luz da consciência, com conceitos para representar o mundo. A intencionalidade é traduzida como *aboutness*, como “ser acerca de” (como uma representação), até hoje, ainda que muito se fale em “conteúdo não-conceitual” para tratar de representações cujos conteúdos independeriam ao repertório conceitual conscientemente empregável por um agente cognitivo (algo que pouco altera as dificuldades a serem enfrentadas). Poucas vezes, no entanto, a obscuridade desse amálgama entre a intencionalidade de fenômenos mentais e conteúdos representacionais foi posto tão às claras quanto na célebre passagem de Brentano:

Todo fenômeno mental é caracterizado pelo que os Escolásticos da Idade Média chamavam de in-existência [i.e., existência em] intencional (ou mental) de um objeto, e o que nós podemos chamar, ainda que de maneira não totalmente precisa, referência a um conteúdo, direcionamento a um objeto (o que não deve ser entendido aqui como significando uma coisa), ou objetividade imanente. Todo fenômeno mental inclui algo como objeto em si mesmo, ainda que nem todos o façam à mesma maneira. Na apresentação, algo é apresentado; no juízo, algo é afirmado ou negado; no amor, amado; no ódio, odiado; no desejo, desejado, e assim por diante.

Essa in-existência intencional é característica exclusivamente de fenômenos mentais. Nenhum fenômeno físico exhibe qualquer coisa parecida. Nós podemos,

23 i.e., por oposição à “marca negativa”, que é a não-extensionalidade.

portanto, definir fenômenos mentais dizendo que eles são aqueles fenômenos os quais contêm um objeto neles mesmos. (BRENTANO, 1973, pp. 88-89)

O filósofo escocês Thomas Reid (1710-1796) já argumentava, segundo Reed (1997, p. 25), que a proposta de tomar estímulos como causas da percepção era absurda, por violar a noção aristotélica de causalidade efetiva; há uma lacuna formal (no sentido do Estagirita) entre estímulos, que são materiais, e sensações, que são mentais, e ainda há outra lacuna entre estas, que são qualidades monádicas da mente, e as ideias de mesas, pratos, pessoas, etc., que são relações poliádicas, assimétricas, da mente com o “mundo exterior”. Para Thomas Reid, portanto, o rigor científico da psicologia empírica era ilusório. Note-se que, se estímulos – concebidos como essas perturbações instantâneas das quais resultam alterações perceptuais relatadas pelas pessoas – não são suficientes para causar sensações, e se estas não são suficientes para causar representações, então não é possível oferecer sequer uma roupagem naturalista nem a (PI), nem a (PR). Nem ao primeiro porque, se estímulos não causam sensações pelo fato de que sensações são estados mentais, então tampouco causam representações mentais; mas então como poderia o indivíduo, em virtude de sua própria constituição natural (de ambos pontos de vista filogenético e ontogenético), entrar em relação cognitiva com o mundo? Já a naturalização de (PR) apresenta a dificuldade de que deve haver uma conexão causal entre estímulos e a validação de estatuto representacional específico dos estados das estruturas especializadas envolvidas; só que não parece haver qualquer conexão causal explicável entre estados físico-químicos e um seu suposto direcionamento a um objeto. A despeito dessas dificuldades, tanto no que se seguiu a Reid do século XIX (com exceções notáveis, como William James) quanto a partir dos anos 1950 e até hoje, a captação inconsciente de informação sobre o mundo prevaleceu como noção-chave para se entender e para se estudar a cognição.

A noção de representação trazida à tona pela revolução cognitiva nos anos 1950 situava-se na teoria computacionalista clássica da cognição (CCTC, na sigla em inglês). Até pelo menos os anos 1980, tratava-se da teoria que assumia o estatuto de *Establishment* nas ciências cognitivas.

A atual teoria do *Establishment* (à qual usualmente se chama visão do "processamento de informação") é a de que a percepção depende (...) de inferências. Porque a inferência é um processo no qual premissas são veiculadas e consequências são derivadas, e dado que isso toma tempo, uma parte da visão do processamento de informações é que há uma conexão intrínseca entre percepção e memória. E porque, finalmente, o *Establishment* sustenta que o mecanismo psicológico da inferência é a

transformação de representações mentais, segue-se que a percepção é, sob aspectos relevantes, um processo computacional. (FODOR E PYLYSHYN, 1981, pp. 139-40)

Como computadores, supõe-se via Teoria Clássica Computacional da Cognição (CCTC)²⁴ que sistemas nervosos funcionem veiculando representações. Como computadores, nossos sistemas nervosos são assim concebidos como conjuntos de estruturas que têm distribuídas as funções de produzir, transmitir, manipular e estocar (na “memória”) informação representacional acerca do mundo. Mais precisamente, cada estado de um sistema cognitivo pode ser entendido como resultante de três fatores: (i) o estado em que o sistema se encontrava no instante anterior, (ii) as perturbações instantâneas nas terminações nervosas, causadas pela matéria e pela energia circundante ao corpo e (iii) as leis de transição entre estados cognitivos, que são definíveis como funções aritméticas cujos argumentos são valores das variáveis que compõem (i) e (ii) e cujos valores (da função) possíveis são novos estados do sistema. A cognição então ocorre linearmente, em três estágios: primeiro, (A) a captação de estímulos pontuais (*input*); depois, (B) a conversão simbólica do padrão estimulatório (processamento) e, por fim, (C) a ação corpórea (*output*). Parte ou partes do sistema cognitivo têm então de ser entendidos como processadores internos de dados, responsáveis por realizar as transições adequadas de um estado cognitivo a outro. E esses processadores internos certamente não são aquilo com que nos identificamos, nem se nos considerarmos “coisas pensantes” ou “sujeitos empíricos/transcendentais”. Pois estados cognitivos são, segundo a CCTC, estados representacionais que ocorrem de maneira inconsciente, no sentido de que *não são* estados correspondentes ao que “*eu* penso ser o caso”. Estados conscientes são tomados como meros epifenômenos do processo cognitivo; de fato, como a singularidade que nos difere de máquinas²⁵. Não cabe à nossa teoria da cognição explicá-los, senão à filosofia da mente.

24 Sigla em inglês para *Classical Computational Theory of Cognition*. O amálgama entre processos computacionais e processos representacionais prevalece (ver citações acima, tiradas de Ramsey 2007; ver, em especial, Fodor 1981), mas não se pode dizer que seja ubíquo. Gualtiero Piccinini (2008, pp. 11-12) busca desfazê-lo, por exemplo, lembrando que “termos com sentido tais como ‘abacate’ são tanto fileiras de dígitos quanto representações, e computações podem ser definidas sobre eles; sequências sem sentido, tais como ‘2#r %h@’, que não representam coisa alguma, também são fileiras de dígitos, e computações podem tão bem ser definidas sobre eles”.

25 Como colocam Di Paolo, Buhrmann e Barandiaran (2017, p. 01), descrevendo o que aprendemos a partir das teorias e das descobertas das ciências cognitivas sobre nós mesmos; sobre nossa natureza; sobre a mente: “Cérebros tomam decisões por nós, eles nos enganam e atrapalham nossas resoluções, e eles nos ludibriam, fazendo-nos acreditar em coisas falsas sobre o mundo e sobre nós mesmos. Eles fazem isso para corroborar propósitos biológicos ou ideológicos maiores, e então eles nos fazem acreditar que nós estamos no controle, quando de fato nós não estamos. Mais recentemente, eles também parecem demandar manutenção, uma vida inteira de treino e aprimoramento farmacêutico. Nossa vida mental é reduzida a pouco mais do que um epifenômeno, ou bem uma ilusão, ou no máximo o efeito dos processos que subjazem a ela, mas nunca uma causa de qualquer coisa.”

Tornou-se quase um cliché dizer que o postulado explanatório mais importante hoje na pesquisa da cognição é o conceito de representação. Como muitos clichés, também este acaba sendo verdadeiro. Desde o colapso do behaviorismo nos anos 1950, não houve uma única construção teórica que tenha desempenhado um papel tão central nas disciplinas científicas da psicologia cognitiva, psicologia social, linguística, inteligência artificial e neurociência cognitiva. Claramente, houve muitos tipos diferentes de teorias representacionais. Porém todas compartilham a assunção central de que processos mentais envolvem estados internos dotados de conteúdo e que uma explicação correta desses processos deve envolver estruturas que sirvam para estar por alguma outra coisa. (RAMSEY, 2007, p. xi)

É preciso ter claro que o Cognitivismo ou a Teoria Clássica Computacional da Mente foram abordagens absolutamente hegemônicas nas ciências cognitivas durante quase toda a segunda metade do século XX, mas nem por isso foram as únicas, como é indicado na passagem acima. Não queremos ignorar esse fato²⁶. Em comum, entretanto, essas diversas abordagens foram filosoficamente dependentes de explicações para os fenômenos de seu interesse (fenômenos cognitivos) em termos de representações inconscientes produzidas pelo sistema nervoso. Parte significativa dos esforços das ciências cognitivas desse período que se estende até hoje (embora o aspecto especificamente “hegemônico” dessas abordagens tenha se mitigado, como veremos no segundo capítulo) consistiu num esforço filosófico no sentido de “naturalizar” a noção de representação inconsciente; algo que seria um ganho de clareza para todas as divergentes abordagens que a adotam²⁷. Como é possível encaixar na ordem natural – na ordem da seleção natural, por exemplo – a propriedade de certos sistemas orgânicos de, inconscientemente, *representar* fatos?

Prevalece, em linhas gerais, uma explicação da relação da ciência com o desvelamento da natureza da mente similar àquela defendida por Mario Bunge (1977): todo fenômeno mental (ou cognitivo, se se fizer a distinção) pode ser visto como uma *propriedade emergente* de fenômenos não-mentais (ou não-cognitivos). Trata-se de uma posição segundo a qual a relação de fenômenos mentais para fenômenos não-mentais é a relação de uma espécie de propriedade emergente para uma espécie de base de emergência, sendo a base de emergência sempre entendida como um siste-

26 Pelo contrário, a variedade de teorias concorrentes nas ciências cognitivas é *sintomática*, e o que estamos fazendo é tentar isolar uma das causas desse sintoma para tratá-lo. “A proliferação de articulações concorrentes, a disposição de tentar qualquer coisa, a expressão de descontentamento explícito, o recurso à Filosofia e ao debate sobre os fundamentos, são sintomas de uma transição da pesquisa normal para a extraordinária.” (KUHN, 1975, p. 123)

27 Ver, p.e., Millikan (1989)

ma (estático ou dinâmico), nenhuma de cujas partes detém, de maneira isolada ao sistema, a propriedade que é dita emergir do sistema.

Exemplos de propriedades emergentes (i.e., de propriedades de um sistema que não são propriedades dos seus componentes) não faltam na ciência. “Temperatura e entropia são propriedades de um agregado atômico, não possuídos por quaisquer dos seus componentes atômicos ... a capacidade de se autoduplicar é uma propriedade de moléculas de ácido desoxirribonucleico que nenhum de seus componentes (i.e. as moléculas) possui.” (BUNGE, 1977, p. 502). Uma suposição análoga para caracterizar fenômenos mentais em relação a fenômenos biológicos é tida por Bunge como razoável para tentarmos entender os primeiros, e de fato a única suposição razoável para qualquer ensaio de abordagem científica a fenômenos mentais.

A distinção é feita entre emergentismo, interacionismo e epifenomenalismo pelo autor para tratar do problema da relação mente-corpo. Em suma, esse problema surge da impossibilidade de se assumir, consistentemente, três teses: (1) fenômenos mentais não são idênticos a fenômenos físicos; (2) fenômenos mentais causam fenômenos físicos e vice-versa; (3) todo fenômeno físico tem como causa(s) tão-somente outro(s) fenômeno(s) físico(s). Negando-se (1), obtêm-se “teses da identidade”, que podem ser emergentistas, como a de Bunge, ou reducionistas. O argumento mais honesto que eu já vi para a identificação *reducionista* de estados mentais a estados neurofisiológicos foi que “identidades não precisam de explicação”²⁸. Considero-a honesta porque essa identificação de fato carece de explicação (Kripke, 1972; Nagel, 1977). Seu único defeito é ser falsa, porque existem muitos enunciados da forma “A=B” que precisam de explicação, tais como “a Estrela da Manhã é a Estrela da Tarde”, “água é H₂O”, etc... O emergentismo de Bunge (1977) também consiste numa tese de identidade, porém não-reducionista: concebe-se a relação entre fenômenos mentais e fenômenos físicos como análoga a relações como entre fenômenos biológicos, químicos, sociais... e fenômenos físicos; ou seja, seria a relação entre uma propriedade possuída por um sistema em relação a componentes desse sistema que não a possuem enquanto isolados.

Com isso, se, por exemplo, entendermos por *fisicismo sobre a mente* a tese de que somente o tempo necessário (que pode ser idealmente estendido) para o desenvolvimento da engenhosidade de cientistas nos separa de descobertas acerca de propriedades de fenômenos mentais através de descobertas da Física, então o emergentismo nega o fisicismo sobre a mente. Pois os desenvolvimentos teóricos da Física aprofundam nosso entendimento de propriedades que são tidas por partículas elementares, constituintes de toda matéria, porém estudadas em isolamento umas das outras. Podem-se inferir, a partir das leis que governam sua dinâmica nesse estado, descrições de algumas de suas in-

28 Ver Roberto Horácio de Sá, <https://open.spotify.com/episode/3BtXNJsUnkmP6TbsfMANLh?si=319654d2964c40f6>

terações possíveis umas com as outras. Se existem propriedades (não apenas de fenômenos mentais, mas também de fenômenos químicos, biológicos, etc.) *emergentes*, então a dinâmica dos fenômenos que possuem essas propriedades nunca poderá ser prevista sem o estudo dos sistemas materiais que sejam as bases relativamente às quais elas emergem (VAN DIJK, 2020). O emergentismo segue sendo, portanto, uma tese de *identidade*, mas com qualificações. Na medida em que se, digamos, um sistema S apresenta a propriedade emergente $E(X)$, então podemos dizer que os constituintes do sistema S tal que $E(S)$ interagem causalmente conforme a dinâmica implicada pela propriedade emergente $E(X)$ – acrescenta-se somente que essa dinâmica não seria predizível a partir do estudo dos componentes do sistema S isoladamente ao tipo de sistema correspondente. Teríamos, assim, no caso de propriedades de fenômenos mentais, de procurar sistemas de elementos (coisas, etc.) não-mentais aos quais nos disponhamos a atribuir, *qua* sistema, propriedades de fenômenos mentais: i.e., a observação dos quais nos leve a dizer (por tais e tais razões) “O que está ocorrendo aqui são tais e tais fenômenos mentais”, ou “Não podem estar ocorrendo aqui tais e tais fenômenos mentais” (que podem ser os seus próprios, sem problemas). Fenômenos mentais seriam idênticos, assim, a certos fenômenos *materiais*, ainda que não àqueles que poderíamos prever a partir do conhecimento de partículas elementares, mesmo supondo o máximo desenvolvimento da Física – caso esse desenvolvimento for independente do estudo de propriedades emergentes.

Para o emergentismo, o que é mais interessante não é a identidade, portanto, mas sim quais sejam as propriedades que emergem e a partir de quê elas emergem. A definição de propriedade emergente não determina qual seja a base de emergência para fenômenos mentais, nem o que sejam os fenômenos mentais emergentes. Não surpreende, ainda assim, que Bunge suponha sem argumento que “a habilidade de pensar” tenha de ser “uma propriedade emergente do cérebro primata relativamente aos neurônios que o compõem” (BUNGE, 1977, p. 502), uma vez que o debate no qual o autor se insere raramente contesta (PI) e (PR). É mais ou menos (tratado como) óbvio quais sejam as bases de emergência para fenômenos mentais: tratam-se de conjuntos de neurônios, ou talvez o cérebro, ou talvez o sistema nervoso como um todo, enfim. Desde que sejam sistemas cujos estados, tais como devem ser descritos, integrem um sistema que funcione em correlação a partes do mundo que *causem estímulos* ao sistema e assim façam emergir estados cognitivos. Estes estados cognitivos terão conteúdos, i.e., representarão as causas distais dos estímulos proximais. Esses estados representacionais, imbuídos de conteúdo serão assim os elementos viabilizadores de quaisquer fenômenos mentais – i.e., estes que se voltam, desde onde ocorrem, ao mundo – exatamente porque representações são *sobre* coisas às quais a mente pode se voltar.

Como veremos no segundo capítulo, a noção de propriedade emergente se prova central para abordar fenômenos mentais mesmo quando se abandonam tanto (PI) quanto (PR), como o faz a abordagem enativa. Para esta, a base de emergência de fenômenos mentais é, necessariamente, um sistema que engloba o mundo para além da circunscrição do organismo e de todos os seus processos, sistemas ou estados internos: o que emerge desse sistema envolvendo organismo *e ambiente* jamais é qualquer forma de representação que não estas que nós podemos fazer, cotidiana e conscientemente – e estas não são evocadas para explicar, mas sim para serem explicadas. A abordagem enativa tem seus próprios problemas, como veremos, mas é importante que antes de analisá-la nós tenhamos clareza sobre os problemas que ela não enfrenta; sobre que discussões ela não trava.

Presas aos velhos princípios (e apenas por isso), no entanto, as abordagens tradicionais das ciências cognitivas imergem em discussões acerca da possibilidade de haver “conteúdo não-conceitual” (p.e., Peacocke, 2001; Bermúdez e Cahen, 2020) e diferentes maneiras de se caracterizá-lo e localizá-lo na arquitetura da mente (percepção em geral, percepção visual, cognição animal, etc.). Com efeito, a seguinte questão é considerada relevante: o quão influenciada e o quão dependente é a capacidade de nossos sistemas cognitivos de representar fatos, em relação a nossas habilidades conscientemente exercidas de descrever estes mesmos fatos. À maneira como vimos conduzindo a discussão e como continuaremos a conduzi-la, esses debates são irrelevantes. Cumpre mencioná-los, no entanto, para não negligenciar a maneira como filósofos e cientistas que se ocupam de conduzi-los veem a si mesmos. Porém, como ficará claro a partir da inserção contrastante da proposta enativa, nesses debates costumam ser mais salientes os pontos pacíficos do que os pontos de disputa. Com efeito, para ambos os lados do debate entre “conceitualistas” e “não-conceitualistas” haverá um conteúdo representacional de estados mentais – havendo, portanto, coisas representadas e coisas que (inconscientemente) representam, sendo estas conjuradas por estruturas especializadas de um organismo. Caracteres dessas representações podem ter maior ou menor dependência causal de fatores ambientais; podem ser ou não analisáveis em conceitos ou funções proposicionais; podem ter maior ou menor relação com o que quer que se tome como “os conceitos que são possuídos” pelo indivíduo de maneira consciente e, portanto, como suas capacidades de descrever coisas. O que importa supor, em qualquer caso (nesse debate), é que nossos corpos sejam equipados de sistemas orgânicos capazes de veicular representações; que os elementos composicionais dessas representações sejam bastante múltiplos para causar qualquer aspecto da experiência consciente que “se dirija”, “aponte” ou “tenha como objeto” algo que pode ser interno ou externo à própria experiência consciente.

Não há nada a se temer de conteúdos proposicionais, nem de conceitos, nem de representações (conceituais ou não-conceituais). Dizer que os há é inocente. Nós somos capazes de representar, verdadeira ou falsamente e com maior ou menor acurácia, quase todo tipo de coisa. Somos hábeis na prática de enviar cartões-postais. Somos capazes de guiar-nos a nós mesmos com representações de tempos futuros, como eu faço com os *post-it's* onde escrevo as datas de alguns prazos; com representações de fatos que nos cercam ou dos quais ouvimos falar; somos capazes também de pintar e de apenas contemplar quadros representando paisagens, pessoas; somos capazes de fazer mapas e sinalizações de trânsito; somos capazes de falar e de escrever, de acertar e de errar e, até mesmo, de fazer ciência. Daí, porém, a supor que nós somos espécies de veiculadores orgânicos de estruturas representacionais conjuradas inconsciente e internamente a sistemas “especializados” de nossos corpos, as quais seriam pertencentes a um sistema representacional preparado para reconfigurar seus elementos a fim de espelhar (Alguns? Todos?) estados de coisas do mundo é um grande salto em direção a uma postura de resignada ignorância sobre a *natureza* da mente. Ou, senão em termos tão melancólicos, vamos em direção à preservação de uma aura de mistério que é *própria* da contemplação das perplexidades filosóficas que a mera expressão “natureza da mente” já é capaz de provocar.

A maneira como fazemos perguntas é um índice confiável da qualidade de nossas respostas. Na próxima seção, veremos que se pode argumentar que o sentido que “natureza” tem nos contextos em que falamos (e nos perguntamos acerca) da “natureza da mente” é muito diferente do sentido que tem quando falamos da “natureza da água” ou da “natureza da gravidade”²⁹. É com base nessa diferença que argumentarei pela conclusão deste primeiro capítulo: não obteremos uma *naturalização* do conceito de “mente” enquanto insistirmos em delimitar fenômenos mentais aos fenômenos que observamos ao guiarmos nossas perguntas por vias de quaisquer dos dois Princípios mencionados no início desta seção, (PI) e (PR).

Não se trata de um problema novo, o de que o Paradigma que governa as múltiplas abordagens científicas à mente/cognição delimita balizas à filosofia da mente³⁰ que dificultam que se a conceba como um tipo de fenômeno natural³¹. Heroicamente, no entanto, filósofos da mente (e das

29 Como, de resto, já argumentavam Kripke (1972) e Nagel (1977).

30 Supondo, é claro, que a filosofia da mente tome à ciência como baliza.

31 Por essa razão, não entrarei aqui na ótima discussão de Hacking sobre espécies naturais (1990) e espécies sociais (1986). A “tradição” (*sic*) desse tema que é abordada e discutida pelo autor é (mais diretamente, nos nossos tempos) herdeira de Mill, que tinha critérios de demarcação explicitamente epistemológicos para distinguir Espécies reais (*real Kinds*) de outras. Não teremos espaço, neste trabalho ao menos, para discutir as implicações de nossa discussão para os assuntos desta última. Até onde consigo ver, por outro lado, e uma vez que *seja possível* tratar de fenômenos mentais como fenômenos naturais, não há conflito em se tomar ‘Mente’ como um “nome comum” no senti-

ciências cognitivas) defendem que seria absurdo, da parte de filósofos, questionar a *possibilidade* de naturalização de representações mentais (p.e., Burge, 2010; Horácio de Sá, 2021) porque, afinal, a comunidade científica relevante trabalha, investiga e identifica com sucesso exemplares paradigmáticos de seu estudo, e é assim (i.e., como “estados representacionais”) que esses paradigmas são descritos. No entanto, a sustentação desse tipo de descrição ao longo da história recente das ciências cognitivas tem raízes mais fortes na história da filosofia, de tradições religiosas historicamente dominantes e de (consequentes) visões folclóricas sobre a relação que pessoas têm com o mundo, do que tem na história da própria investigação conduzida pela comunidade científica em questão (o que não é o caso para *todas* as ciências que não aquelas que são ou que pressupõem as ciências da cognição, para Kuhn³²). Portanto, as justificações kuhnianas para o progresso científico – ou, em geral, para o progresso epistêmico provido pelas “ciências naturais” – não valem para as ciências cognitivas. Nomeadamente, não vale para as ciências cognitivas a máxima quineana de que “o conservadorismo é a estratégia da descoberta” (QUINE, 2010, p. 44), porque é *por causa* de seu conservadorismo que as ciências cognitivas lograrão, no máximo, descobertas acerca da “natureza da mente” que são absolutamente *sui generis*, no sentido a ser especificado a seguir.

2 Enigmas, Milagres e a Mente

Uma pergunta que a esta altura se coloca é: será sequer possível conceber a mente como um fenômeno natural? Existem inúmeros fenômenos que podemos conceber como fenômenos naturais: a chuva, as mudanças de estações, as sinapses que ocorrem ao longo de todo o sistema nervoso. Todos, talvez; inclusive a mente, talvez. E, se não for possível conceber a mente como um fenômeno natural, o que seria concebê-la como fenômeno *sobrenatural*? A que se aplica o conceito de “sobrenatural”? Porque há argumentos para duas coisas: (a) há fenômenos naturais e há fenômenos sobrenaturais; e (b) a mente é um fenômeno sobrenatural. O argumento de Cora Diamond em *Riddles and Anselm’s Riddle* (DIAMOND, 1996) é o de que, entre naturalismo e a fé, não há argumentos válidos, mas sim uma relação afetiva (de interesse) em certos jogos de linguagem. Ou seja, não há argumentos válidos cujas conclusões sejam *ter* ou *deixar de ter* fé.

Como aponta Wittgenstein (1929) na sua Palestra sobre Ética, talvez a verdade esteja numa concepção nominalista dessa distinção, entre eventos naturais e eventos sobrenaturais. *Nominalista*

do de Kripke (1972).

32 Também conhecidas, não por acaso, como “ciências naturais”, por oposição às “ciências humanas”.

porque o que faria de um acontecimento algo “natural” ou “miraculoso” (i.e., de alguma forma envolvendo intervenção de uma “sobrenatureza”) seria, segundo Wittgenstein (1929), *apenas* a atitude com a qual podemos nos defrontar com esse acontecimento. Por exemplo,

Pegue o caso em que um de vocês de repente tenha tido a cabeça transformada na de um leão e começado a rugir. Certamente isso seria tão extraordinário quanto consigo imaginar. Então, assim que tivéssemos nos recuperado do nosso choque, o que eu sugeriria é que pegássemos um médico e puséssemos o caso para ser cientificamente estudado, e, se isso não fosse machucá-lo, eu o faria passar por uma vivisseção. E aonde teria ido o milagre? (WITTGENSTEIN, 1929, p. 05)

Talvez se pudesse dizer, a partir disso, que a atitude científica perante eventos miraculosos só é possível se ignorarmos o seu caráter miraculoso; porém, o que Wittgenstein está sugerindo é algo mais forte: a atitude científica perante um acontecimento *consiste* na não-miraculosidade desse mesmo acontecimento.

A verdade é que a maneira científica de ver um fato não é a maneira de vê-lo como um milagre. Pois, imagine o fato que você puder, ele não será em si mesmo miraculoso no sentido absoluto desse termo. Pois nós vemos então que nós temos usualmente descrito a experiência de maravilharmo-nos perante a existência do mundo dizendo: *é a experiência de ver o mundo como um milagre*. (WITTGENSTEIN, 1929, p. 05)

Uma das maneiras de se tomar essa atitude é a retratada no primeiro exemplo: chamar um médico. E, antes mesmo de o médico chegar, o milagre já se foi. Eventos miraculosos ou sobrenaturais e eventos não-miraculosos ou naturais podem ser exatamente os mesmos fatos, mas um modo de abordá-los (de vê-los) necessariamente exclui o outro. Não cabe à ciência mérito algum no que tange à “investigação de milagres”, portanto, porque não faz sentido falar em confirmação ou refutação científica de milagres.

Assim, segundo Wittgenstein, do mesmo modo que não há fatos “em si mesmos miraculosos no sentido absoluto do termo”, podemos dizer, por contraposição, que não há fatos em si mesmos *naturais* no sentido absoluto do termo. Tanto o caráter sobrenatural como o caráter natural de um acontecimento são qualidades *relativas à atitude* que se tem diante desse acontecimento. Por exemplo, o modo como conversamos sobre esse acontecimento.

Em continuidade com o pensamento de Wittgenstein acima exposto, “muita confusão na filosofia da religião resulta”, segundo Cora Diamond (1996, p. 282), da falha em se distinguir dois usos de termos como ‘escondido’, ‘oculto’, os quais são especialmente importantes a essa área da discussão filosófica. Por exemplo, suponha o caso em que a resposta a uma charada, como “Que animal caminha sobre quatro pernas de manhã, duas à tarde e três à noite?”³³ é dada, mas não é compreendida: a resposta permanece, por enquanto, oculta. No caso desta mesma charada, encarada do ponto de vista de alguém que ainda não sabe a resposta (i.e., ‘homem’/‘ser humano’), à primeira vista é cabível tecer alguns raciocínios para se chegar a encontrá-la. Alguém que esteja ainda se perguntando que animal anda sobre quatro pernas de manhã, etc., poderia ver uma centopeia passar e, assim, raciocinar: “Isto não pode ser, porque a qualquer hora do dia [ou de sua vida] este animal tem muitas pernas”. Porém, logo percebemos que esse raciocínio, aparentemente válido, não passou de um jogo de palavras. Afinal, *homens* têm duas, uma, ou nenhuma perna ao longo de um dia, ou ao longo de uma vida. Logo, da mesma “razão” pela qual “centopeia” não pode solucionar o enigma, segue-se que tampouco “homem” poderia ser a solução (DIAMOND, 1996, p. 271). Quando ainda não se tem a solução de um enigma, ainda não se têm situações de diálogo, de interação com outras pessoas, nem de confronto solitário com o ambiente que elicie seu uso como uma descrição, ou em que um tal uso não prescindia de explicações – o pedido das quais se expressa em “O que você quer dizer com isso?”, ou, “O que você quer *fazer* com isso?”, p.e., “Há um animal que caminha sobre quatro pernas de manhã, duas à tarde e três à noite.” A consequência que advém dessa falta de contexto – da falta disso a que Wittgenstein chamaria (embora ainda não na sua Palestra Sobre Ética) “jogo de linguagem” – para usar a expressão é que ainda não se sabe o que se quer fazer com ela ao dizê-la. Tampouco se sabe, portanto, o que mais se poderá dizer nos (supostos) contextos em que a expressão poderia ser usada. Dizer que “centopeia” não pode solucionar o enigma da Esfinge “por tais e tais razões” é apelar a contextos em que padrões lexicais identificáveis na expressão enigmática (e.g., um animal caminhando sobre determinado número de pernas) têm seu uso assentado; porém, é *nestes* contextos que se podem tecer raciocínios a partir do que se diz, e não nos contextos ainda inexistentes de uso da expressão enigmática tal como ela foi formulada.

33 Segundo reza a lenda, a caminho da cidade de Tebas, o jovem Édipo teria encontrado – tal como lhe haviam dito que encontraria – um monstro com cabeça e seios de mulher, corpo de cão, garras de leão, asas de águia e cauda armada de dardo, a Esfinge, que vinha dizimando jovens à entrada da cidade que não conseguissem solucionar o seu enigma. O enigma era o seguinte: “qual é o ser que, ao amanhecer anda sobre a terra com quatro pés... ao entardecer com dois pés... ao anoitecer com três pés. E possui um só nome? Sem mudar de natureza ele pode se mover na terra, no ar ou no mar. E que, contrariando a Natureza, quando se apoia em maior número de pernas, sua destreza é menor e a rapidez se enfraquece em seus membros?” ([O enigma da Esfinge, a maldição dos Labdácidas](http://openbrasil.org) (openbrasil.org))

Se uma expressão enigmática [*a riddle-phrase*] é construída através de uma espécie de brincadeira linguística – a construção de perguntas *como* perguntas que conseguimos responder, a elaboração de tarefas *como* as que conseguimos executar – a formulação de condições necessárias [para algo ser a solução de um enigma] é uma atividade linguística intimamente relacionada. (DIAMOND, 1996, p. 274)

Assim, segundo a autora, antes de se ter uma solução para o enigma, a relação da articulação de suas expressões com a realidade *se resume à aparência* das relações que os padrões linguísticos familiares ali hesitantemente identificáveis têm com a realidade em seus contextos de uso (i.e., em seus jogos de linguagem) originais. Nós falamos, por exemplo, na “alvorada” e no “crepúsculo” da vida de uma pessoa sem maiores dificuldades para nos fazermos entendidos – i.e., para fazer da descrição, p.e., da velhice de uma pessoa como um “crepúsculo” da sua vida um movimento em um jogo de linguagem que não fará com que alguém se pergunte “de que diabos se está falando”. Com mais ou menos esforço, podemos nos lembrar desses sentidos secundários que expressões como “crepúsculo” e “alvorada” puderam adquirir ao longo tempo em que aprendemos a usá-las (WITTGENSTEIN, 1953, p. 216)³⁴ para chegar à conclusão de que é *nestes* sentidos secundários que “de manhã, de tarde e à noite” estão sendo usados pela Esfinge. Para Diamond, o que se faz presente em alguma medida em todo enigma é “uma expressão linguística posta em certa articulação, dando seguimento a padrões familiares, de tal modo que a questão ou o pedido se parece com aqueles que nós sabemos como usar” (DIAMOND, 1996, p. 273). Ainda que demandem algum esforço para tanto, enigmas nos permitem reconhecer os “padrões familiares” a que dão seguimento, e é assim que (quando há) indicam-nos as suas soluções.

Quando o sentido de uma expressão é “promissório”, como é o sentido de enigmas que (ainda) não têm solução, não há (ainda), portanto, jogos de linguagem que fundamentem raciocínios a serem extraídos de frases que a contenham. Tudo que se tem perante uma expressão ou uma frase enigmática são os tais padrões (lexicais) familiares, mas não se sabe ao certo como se deve usá-los; como seu uso se coadunaria com tais e tais comportamentos, em tais e tais contextos materiais e interpessoais (a estes não se sabe indicar). Um jogo de *linguagem* não é, afinal, apenas um jogo de palavras: quando, onde, para quem, com que propósito, em que tom de voz (ou grafia, ou...), em que relações de poder, idade, institucionais, etc., encontra-se o interlocutor: uma disjunção incontável de fatores não-lexicais pode constituir um jogo de linguagem. Por isso, não é apenas a partir de sua co-

34 Por exemplo, “Apenas se você já aprendeu a calcular – no papel ou pela fala – que você poderá ser levado a apreender, por meio desse conceito, o que é fazer um cálculo de cabeça.” (WITTGENSTEIN, 1953, p. 216).

nexão com elementos lexicais (que por suposto têm usos), como no caso do Enigma da Esfinge e de muitas outras charadas, que expressões enigmáticas podem ser conectadas a um jogo de linguagem (i.e., ser solucionadas); também se podem criar jogos de linguagem a partir, tão-somente, de fatores não-lexicais, como na fábula da princesa que é convocada a se apresentar ao rei “nem vestida, nem nua” e que se cobre apenas com uma rede de pesca. O que é importante, em todos os casos, para que um enigma tenha *solução* é que à expressão enigmática seja dado um uso, uma gramática, um contexto onde sirva para descrever alguma coisa. Enquanto não tiver essa gramática, tudo que uma expressão enigmática poderá ter será um sentido promissório, e quaisquer eventuais contextos pretensamente descritivos em que essa expressão for incorporada serão impregnados pela mesma limitação. “Qualquer frase que incorpore uma expressão enigmática antes que tenhamos a solução pode ser pensada como tendo essa espécie de sentido [promissório]; e obter a solução então converte a expressão em algo que pode ser usado como uma descrição” (DIAMOND, 1996, p. 281).

Há enigmas, entretanto, para os quais (na falta de um contexto onde se possa dar uso descritivo à expressão) nós *inventamos* um jogo a partir de descrições igualmente enigmáticas; cujo sentido é, portanto, igualmente “promissório”. O que todo jogo de linguagem deve ter para dar sentido ao léxico de que se constitui, que é o contexto *não*-lexical onde se desenrola, não passa nestes casos de algo que se indica com *mais* palavras. Nós então usamos as expressões enigmáticas com as quais começamos para descrever o que *afirmarmos ser* a solução dos enigmas, embora não saibamos sequer dizer *como* o que descrevemos efetivamente solucionaria nossas dúvidas.

Se nós somos capazes de fazer asserções sobre alguma coisa, mas elas todas têm *apenas* ‘sentido promissório’, e tudo mais é rechaçado, então nós temos algo a que não conseguimos nos referir por meio de uma descrição usual [*an ordinary description*] (DIAMOND, 1996, p. 281).

Esta alternativa seria a “receita” para a construção de *grandes* enigmas. A solução de um grande enigma é tal que, “como a concebemos, toda a linguagem sobre ela é dependente dela”, ou “trata-se da ausência de qualquer descrição da coisa, no sentido comum [de ‘descrição’]” (DIAMOND, 1996, p. 281). O exemplo óbvio de “solução” a grandes enigmas (como “Por que o mundo existe?”) e de inteira gramática que se estrutura em torno dessa solução é “Deus” e o que se *permite* falar de Deus.

Por exemplo, “Nós só conhecemos sua natureza em glória”. Natureza, ou essência, é o que se expressa pela gramática [Wittgenstein, 1953, §371], e podemos desse mesmo modo dizer “Nós só conhecemos a gramática do discurso sobre Deus

em glória”. Ou ainda, “Falando estritamente, apenas Deus tem uma concepção de Deus.” “Deus não é distinto da palavra pela qual ele se enuncia”. “Uma proposição sobre Deus é como uma concha vazia esperando ser preenchida pelo que vem do alto.” – Portanto pode haver todos os jogos de linguagem que você quiser nos quais haja conversa sobre Deus. Mas se nós os tomarmos como jogos de linguagem honestos [i.e., que não são enigmáticos], eles passarão batidos pelo grande enigma e, neste sentido, nós não estaríamos falando de Deus neles. “Conversa sobre Deus” é uma expressão tão peculiar quanto “Deus.” – Em outras palavras: *termos como “oculto” e “revelação” podem ser usados em um jogo de linguagem no qual se fala de Deus, mas também podem ser usados como termos gramaticais.* Muita confusão na filosofia da religião resulta de não se conseguir distinguir esses usos. (DIAMOND, 1996, p. 282, ênfase minha)

O jogo de linguagem que, desse modo, estrutura-se ao redor de um grande enigma é refratário à recondução das palavras aos contextos ordinários onde são empregues sem visar aos grandes enigmas. De algo que se diz estar “escondido” ou “oculto”, costuma-se poder perguntar “Onde?”, “Por quem?”, “Pelo quê?”, etc., mas “o *ocultamento* de Deus é semelhante ao ocultamento da solução a um enigma” (DIAMOND, 1996, p. 268). O dia em que as descrições de Deus fossem todas solucionadas, como Édipo solucionou o enigma da Esfinge, e a princesa, o enigma do rei, poderia não haver mais “conversa sobre Deus”; seria semelhante ao dia em que Wittgenstein chamasse um médico para realizar uma vivissecção no desafortunado que teve sua cabeça transformada numa cabeça de leão. Porém, é claro, estamos longe de conseguir oferecer qualquer uso significativo à questão “Por que o mundo existe?”; estamos longe de conseguir ver a que tipo de “acontecimento” ela alude. Podemos então, volta e meia, deixarmo-nos ficar perplexos perante este e questionamentos semelhantes, assim como podemos nomear-lhe alguma solução. Neste último caso, no entanto, tanto o sentido da expressão designadora quanto o sentido das descrições a que lhe facultarmos associação serão sentidos promissórios.

Assim, a questão de se o milagre resulta da interferência de forças sobrenaturais ou é ele mesmo um acontecimento sobrenatural parece ser condicionada a isso: adere-se (ou “interessa-se”, como diz Diamond) a um jogo de linguagem no qual *não se pode* esperar um entendimento mais do que “promissório” das descrições que são feitas. Mas isso é certo apenas se de fato milagres não forem mais do que categorizações nominais de acontecimentos em relação aos quais não se toma, antes, uma atitude que faça com que os vejamos como fenômenos naturais. Ou seja, se Wittgenstein (1929, p. 05) estiver certo ao dizer que “A verdade é que a maneira científica de ver um fato não é a maneira de vê-lo como um milagre”.

Não parece haver, então, qualquer coisa de definida no que concerne à caracterização de um milagre, seja como evento natural, seja como evento cujas causas residem no que está “para além da natureza”. Pois, se para chegar a ver um acontecimento como de alguma maneira envolvido com causas ou acontecimentos sobrenaturais, é necessário antes de tudo renunciar à tentativa de inscrevê-lo na ordem dos fenômenos aos quais se *possa* oferecer uma explicação científica, então tomar um acontecimento como miraculoso consiste em renunciar, ao menos no seu caso, às próprias condições de aplicabilidade de conceitos como de “acontecimento” e de “causa”. Não porque só falemos dessas coisas mediante teorias científicas, mas sim porque é num *outro* (sempre outro) sentido de “acontecimento” e “causa” que (se falamos de milagres) falamos de milagres. Já não se está falando de *milagres* quando se os equipara, por exemplo, àquilo a que “a ciência ainda não dispõe, mas um dia poderá dispor de termos para explicar”. Assim como, no experimento mental wittgensteiniano, em que a cabeça de uma pessoa se transforma de uma hora para a outra na cabeça de um leão, o milagre se esvai sem que qualquer médico tenha efetivamente *explicado* o que aconteceu, assim também o milagre poderia permanecer, mesmo depois que a explicação fosse dada, caso se seguisse vendo o acontecimento como *outra* coisa que não um acontecimento natural.

C.S. Lewis (1947) ilustra perfeitamente o que Diamond descreve como receita de grandes enigmas ao explicar como entende a distinção entre Natureza e Sobrenatureza. Segundo ele, nós falamos de “causas naturais”, de “naturalidade”, de “natureza” em contextos nos quais o que parecemos querer salientar são aspectos “intocados” das coisas. O âmbito do *natural* é distinto, *na linguagem comum*, por oposição ao âmbito do *artifício*.

Os dentes naturais são aqueles que crescem na boca; nós não temos de projetá-los (*design them*), fazê-los, ou adequá-los. O estado natural do cachorro é aquele no qual ele vai estar se ninguém pegar sabão e água para preveni-lo. O lado interiorano onde a Natureza reina suprema é aquele em que o solo, o clima e a vegetação produzem seus resultados sem auxílio ou impedimento do homem. Comportamento natural é o comportamento que as pessoas exibiriam se não esforçassem para alterá-lo. O beijo natural é o beijo que será dado se considerações morais ou prudenciais não intervirem. Em todos os exemplos, Natureza significa o que acontece ‘por si mesmo’ ou ‘de acordo consigo’: aquilo pelo quê você não precisa trabalhar; o que você obterá se você não tomar quaisquer medidas para parar. (LEWIS, 1947, pp. 11-12)

O contraste entre o Natural e o Sobrenatural (*Supernatural*) se daria, assim, analogamente a contrastes que fazemos usualmente entre dentes naturais e dentes postiços; entre paisagens naturais

e paisagens urbanas; entre comportamentos naturais e ações calculadas ou constringidas. Entre onde não há sinal de intervenção ou artifício e onde há. O naturalista veria cada coisa da realidade como “sendo o que é porque outras coisas são o que são; e então, eventualmente, porque todo o sistema é o que é” (LEWIS, 1947, p. 12). E o *sobrenaturalista*, por sua vez, explicaria algumas (embora não todas) das coisas da realidade como sendo o que um dente postiço é para o dentista; o que a cidade é para o urbanista; o que comportamento constringido é para o indivíduo calculista. A Sobrenatureza seria, em suma, a causa real de algumas “intervensões” na Natureza.

A posição nominalista quanto à miraculosidade de milagres não constitui, tal como é defendida, qualquer espécie de refutação da posição substancialista de Lewis, como se quem estivesse convencido pelos argumentos de Wittgenstein e Diamond renunciasse, assim, à fé. Pois o chão comum da discussão racional é subtraído em um confronto entre quem vê a existência do mundo como um milagre e quem não tem (nem busca) palavras para responder a essa inquietação. Em outros termos, “*God does not come to scratch any more than he fails to*” (DIAMOND, 1996, p. 284). Por isso, uma demonstração da existência de Deus seria aceita como tal apenas por quem entrasse no mesmo jogo que a pessoa que se dispõe a apresentar uma demonstração, e neste caso seria desnecessária; para quem não entrar no jogo, por outro lado, qualquer demonstração seria inútil.

Mas o Sobrenatural se diz de muitos modos. E é aqui que as coisas voltam a ficar interessantes para nossa pergunta inicial, a respeito da mente. Pois, para Lewis, mesmo a pessoa que se inclina ao (que ele mesmo chama) Naturalismo deverá admitir que, no que concerne especificamente à mente (humana), o Naturalismo é *insustentável*³⁵. Vejamos então o que ele diz sobre *A Dificuldade Cardinal do Naturalismo*.³⁶

Lewis (1947) argumenta pela distinção de dois tipos de explicação para estados mentais em geral: haveria, em primeiro lugar, o tipo de explicação que aponta a sua *causa* em continuidade com o Sistema Total da Natureza (*sic*) e, em segundo lugar, o tipo de explicação que, em particular para pensamentos, crenças, asserções, apontaria o seu *fundamento de verdade* – porque crenças, pensamentos e asserções não são apenas eventos, mas são eventos que, por conta de alguma relação que mantenham com o mundo, são verdadeiros ou falsos. É daí que ele extrai a sua tese, de que o Sobrenaturalismo explica, e o Naturalismo não, a mente humana. E ele conecta essa sua tese a outras coisas que diz, nem todas tão claras quanto essa tese.

35 O que prova semelhança formal com os famosos argumentos de Santo Anselmo e de Descartes (1962, *Meditações V*), os quais, como este, pretendem impelir à aceitação do “milagre” por uma suposta demonstração de irrazoabilidade da sua rejeição.

36 *Miracles* (1947), Capítulo III

Uma destas coisas que ele diz paralelamente é o seguinte argumento: se eu dissesse (i) “Parece-me haver pequenas hastes metálicas tilintando por toda parte, porque estou sofrendo de *delirium tremens*”, eu estaria apontando a causa do meu pensamento, seu lugar no “fluxo determinístico e autossuficiente” da Natureza; se, por outro lado, eu dissesse (ii) “Parece-me claro que A é idêntico a B, posto que A é idêntico a C e B também é idêntico a C”, eu estaria apontando não a causa, mas sim o fundamento da verdade do meu pensamento. Porém, haveria concorrência entre os dois tipos de explicação. Não se poderia dizer que *todo* evento pode em princípio ser explicado ao modo (i) do primeiro exemplo sem que, com isso, fosse negado ao tipo de explicação (ii) do segundo qualquer papel explicativo, para qualquer evento. Em suma, não se pode explicar por que um argumento é válido ou inválido oferecendo uma explicação do tipo que o naturalista pode oferecer, i.e., do seu lugar enquanto evento na série causal do Sistema Total.

A conclusão de Lewis é que não é possível *conceber* a mente (humana) como fenômeno natural sem se “invalidar a razão” (LEWIS, 1947, p. 16)³⁷: ao menos um aspecto da mente (humana) é explicável somente por apelo à “interferência de forças sobrenaturais”: nomeadamente, a razão – o fato de fazermos inferências, por exemplo. Em *A Reply to Mr. C. S. Lewis's Argument that "Naturalism" is Self-Refuting*, G.E.M Anscombe (1981b, p. 227) pondera:

Se eu dissesse: "Você acha que essa conclusão se segue dessas premissas, mas na verdade a sua asserção é um evento físico, com causas físicas como qualquer outro evento físico," não estaria bastante claro que eu estaria imaginando que o fundamento [*ground*] de uma conclusão seria uma espécie de causa sua? [Pois] de outro modo não haveria incompatibilidade: "esta conclusão se segue destas premissas" não seria de modo algum contradito por "a asserção dessa conclusão é um evento físico com causas físicas como qualquer outro evento físico". Ainda que toda atividade humana, incluindo a produção de opiniões e argumentos, fosse naturalisticamente explicada, disso não se poderiam extrair quaisquer consequências sobre 'a validade da razão' – i.e., sobre a questão de se um exemplo de raciocínio é válido ou não. Aqui eu estou falando de 'razão' em um sentido não-psicológico, em que 'uma razão' é o que prova uma conclusão.

37 “Todo conhecimento possível, então, depende da validade da razão [*the validity of reason*]. Se o sentimento de certeza que expressamos por termos como *deve ser* e *portanto* e *visto que* é uma percepção real de como as coisas de fora de nossas próprias mentes realmente ‘devem’ ser, tudo ótimo. Mas se essa certeza não passa de um sentimento nas nossas próprias mentes, e não um genuíno *insight* sobre realidades além delas—se ela apenas representa a maneira como nossas mentes por acaso funcionam—então nós não podemos ter conhecimento. A menos que a capacidade humana de raciocinar [*human reasoning*] seja válida, nenhuma ciência pode ser verdadeira.” (LEWIS, 1947, p. 16)

Como explica Anscombe, a confusão de Lewis gira em torno dos conceitos de “razão”, “causa” e “explicação”. Lewis se baseia na premissa *falsa* de que *ou* bem o que uma pessoa pensou ou está pensando é um evento explicável pelas suas causas naturais, *ou* bem é um evento explicável pelo que torna o pensamento verdadeiro ou falso. É perfeitamente razoável, no entanto, que eu dê a alguém as razões que eu vejo para pensar como eu penso e a pessoa me diga “Sim, claro, entendo; concordo com você que, consideradas todas estas coisas, temos boas razões para pensar o que você pensou. Mas eu gostaria de saber o que te *levou* a pensar isso; o que você vivenciou, viu, percebeu, sentiu; enfim, o que você acredita que possa ter *causado* esse seu pensamento.”³⁸. Não haveria problema em *adicionar* esta explicação causal que me foi solicitada, relativa ao fato de eu ter vindo a pensar o que pensei, à explicação que foi dada por mim no primeiro momento, que era relativa às evidências de que eu dispunha para pensar como eu pensava. Simplesmente porque eventos têm muitos aspectos, e cada tipo de explicação pode explicar um aspecto diferente do mesmo evento (p.e., um pensamento): não faz sentido falar *da* explicação do que eu pensei hoje de manhã; antes, faz sentido dar explicações diferentes para questões diferentes concernentes ao que eu pensei. Se você disser “Sim, eu sei, mas quero saber qual é *a explicação*”, então você está pensando no que poderia ser expresso por “a explicação de tudo”, e você já tem um nome para essa explicação.

Mas então, se a hipótese naturalista (de que pensamentos humanos são produto de uma cadeia de causas naturais) lhe é proposta, você diz: "Mas se isso fosse o caso, isso destruiria a distinção entre raciocínios válidos e inválidos." Mas como? Acaso isso implicaria que você não seria mais capaz de dar a explicação que você deu, de apontar e explicar os exemplos, de dizer quais dos argumentos que lhe foram propostos são válidos e quais inválidos exatamente do mesmo jeito que você fazia antes de a hipótese naturalista ser suposta? "Mas," você pode dizer, "ainda que eu fosse obviamente saber a quais argumentos devia *chamar* “válidos”, ou a quais eu devia *ter chamado* “válidos”, eu não poderia, então, sentir qualquer confiança de que eles eram *realmente* válidos." Mas o que você quer dizer por "realmente válidos"? Que sentido de "válido" foi expurgado de você pela hipótese naturalista? O que você quer dizer por "válido" para além do que pode ser indicado pela explicação que você daria para distinguir entre válido e inválido, e o que, na hipótese naturalista, impede essa explicação de ser dada e de significar o que significa? (ANSCOMBE, 1981b, p. 226)

38 O ponto é parafraseado de Anscombe (1981b, p. 230).

Em sua resposta a Anscombe, Lewis termina por admitir que estava equivocado ao dizer que “se todas as nossas inferências” tivessem origem causal em, e.g., “repetidas experiências” como “encontrar fogo onde se havia visto fumaça”, seguir-se-ia que “elas seriam todas *inválidas*” (LEWIS, 1947, p. 19, ênfase minha). Em suma, ele admitiu que o Naturalismo não implicaria “a invalidade da Razão”. Ainda assim, ele sente que o seu *insight* não foi contemplado. “Eu admito que *válido* não foi uma boa palavra para o que eu quis dizer; *verídico* (...) teria sido melhor”³⁹. O que ele *quis* dizer (com ‘verídico’, senão com ‘válido’) talvez fique mais claro atentando às seguintes passagens do seu argumento original para apontar a “dificuldade cardinal” do naturalismo.

Está claro que tudo que nós conhecemos, para além de nossas sensações imediatas, infere-se daquelas sensações. Eu não quero dizer que nós começamos como crianças, considerando nossas sensações como ‘evidência’ e então argumentando conscientemente para a existência do espaço, da matéria, e outras pessoas. (...) Posta na sua forma mais geral, a inferência será, ‘Dado que se me apresentam cores, sons, formatos, prazeres e dores que eu não consigo perfeitamente prever ou controlar, e dado que quanto mais eu os investigo, mais regulares os seus comportamentos se me aparecem, conclui-se que deve existir alguma coisa outra que eu mesmo e que deve ser algo sistemático’. (...) Todo conhecimento possível, então, depende da validade da razão. (LEWIS, 1947, p. 16)

Assim, um materialismo estrito refuta a si mesmo pela razão dada há muito tempo pelo Professor Haldane: ‘Se meus processos mentais são totalmente determinados pelos movimentos de átomos no meu cérebro, eu não tenho razão para supor que minhas crenças são verdadeiras...e assim eu não tenho qualquer razão para supor que meu cérebro seja composto de átomos.’ (Possible Worlds, p. 209) (LEWIS, 1947, p. 16)

Atos de pensamento são sem dúvida eventos; mas eles são um tipo muito especial de eventos. Eles são ‘sobre’ algo para além de si mesmos e podem ser verdadeiros ou falsos. (LEWIS, 1947, p. 18)

É de alguma importância aqui termos certeza de que, se forem introduzidas imagens vagamente espaciais (o que certamente ocorrerá a muitos), não sejam do tipo errado.

39 Note by C.S. Lewis (ANSCOMBE, 1981b, p. 231). No original, lê-se: “*I admit that valid was a bad word for what I meant; veridical (or verifical or veriferous) would have been better.*”

Seria melhor que nós não vislumbrássemos nossos atos de razão como algo ‘acima’ ou ‘por trás’ ou ‘além’ da Natureza. Antes, ‘esse lado da Natureza’ – se você quiser imaginá-lo espacialmente, imagine-o entre nós e ela. (LEWIS, 1947, p. 21)

Esse tanto deve bastar. Nem as considerações de C.S. Lewis, nem o que ele pensa se seguir dessas considerações – p.e., que “O Homem deve portanto ser um ser composto – um organismo natural que aloca, ou encontra-se em um estado de simbiose com, um espírito sobrenatural.” (LEWIS, 1947, p. 81) – constituem novidade no âmbito da reflexão filosófica sobre a “natureza” da mente. A explicação bipartite da mente humana é o que, segundo Lewis (1947, p. 12), facultaria explicar o *livre arbítrio*, no mesmo sentido em que “o espírito que, usando de sua própria *liberdade*, supõe que todas as coisas, de cuja existência haja a menor dúvida, não existem, reconhece que é absolutamente impossível, no entanto, que ele próprio não exista” (DESCARTES, 1962, p. 111, ênfase minha)⁴⁰.

O que Lewis está tentando isolar é, claramente, aquilo que faria a diferença entre uma vida mental insulada “em suas próprias sensações subjetivas” e uma vida mental capaz de apreender algo equivalente a uma “figuração”, correta ou incorreta, dos estados de coisas – capacidade esta que, razoavelmente (em contraste com o insulamento que se alega ser a consequência de sua negação), é apontável como condição necessária para se falar não só na verdade de pensamentos e asserções e no conhecimento (teórico) detido por uma pessoa, mas também no próprio reconhecimento de “objetos externos”. Porque o seu corpo é uma coisa extensa, valem para este as mesmas leis naturais que valem para quaisquer corpos estudados pela física ou pela química. A composição especial de ouvidos, do nariz, dos olhos, da pele, etc., e do sistema nervoso que se liga a esses órgãos faz com que o contato dessas estruturas orgânicas com eventos externos ao corpo cause eventos peculiares nas terminações nervosas presentes nesses órgãos, cujos respectivos efeitos se propagam pelo restante corpo por caminhos que a ciência pode, em princípio, prescrutar.

Modalidades sensoriais (como audição, visão, tato, etc.) são então vagamente explicáveis por esses contatos. O que não está claro (o que, segundo Lewis, permanecerá *oculto* a todo escrutínio científico possível) é o fato de a experiência não se resumir a “meras sensações”: pode-se ouvir, ver e sentir o cheiro (advindo) *de* um pedaço de cera, mas a experiência *de um pedaço de cera* parece não estar contida na luz, no som e nos odores que advêm do pedaço de cera e que são sentidos pela pessoa. Dado que o mesmo pedaço de cera permanece, ainda que mudem sua forma, seu chei-

⁴⁰ É ilustrativo lembrarmos do título completo da célebre obra de Descartes: *MEDITAÇÕES CONCERNENTES À PRIMEIRA FILOSOFIA, NAS QUAIS A EXISTÊNCIA DE DEUS E A DISTINÇÃO REAL ENTRE A ALMA E O CORPO DO HOMEM SÃO DEMONSTRADAS*.

ro, sua consistência e sua cor, o próprio pedaço de cera *qua* objeto da minha percepção “certamente não pode ser nada de tudo o que notei nele por meio dos sentidos” (DESCARTES, 1962, p. 132); e se eu *sei*, acerca do pedaço de cera que eu vejo *agora*, que há uma infinidade de transformações morfológicas, cromáticas e odoríficas pelas quais *este mesmo* pedaço de cera poderia passar, certamente não é a minha imaginação, que não pode percorrer extensões de conjuntos infinitos, e muito menos meus sentidos, que me dão esse conhecimento (DESCARTES, 1962, p. 132).

Mas o que seria, afinal, esta “coisa” que, *se quisermos falar em termos espaciais*, estaria “não acima, abaixo ou além” da Natureza, mas, *por assim dizer*, “entre nós e ela” (LEWIS, 1947, p. 21)? Como não é a localização dessa coisa que importa a Lewis, mas sim a sua *função* (dar a ver o objeto que subjaz às mudanças, possibilitar o discernimento e o conhecimento, etc.), a porção ou aspecto da mente humana que ele alega ser irreduzível a tudo que é explicável pelas ciências é idêntica à “faculdade do entendimento” que Descartes discerniu com tamanha clareza e distinção (DESCARTES, 1962, p. 133): batiza-se, assim, o *explanandum* do que não se sabe explicar, ao mesmo tempo em que se lhe facultam certas descrições por derivação do que se sabe ser a função que se espera que essa coisa exerça para nós. Porque nós somos capazes de fazer descrições verdadeiras falsas; nós somos capazes de tecer raciocínios válidos; nós somos capazes de fazer previsões e de dar ordens; nós somos capazes de fazer inferências. O que se batiza é outra coisa: é o que nos explica.

Essa coisa “descreve”. Essa coisa “se refere a objetos”. Essa coisa “atribui propriedades”. Essa coisa “inere”. Não se pode deixar de colocar aspas nessas expressões, porque *essa coisa* não é o que nós somos⁴¹. E, todavia, tudo que estamos autorizados a dizer sobre, i.e., todas as expressões que estamos autorizados a usar para descrever a “faculdade do entendimento”, a *res cogitans*, ou o que quer que esteja (talvez) “entre nós e a natureza” deverão ter explicados tanto o seu tópico quanto as coisas que se dizem acerca desse tópico via atenção a como essas expressões de fato têm usos descritivos, plácida e corriqueiramente efetuados, ao *não* fazermos filosofia (nem teologia), e portanto ao *não* falarmos da “faculdade do entendimento”. Usos descritivos dessas expressões são plácida e corriqueiramente efetuados quando nós dizemos coisas como, por exemplo: “Pela descrição que você fez desse animal, me parece que você se referia a um pônei, e não a um cavalo pequeno. Pelo menos foi isso que eu inferi quando você disse que o animal tinha 12 anos e lhe atribuiu ‘o tamanho de um terneiro’.” *Supostamente*, porém, o próprio reconhecimento de um animal – p.e., no descampado em que se está caminhando, pensando no que Kierkegaard estaria querendo dizer com “fé” – envolve tudo isso: “descrição”, “referência”, “atribuição de propriedades”, “inferência” – em relação ao animal, e não a Kierkegaard.

41 Como diz Anscombe (*The First Person*, 1981b), Descartes não supôs em momento algum que ele mesmo, Descartes, pudesse subsistir sem o seu corpo, mas sim que *aquilo de si* cuja essência consiste em pensar poderia.

E é por isso que nossos pensamentos, sendo também eventos como quaisquer outros, têm de ser tomados como produtos de “dois sistemas em conexão” os quais “aplicam-se simultaneamente à mesma série de eventos”, segundo Lewis (1947, p. 17). Os grandes enigmas da “faculdade do entendimento” não são mais afeitos a soluções pela recondução de suas descrições à gramática da linguagem comum do que quaisquer outros grandes enigmas. Aqui reside a “dificuldade cardinal do naturalismo”. Que ao fim e ao cabo a bipartição da alma “se resolva” numa “união substancial” para Descartes apenas *é*, alegadamente, a solução do enigma, mas não se sabe *como* essa solução sequer é possível. Em se tratando justamente do fundamento de Lewis para opor-se ao naturalismo, trata-se de algo que nomeamos⁴², em torno do quê construímos jogos de linguagem, mas que, a despeito de nossos contorcionismos conceituais, pertencerá a um jogo de linguagem que *não se deixará trazer de volta* das metáforas a partir das quais é construído. Trata-se de um milagre.

3 A verdade e o acesso à verdade

“mesmo o amante do mito é em um sentido um amante da sabedoria, pois o mito é composto de maravilhas”

– Aristóteles⁴³

Para concluir esta etapa, voltemo-nos uma vez mais ao individualismo (PI) e ao representacionalismo (PR), os dois marcos teóricos do que pareceu ser o mais próximo que tivemos ao longo do século XX de uma abordagem científica a fenômenos mentais – embora de fato não houvesse, em se tratando de uma teoria grandemente enigmática, maior ou menor proximidade a esse tipo de abordagem que fosse possível. Núcleos necessários e suficientes, e portanto substratos para a emergência de fenômenos mentais, os indivíduos estudados pelas ciências cognitivas seriam, como as coisas pensantes cartesianas, cognitivamente isolados do mundo senão através de sua capacidade de representá-lo. Indivíduos têm de ter dentro de si algo que lhes seja útil, como um “mapa”, para guiarem suas ações pelo mundo ou, simplesmente, para contemplá-lo (RAMSEY, 2016). O milagre se diz, então, de maneiras mais abstrusas e de maneiras mais mitigadas. A maneira mais abstrusa de se

42 Nomeação não implica existência da coisa nomeada, como atesta nosso uso de nomes como ‘Júlio César’.

43 *“even the lover of myth is in a sense a lover of wisdom, for myth is composed of wonders”* – BARNES, J. (2014) (tradutor), *Metafísica* A.2 (982b11-982b28). Em “The Complete Works of Aristotle”. EUA: Princeton University Press

proclamá-lo é alegar que indivíduos são capazes de “acessar” a realidade que está para além dos próprios confins se e somente se puderem “acessar” conteúdos proposicionais, i.e., composições lógicas verdadeiras ou falsas, e no entanto diferentes das coisas em relação às quais são verdadeiras ou falsas. A mitigação do milagre consiste, por sua vez, em “apenas” alegar que a religação do indivíduo (da mente) ao mundo é viabilizada por “representações” cujos conteúdos seriam (obviamente) representacionais, mas não proposicionais (i.e., não-conceituais). Essa versão mitigada do milagre comporta diversos esforços, então, para especular como a experiência humana – especialmente, a direcionalidade da mente humana a coisas como cadeiras, mesas, etc. – combina essas representações não-conceituais às habilidades linguísticas do indivíduo (LECLERC, 2015).

A “dificuldade cardinal do naturalismo” que pareceria evidente a filósofos como Descartes, Kant e Lewis radicava na ligação primitiva, essencial, da mente humana a conteúdos proposicionais. Talvez o mais notório esforço para se entender o que sejam conteúdos proposicionais tenha sido aquele que deu impulso à “tradição semântica” (COFFA, 1991), cujo ápice se deu pelas mãos de Frege e Russell, em sua tentativa de explicar *que aspectos da realidade tornariam verdadeiros os enunciados da matemática*. Ambos lógicos e filósofos não se notabilizaram por suas inovações ao especularem sobre epistemologia; nem, portanto, sobre o que já se pensava à sua época, e que seguiria sendo o pensamento hegemônico, acerca daquilo a que a mente deve estar constitutivamente relacionada para conhecer, ter acesso, ou simplesmente discriminar as coisas que povoam o mundo. Porém, foram eles que deixaram tão claro quanto possível que a relação entre a “faculdade do entendimento” e composições (e componentes) lógicas não era a de uma de atividade produtora com relação ao seu produto – contra o que, desde Kant (senão desde Leibniz), tornara-se a teoria filosófica canônica a respeito dos fundamentos da Lógica e da matemática e, portanto, da ciência.

Os “pensamentos” (*Gedanke*) fregianos seriam conteúdos dos nossos, porque de todos os juízos possíveis e ocupariam uma espécie de Terceiro Reino (seriam distintos, tanto à mente quanto às coisas acerca das quais são verdadeiros) ao qual a mente humana teria de fato algum acesso (FREGE, 1918). Mas a “natureza” dos habitantes desse Terceiro Reino não estaria, qualquer que fosse, ancorada na “natureza” da mente. Já Russell foi notoriamente inconstante ao longo de seu desenvolvimento filosófico; foram muitas as suas mudanças de opinião a respeito de funções proposicionais, proposições, classes, desde que ele seguiu na esteira de Moore em sua revolta contra o que resultara da recepção britânica do idealismo alemão. Porém, mesmo quando ele chegou a conceber proposições como ficções lógicas⁴⁴ – i.e., como entidades residuais da abstração do sujeito à forma lógica de juízos (relações múltiplas entre sujeitos, funções proposicionais e indivíduos lógicos) – o que

⁴⁴ Ele sustentou essa denominação em suas palestras sobre a Filosofia do Atomismo Lógico (RUSSELL, 1918), por exemplo.

quer que fossem estas ou quaisquer outras ficções lógicas seria determinado pelos fatos (o que equivale a dizer, “pelas extensões de funções proposicionais”, ou “pelas proposições verdadeiras”), ou seja, pelo que não depende da “natureza” da mente para ser o que é.

Frege expressava bastante lucidez de que estava numa enrascada para explicar de quê estava falando ao falar *da* semântica, *de* conceitos, etc.. E, por incrível que pareça, ele se fez claro:

No tocante à questão, por que e com que direito nós reconhecemos a verdade de uma lei lógica, a lógica só pode respondê-la reduzindo-a a outras leis lógicas. Onde isso não for possível, [a lógica] não poderá responder. Saindo da esfera da lógica, alguém pode dizer que nossa natureza e circunstâncias externas forçam-nos a julgar e, quando nós julgamos, isso não pode ser descartado – a lei da identidade, por exemplo – mas tem, antes, de ser reconhecido se não quisermos conduzir nosso pensamento à confusão e, enfim, abdicar de toda forma de julgar. Eu nem quero disputar, nem endossar essa opinião, mas apenas quero notar que o que nós temos aqui não é uma conclusão lógica. O que é oferecido aqui não é um fundamento do ser verdadeiro [*Wahrsein*], mas do tomar-se como verdadeiro [*Fürwahrhalten*]. (FREGE, 2013, p. xvii)

Isto é, condições de possibilidade do juízo são as condições de possibilidade de se *tomar* algo *como* verdadeiro (*Fürwahrhalten*), e não devem ser confundidas com os *conteúdos de juízos possíveis*, que são os “itens” que servem de “escopo” das leis do *ser* verdadeiro (*Wahrsein*) – somente as últimas são as leis da Lógica para Frege. Normas do bom raciocinar não têm qualquer relação de consequência para com aquilo de que Frege pretende falar. Pois, se há um sentido em que não deixa de ser *verdadeiro* que $7+5=12$ (ou, que sete coisas de um tipo e cinco coisas do mesmo tipo são doze coisas desse tipo) sob a hipótese de que não haja sequer vida mental na realidade, então quaisquer que sejam os fundamentos da verdade matemática, não se tratam de derivações ou abstrações de qualquer sorte de “faculdade do entendimento”. Em suma, ainda que *Gedanken* – e proposições, no caso de Russell – sejam, por hipótese, o que há de essencial ao que é pensável (dizível, etc.) como verdadeiro ou falso, *o que são* essas coisas é uma questão que permanece de qualquer modo independente com relação a qualquer característica (acidental, essencial ou epistemologicamente transcendental) da mente, se é que elas podem servir como fundamentos de verdades pensadas, ditas, representadas, supostas, imaginadas ou desejadas.⁴⁵

45 Ver GOLDFARB (1988).

Por exemplo, Frege explicou que um entendimento de muitas linguagens revela o fato de que linguagens naturais contêm um grande número de características não representacionais, elementos que não estão por algo “lógico”. Ele concluiu que a familiaridade com várias linguagens é bastante útil, pois “diferenças entre linguagens podem reduzir a dificuldade de se apreender o lógico” (...). Quando Frege definiu sua meta como sendo a de “separar o que é lógico”(…) e “separar estritamente o psicológico do lógico, o subjetivo do objetivo”(…), ele estava claramente implicando que *seu alvo, o elemento lógico ou objetivo no pensamento, não é o que resta do juízo quando o conteúdo é excluído, mas sim o que resta quando o que descartamos é o elemento especificamente psicológico.* (COFFA, 1991, p.65, ênfase minha)

No que tange ao compromisso com o *anti-psicologismo* que Alberto Coffa explica acima⁴⁶, a maneira como Russell e Whitehead conduziram sua argumentação filosófica rumo à conclusão de que a aritmética (à qual os trabalhos de matemáticos como Cauchy, Cantor, Weierstrass, Dedekind e Peano demonstravam ser redutíveis a geometria e a análise) se reduziria à Lógica foi fiel à de Frege. Ainda que houvesse diferenças às vezes gritantes entre suas abordagens,⁴⁷ o que quer que para Russell e Whitehead se pudesse apresentar como proposições, funções proposicionais, classes, números teria seu caráter determinado em função dos aspectos da realidade que determinam se cada juízo possível é verdadeiro ou falso, isto é, em função dos “átomos lógicos”, os constituintes dos fatos (Elkind 2018).

Por isso é que, assim como Frege sustentava que números seriam classes de *extensões* conceituais equinúmericas, Russell sustentava que eram classes (e relações entre classes) de *extensões* equinúmericas de funções proposicionais⁴⁸. Ambos, de todo modo, insistiram na separação do que é

46 E que explica, eu espero, a minha preferência de nomear o campo de interesse dos logicistas com inicial maiúscula (i.e., ‘Lógica’), mantendo assim o lembrete da distinção daquele campo de interesse em relação ao que hoje, em geral, considera-se de interesse geral de quem estuda lógica.

47 Apenas enumero alguns exemplos do que mudou, da abordagem de Frege à abordagem dos *Principia*. Abandono da distinção entre sentido e referência (de todo modo ausente da *Begriffsschrift* e introduzida para explicar o ganho epistêmico de enunciados da forma ‘A=B’ em contraste a enunciados da forma ‘A=A’) como uma distinção logicamente relevante; introdução de “símbolos incompletos”; introdução de funções proposicionais, em vez de funções aritméticas bivalentes (que eram os conceitos, para Frege, no caso de os argumentos de uma frase terem referência); estratificação ramificada de aspectos lógicos da realidade; abandono do tratamento de classes como objetos singulares.

48 *Principia Mathematica* (RUSSELL E WHITEHEAD, 1962, pp. 21-22):
“Implicação formal e equivalência formal

uma proposição ou *Gedanke* ao que quer que possa ser tomá-la como verdadeira, pensá-la, apreendê-la, analisá-la ou, enfim, ter qualquer relação cognitiva ou mental com ela.

Certamente que há algo de enigmático na tentativa de isolar (a fim de falar sobre) proposições, que *não* são coisas que fazemos, a partir das *frases* através das quais lhes expressamos dúvida, suposição ou assentimento, que são coisas que fazemos. Nem há, portanto, o que se objetar à filosofia da mente da verve moderna, da escola de Port-Royal e de Descartes, Kant, C.S. Lewis ou Jerry Fodor, que conduz à concepção de fenômenos mentais como necessariamente constituídos de estados que são verdadeiros ou falsos – i.e., como atitudes proposicionais. Pedir à filosofia (ou a qualquer área do conhecimento) que se desinteresse pela verdade e pelo acesso à verdade; pelas diversas relações que há entre nós e o que pode ser verdadeiro ou falso, simplesmente porque o conceito de “verdade” é enigmático não seria razoável.

Se às leis que regem o que é o caso, do *Wahrsein* nada interferem as leis da correção de nossos juízos, do *Führwahrhalten*, não se pode dizer o mesmo da relação inversa. Tomar algo como verdadeiro é algo que depende, ao menos em parte, do que é verdadeiro. E, no entanto, *existe* algo de enigmático, de “promissório”, nas descrições que Frege e Russell pretendiam oferecer. No fato de “O único correlato na linguagem a uma necessidade intrínseca ser uma regra arbitrária”, como disse Wittgenstein (1953, §372)⁴⁹. Regras arbitrárias como, por exemplo, aquelas que concernem às possibilidades de substituição simbólica que definem os sistemas formais de lógica clássica e as extensões desses sistemas; que são os únicos meios de que Frege dispôs para fazer entender (*cum granu salis*) o que seriam conceitos e, Russell, funções proposicionais⁵⁰. Que seriam essas coisas, afinal: entidades das quais *nós* falamos abstraído da *nossa* linguagem qualquer contribuição nossa, as quais entretanto são justamente aquilo que há de real, independentemente das condições necessárias, contingentes, ou epistemicamente transcendentais do entendimento (e do fazer) da linguagem,

se φx e ψx são formalmente equivalentes, então pode-se substituir uma pela outra em qualquer função de verdade. Portanto, para todos os propósitos da matemática ou do presente trabalho, φz^* [a função] pode substituir ψz^* em qualquer proposição com a qual estiver relacionada. Agora, dizer que φx^* e ψx^* são formalmente equivalentes é a mesma coisa que dizer que φx^* e ψx^* têm a mesma extensão, i.e., que qualquer valor de x que satisfaça uma satisfaz a outra. Assim, quando quer que uma constante funcional ocorre no nosso trabalho, o valor de verdade da proposição na qual ela ocorre depende somente da extensão da função.”

49 Ver também §§88-109 das Investigações Filosóficas (WITTGENSTEIN, 1953).

50 Frege certamente não admitiria qualquer arbitrariedade no seu sistema, cujas regras ele pretendia que fossem “internas ao conteúdo” (Sobre a Justificação de uma Conceitografia). Já pra Russell, “A forma particular da doutrina dos tipos defendida no presente trabalho não é logicamente indispensável, e existem diversas outras formas igualmente compatíveis com a verdade de nossas deduções.” (RUSSELL E WHITEHEAD, 1962, Prefácio)

a fundamentar a verdade de nossos juízos verdadeiros e a falsidade dos falsos: a *estrutura lógica da realidade*?

Da renúncia à busca realizada da poltrona por vislumbres mais nítidos dessa estrutura (*a la*, p.e., *Tractatus Logico-Philosophicus*) não se segue que essa estrutura – fundamento do que é verdadeiro – não exista. Assumir que o que torna verdadeiras as coisas que dizemos serem verdadeiras (WITTGENSTEIN, 1953, §136) é independente da natureza da asserção, do juízo, da crença e da suposição (etc.) *não é* negar fundamentos (lógicos ou psicológicos) para a busca da descoberta, do conhecimento e do entendimento. Perceber de onde parte essa busca, no entanto, é apenas perceber a quê ela está e sempre estará restrita: não à “faculdade do entendimento” ou às “nossas capacidades representacionais”, mas sim aos interesses e às práticas que movem nossos jogos de linguagem. Nossos jogos de linguagem são diversos, são comunitários. São situados contextos concretos, *muitas* de cujas características lhes são constitutivas – i.e., muitas das quais os fazem ser os jogos de linguagem que são: não outros, nem outras coisas. É na superfície desse vasto terreno acidentado de jogos de linguagem que se encontra toda a parte da estrutura lógica da realidade (ela mesma) que nos compete contemplar, que é *evidente*. Sabemos que o que contemplamos não é tudo, do mesmo modo como sabemos que ignoramos boa parte da história do universo; e, inevitavelmente, falamos da *totalidade* que engloba o que contemplamos e o que não contemplamos. É desse passo inevitável em diante que já não temos o atrito que tínhamos ao falarmos nos (e dos) contextos onde aprendemos a falar, e nos perguntamos: Por que o mundo existe? Qual é a estrutura lógica da realidade?

Se toda conversa sobre essa estrutura for *grandemente enigmática* no sentido de Diamond, então, se nossas vidas mentais são como são apenas por serem constitutivamente veiculadoras de sentidos ou conteúdos proposicionais, exatamente o mesmo caráter, grandemente enigmático da conversa sobre si se converterá num caráter grandemente enigmático de nossa conversa sobre vidas mentais. E é esta, precisamente, a consideração que serve a Lewis e que serviu a Descartes para argumentar que a mente (humana), por ser capaz de “apreender verdades” é uma entidade miraculosa ou sobrenatural, a ponto de se poder *concluir* (sic.) que sejamos seres dotados de livre-arbítrio, por exemplo. As sutilezas pelas quais a conversa sobre “representações mentais” mudou de Descartes a Immanuel Kant, e deste a Jerry Fodor não puseram sequer em suspenso a crença de que o mundo se encontra do outro lado de uma interface verdadeira ou falsa, a qual é produzida pela mente (ou pela cognição) e somente mediante a qual pode uma mente ser mais do que uma perspectiva insulada que se volta (quando muito) para estimulações proximais. Porém, se por um lado é obviamente falso que *números*, *conceitos* ou *proposições* sejam entidades naturais, então a suposta vinculação intrínseca de fenômenos mentais a coisas como números, conceitos ou proposições também pesa, sig-

nificativamente, contra a possibilidade de se conceber fenômenos mentais como fenômenos naturais. Em suma, não há procura possível pela *natureza* de atitudes proposicionais.

A “justificação” para se assimilar a intencionalidade da mente a atitudes proposicionais (ainda) corre⁵¹, normalmente, nestas linhas: ao assimilarmos nossas vidas mentais a uma série de representações as quais nos apresentem o mundo de maneira (ainda que “em princípio”) descritível, nós oferecemos uma explicação de como pode a paisagem fenomênica se nos apresentar de tal modo que a própria percepção possa servir de premissa aos nossos juízos. É difícil dizer de que outro modo eu poderia justificar a afirmação de que, por exemplo, “está chovendo” dizendo que “acabei de olhar pela janela”, se ao simplesmente olhar pela janela o meu aparato cognitivo (seja qual for a sua natureza) não tivesse empregado os mesmos conceitos que eu conscientemente emprego ao dizer que está chovendo⁵². Há também a questão de que a aplicabilidade da matemática, tanto na ciência como no cotidiano, tem de estar enraizada, de algum modo, na percepção. Pois a percepção, ainda que não requeira o ato de calcular, deve constituir-se em condições tais que o conhecimento perceptual possibilite *reconhecer* algo da natureza que se possa *conhecer melhor* quando se tem para se lhe fazer aplicação uma estrutura simbólica (representacional): uma estrutura pertencente a um sistema através do qual se possa substituir o símbolo, mas não o simbolizado, com vistas à obtenção de maior clareza e maior distinção sobre a maneira como se vê o que é simbolizado em cada momento.⁵³

Não se deve subestimar a perplexidade filosófica que pôde gerar a Revolução Científica do século XVII no tocante à aplicabilidade do cálculo conduzido a lápis e papel sobre dados experimentais obtidos a partir da inspeção direta de eventos no mundo (KOYRÉ, 1986).⁵⁴ Como justifica-

51 Ver, por exemplo, McDowell (1996) e Carruthers (1998)

52 Dretske (1993) tece considerações muito similares para justificar o conteúdo proposicional de fenômenos perceptuais (LECLERC, 2015, p. 14).

53 Sobre *clareza e distinção*. São qualidades de juízos, porém relativas à faculdade de julgar. Tome-se por exemplo o juízo “Vejo um cachorro latindo para mim”, emitido por mim. O juízo ser mais *claro* consiste em eu ser dotado da capacidade de inferir que um cachorro não é um gato, nem um tigre, nem um passarinho; que eu não sou o cachorro; que latir não é rosnar. E assim por diante. Uma maior *distinção*, por sua vez, poderia ser alcançada mediante o meu conhecimento das notas características dos conceitos que emprego em “Vejo um cachorro latindo para mim”, como, por exemplo, as notas características do conceito de cachorro: animal, quadrúpede, pertencente a tal e tal ramo taxonômico biológico, etc.. A distinção implica clareza; já a clareza não implica a distinção. Ambos atributos são, todavia, *desiderata* de nossos atos judicativos, uma vez que o conhecimento claro e distinto provido pela ciência é seu padrão de sucesso.

54 Para Kant, como se sabe, o duplo movimento – de, por um lado, enraizar a composicionalidade lógica da proposição na estrutura intencional da experiência; por outro, tomar a experiência como constitutivamente representacional – significava a interdição de qualquer investigação científica sobre a natureza da entidade a que caiba a atri-

ção do caráter intrinsecamente proposicional de fenômenos mentais, porém, essa linha de pensamento é tão válida quanto qualquer “argumentação” em favor da existência de Deus: ela exige um engajamento afetivo com o jogo de linguagem a cuja legitimação ela visa, e portanto é desnecessária ou inútil, *tertium non datur*.

A separação entre aspectos passivo e ativo de uma mente individual, ainda que siga os preceitos epistemológicos cartesianos⁵⁵ de discernir problemas e tratá-los em separado para só depois integrá-los, foi feita *com base* no grande enigma nascente da vinculação da “natureza” da mente à solução de um grande enigma: proposições, *Gedanke*, a estrutura lógica da realidade. Sendo a intencionalidade da mente explicada por sua suposta conexão essencial a conteúdos proposicionais, o passo seguinte foi tomar às próprias proposições como coisas que a “faculdade do entendimento” faz (de maneira espontânea, não intencional, supondo que isso deixe as coisas mais claras) e, ao produto dessa atividade, como a experiência ela mesma. Por outro lado, isso é condizente com alegações em alguma medida intuitivas acerca do conhecimento provido pela experiência:

É plausível de se pensar que, a fim de conhecer o significado da dor, do amor, da rivalidade, do heroísmo, e assim por diante, uma pessoa deva passar por algumas experiências, e que, quanto mais atentamente ela analisar essas experiências, melhor ela entenderá a dor, o amor, e assim por diante. Em não mais do que um pequeno passo⁵⁶, conclui-se que os significados de ‘dor’, ‘amor’, e assim por diante consistem precisamente daqueles fenômenos psíquicos que são os alvos de nossa análise. (COFFA, 1991, p. 09)

buição dos estados intencionais, representacionais. Seu esforço em prol da validação da possibilidade do conhecimento objetivo – e, portanto, do empreendimento científico – na *Crítica da Razão Pura* foi feito sob o reconhecimento de que a “origem das ideias” devia remontar à sensibilidade, à passividade do sujeito de conhecimento perante o que há para ser conhecido, embora *também* se devesse fazer remontar essa origem à “atividade do entendimento” sendo “espontaneamente” exercida sobre o que é dado, visto ser sempre possível reconhecer naquilo que a experiência fornece uma “representação geral”, isto é, um conceito, aplicável tanto àquilo a que a mente se direciona presentemente quanto a outras experiências possíveis, podendo essa atividade voltar-se sobre si mesma, sendo suas construções cognoscíveis em abstrato, *a priori*, mediante a aritmética e a geometria.

55 Os quais *não* estão sendo questionados em si mesmos.

56 A rigor, como Alberto Coffa sabia melhor do que ninguém, não há “passo” algum sendo dado pelos filósofos dos séculos XVII e XVIII, na esteira de Descartes. O discernimento do que ali se encontrava mesclado é uma conquista que se poderia apontar como progresso filosófico de lá para cá, e usar esse discernimento para explicar as reflexões daqueles autores exige que, no mínimo, sejam feitas estas ressalvas.

As motivações intelectuais de Frege e Russell para isolar o que dizia respeito à verdade e à falsidade em relação às *nossas* capacidades para *tomar* proposições, frases ou pensamentos como verdadeiros ou falsos isolavam seus interesses, também, às supostas atividades judicativas ou representacionais inconscientes. Por isso, nem Frege e Russell se interessaram pela “natureza” (com ou sem aspas) da mente para tratar dos fundamentos da matemática, nem a sua posição a respeito dos fundamentos da matemática inspirou qualquer contrapartida na direção complementar (à possível exceção de Wittgenstein). Isto é, destilou-se a estrutura lógica da realidade à mentalidade, mas não a mentalidade àquela estrutura. Frege e Russell desenvolveram suas teses e ensejaram debates que definiriam os rumos das reflexões filosóficas mais influentes do século XX a partir de seu tratamento proclamadamente *anti-psicologista* da matemática e da Lógica, mas não desenvolveram quaisquer discussões “anti-semanticistas” – e muito menos anti-representacionistas – com relação à filosofia da mente. Como resultado, as atitudes proposicionais que nós podemos atribuir a nós mesmos ou a outras pessoas – p.e., falando de crenças, desejos, juízos, etc., como relações de indivíduos a conteúdos proposicionais – continuaram a constituir o cordão umbilical que liga as teorias mais arraigadas das ciências cognitivas às discussões filosóficas dominantes entre Galileu e Darwin (Reed 1997; Brook 2004), mesmo em tentativas de mitigar essa ligação.

Como resultado, o máximo que o senso de realidade (ou ao menos de agnosticismo) da comunidade científico-filosófica que constitui as ciências cognitivas alcançou, até recentemente, foi a abertura de espaço para a existência de *algumas* representações (inconscientes) cujos conteúdos seriam independentes das capacidades individuais de descrevê-los. Por essa corrente “anti-intelectualista” (*sic.*) de pensamento, outras metáforas são trazidas à tona. Por exemplo, nem toda representação é verdadeira ou falsa. Podemos dizer que uma fotografia é uma representação; nem por isso dizemos que ela é verdadeira (uma “fotografia falsa” é um *simile* de fotografia, uma montagem, etc.). A imagem fotográfica genuína é *causada* pelo que representa, e não elaborada a partir de componentes lógicos (conhecidos ou não) com vistas a representá-lo. De todo modo, segundo a perspectiva “não-conceitualista” (p.e., Peacocke, 2001), seria falso dizer que em todo estado cognitivo (representacional) ocorre a “in-existência” de um objeto, se por “objeto” se entenderem coisas que nós possamos *dizer* estar vendo – ou coisas que dizemos amar, coisas sobre as quais julgamos, ou “podemos, em princípio” julgar. Que haja, nesse sentido, objetos de visão, de amor ou de juízo deixa de ser uma questão *basilar* para explicar a cognição. Estados cognitivos representam o que representam (algum conjunto X de variáveis, desde que esse conjunto não seja idêntico a um que perfaça a extensão material do próprio sistema cognitivo e somente esta extensão) e, assim, “representam uma forma mais primitiva de intencionalidade que nos coloca mais diretamente em interação com o

mundo” (LECLERC, 2015, p. 20). Representações não-conceituais não seriam feitas, portanto, nem intencional, nem “espontaneamente”; elas seriam causadas. E, ainda assim, elas teriam condições de correção, as quais não necessariamente se traduzem em condições de verdade e falsidade: uma fotografia pode ser mais ou menos nítida, mais ou menos distorcida; pode captar variações cromáticas ou não, etc..

Ainda assim, porém, para contar como uma representação (i.e., para ser *correta*, como quer que sua correção seja estabelecida), a fotografia tem de ser *conscientemente* usada como representação. Caso contrário, a fotografia representa uma cena tanto quanto o número de anéis do tronco de uma árvore representam a sua idade. Isto é: nem a fotografia, nem o número de anéis do tronco de uma árvore (i.e., *nada*) “naturalmente” representa alguma outra coisa independentemente de um uso que se faça dessas covariações para o objetivo de representar um dos fenômenos covariantes por meio do outro. Mesmo para teorias do conteúdo não-conceitual, estados cognitivos carregariam consigo – miraculosamente, portanto – uma das condições de possibilidade para a emergência da “marca do mental”: dirigir-se-iam elas mesmas, de dentro de nossas cabeças, ao mundo que está lá fora, como uma representação de uma cena se dirige à cena que representa *quando é usada* para isso. Não poderia ser diferente, se se pretende que estes estados que, bipolares ou não, sendo representacionais, sejam evocáveis como *explananda* do “contato” (desta vez consciente) da mente com o mundo. Que sirvam de fundamento, portanto, para o fenômeno do *dado* da experiência, livrando uma mente de seu ainda suposto insulamento epistêmico (quicá metafísico) original.

Por isso mesmo, não ouse perguntar *quem* usa estados cognitivos como representações, conceituais ou não: é *outra* noção de “representação” que está em jogo, que não a usual, onde *nós* usamos coisas para representar outras coisas (nem sempre via “juízos implícitos” ou coisa que o valha), como numa fotografia, numa escultura, ou numa frase no modo indicativo. Representações mentais (i.e., as que nos explicariam) são representações que ninguém faz. O procedimento das versões mitigadas do representacionalismo (procedimento que resulta nas teorias do conteúdo não-conceitual) é, portanto, essencialmente o mesmo que aquele operado pelas elucubrações mais exuberantes da modernidade. Temos um conjunto de práticas (de representar) que nos permitem, recursivamente, descrevê-las, bem como a seus resultados, e o que se faz é tomar de empréstimo algumas características dessas práticas para explicar a relação fundamental da mente com a mundo, desde que a explicação resultante evoque *outra* coisa, que não representações que alguém faz.

Quer em suas versões mais abstrusas, quer em suas versões mais mitigadas, a concepção tradicional da “natureza” da mente que se fia nos Princípios de Individualidade e de Representacionalidade acabam adotando, diante de fenômenos mentais, narrativas que conferem à sua emergência e

à sua dinâmica um senso indissolúvel de mistério. São narrativas tecidas mediante articulações linguísticas familiares, ainda que sem um uso descritivo inequívoco, as quais só podem fazer parte de algum jogo de linguagem mediante o veto da recondução do seu sentido a qualquer esfera familiar; i.e., do erigir desse jogo de linguagem no vácuo. Proposicionalidade e representacionalidade são caracteres que atribuímos a coisas que nós usamos dessas maneiras – i.e., como verdadeiras ou falsas; corretas ou incorretas; que integram, em virtude de nossas histórias individuais de participação e de integração diferencial à humanidade, jogos de linguagem, alguns de cujos movimentos são assim avaliados (i.e., como corretos ou incorretos, verdadeiros ou falsos). Ou nós investigamos a natureza (sem aspas) de nossos jogos de linguagem, e assim investigamos como nossos interesses em avaliar caracteres como estes puderam vir a fazer parte de nossas formas de vida, ou nós imaginamos estes mesmos caracteres – como proposicionalidade ou representacionalidade – como fundamentais, e assim “garantidos”, e abraçamos de vez o grande mistério que é o fato de existirem mentes, ganhando em troca a *fé* na possibilidade do conhecimento.

A moral da história não é que as ciências cognitivas sejam (tradicionalmente) um contraexemplo a Wittgenstein, que diz que a ciência não investiga milagres. Mas talvez constituam um contraexemplo a Thomas Kuhn, que diz que os paradigmas de uma comunidade científica são mais determinantes do caráter do seu trabalho do que o são as suas teorias. Pois os paradigmas das ciências cognitivas têm sido, historicamente, determinados por teorias filosóficas sobre a mente.⁵⁷ Como veremos a seguir, no segundo capítulo, às bem conhecidas e múltiplas dificuldades teóricas e filosóficas que a postulação de qualquer tipo de “representação inconsciente” enfrenta, somam-se dificuldades internas à própria prática de se conduzir a investigação mediante as diretrizes assim dadas. Com efeito, o emprego de modelos simbólicos congruentes a (PI) e (PR) para se investigar “estados representacionais” e “estados representados” no trabalho das ciências cognitivas tem se provado infrutífero em comparação ao emprego de novos modelos. Estes novos modelos – que tornaram não apenas possível, mas também desejável à abordagem enativa para interpretá-los – são por sua vez pragmaticamente resistentes à decomposição de sistemas cujos estados representam e sistemas cujos estados são representados. A dinâmica do comportamento e da percepção vem se provando

57 Inclusive o behaviorismo, embora tenha este sido em parte animado por uma tentativa de dissolver o enigma da mente tentando dissolver o enigma da semântica, i.e., tendo como “pano de fundo filosófico”, por assim dizer, o pragmatismo americano de filósofos como Charles Sanders Peirce, John Dewey e William James. Não é isso que queremos dizer com “anti-semantismo a respeito da mente”. Grandes enigmas fazem parte das nossas formas de viver e de compartilhar, através da linguagem, perplexidades de todo tipo, e a semântica é uma maneira de darmos voz a muitas delas. Não há sentido em abordá-la de maneira naturalista, mas sim em dispensá-la (e a toda forma de grande enigma) para explicar fenômenos mentais. Como veremos a seguir, é a isso que vem a proposta enativa.

uma dinâmica que, se bem descrita, envolve (de maneira constitutiva) o mundo para além da circunscrição do corpo que se suponha também constituinte de fenômenos mentais, de modo que a emergência (*sensu* Bunge, 1977) de fenômenos mentais seja relativa à relação entre indivíduo e mundo, e não a sistemas do interior do indivíduo. Isso não torna impossível, mais sim inútil – para a descoberta científica – separar o que está dentro e o que está fora dessa circunscrição como, respectivamente, o que desempenha e o que não desempenha um papel essencial à emergência de fenômenos cognitivos ou mentais. Torna inútil, portanto, separar um sistema especializado em representar o mundo ao que, do mundo, este sistema seria capaz de representar.

Considerando tudo que foi dito neste primeiro capítulo, temos de considerar uma objeção – à qual eu sou simpático – à caracterização algo similar à de uma crise (no sentido de Kuhn, 1975) que venho fazendo, relativamente à situação que perpassa a comunidade interessada na investigação de fenômenos cognitivos. Pois não há qualquer sinal de maturidade científica às ciências da cognição para se dizer que estas sejam governadas por um Paradigma. Pois, não obstante o vigor de (PI) e (PR), não há matriz disciplinar de métodos, experimentos, teoria e exemplares paradigmáticos, sendo estes comprobatórios da possibilidade de se investigar a cognição descrevendo como cognitivos os eventos que são descritos, da maneira como eles são descritos (representações e indivíduos são ditos de muitas formas). O acordo em torno dos princípios supramencionados é tão bem arraigado quanto demasiadamente superficial.

É verdade, portanto, que há uma diversidade de matrizes disciplinares; que o ensino da investigação empírica da cognição tem de ser, atualmente, mais “horizontal” (ROCHA, 2017) do que em campos como o da física, da química ou da biologia: não apenas há uma matriz disciplinar para se investigar os fenômenos de interesse (cognitivos, comportamentais, psicológicos, afetivos... enfim, mentais), mas há muitas, e, com isso, noviços e noviças têm de aprender diferentes jogos de linguagem, acostumando-se às mudanças de aspecto que são proporcionadas por esse intercâmbio expressivo (WITTGENSTEIN, 1953, §xi; KUHN, 1975, 1989). Fundamentalmente, portanto, as ciências cognitivas constituem um empreendimento *interdisciplinar*, e não apenas por abrigar disciplinas muito diferentes, como psicologia, robótica e filosofia (Thagard, 1999; Robert, Wilson e Keil (Ed.), 2019): o especialista tem de conhecer diferentes modelos algorítmicos para investigar as “representações inconscientes” e predizer, de maneira explícita, o modo como elas seriam formadas, processadas, armazenadas, acessadas, etc., e estes modelos são, no sentido de Kuhn, teoricamente incompatíveis entre si, porque eventos mesmos acabam sendo classificados, conforme os modelos empregues, pelo emprego de taxonomias distintas (KUHN, 1975, 1991; HACKING, 1991).

Ainda que se constituam *comunidades* e que a especialista se dirija mais para uma do que para outra, essas comunidades se reconhecem mutuamente como comunidades *científicas* e têm, não-raro, intersecções não-vazias. Pois existem pontes de diálogo entre as diversas disciplinas que constituem as matrizes disciplinares das ciências cognitivas. Em que se baseia esse diálogo? No seguinte, pelo menos: custe o que custar, devemos poder falar em representações *inconscientes* e explicá-las.⁵⁸

Como explicar o que é uma representação inconsciente? Talvez como estruturas simbólicas, geradas por sistemas encapsulados (FODOR, 1983); talvez como amplos padrões neurais emergentes de redes conexionistas governadas por algoritmos de aprimoramento via retropropagação estimulatória. Dependerá, em suma, da teoria (da representação) eleita dentre aquelas que já foram formuladas com base nas diversas opções de cálculo recursivo disponíveis. E, no entanto, se estivermos certos, é impossível que as ciências cognitivas descubram, sob qualquer vertente, alguma coisa que ilumine o que sejam representações inconscientes, tanto quanto é impossível que a biologia descubra alguma coisa que ilumine o que sejam anjos. Não é à toa que o representacionalismo passou de hipótese empírica – nos anos 1950-60 – a cláusula pétrea desse empreendimento interdisciplinar (RAMSEY, 2007, 2017).

Portanto (ainda no tocante à possível objeção mencionada acima), chamar atenção à interdisciplinaridade das ciências cognitivas termina sendo chamar atenção à capilaridade, ou *pervasiveness* como diriam os ingleses, de (PI) e (PR): neurologia, psicologia, psiquiatria, biologia, robótica e, por fim, filosofia da mente e epistemologia – isso se não mencionarmos pedagogia, ciências sociais, direito, ética, filosofia política, *metafísica*, literatura barata e *blockbusters* – têm de levar em conta a “hipótese” de que haja representações naturais, inconscientemente veiculadas por nossos sistemas cognitivos. Se não é sequer pela fé que une uma comunidade em torno de um Paradigma (KUHN, 1975, p. 107) que as ciências cognitivas costumam aderir a uma versão ou outra de (PI) e (PR), então ainda maiores suspeitas do que aquelas que recaem sobre Paradigmas obsoletos devem ser lançadas sobre essa adesão.

58 Em contraste, abordagens anti-semanticistas e anti-representacionistas como a enativa buscam menos um diálogo do que um rechaço – justificado, tanto filosófica como empiricamente – do velho palavreado de representações inconscientes.

Capítulo II

Vimos no primeiro capítulo que dificuldades encontramos, não apenas para dizer o que é a mente, ou o que são fenômenos mentais, mas também para dizer que se tratem de fenômenos naturais. Vimos que a possibilidade de se abordar determinados fenômenos (de se ter uma atitude perante determinados fenômenos) à moda científica *é*, para Wittgenstein (1929), a possibilidade de se tomá-los como fenômenos naturais, e endossamos essa posição. E vimos também, com amparo na filosofia da ciência de Thomas Kuhn, o que significa “abordar fenômenos à moda científica”: é menos uma atitude individual do que um empreendimento coletivo; é deferir à comunidade especializada a autoridade sobre o que é e sobre o que deixa de ser importante de se levar em conta em explicações e de se atentar em investigações. A existência de ciências cognitivas pareceria atestar, portanto, em favor da possibilidade dessa atitude diante de fenômenos mentais, não fosse pela peculiaridade do campo de investigação (e da comunidade) relevante: as explicações oferecidas – que nos deviam dar a conhecer a natureza de fenômenos mentais – descrevem mecanismos que só fazem sentido mediante o acoplamento impossível de corpos orgânicos a engrenagens soltas do restante da natureza (e de nossos próprios jogos de linguagem), condenando todo pretense discurso sobre a natureza da mente à mera “promessa” de sentido, no sentido de Diamond. Mais precisamente, os jogos de linguagem que permeiam e que constituem o trabalho da investigação de fenômenos cognitivos usam expressões linguísticas postas em articulações tais que nos permitem reconhecer padrões lexicais familiares (DIAMOND, 1996, p. 273), mas os contextos em que essas articulações são usadas só podem ser considerados contextos de uso *descritivo* dessas articulações lexicais por meio da postulação inexplicável de um uso descritivo. Nomeadamente, postula-se que estados neurofisiológicos são, processam, veiculam, armazenam ou transformam representações que ninguém fez.

O que vemos emergindo *da comunidade científico-filosófica interessada* hoje é, no entanto, a contraparte adiada do anti-psicologismo a respeito da estrutura lógica da realidade: o anti-semantismo a respeito da mente. O que isso implica é que não se busca mais explicar como certas descrições associáveis a fenômenos mentais são propriedades intrínsecas de estados mentais; antes, tratam-se essas descrições como apenas isso: descrições. E exatamente o mesmo destino é dado a quaisquer representações não-conceituais que porventura possam ser associadas a fenômenos mentais.

Por isso, dificuldades tradicionalmente existentes para se abordar fenômenos mentais como fenômenos naturais (i.e., aquelas que foram vistas no primeiro capítulo) não se colocam para abordagens como a enativa, que passará desde logo a ser objeto de nossa atenção. Mas as dificuldades que sim se colocam não podem ser desprezadas. Se quiserem indicar novos fundamentos, não representacionais, a fenômenos mentais, quaisquer novas correntes das ciências cognitivas têm de estar cientes de que os fundamentos que indicam serão (se elas forem bem-sucedidas) substitutos de fundamentos que, bons ou não, povoaram imaginários coletivos, desde o mais baixo até o mais alto nível de rigor metodológico e discursivo, por centenas de anos.

A primeira dessas novas dificuldades é explicar, em termos não-representacionais, a intencionalidade de fenômenos mentais – i.e., o fato de desejos terem objetos de desejo; de amores terem objetos de amor; de ódios terem objetos de ódio; de juízos, objetos de juízo e a visão, objetos de visão. Trata-se de uma das dificuldades mais importantes, pois é a primeira a indicar o quão intuitiva pode parecer a existência uma espécie de “faculdade do entendimento” operante na constituição de todos esses tipos de fenômenos mentais. Pois, como explicou Anscombe (1956, 1981a, 1981b), ações intencionais são, tanto quanto outros estados intencionais (como amor, ódio, juízo, visão), eventos que apenas *sob determinadas descrições* são intencionais, independentemente de essas descrições serem verdadeiras ou falsas. O que indica se uma descrição D está ou não entre aquelas sob as quais dado evento é uma ação (ou outro estado) intencional do indivíduo (humano) X é o manifesto conhecimento não-observacional desse evento, por parte de X, sendo esse evento descrito como D⁵⁹. Pareceria haver, por isso, certo conjunto de descrições inerentemente operantes na constituição de qualquer estado intencional, sejam estas ações, percepções, desejos ou apreciações. Entretanto, Anscombe é clara quanto ao equívoco dessa extrapolação; o que ela oferece é um conjunto de perguntas que podem ser feitas a alguém para saber o que essa pessoa está fazendo (ou vendo, querendo; no que ela está pensando, etc.) *quando isso não é evidente a olho nu*. Essas perguntas não

59 Não havendo transitividade do conhecimento não-observacional requerido por equivalência lógica a D, e sendo possível (e plausível), ademais, haver um conjunto não-unitário de descrições sob as quais um evento é intencional (p.e., aquelas descrições que expressam os meios e fins da pessoa que age).

podem ser feitas a “estados internos”. Dizer que nossos estados internos conhecem, sem observação, descrições de determinado nível de vagueza que, acertada ou erroneamente, estão dispostos a aplicar a certos fenômenos (como nossas ações) seria absurdo, enquanto que simplesmente imaginar um conteúdo representacional correspondente a diferentes descrições para então imiscuí-los na explicação da natureza de estados intencionais é, como vimos, nada mais do que “solucionar” um grande enigma.⁶⁰

A autora de *Intention* e de *Intentionality of Sensation* não especulou sobre qual é a natureza da intencionalidade, quer em nossas capacidades de agir, quer em nossas capacidades de ver, etc.; muito menos sobre qual seria a natureza da mente. Ela apenas cobrou da filosofia da psicologia que revisasse os seus pressupostos mais bem arraigados, e que não temesse: *pace* C.S. Lewis, não há risco de irracionalismo na atitude naturalista em relação à mente.⁶¹ Quem chegou a especular um pouco mais sobre “novos conceitos da experiência” foi Wittgenstein, especialmente naquilo a que Ans-

60 Apesar de já haver se passado alguns anos desde a publicação da *Estrutura das Revoluções Científicas* (KUHN, 1975), ainda tendemos a nos concentrar sobre as atitudes deste ou daquele cientista ou filósofo hipotético “que crê em *p*” ou “que tem a atitude *a*”. Isso engendra considerações do tipo “Mas, se alguém não subscreve à crença de que a *natureza* de estados mentais é representacional, e apenas assume, metodologicamente, que o sejam, acaso essa pessoa incorreria na crença em milagres?” – Embora isso não venha ao caso, penso que não, essa pessoa não necessariamente acreditaria em milagres. O trabalho científico no que concerne à investigação da cognição ou da mente está em transformação, senão em crise; porém, a conversa sobre áreas cerebrais produzindo, estocando ou transmitindo representações ainda está em voga, e muitas vezes simplesmente não há opção à pessoa que ingressa numa pós-graduação em ciências cognitivas senão adotar o Paradigma ou abandonar a ciência. Que atitudes as pessoas poderão ter em relação a esse Paradigma – mais “metafísica” ou mais “metodológica” – não é, todavia, o que nos interessa avaliar. O que sim nos interessa é saber o que nós podemos extrair das ciências cognitivas a respeito da natureza da mente; acerca de *o que é uma mente*.

61 Ela inclusive chegou a sustentar que a filosofia da psicologia contemporânea seria causa de incompetência e de estagnação à comunidade filosófica como um todo, nas suas tentativas de oferecer uma filosofia moral relevante depois da ética aristotélica. Em *Modern Moral Philosophy* (ANSCOMBE, 1958), ela reclama que a filosofia moral moderna seria incapaz de cumprir o seu propósito – nomeadamente, o de esclarecer os mistérios do “florescimento humano”, dentre os quais *o que é agir – porque* não há nada de maduro na maneira como fenômenos mentais são descritos ao longo dessa tradição que se estende até hoje. Em particular, expressões tais como a de “dever (moral)” e “obrigação (moral)” deveriam há muito ter saído de circulação: são expressões advindas de jogos de linguagem tecidos em um extenso período de preponderância cultural de vinculação da ética à lei que se supunha ter sido elaborada por uma divindade. Atos individuais são (moralmente) avaliados por si sós perante uma lei ou código moral cujos fundamentos têm de ser reinventados por sistemas filosóficos (p.e., a “legislação sobre si mesmo”), enquanto que ninguém exerce virtudes ou degrada-se em vícios (ninguém floresce, nem degenera) uma só vez, em uma só ação.

combe chamou a “Parte II” das *Investigações Filosóficas*⁶². Ele não chega a efetivamente oferecer ali uma nova teoria da experiência; porém, por meio de alguns exemplos e sugestões, ele tenta mostrar que “algumas coisas sobre a visão [nos parecem] confusas, porque nós não achamos tudo que está envolvido em ver confuso o bastante.” (WITTGENSTEIN, 1953, p. 212). Nisso, mais uma vez, ele e Kuhn estavam de acordo. Segundo Kuhn – que faz as vezes de historiador, tanto quanto de filósofo da ciência – uma descoberta científica é um processo gradual e coletivo de assimilação dos resultados experimentais que se revelam surpreendentes a todos os âmbitos da prática cotidiana à qual cada cientista (interessado) estava habituado. “A proposição, “O oxigênio foi descoberto”, embora indubitavelmente correta, é enganadora, pois sugere que descobrir alguma coisa é um ato simples e único, assimilável ao nosso conceito habitual (e igualmente questionável) de visão” (KUHN, 1975, p. 81). Este processo termina, por sua vez, alterando as práticas usuais do cientista e, (segundo Kuhn) *portanto, sua visão*.

Os procedimentos e aplicações do Paradigma são tão necessários à ciência como as leis e teorias paradigmáticas – e têm os mesmos efeitos. Restringem inevitavelmente o campo fenomenológico acessível em qualquer momento da investigação científica. (...) uma descoberta como a dos raios-X exige uma mudança de Paradigma – e portanto uma mudança nos procedimentos e expectativas. (KUHN, 1975, p. 87)

Guiados por um novo Paradigma, os cientistas adotam novos instrumentos e orientam seu olhar em novas direções. E o que é ainda mais importante: durante as revoluções, os cientistas veem coisas novas e diferentes quando, empregando instrumentos familiares, olham para os mesmos pontos já examinados anteriormente. (KUHN, 1975, p. 145)

“Nosso conceito habitual (e igualmente questionável) de visão” é o que Wittgenstein também desafia com seus exemplares, o mais famoso dos quais tendo sido a figura do “pato-coelho”, diante da qual *diferentes percepções* são possíveis por uma mesma pessoa, diante da mesma coisa⁶³. A experiência de ver um coelho onde antes se via somente um pato (ou vice-versa) é a experiência

62 Tanto nesta “Parte II” quanto na primeira parte de sua obra (p.e., §109), Wittgenstein desdenha da possibilidade de que a tentativa de fixar esses novos conceitos, que ele mesmo empreende em alguma medida, possa vir de dentro da comunidade científica. Por um lado, isso pode ser apenas consequência do fato de que ele não viveu para ler Thomas Kuhn (embora pudesse ter lido, p.e., Alexandre Koyré); por outro lado, é apenas em períodos de crise ou de “ciência extraordinária” que, em geral, comunidades científicas dão mais ouvidos ao que filósofos têm a dizer (KUHN, 1975, p. 123).

de “notar um aspecto” (WITTGENSTEIN, 1953, p. 193). Diante de figuras como aquela, parece que dizer algo como “Ah! Agora eu vejo!” é relatar uma nova percepção *e, ao mesmo tempo*, uma percepção inalterada (WITTGENSTEIN, 1953, p. 194), porque nós sabemos que nada do que estava na nossa frente mudou. (Se “o que estava na nossa frente” fosse João, por exemplo, poderíamos notar um aspecto como a sua semelhança com Pedro, que não havíamos notado antes: ainda é João que está na nossa frente) Que diabos foi o que mudou, então? Se aqui estivermos novamente tentados a dizer que a “representação interna” foi o que mudou, então por que não seria esta mesma “representação interna” sujeita à apresentação de diferentes aspectos a serem (senão perceptualmente, de outro modo) notados? Teríamos não apenas uma, mas de fato uma regressão infinita de postulações grandemente enigmáticas.

Outros exemplos de Wittgenstein (1953, pp. 193-194) são o “rosto-figura” (*picture-face*) ☺, a ilustração de um paralelogramo transparente. Podemos sorrir de volta ao primeiro como se tratasse de um rosto sorridente de verdade; podemos notar a semelhança deste desenho com o sorriso de Moore; podemos usá-lo numa conversa de *whatsapp* para expressar uma condescendência amistosa etc.. – e, o que é importante, “sutis nuances de comportamento”, diferentes de caso a caso, denunciarão qual é, afinal, a experiência que estamos tendo, ao fazer o que estamos fazendo (WITTGENSTEIN, 1953, p. 203). Já a ilustração de um paralelogramo transparente pode ser imaginada

aparecendo em diversos lugares em um livro, um livro-texto por exemplo. No texto que a acompanha, algo diferente está em questão a cada momento: aqui um cubo de vidro, ali uma caixa aberta virada para cima, aqui uma armação de arame daquele formato, ali três tábuas formando um ângulo sólido. A cada vez o texto fornece a interpretação da ilustração. Mas nós também podemos ver a ilustração agora como uma coisa, depois como outra. (WITTGENSTEIN, 1953, p. 193)

Nós podemos ainda ouvir tristeza em uma música (WITTGENSTEIN, 1953, p. 234); podemos perceber dor, interesse e excitação no olhar de outra pessoa. Podemos perceber que nós mesmos amamos (ou deixamos de amar) uma pessoa ao vê-la, ou quiçá ao falar com ela ao telefone; nisso, certamente, veremos outros aspectos da pessoa. Podemos ver que “certas modificações no as-

63 “Mostram-me um coelho-figura e me perguntam o que ele é; Eu digo “É um coelho”. Não “Agora é um coelho”. Eu estou relatando a minha percepção. – Mostram-me o pato-coelho e me perguntam o que ele é; Eu posso dizer “É um pato-coelho”. Mas eu também posso reagir à questão de modo bem diferente. – A resposta de que se trata de um pato-coelho é mais uma vez o relato de uma percepção; a resposta “Agora é um coelho” não é. Se eu tivesse respondido “É um coelho”, a ambiguidade me teria escapado, e eu teria estado relatando a minha percepção.” (Wittgenstein, 1953, p. 195)

pecto, na importância e na magnitude de uma criatura podem consistir na variabilidade de certos estados de espírito interpostos entre ela e nós” (Proust)⁶⁴.

Nos termos de Anscombe, *muitos* são os tipos de descrições sob as quais certos eventos podem ser ações intencionais, percepções, desejos, pensamentos. “Não há um caso genuíno, próprio desse tipo de descrição, sendo o resto apenas obscuro, aguardando esclarecimento, ou devendo simplesmente ser deixado de lado como bobagem.” (WITTGENSTEIN, 1953, p. 200). O entendimento do *sentido secundário* que uma expressão como “tristeza” assume quando é atribuída ao que se *ouve em* uma música pode ser explicado pelo seu uso ao se falar do choro ou do lamento de uma pessoa, embora o inverso (p.e., explicar o que eu quero dizer, ao dizer que uma criança está triste, dizendo que “ela está como aquela ária de Schubert”) seja absurdo, se o que estiver em questão for ensinar o significado da palavra ‘tristeza’. E isso porque se teve de aprender primeiro este, depois aquele uso. Mas isso não torna ilegítimo o uso aprendido posteriormente (p.e., de “tristeza”): apenas indica que a mera possibilidade de se notar certos aspectos envolve uma *série* de aprendizados cuja obtenção (distributivamente) é condição de possibilidade à obtenção de um aprendizado seguinte.

No triângulo eu consigo ver agora *isso* como vértice, *aquilo* como base – agora *isso* como vértice, *aquilo* como base. – Claramente as palavras “Agora eu estou vendo *isso* como o vértice” não podem por enquanto significar qualquer coisa a um estudante que se depara pela primeira vez com os conceitos de vértice, base, e assim por diante. – Mas eu não quero dizer *isso* como uma proposição empírica.

Apenas de alguém *capaz* de fazer certas aplicações da figura com facilidade nós diríamos que essa pessoa viu *isso* agora *desse* jeito, agora *daquele* jeito. O substrato dessa experiência é o domínio de uma técnica.

Mas que esquisito *isso* ser a condição lógica de alguém ter tal e tal *experiência*! Afinal, você não diz que alguém ‘tem dor de dente’ apenas se essa pessoa for capaz de fazer *isso* ou *aquilo*. — Disso se segue que nós não podemos estar lidando aqui com o mesmo conceito de experiência. É um conceito diferente, embora relacionado. (WITTGENSTEIN, 1953, p. 208)

64 Em *À Sombra das Raparigas em Flor*, tradução de Mario Quintana (14ª edição, O Globo), p. 380.

Por isso é que chegamos à segunda dificuldade implicada pelo abandono de (PI) e (PR)⁶⁵: tentativas sérias de se investigar a natureza de fenômenos mentais têm de levar a fenomenologia a sério, não como floreios poéticos sobre a experiência (e tampouco como a nova “filosofia primeira”), mas sim como provedora de *guias* à descoberta científica a respeito da mente, *lado a lado* à fixação de novos conceitos para se lidar com a experiência (CHEMERO, 2009, pp. 85-102; VARELA, 1996). A fenomenologia tenta “oferecer uma descrição direta de nossa experiência como ela é, *sem levar em conta sua origem fisiológica e as explicações causais as quais o cientista, o historiador ou o sociólogo podem ser capazes de prover*” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. vii, ênfase minha).⁶⁶ As explicações causais que o cientista será capaz de prover terão como alvo, assim, fenômenos *mentais* propriamente ditos: buscarão identificar *que* processos materiais eles são, onde o fenomenólogo descrevera *como* eles são.

Levando a fenomenologia a sério, as explicações causais que o cientista (da mente) será capaz de prover para explicar a experiência terão de se dar em termos de eventos e de processos ocorrentes no interior do corpo do indivíduo que as vivencia, mas não exclusivamente nesses termos: essa análise terá de ser feita a partir do entrecruzamento dos dados relativos a esses eventos do interior do corpo com dados que o historiador e o sociólogo, assim como o ecologista serão capazes de prover. Nisso, os palpites de Wittgenstein terão se mostrado acertados: teremos de dar atenção às “sutis nuances de comportamento” (*fine shades of behaviour*) e “suas importantes consequências” (WITTGENSTEIN, 1953, p. 204), assim como a questões de “hábito e criação” (WITTGENSTEIN, 1953, p. 201) e, ainda, a “fatos muito gerais da natureza” (WITTGENSTEIN, 1953, p. 230) se estivermos interessados em desvelar a constituição filogenética, ontogenética e metafísica da experiência. Pois o que se alegrará é que sutis nuances de comportamento *são* sutis nuances de experiência (LOUGHLIN, 2019). Com essa identificação, porém, a experiência – aquilo que a fenomenologia busca descrever sem explicar – herda do comportamento propriedades estranhas à nossa maneira tradicional de entendê-la, e não apenas pelo fato de que o comportamento é um fenômeno manifes-

65 A adoção daqueles princípios, lembremos, terminava por implicar a distinção entre fenômenos cognitivos e fenômenos mentais; i.e., entre representações conscientes e representações inconscientes, e essa distinção não terá mais de ser levada em conta.

66 Isto é, as descrições fenomenológicas se voltam-se sobre a tarefa de dizer *como* a experiência é, por oposição a tentativas de explicar *o que* ela é. A tarefa que é assim denominada “redução fenomenológica” por Husserl é admitidamente falha, por não serem independentes a maneira como as experiências de uma pessoa se desenrolam, por um lado, e nossos hábitos linguisticamente sedimentados (e usados, obviamente, para descrever) de pedir e oferecer explicações, por outro (MERLEAU-PONTY, 1962, p. xiv). Nem por isso deixa de ser possível obter resultados impressionantes, se for lícito vincular autores como Montaigne, Kierkegaard, Dostoyevsky, Proust ou Pirandello ao empreendimento fenomenológico (MafcLaren, 2002 menciona ao menos Proust).

tamente material. As maneiras como nos comportamos se fundamentam em (ou *emergem* de) bases materiais que se estendem temporalmente para além de instantes em que vislumbres de representações “pelos olhos da mente” ocorreriam para ensejá-las, e também se estendem espacialmente para além do que ocorre no interior dos corpos vivos que são individualmente nomeados, os quais se supunham portadores dos sistemas cognitivos (representacionais) relevantes para engendrar a experiência, por um lado, e o comportamento, por outro. Mais do que isso, entretanto: se nem as diversas maneiras de se descrever o que se está vendo, nem as “representações inconscientes” do que se está vendo *explicam* como veio a ser que se esteja vendo tal e tal (i.e., contanto que não estejamos interessados em grandes enigmas), então a emergência e a dinâmica desse comportamento-experiência tem de ser explicada em termos da emergência e da dinâmica do aspecto de nossas naturezas até aqui mais negligenciado pelas especulações conjuntas das comunidades filosófica e científica a respeito da mente: nossos sentimentos, nossos afetos, nossos desejos ou, simplesmente, o fato de nos importarmos com o que acontece à nossa volta⁶⁷. (É sobre a emergência e a dinâmica de afetos que, em última análise, incidirão as explicações do cientista, do historiador, do sociólogo) Será necessário explicar, não como o fato de nos importarmos com o que acontece à nossa volta emerge de nossas capacidades de descrever, classificar, prever ou representar, mas sim como estas, assim como todas as nossas formas de agir, só podem emergir a partir daquele fato.

A terceira dificuldade, que se decorre da segunda, consiste então em fixar um novo recorte de (certos) fenômenos naturais com uma terminologia esotérica bem definida, própria para se conduzir o estudo de fenômenos mentais e congruente aos modelos usados: uma nova taxonomia de fenômenos mentais e de métodos para o seu estudo, que permita identificar com precisão satisfatória seus diferentes tipos observáveis, de modo a se poder apontar e descrever as relações causais que os engendram e que se decorrem de sua emergência e de sua dinâmica.

Outras dificuldades para novas propostas de abordagem científica a fenômenos mentais talvez pudessem ser mencionadas. Mencionamos estas porque estão entre aquelas (não que perfaçam todas) que, a nosso ver, são superadas pela proposta à qual daremos atenção no restante deste capítulo, já conhecida como teoria “enativa” da mente. Não se trata de uma proposta inteiramente nova (está fazendo 30 anos desde que o termo ‘enação’ (*enaction*) foi pela primeira vez usado neste contexto)⁶⁸, mas foi exatamente em virtude de suas revisões e reelaborações ao longo dos anos que seus proponentes (os velhos e os novos) vieram conseguindo atrair maior atenção e também maior adesão de seus pares, tornando seus conceitos e seus métodos mais claros e galgando a descrição coe-

67 Vale lembrar: uma das respostas que uma pessoa pode oferecer, a qual contará como atestado de que sua ação foi intencional, à pergunta de Anscombe “Por que você está (a)ndo?” é: “Porque eu quero.”.

68 Em *The Embodied Mind*, de Varela, Thompson e Rosch (1991).

rente de um maior escopo de fenômenos de seu interesse. Como veremos, a abordagem enativa ainda carece de trabalho filosófico para desfazer confusões iniciais ensejadas pela profunda reviravolta que estimula na maneira como fenômenos mentais são estudados. Esse trabalho tem sido feito, e nosso esforço neste capítulo consistirá menos em contribuir para essa tarefa do que em apresentar alguns avanços já obtidos.

1. A tese da continuidade entre vida e mente

É preciso reconhecer que “Enativismo” denota, como diria Giovanni Rolla⁶⁹, uma *motley crew* – uma trupe heterogênea de abordagens à cognição que se caracterizam, de maneira muito ampla, pela dissidência levantada em diversas medidas contra diferentes marcos teóricos de sua (já heterogênea) origem comum: as próprias ciências cognitivas, principalmente na medida em que estas hegemonicamente trabalham sob o primado de (PI) e (PR). Para além de críticas àqueles princípios, a dissidência enativista converge também pelo fato de todas as “trupes” nela envolvidas salientarem o caráter constitutivo – e não apenas resultante – de *ações* em relação à cognição: i.e., todas alegam que ao menos alguns fenômenos cognitivos relativos a uma pessoa ou a um outro organismo de outro tipo não podem ser entendidos à parte de algumas ações que essa pessoa ou organismo realiza, o que traz consigo interessantes consequências, (embora diferentes) a depender de como esse caráter constitutivo é teoricamente articulado.

“Ações” são entendidas aqui como certos movimentos concretos de (alguns ou quaisquer) corpos vivos, os quais, obviamente, não se dão no vácuo ou de qualquer forma independente ao caráter específico dos entornos desse corpo. Assim, para qualquer proposta dita “enativa” existente, haverá sempre algum sentido em que estes mesmos entornos nos quais as ações se desenrolam são mais do que apenas restrições, *inputs* ou substratos de parâmetros de sucesso a um sistema cognitivo que, assim sendo, ative disposições desse corpo a realizar tais e tais ações: os entornos são tratados como *constitutivos* das ações; sendo assim, conseqüentemente, constitutivos dos mesmos fenômenos cognitivos que as próprias ações constituem. A mera ação de girar uma maçaneta, por exemplo, desenrola-se em cada caso particular de maneira analisável sob o prisma de um acoplamento dinâmico entre características do corpo todo de uma pessoa – sua altura, sua tonificação mus-

69 Em conversação pessoal (a maneira como eu uso a expressão, pela qual sou muito grato, é de minha inteira responsabilidade).

cular, o estado de seu inteiro sistema nervoso, etc. – e características não apenas da maçaneta, mas também da porta, do que está atrás da porta, ou dos sons ao redor onde essa porta se encontra, nos instantes em que será aberta. Como esses diversos fatores se integram para dar a forma específica pela qual *aquela* ação de girar a maçaneta se desenrolou é algo passível de escrutínio científico, contanto que se empreguem as ferramentas simbólicas (de análise) adequadas. De variadas formas, é possível adotar um prisma semelhante para analisar não só como se desenrolam fenômenos tais como girar uma maçaneta, mas como potencialmente quaisquer fenômenos intuitivamente enquadráveis sob conceitos de “cognitivo”, “mental” se desenrolam. O ambiente seria assim constitutivo de nossas ações, não porque suas características particulares sejam “gatilhos” de disposições preestabelecidas, mas – se de fato *for* constitutivo – antes o é porque não há disposições preestabelecidas: a própria gênese de quaisquer cursos de ação seria determinada pelo envolvimento causalmente recíproco de um agente cognitivo com o mundo. Por conta destas características, costumam-se enquadrar as diversas abordagens “enativas” que compõem o atual estado da arte sob o rótulo ainda mais amplo das abordagens “4E”, que em geral concebem grande parte dos fenômenos cognitivos como situados (*embedded*), estendidos (*extended*), corporificados (*embodied*) e enativos (*enacted*) (NEWEN, GALLAGHER E DE BRUIN, 2018) – havendo ainda espaço para um quinto “E”, para *ecológicos* (RIETVELD, DENYS E WESTEN, 2018).

Mas as marcas características, comuns a todas as abordagens que formam a *motley crew* enativista não vão muito além destas (embora tampouco se possa dizer que é apenas o rótulo que as une: qualquer trabalho “enativista” pode chamar atenção a qualquer pesquisador de ideias “enativistas”, e os desenvolvimentos teóricos obtidos em cada vertente advêm, alegavelmente, precisamente do diálogo aí engendrado). De todo modo, não é do frutífero diálogo entre essas *diferentes* abordagens que pretendemos tratar. Pois são os desenvolvimentos de uma delas em particular que culminam em ferramentas conceituais para descrever, investigar e, em geral, abordar fenômenos mentais *de todo tipo* como fenômenos naturais: é a única que, se eu não estiver enganado, desenvolveu-se ao ponto de prescindir de toda forma de fidelidade a (PI) e (PR)⁷⁰. Por contraste, muitas das outras abordagens “enativas” evocam, mesmo que sem lhes dar a mesma centralidade que habitualmente têm, coisas como “conteúdos representacionais” ou mesmo “conceituais”, quer como constituintes do “entendimento sensoriomotor” (O’REGAN E NOË, 2001; NOË, 2004, 2015); quer como emergentes em agentes cognitivos capazes de se inserir em e de participar de complexos desenvolvimen-

70 É sempre bom lembrar: o “poder explicativo” dos velhos princípios supramencionados é, tradicionalmente, ubíquo; i.e., é evocado para explicar desde a mínima forma de senciência até ao processo de composição de uma sinfonia. Compreensivelmente, isso enseja dissidências enativas por vezes mais tímidas, locais, deixando o restante do trabalho explicativo para o ferramental teórico mais familiar ou, senão, em suspenso.

tos de práticas socioculturais (HUTTO E MYIN, 2013, 2017), quer ainda como “biossemiótica” (DE JESUS, 2018; TØNNESSEN *et al.* 2018)⁷¹. Pelas razões apresentadas no primeiro capítulo, parece-nos que a natureza da mente (sem aspas) está tão longe do conservadorismo nas ciências cognitivas quanto possível.

O que torna distintiva a (doravante única e, portanto, sem qualificações) *teoria enativa* sobre a qual nós iremos nos concentrar neste capítulo entre suas mais conservadoras homônimas é, para além da completa indiferença a (PI) e (PR), a *tese*, cuja origem se poderia fazer remontar ao menos até o trabalho do recentemente falecido neurobiólogo chileno Humberto Maturana (1928-2021) em *Biology of Cognition* (1970), da *continuidade entre vida e mente*⁷². Segundo essa tese, não apenas ocorrem fenômenos mentais se e somente se ocorrem fenômenos biológicos (i.e., haveria uma equivalência material, não uma identidade entre esses tipos de fenômenos), mas também as dinâmicas de fenômenos mentais e de fenômenos biológicos são comensuráveis. Recentemente, Evan Thompson (um dos “pais” da proposta enativa à qual daremos atenção) propôs que se falasse em “biopsiquismo”.⁷³ Com isso ele pretende tornar clara, caso já não esteja, a equidistância da *tese da continuidade entre vida e mente*, por um lado, tanto às teses que restringem a mentalidade a determinadas formas de vida (em detrimento de outras) quanto ao pampsiquismo (posição segundo a qual cada partícula física apresentaria mentalidade em correspondente grau de elementaridade), por outro. A esse respeito, Ezequiel Di Paolo (2005, p. 02) também oferece uma boa explicação (e defesa) disso a que Thompson chama “biopsiquismo”.

Se nós aceitarmos como plausível que a experiência de se importar [*of concern*] não é exclusivamente humana (embora possa ter algumas características exclusivas em humanos) e que todos os outros seres físicos vivos podem também ser, e não apenas parecer, intrinsecamente teleológicos, será isso porque eles são vivos ou simplesmente porque eles são físicos?

71 A proposta enativa que vamos avaliar é, portanto, aquela que consideramos de longe a mais radical – ainda que não seja aquela que se *autoproclama* “radical” (HUTTO E MYIN, 2013; 2017). Os diferentes conservadorismos das propostas remanescentes fogem ao escopo de nossos interesses no presente trabalho. Para discussões sobre isso, ver Loughlin (2019) e Huffermann e Noguez (2020).

72 Também é preciso mencionar Hans Jonas (1966), filósofo existencialista cuja leitura influenciou alguns dos principais articuladores contemporâneos do Enativismo, ainda que ele mesmo não tenha se engajado com a comunidade científica ou tentado tornar as suas ideias cientificamente aplicáveis.

73 Ver <https://www.youtube.com/watch?v=2IIEsYsnUt0>

Para uma mera proposta para se obter “clareza” (no sentido cartesiano) sobre o conceito de “mente”, bastariam considerações de cunho filosófico que refletissem sobre a equivalência material deste conceito a conceitos como o de “matéria”, ou de “vida”, ou de “inteligência”, por exemplo. A ideia de que fenômenos mentais sejam fundamentalmente fenômenos biológicos – ou, como defende a abordagem enativa, constituam-se em continuidade a estes – talvez pudesse ser retrçada ao pensamento de Aristóteles (mais provavelmente sob a interpretação de continuidade entre o tratado das *Categorias* e o compêndio conhecido como *Metafísica*, oferecida por Fabian Mié, 2018, por exemplo). Outras tantas ressonâncias poderiam ser encontradas no pensamento ameríndio (Viveiros de Castro, 2012) e, por fim, na psicologia *underground* de romancistas como Mary Shelley (*Frankenstein*), contemporânea aos primeiros e já então hegemônicos trabalhos sobre “representações inconscientes” (Reed, 1997). O próprio Charles Darwin, neto de Erasmus – este cujos poemas eram admirados por Shelley – escreveu sobre “A expressão das emoções no homem e nos animais”, e William James, pouco depois (1884), perguntou-se “O que é uma emoção?” e questionou como se poderia conceber a contingência da conexão entre emoções humanas e comportamentos humanos, concluindo que *não* se poderia concebê-la. Possivelmente não lhe pareceria estranho estender a conexão entre afeto e comportamento para além da experiência humana, biosfera adentro.

O que há de especial à proposta enativa de se conceber (os processos materiais que constituem) vida e mente em continuidade não é a imaginação das pessoas que a propuseram, portanto, mas sim o acabamento (que delinearemos) de sua proposta e o seu lugar e tempo de origem, i.e., em um contexto de esgotamento de abordagens vigentes antes dela. Ademais, é significativo que a abordagem enativa tenha nascido das tentativas Maturana de sobrepujar insatisfações residuais da maneira como a biologia concebia fenômenos biológicos: pois, casualmente, foi o acerto de contas com maneiras arraigadas de se conceber a vida que ensejou a proposta enativa de acertar contas com maneiras arraigadas de se conceber a mente. É nos meandros da elaboração de inovações teóricas no campo da biologia que começa a nascer uma proposta que vai além da mera defesa do discernimento *claro* dos conceitos de “mente” e “vida” como coextensivos, rumo a uma maneira *distinta* de se abordar ambos tipos de fenômenos como comensuráveis e contínuos.

Existem dois pontos que perpassarão todos os marcos teóricos enativistas atuais, mesmo que nem tudo que Maturana sustentou esteja entre as ideias hoje defendidas que nós examinaremos. Primeiramente, o transcurso (contínuo) do tempo é fator ineliminável das análises, tanto de fenômenos mentais como de fenômenos biológicos.⁷⁴ Com isso, as unidades básicas de análise e os modelos elaborados para se estudar esses tipos de fenômenos não consistirão de estados discretos, sequenci-

74 Sobre a importância deste único fator, ver Van Gelder (1996).

ais ou não. As unidades básicas de análise serão eventos contínuos – variáveis, tanto aquelas que abrangerem características do organismo, quanto outras que forem consideradas importantes para se analisar quaisquer fenômenos biológicos e/ou mentais terão valores diferenciais em vez de valores discretos; as equações diferenciais utilizadas advirão, inexoravelmente, da teoria dos sistemas dinâmicos.⁷⁵ Com efeito, não está em jogo a correção ou incorreção de um *estado* mental ou cognitivo: por isso, não há o que tenha de ser descrito passo a passo, em instantes discretos de tempo (como aqueles “captáveis” por, p.e., fotografias).

Em lugar de representações, ou de qualquer forma de conteúdo informacional entretido por um indivíduo, assume-se que, concomitantemente à emergência de uma forma de vida (i.e., de um organismo vivo), os eventos em relação aos quais essa forma de vida é capaz de reagir adquirem significância para si: a forma de vida emergente se importa (*care*) com algumas coisas que acontecem, tanto no próprio corpo como à sua volta. A teoria dos sistemas dinâmicos é então usada para elaborar modelos, tanto do modo como uma forma de vida se comporta em relação ao que lhe é significativo, quanto do que lhe é significativo em relação ao modo como ela se comporta – não porque essas duas coisas apenas “corram juntas”, mas sim porque as análises de uma e outra são tidas como necessariamente complementares (Varela, 1996; Weber e Varela, 2002; Thompson, 2004). Assim, busca-se explicar de que maneiras (plural) não apenas emergem, mas também se alteram, sedimentam-se e se complexificam as relações de significância que eventos externos e internos a um organismo instanciam, junto ao organismo e ao longo de sua vida, *em função da maneira como esse organismo vive*. Segundo a proposta enativa, mentes não serão mais, nem menos, do que os transcurso dinâmicos das relações de significância (afetiva, valorativa) de toda e qualquer forma de vida com o mundo.

Não se devem subentender as pretensões em jogo: o contínuo esforço iniciado por Francisco Varela e colaboradores na década de 1990 e hoje capitaneado por Ezequiel Di Paolo e os seus não almeja menos do que “uma imodesta reformulação de uma questão central na filosofia da biologia: o tópico dos propósitos ou da teleologia naturais” (WEBER E VARELA, 2002, p. 97). O que se busca é, portanto, dar a ver as condições sob as quais finalidades e propósitos revelam-se mais do que ideias da razão científica para fundar um mero modo de tratamento de certos comportamentos de seres vivos; uma “teleonomia”, a ter deflacionada seu peso semântico como mero “modo de falar” desses comportamentos. O discurso meramente teleonômico dá lugar lugar a uma genuína teoria da natureza da capacidade de agir. Para a proposta enativa, a capacidade de agir é uma “tendên-

75 Ramo da matemática desenvolvido nos anos 1960 e hoje empregue em múltiplas áreas da ciência para se estudar sistemas complexos (Prigogine et al., 1984), inclusive a biologia (Garfinkel et al., 2017). Diremos mais sobre essa ferramenta no texto.

cia natural da matéria, manifesta na forma de organismos” (WEBER E VARELA, 2002, p. 114). A gestação da proposta enativa, mediante a *tese da continuidade entre vida e mente* se iniciou nos anos 1970, com a elaboração conceito de “autopoiese” (MATURANA E VARELA, 1994)⁷⁶, que apresentaremos na próxima seção. Trata-se de uma teoria da organização processual definidora do conceito de “vida”, em função da qual se pensou possível explicar a emergência e a dinâmica dos propósitos de um agente *eo ipso* cognitivo em geral. Pensou-se a *capacidade de agir de um sistema material* como ancorada em um interesse, emergente neste tipo de sistema, em manter-se como fluxo estável através do tempo: segundo nossa análise, a (até aqui) curta história do enativismo é uma história de amadurecimento, em que insuficiências dos primeiros passos da dissidência enativa foram compensadas e, confusões iniciais, amenizadas, mas que manteve sua identidade ao longo do tempo em virtude de sua tese central.

1.1 A teoria da autopoiese

Enquanto os instrumentos proporcionados por um paradigma continuam capazes de resolver os problemas que este define, a ciência move-se com maior rapidez e aprofunda-se ainda mais através da utilização confiante desses instrumentos. A razão é clara. Na manufatura, como na ciência – a produção de novos instrumentos é uma extravagância reservada para as ocasiões que o exigem. O significado das crises consiste exatamente no fato de que indicam que é chegada a ocasião para renovar os instrumentos. (KUHN, 1975, p. 105)

De fato, na prática, não há confusão entre seres vivos e máquinas: somos perfeitamente capazes de identificar exemplares de um e de outro tipo de coisa sem gerar maiores discussões. Porém, a distinção conceitual entre seres vivos e máquinas não é uma questão deslocada de preocupações centrais em debates filosóficos a respeito da mente e do conhecimento (Ryle, 1949; Greco, 1993), e poucos tópicos avivam o senso indissolúvel de mistério que ronda a expressão “natureza da mente” como o da inteligência artificial, onde se tornam difusos os limiares entre o discurso esotérico das universidades e os exotéricos artigos (dentre outros meios) de divulgação científica. Mesmo algumas dentre as propostas “enativas” que deixamos de lado (seção 1) aventam a hipótese de que a distância entre robôs que jogam pingue-pongue e pessoas consista na mera “complexidade” dos pa-

76 A primeira edição da obra data de 1973.

drões sensoriomotores apresentáveis pelos respectivos tipos de corpos (O'REGAN E NOË, 2001, p. 1013). O embricamento das confusões que são típicas das ciências cognitivas com insuficiências da biologia pode ser visto no fato de que, por um lado, diríamos de um robô que jogasse pingue-pongue e *vivenciasse essa atividade* seria por óbvio considerado *vivo*, e não apenas “inteligente”; enquanto que, por outro lado, (por causa das teorias tradicionais sobre a cognição) não está claro se tudo que vive também *vivencia* o que faz ou, pelo contrário, apenas movimenta-se *como se* o vivenciasse. A experiência fenomênica aparece então como, possivelmente, o curioso produto ornamental de algum ponto avançado da história evolutiva; dádiva à complexidade de certas espécies de máquinas orgânicas muito especiais. Mas então a diferença entre organismos e máquinas se reduz ao mero fato de que há *algo* que pode haver nos primeiros e que não há nas últimas, e tudo que temos para descrever esse *algo a mais* são enigmas, notas promissórias de sentido proposicional sem atrito com contextos propícios ao uso dessas descrições. A *teoria da autopoiese* serviu para traçar uma distinção precisa entre organismos e máquinas, fornecendo tanto à biologia quanto às ciências cognitivas novos fundamentos dos fenômenos respectivamente estudados.

Máquinas são utensílios, como martelos, copos e parafusos; têm funções, que são definidas relativamente aos propósitos de quem as projeta. Só que elas também *funcionam* de determinadas maneiras. Existem processos que são característicos da operação usual de uma máquina qualquer. A medida do bom funcionamento de cada uma das partes de uma máquina e do andamento de cada um dos processos que lhe sejam característicos é o desejo ou o objetivo em vista do qual ela foi *feita* em primeiro lugar. É assim com torradeiras, carros, satélites, computadores⁷⁷. Um estudo de máquinas em geral (eu não sei que nome levaria isso, se é que não existe) não se dedicaria senão a tratar dos *tipos de peças* que podem constituir um ou mais tipos de máquinas, como o de um parafuso ou o de uma placa-mãe, por um lado, e *tipos de máquina*, por outro – havendo lugar, talvez, para traçar uma “história evolutiva” de ambos os tipos ao longo da história humana. Isto é, não haveria por que delimitar critérios a partir dos quais possibilitássemos o discernimento objetivo da *maquinidade* em qualquer contexto.

Desenvolvida inicialmente por Maturana e Varela (1994), a teoria da *autopoiese*⁷⁸ resultou da insatisfação de ambos os biólogos com uma biologia rica de desenvolvimentos teóricos acerca de espécies de seres vivos, por um lado, e de espécies de componentes de organismos (como organelas

77 Exceções, como o caso de um carro com o escapamento furado que o faz parecer ser mais potente do que realmente é, e pode, por conta desse mesmo defeito, ser mais “caro” ao dono, apenas confirmam a regra: a medida do bom funcionamento da máquina é o desejo ou a intenção de alguém (em termos forçosamente prolixos, uma entidade diferente da máquina) em utilizá-la.

78 De *autopoiesis* (lat.), “auto-criação”

celulares, configurações citológicas embrionárias, tecidos, etc.), por outro. Uma biologia ainda assim carente de uma compreensão aprofundada acerca daquilo que tem de ser encontrado para se dizer, de qualquer conjunto de processos, que seja um organismo vivo: em suma, carente de critérios explícitos precisos para se distinguir, em qualquer contexto, o que é um corpo vivo ao que não o é, e por isso levada a conceber cada corpo vivo como exemplar mais ou menos funcional de determinada espécie biológica. Com efeito, um organismo costuma ser definido em relação à sua espécie; sua espécie, em relação aos componentes tipicamente encontrados em seus membros; por fim, a evolução das espécies é estudada em termos da adaptabilidade, em relação às condições dadas de seu meio, das combinações de componentes que são típicas de cada espécie. Áreas de estudo que perpassam ambos níveis de análise, como a bioquímica, dedicam-se à interseção do estudo de reações químicas com o estudo das estruturas e processos tipicamente encontrados em seres vivos (DA POI-AN E CASTANHO, 2015). O ponto de Maturana e Varela (1994) era encontrar uma definição das relações dinâmicas entre processos que demarcariam o que é um organismo, independentemente dos tipos de processos (i.e., dos componentes) que concretizariam essas relações.⁷⁹

Nossa hipótese é que existe uma organização comum a todos os sistemas vivos, qualquer que seja a natureza de seus componentes. Dado que nosso tema é esta organização, e não as diversas formas em que pode se fazer efetiva, não faremos distinções entre tipos de sistemas viventes (MATURANA E VARELA, 1994, p. 66)

Segundo a teoria da autopoiese (Maturana e Varela, 1994, p. 69), independentemente de sua espécie, todo corpo vivo (i.e., desde organismos unicelulares até seres humanos) é *um sistema espacialmente delimitado em função dos próprios processos físico-químicos que o constituem, sendo cada processo viabilizador (i.e., sua persistência é condição necessária para) de outro processo do mesmo sistema, e sendo cada processo do sistema viabilizado (no mesmo sentido) por ao menos um outro processo desse mesmo sistema*⁸⁰. Essa circularidade dos efeitos e das causas de cada processo

79 Maturana e Varela (1994) falam enfaticamente em “máquinas autopoieticas” em contraste a “máquinas halopoieticas” (ou, como vimos falando, máquinas). Porque deste artigo nos importa resgatar tão-somente o conceito de “autopoiese” e, também, porque (na companhia do próprio Francisco Varela, no Prefácio à edição de 1994) julgo infeliz à expressão “máquina autopoietica”, declaro apenas aqui, em nota, que estou traindo (não só a letra, mas também) o espírito daquele artigo – embora não das teses que ele inspirou – em minha reconstrução. Com efeito, principalmente por influência de Maturana, negava-se explicitamente àquela altura qualquer tangenciação do conceito de “teleologia naturalizada”. Como veremos, é conveniente que algo dessa prudência seja guardada.

80 Essa é a definição operacional da autopoiese. A subordinação da delimitação topológica do sistema aos próprios processos constituintes é o que diferencia sistemas autopoieticos de, p.e., reações autocatalíticas (MATURANA E

constituente de um sistema autopoietico é o seu *fechamento operacional* (*operational closure*). A autopoiese não implica, entretanto, a subsistência independente do organismo em relação a processos que não fazem parte da rede de viabilização mútua que o distingue do seu entorno; pelo contrário: o organismo é um sistema operacionalmente fechado, porém termodinamicamente aberto; está sujeito a perturbações do meio, portanto, tanto quanto o meio está sujeito a perturbações pela sua atividade. Ocorrem *trocas* energéticas e materiais entre organismo e meio cujo caráter será determinado em função da organização autopoietica particular (pode se tratar do corpo de uma bactéria, ou de um cachorro, etc.) do organismo e das condições do seu meio, sustentando-se assim um processo de contínua auto-individuação orgânica enquanto o sistema permanecer viável. A subsistência de cada processo que constitui um sistema autopoietico depende, portanto, das interações do sistema com o meio, tanto quanto destas interações depende a manutenção do sistema como um todo: nisso se define a *precariedade* do processo de auto-individuação que caracteriza a autopoiese (DI PAOLO, 2005, 2009).

Por meio desses elementos teóricos, a dupla de neurobiólogos chilenos se viu capaz de expressar o que consideravam fundamental no conceito de “vida”: o caráter *autônomo* dos movimentos de seres vivos em relação a seus respectivos entornos. Sistemas operacionalmente fechados e precários cuja topologia funcional resulte da própria atividade são sistemas que apresentam exatamente este caráter: a autonomia de sua dinâmica. (Um contraste pode ser feito entre sistemas autônomos e, p.e., reações autocatalíticas, cuja topologia funcional se deve a condições externas ao sistema e que, não fosse por sua dependência a esse tipo de intervenção, poderiam ser enquadradas como sistemas autônomos) Trata-se, em outras palavras, de uma explicação dos fundamentos do fato de os movimentos de seres vivos serem, em geral, orientados – ainda que de maneira imperfeita – em relação à necessidade de se manterem viáveis como tais; por isso é que o processo autopoietico é também chamado de “auto-individuação”: forma-se uma individualidade inacabada (*open-ended*), em constante metamorfose, embora relativamente estável. Essa autonomia da maneira como um corpo vivo se comporta é então definida como uma propriedade emergente (no sentido de Bunge 1977)⁸¹ de sistemas operacionalmente fechados, precários, cuja topologia é estabelecida de maneira funcional em relação à viabilidade do sistema e como um produto de sua organização relacional interna.

VARELA, 1994, p. 86).

81 No artigo que mencionamos, Mario Bunge tratou de definir propriedades emergentes em relação a *séries* temporais; pequeno detalhe que, como vemos abaixo (no texto), poderia ser remediado definindo a emergência em relação ao *continuum* temporal.

Em sua forma matemática, do mesmo modo, a teoria da autopoiese “será uma teoria da concatenação dos processos de produção que constituem os sistemas autopoieticos, e não uma teoria das propriedades dos componentes dos sistemas vivos” (MATURANA E VARELA, 1994, pp. 107-08). Porque sistemas autopoieticos são núcleos metaestáveis de relações processuais convoltos em eventos de múltiplas escalas temporais com os quais necessariamente interagem, os modelos matemáticos eleitos como mais apropriados para se estudar organismos foram aqueles elaborados com base na teoria dos sistemas dinâmicos. Dois aspectos bastam, aqui, para entendermos o que isso significa (i.e., para entendermos algumas de suas consequências, sobre as quais nos estenderemos um pouco mais). Em primeiro lugar, os valores das variáveis que descrevem o estado de um organismo – i.e., nesta, que é a maneira como se acredita ser relevante descrevê-lo – são sempre valores de taxas de alteração: a variável correspondente a determinada característica quantitativa do sistema tende, a cada instante e com maior ou menor intensidade, a assumir um valor maior ou menor que o atual – mais precisamente, tratam-se de *vectores*, portanto. Em segundo lugar, as equações diferenciais que determinam os estados de cada processo do organismo são acopladas a equações diferenciais que determinam os valores de estados de processos *tanto de dentro quanto de fora* do sistema. Esse “acoplamento” nada mais é do que o fato de que cada equação descritiva do estado de um processo constitutivo do sistema terá como parâmetros valores que serão determinados por equações descritivas de estados de outros processos (isto é, os parâmetros das primeiras serão representados como variáveis nestas últimas equações, e alguns parâmetros destas também serão representados como variáveis nas primeiras). A razão pela qual parâmetros definidores de processos do interior de um corpo vivo são, neste sentido, acoplados a processos *também* do interior desse corpo já deve estar clara: mudanças compensatórias em cada processo constituinte de um sistema autopoietico são necessárias para que se sustente a forma autopoietica do sistema, mesmo mediante perturbações diretas em outros processos do sistema. Já o acoplamento a processos externos é explicado pelo fato de que (alguns dentre) estes causam estas perturbações e – não necessariamente os mesmos⁸² – são alterados pelos movimentos do sistema autopoietico. O que se configura assim é uma dependência ou (sub)determinação mútua dos conjuntos de processos que servem de *unidade de análise* para o estudo de qualquer forma de vida como um sistema autopoietico: o sistema dinâmico organismo-

82 Isto é, supondo que um sistema autopoietico se defina pela extensão de três processos P1, P2 e P3 e que perturbações em, digamos, P2 sejam causadas pelo processo E1 exterior ao sistema, não é necessário que perturbações a E1 advenham simetricamente de P2. Ainda assim, se perturbações a E1 advierem de, p.e., P3, o fecho operacional do sistema autopoietico implica que parâmetros da equação que descreve E1 serão variáveis das equações que descrevem tanto P3 quanto P1 e P2.

ambiente.⁸³ Com isso, por exemplo, pode-se divisar o fecho operacional de processos constituintes um organismo unicelular conforme se observem a regeneração da membrana lipoproteica mediante reações ocorrentes no interior da célula, sendo estas, por sua vez, dependentes da transcrição de RNA no núcleo e da síntese proteica em ribossomos, tanto quanto essas reações, que ocorrem no interior da célula, são viabilizadas pela regeneração da membrana. Mesmo ao se obter desse modo o discernimento do fecho operacional característico da célula, sua dinâmica específica demandará análise da maneira como o meio onde ela se encontra a afeta e é afetado (digamos, em virtude de aumento ou diminuição da concentração de nutrientes acessíveis ao organismo) por essa dinâmica própria do sistema autopoietico da célula.

Análises de fenômenos biológicos guiadas pelo emprego de sistemas dinâmicos podem ser feitas independentemente de se assumir que organismos são ou não sistemas autopoieticos; porém, no caso oposto, sistemas autopoieticos são sistemas que de partida devem ser analisados em termos de sistemas dinâmicos. Maturana e Varela não propunham fixar um novo conceito que fosse apenas “aplicável”, mas de fato novas diretrizes para o estudo de fenômenos biológicos.

Embora se tratasse de uma ideia um tanto quanto arrojada nos anos 1970, a elaboração de modelos para se estudar organismos (senão como autopoieticos) como integrantes de sistemas dinâmicos veio assumido, de lá para cá, o estatuto de matriz disciplinar em diversos cursos de biologia. Tome-se como ilustração desse movimento o livro-texto de Garfinkel, Shevstov e Guo (2010, pp. v-vi), *Modeling Life* onde se alega, no prefácio:

Este curso foi projetado para suplantiar o tradicional curso de “Cálculo para as Ciências da Vida” usualmente exigido de iniciantes e estudantes do segundo ano de ciências da vida. O curso padrão é limitado ao cálculo com uma variável e possi-

83 Não há, eu acho, exagero em frisar que essa ferramenta matemática (a teoria dos sistemas dinâmicos) não costuma ser usada, nem é, no caso em questão, para elaborar modelos do acoplamento dinâmico de apenas dois processos. Ou seja, não se deve supor, por conta da doravante reiterada expressão “sistema organismo-ambiente”, que existem apenas dois processos, o do organismo e o do ambiente, cujo acoplamento dinâmico será interessante analisar. A ferramenta serve exatamente para pôr sob foco de uma análise precisa o entrelaçamento (a subdeterminação mútua) de um grande número de processos ocorrentes em múltiplas escalas temporais, visando tanto ao entendimento global da relação de um ser vivo com seu meio quanto a eventos específicos desse acoplamento. Como, digamos: o batimento cardíaco, as ondas de ativação neural, o movimento dos olhos, o vento e o voo do pássaro que um sujeito experimental observa no campo em um dia de sol. Em, digamos, um intervalo de 30s, como esses diferentes processos se alteraram e em que medida suas alterações influenciaram e foram influenciadas pelo andamento uns dos outros? É para resolver esse tipo de problema que o ferramental simbólico dos sistemas dinâmicos veio muito bem a calhar desde que foi elaborado.

velmente algumas simples equações diferenciais lineares. ... Há um consenso emergente de que um curso mais relevante apresentaria

- ✓ Um uso significativo de exemplos reais da biologia e de aplicações à biologia. Esses exemplos devem vir da fisiologia, da neurociência, da ecologia, da teoria da evolução, da psicologia e das ciências sociais.
- ✓ Muito maior ênfase em conceitos, e menos em macetes técnicos.
- ✓ Aprendizado dos rudimentos de uma linguagem de programação suficientes para elaborar gráficos, analisar dados e simular [a partir de] equações diferenciais.

Essa visão foi assumida por todas as vozes proeminentes em pesquisa biomédica nos Estados Unidos. Por exemplo, a *Howard Hughes Medical Institute* (HHMI) e a *Association of American Medical Colleges*, em sua publicação de 2009 “*Scientific Foundations for Future Physicians*,” identificou as principais “Competências para Graduandos,” as quais incluem

- “Quantificar e interpretar mudanças em sistemas dinâmicos.”
- “Explicar a homeostase em termos resposta [*feedback*] positiva ou negativa.”
- “Explicar como mecanismos de resposta [*feedback*] levam a oscilações amortecidas em níveis de glicose.”
- “Utilizar os princípios de controle de resposta [*feedback*] para explicar como sistemas reprodutivos e homeostáticos específicos mantêm o ambiente interno e identificar
 - como perturbações nesses sistemas podem resultar em doenças e
 - como a homeostase pode ser modificada por doenças.

A distinção entre organismo e ambiente que é relevante para teoria da autopoiese – e que será relevante para a abordagem enativa daí nascente – é uma distinção que se faz internamente a um sistema que emerge em conjunto, com a constituição de um sistema autopoietico, e se desvanece com a inviabilização (morte) desse sistema. Porque a subsistência do organismo implica que ocorram consigo trocas energéticas e materiais específicas com seus entornos ao longo do tempo, cada sistema autopoietico apresentará um *domínio de condutas* respectivo enquanto perdurar a sua contí-

nua auto-individuação. Esse domínio de condutas é aquilo que, do mundo, constitui o ambiente relativo ao organismo a todo instante. Assim, o ambiente ou domínio de condutas é o conjunto de propriedades internas e externas ao sistema autopoietico em relação às quais o sistema se comporta. Afora a subsistência do caráter autônomo da dinâmica da autopoiese, não há necessidade de se discernir parâmetros fixos pré-delimitados para se estudar a ontogênese de um sistema organismo-ambiente (ainda que supor pré-delimitações de caráter, p.e., filogenético venha a ser obviamente conveniente). Um conjunto de processos que instancie essa forma pode se alterar em muitos de seus aspectos sem deixar de instanciá-la; por isso, o que constitui o ambiente relativo a um organismo modifica-se em função de modificações da própria forma da sua autopoiese e, também, em função das propriedades do meio desse organismo as quais existem e determinam mudanças independentemente à existência do organismo e de sua interação consigo. Por isso, segundo os modelos utilizados para se estudar sistemas autopoieticos (advindos da teoria dos sistemas dinâmicos), a origem das modificações sofridas por um sistema organismo-ambiente é indiscernível em termos de organismo *ou* ambiente (MATURANA, 1970, p. 09; MATURANA E VARELA, 1994, p. 91). Pois as modificações dos processos que integram a autopoiese (i.e., aqueles que em conjunto apresentam autonomia), cujo histórico será descrito por um observador como *comportamento* (ora nitidamente distinto de um “funcionamento”) do organismo, são resultantes de disposições do organismo que, elas mesmas, alteram-se em função de alterações dos entornos de um organismo, tanto quanto de seu interior. Processos integrantes da autopoiese tendem continuamente a se alterarem para compensar alterações de outros processos, de modo manter a forma organizacional do sistema como, de todo modo, autopoietica, e nisso o que se altera acaba sendo o próprio sistema organismo-ambiente.

1.2 *Corpos que agem*

As abordagens tradicionais à cognição tinham como fundamento de seu estudo a noção de representação e, em particular, as condições de correção que lhe estão associadas. Essas condições de correção para estados representacionais de um *organismo* (ou de um sistema cognitivo, como o cérebro) seriam dadas pelo *mundo*, do mesmo modo como uma frase no indicativo é verdadeira ou falsa a depender de como são as coisas elas mesmas no mundo (kantismos à parte). Como vimos no primeiro capítulo, o fundamento material que normalmente se pensa haver para a emergência de fenômenos cognitivos ou mentais é um sistema localizado no interior do corpo de um ser vivo, cuja

função, nesse indivíduo, seria produzir configurações neurofisiológicas que por alguma razão estariam imbuídas de conteúdo representacional (conceitual ou não). Por sua vez, este conteúdo seria naturalmente *correto* conforme condições relativas a estados de coisas diferentes da própria configuração neurofisiológica relevante. Não há, sob esse prisma, uma noção substancial de *ambiente* em jogo: o ambiente supostamente representado (conjunto de “alvos” ou “referentes” das representações produzidas) pelo sistema cognitivo de um indivíduo seria o conjunto de objetos e propriedades que esse indivíduo representa. Que objetos e que propriedades um sistema cognitivo representa em dado tempo t é, portanto, um conjunto cuja extensão é determinada por uma função linear, desde valores de entrada para estimulações proximais (sendo essas estimulações descritas a nível molecular), advindas dos arredores ao sistema cognitivo, até valores de saída para representações (corretas ou incorretas) de causas distais daquelas estimulações. Em sua forma matemática, a expressão da relação obtida entre um sistema cognitivo e o ambiente (i.e., entre o que representa e o que é representado) para as ciências cognitivas tradicionais é, portanto, muito diferente daquela delineada aos moldes de sistemas dinâmicos. Nos termos de Herbert Simon (1969), o que se obtém é uma relação quase-decomponível (*near-decomposable*), cujas propriedades podem ser reduzidas a propriedades já presentes nos *relata* isoladamente (i.e., propriedades quase-decomponíveis são o oposto de propriedades emergentes; representações são tidas, p.e., por Bunge, 1977 como emergentes apenas relativamente a configurações de partes *de um sistema cognitivo*, e não da relação desse sistema com o ambiente). As variáveis de equações descritivas de estados de um sistema cognitivo não apenas costumam ser discretas, mas perfarão em conjunto a totalidade dos requerimentos da atividade cognitiva, de modo que as variáveis de equações descritivas de estados do ambiente sejam determinadas de maneira independente (à determinação do estado do organismo), servindo de mero argumento para a função representacional emergente do lado de dentro do corpo.

Francisco Varela estava ciente de que seu trabalho em colaboração com Maturana abria as portas para uma abordagem a fenômenos mentais que dispensaria toda conversa sobre representações, processamento de informação, etc.. Em Maturana e Varela (1994), dera-se o pontapé inicial para se pensar a base de emergência de fenômenos cognitivos ou mentais como a própria *relação* dinâmica entre sistemas autônomos (i.e., autopoieticos) e respectivo ambiente, mediante a teoria da autopoiese.

[O] domínio de todas as interações em que um sistema autopoietico pode participar sem perder sua identidade, ou seja, o domínio de todas as mudanças que pode sofrer ao compensar perturbações, é seu domínio cognitivo. Disso se depreende que o domínio cognitivo de um sistema autopoietico é equivalente a seu domínio de conduta

(...) toda conduta é expressão de conhecimento. (...) [S]e a forma como se realiza a autopoiese de um organismo muda ao longo de sua ontogênese, seu domínio cognitivo também muda e seu repertório de condutas (conhecimentos) segue uma história de mudanças determinada por ela. A ontogênese é, portanto, não apenas um processo de especificação contínua da modalidade de autopoiese de um organismo, mas também de seu domínio cognitivo. (MATURANA E VARELA, 1994, p. 114)

Vimos o quão problemática é a noção de “representação”. Ainda assim, há uma maneira de se elaborar modelos matemáticos para abordar fenômenos cognitivos ou mentais sob a suposição – por enigmática que seja – de haver tais coisas como “representações inconscientes”, pois há o que se postule ser o seu *locus* material, i.e., sistemas nervosos (e o que mais parecer integrar configurações materiais relevantes no corpo de um indivíduo): podem-se elaborar modelos para o estudo desse *locus* sem que se engendrem maiores discussões. É com base nestes modelos que se encara a *relação* de um organismo com o ambiente de maneira quase-decomponível, e é neste ponto que o Princípio de Individualidade (PI) torna-se mais relevante – nomeadamente, para identificar os exemplares paradigmáticos (ou simplesmente paradigmas) das ciências cognitivas. O que estamos vendo agora é que temos uma outra maneira de se elaborar modelos matemáticos para abordar fenômenos cognitivos, de modo a fazer destes comensuráveis a fenômenos biológicos abordados sob o enfoque das transformações perpassadas *por um sistema organismo-ambiente*. E não se trata de um mero “recorte alternativo” dos fenômenos. Di Paolo, Buhrmann e Barandiaran (2017, p. 35) mencionam diversas evidências empíricas contrárias à possibilidade de se assumir a quase-decomponibilidade (*near-decomposability*) de relações entre organismo e ambiente.

Essa evidência (...) sugere que a relação entre a dinâmica interna do agente e a dinâmica do ambiente não pode ser totalmente capturada pela metáfora do *input* ou *output* (ver, p.e., Aguilera et al. [2013] para uma demonstração dessa alegação). Isso está em linha com apelos para se investigar as coordenações entrecruzadas de processos neurais, comportamentais e sociais na neurociência social (Dumas, Kelso, and Nadel 2014; Hari and Kujala 2009). Também é coerente com evidências cumulativas do sistema corpo-cérebro como um sistema predominantemente interativo [*an interaction-dominant system*] (o oposto de um sistema quase-decomponível), com base em achados de correlações de variabilidade neural e comportamental ao longo de um largo escopo de escalas temporais (Kelso et al. 2013; Van Orden, Kloos, and Wallot 2003).

A quase-decomponibilidade da relação entre organismo e ambiente implicaria, se fosse o caso, que perturbações recebidas do ambiente pelo organismo não alterariam certas disposições relevantes (nem as funções elaboradas para formalizar descrições dessas disposições) do organismo, sendo este, portanto, descritível por determinados parâmetros fixos⁸⁴. A teoria da autopoiese seria conflitante com a da quase-decomponibilidade da relação entre organismo e ambiente, e seria, nessa medida, compatível com as evidências acima, uma vez que a autopoiese “ocorre em uma dinâmica de complementariedade operacional na qual as estruturas do sistema e do meio mudam juntas de maneira congruente” (MATURANA E VARELA, 1994, p. 29)⁸⁵. Se a interpretação dos dados acima em termos de sistemas dinâmicos de fato (como é alegado) levar a predições mais precisas e mais informativas para um número crescente de casos; i.e., se a relação entre organismo e ambiente se revelar, em geral, um sistema dinâmico, sendo assim as propriedades disposicionais dos processos internos ao organismo (inclusive o sistema nervoso) alteradas pelos contínuos encontros particulares deste com o ambiente⁸⁶, então fenômenos biológicos *envolvem o mundo para além do organismo*, e fenômenos mentais ou cognitivos, sendo total ou parcialmente determinados por fenômenos biológicos, também terão de ser assim.⁸⁷

Restaria saber, no entanto, que espécie de domínio cognitivo é este, “equivalente ao domínio de conduta” de um sistema autopoietico. Foi sobre este tema que Francisco Varela, começando a

84 Esses parâmetros fixos podem ser, como no caso específico do conexionismo, algoritmos de correção cumulativa de erros “preditivos” do sistema (p.e., SETH, 2014, *apud* DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 35)

85 Isso não significa, *pace* a interpretação dos próprios autores, que a teoria da autopoiese não possa ser concebida em termos funcionalistas (VILLALOBOS E RAZETO-BARRY, 2019).

86 Ver Garfinkel et al. (2010), citado na seção anterior. Ver também o volume editado por Marc Lewis e Isabela Granic (2000), *Emotion, Development, and Self-Organization: Dynamic Systems Approaches to Emotional Development*, assim como Colombetti (2014); Colombetti e Zavala (2019); De Haan (2020) *An Enactive Approach to Psychiatry*.

87 Como elucidada Van Gelder (1996), o emprego empírico de sistemas dinâmicos, de modo que fenômenos cognitivos – como, por exemplo, a ação de girar uma maçaneta – sejam, eles mesmos, propriedades de um acoplamento, e não de um dos sistemas acoplados, não impede que se faça uma análise *a posteriori* de cada evento já transcorrido em termos de causalidade linear do mundo externo ao sistema cognitivo, deste sistema consigo mesmo e, por fim, do sistema com o mundo externo. Ou seja, podem-se prever eventos cognitivo-comportamentais mediante um novo tipo de modelo e depois interpretar os resultados com base em descrições que não foram usadas para se obtê-los. Porém, visto que esse tipo de análise (*a posteriori*) é uma joia epistêmica absolutamente inútil para se investigar quaisquer propriedades dos fenômenos estudados (via sistemas dinâmicos ou qualquer outro tipo de modelo), a abordagem enativa nasce da busca por outras soluções para o enigma da mente – subordinando a teoria aos exemplares paradigmáticos, e não o inverso.

trabalhar de maneira cada vez mais independente do mestre, debruçou-se até chegar a assentar as bases da abordagem enativa, contando para isso com a colaboração de Evan Thompson e Eleanor Rosch em *The Embodied Mind* (1991). O domínio de condutas que emerge da relação entre corpo vivo e ambiente seria implicado pela organização definitiva de todo corpo vivo; a partir daí, pensava Varela, restaria saber como tais e tais alterações desse domínio de condutas ao longo do tempo seriam vivenciadas e, além disso, em que termos a experiência dessa dinâmica deveria ser expressa. De alguma maneira, Varela precisava fixar novos conceitos para explicar, desde seu discernimento de “que processos dinâmicos produzem o tipo especial de identidade de organismos vivos”, a maneira “como esses mesmos processos subjazem a propriedades demarcatórias da mente, tais como interioridade [*inwardness*] e uma perspectiva interessada [*concernful*] sobre o mundo.” (Di Paolo 2005, p. 01). Como mais tarde explicaria Evan Thompson (2004, p. 382),

O problema poderia ser posto dessa maneira. Uma coisa é ter uma representação científica da mente como “enativa” – como corporificada, emergente, dinâmica e relacional; (...) e assim, num certo sentido, não-substancial. Mas é outra coisa ter uma experiência direta dessa natureza da mente no caso da própria primeira pessoa. Em termos mais fenomenológicos, uma coisa é ter uma representação científica da mente como participando da “constituição” de seus objetos intencionais; outra coisa é ver essa constituição em andamento na própria experiência vivenciada. Francisco [Varela] acreditava, assim como fenomenólogos e também budistas, que esse tipo de experiência direta é possível.

Varela defendeu que, de uma maneira ou de outra, a experiência que conhecemos em primeira mão é “um fato básico a ser incorporado no futuro da disciplina [das ciências cognitivas]”, sendo tal incorporação unicamente possível mediante admissão de que “o cerne da questão” é “a natureza da circulação entre uma descrição em primeira pessoa e uma descrição externa [i.e., do ponto de vista de um observador] da experiência humana” (VARELA, 1996, p. 333). Com isso, a teoria que Varela passou a perseguir não versaria sobre a ligação entre processos materiais e processos *cognitivos* (inconscientes), para que a partir do entendimento dessa ligação se pudesse especular, ou nutrir esperanças sobre investigações científicas futuras sobre a natureza de fenômenos *mentais* (conscientes) propriamente ditos. Antes, a intuição era a de que o domínio de condutas de um sistema autopoietico seria a base material para a emergência direta dos próprios fenômenos mentais (conscien-

tes)⁸⁸. Por isso, foi na fenomenologia que o neurobiólogo – e, cada vez mais, filósofo – buscou auxílio e inspiração. Conscientemente, portanto, Varela propunha uma revolução abarcando nada menos do que a biologia e as ciências cognitivas: para a primeira, ele (como já também Maturana) propunha uma reelaboração da teoria da evolução tendo na deriva natural de populações de sistemas autopoieticos a sua base de análise. “[A teoria da] autopoiese pretende estabelecer a classe de indivíduos com a qual essa série evolutiva começa e se origina: trata-se do critério de demarcação entre os primeiros seres vivos e a sopa primordial que os precede, nem mais, nem menos” (Varela, Prefácio a MATURANA E VARELA, 1994, p. 47). Já para as ciências cognitivas, ele divisava um método de investigação de fenômenos mentais cujo cerne seria o *interesse* de sistemas autônomos em conservar sua forma individual (particular) de autonomia, à imagem e semelhança da dinâmica entrecruzada entre interesses e a experiência humanos, cerne de descrições fenomenológicas.

A fenomenologia é proposta, tanto na tradição europeia como na tradição oriental mencionadas por Thompson (2004), como uma investigação que visa a identificar, discernir e comunicar padrões no desenrolar da experiência, sem buscar explicá-los. Como explica Varela (1996), essa investigação não se resume ao mero relato introspectivo, pois é conduzida conforme um método, cujo elemento central é o que Husserl chamou de “redução fenomenológica”. A redução fenomenológica exige que se deixe, tanto quanto for possível, de tomar a experiência como meio de se obter conhecimento sobre um objeto, para se tomar à própria experiência, tanto quanto for possível, como objeto de exame (VARELA, 1996, p. 336). O treino dessa atitude, bem como de tentativas de discernir e de descrever padrões sob essa atitude “é a ambição de fazer com que a reflexão emule a vida irrefletida da consciência” (MERLEAU-PONTY, 1962, pp. xi-xvi).

Tomar a teoria da autopoiese como ponto de partida fazia da dinâmica corpórea um aspecto central para balizar a elaboração de uma nova teoria da cognição. Se, com vimos, a dinâmica de um sistema organismo-domínio-de-condutas é de onde emergem fenômenos mentais, e se os *relata* (or-

88 É preciso notar que o terreno para o surgimento de uma proposta de investigação de fenômenos mentais já vinha se sedimentando à época. O surgimento das abordagens conexionistas nos anos 1980 trouxe à tona um arcabouço teórico, no interior das ciências cognitivas, que permitiu tornar operacionalizável a maneira "como normas locais podem dar origem a propriedades globais ou objetos em causalidade recíproca" (VARELA, 1996, p. 331). Modelos conexionistas supõem o processamento de dados em níveis e sob efeito de um algoritmo de retropropagação dos níveis posteriores aos anteriores que corrigiriam distorções destes (corrigindo distorções dos sistema como um todo). Com isso, veio à tona também uma tensão: se, por um lado, os modelos de causalidade recíproca entre níveis parecia suficiente para escalar modelos explicativos até fenômenos cognitivos mais complexos, por outro, tornava-se evidente que a experiência subjetiva tinha caráter causalmente inerte. Epifenomenalmente, a mesma espécie de entidade - de representações inconscientes - parecia a certa altura ser vivenciada; porém, o que tornaria a consciência explicável tornava-a também inútil.

ganismo e ambiente) *não* são sistemas quase-decomponíveis (SIMON, 1969), então as velhas disposições representacionais têm anulados os seus poderes explicativos, não (apenas) por serem grandemente enigmáticas, mas sim porque a própria suposição de uma causalção linear de estados discretos é, de um ponto de vista pragmático, conflitante com os modelos empregues com base na teoria dos sistemas dinâmicos⁸⁹. Assim, a sugestão imediata para se começar a trabalhar foi incorporar à teoria da autopoiese as análises fenomenológicas de Merleau-Ponty (cuja obra Varela conhecia e admirava), principalmente por serem estas particularmente atidas, em meio à tradição fenomenológica ocidental, à maneira como o corpo é vivenciado, experienciado, continuamente aos demais aspectos da experiência. Por outro lado, tradições budistas de descrição do modo como a dinâmica e a estruturação da experiência se desenrolaria também exerceram uma grande influência sobre a primeira geração (capitaneada por Varela) da abordagem enativa. Uma das conquistas da prática meditativa seria, falando a grosso modo, a percepção de que a experiência – na meditação e no dia a dia – se encontraria numa relação de mútua determinação com o ciclo de ímpetos ou apegos (*craving*) do sujeito a alguns dos aspectos da própria experiência – relação esta, de mútua determinação ao longo do tempo, a qual definiria a condição intrínseca à vida, de *samsara*⁹⁰ (LOY, 1988). Para Varela, Thompson e Rosch (1991), a fenomenologia budista pareceu ser uma maneira congruente de se descrever a experiência que emergiria de um sistema que *busca* conservar o próprio processo de auto-individualização; que se comporta em relação a determinados aspectos de eventos externos a si, embora essa busca seja sempre falha e resulte a todo momento, para frustração do sentimento de apego, numa redefinição de sua identidade (bem como, com isso, numa redefinição de todos os aspectos da experiência).

Porque são as ações do organismo em relação ao ambiente que fazem emergir e definem a importância que eventos terão no seu domínio de interações, convencionou-se chamar “*produção de sentido*” (*sense-making*) ao desenrolar de fenômenos mentais emergentes da vida (VARELA, 1991, 1997; WEBER E VARELA, 2002). É a importância que certos eventos assumem para si que determinará tanto o comportamento material de um organismo quanto as maneiras (p.e., auditiva, visual, proprioceptiva, etc.) pelas quais esse organismo vivencia sua forma de vida (ou “faz sentido” dela) em primeira pessoa, sendo essa importância devida à continuidade do processo autopoietico

89 E, pode-se ter de acrescentar, é difícil dissociar o que quer a que chamemos “descoberta científica” independentemente de como a *praxis* da comunidade se revela mais bem-sucedida. De todo modo, penso ser mais difícil ainda tomar fenômenos mentais como emergentes de processos neurofisiológicos (i.e., como tendo somente nestes condições suficientes para existir) sem associar a estes algum “conteúdo representacional”.

90 Usualmente traduzido do sânscrito como “sofrimento” (afinal, o sentimento de apego – que é a um só tempo apego a um aspecto experienciado e apego a quem se é ao vivenciar esse aspecto – é sempre, inevitavelmente, frustrado).

de auto-individuação. Ao mesmo tempo, a maneira como o organismo age em função da continuidade da própria auto-individuação engendra perturbações em seus processos constitutivos que lhe alteram os parâmetros, alterando-lhe, portanto, a própria identidade concreta que tende à auto-individuação, que age em função disso, e assim por diante. Sensibilidade e motricidade são os dois lados da mesma moeda que perfaz o caráter fenomênico particular de uma perspectiva subjetiva sobre o mundo; nesse processo é que consiste a produção de sentido (WEBER E VARELA, 2002, p. 116).

Porém, a emergência do apego, de interesses e da experiência a partir da constituição de um sistema autopoietico demorou a ser elaborada com clareza. A noção de “ambiente” que a abordagem enativa – não sem precedentes – põe em cena em alguma medida foi encarada como *substituta* do que é usualmente pensado como contradomínio do conjunto de possíveis representações de um sistema cognitivo, i.e., do mundo, de modo que a experiência (em particular, a experiência perceptual) que emergiria de um sistema autopoietico acabasse sendo tratada como a experiência de um ambiente, *mas não* do mundo. Com efeito, os autores e a autora de *The Embodied Mind* (1991) acreditavam estar dando inteligibilidade a um “caminho do meio” entre dois “extremos”. O primeiro desses extremos seria expresso pela metáfora do “olho descorporificado observando objetivamente o desenrolar dos fenômenos”; já o extremo oposto consistiria em “um tipo de subjetivismo no qual a mente, por si só, “constrói” o mundo” (VARELA, THOMPSON E ROSCH, 1991, p. 04). O primeiro seria o extremo hegemonicamente aceito no meio científico e, portanto, aquele com o qual os autores e a autora mais dialogam. Esse extremo seria resumível em três teses:

A primeira é que nós habitamos um mundo com propriedades particulares, tais como comprimento, cor, movimento, som, etc. A segunda é que nós captamos [*pick up*] ou recuperamos essas propriedades representando-as internamente. A terceira é que há um “nós” separado e subjetivo que faz essas coisas. (VARELA, THOMPSON E ROSCH, 1991, p. 09)

A segunda e a terceira teses “extremas” poderiam ser relacionadas aos nossos bem conhecidos (PI) e (PR), como contrapartes especulativas – senão inspiradoras – acerca de fenômenos mentais as quais se sugerem a partir daquelas diretrizes de estudo de fenômenos cognitivos. Mas é curiosa a presença da primeira: acaso habitaríamos um mundo *sem* propriedades objetivas, tais como comprimento, cor e som? O ponto parece ser facilmente elucidável: se o domínio cognitivo (inclusive perceptual) respectivo a um sistema autopoietico é idêntico ao seu domínio de condutas, e este domínio é determinado, em parte, pela forma específica do sistema autopoietico em questão, então

percepta não são entidades e propriedades mesmas em relação a um e outro sistemas autopoieticos distintos. Essa negação de um caráter primordialmente intersubjetivo da percepção (*a la* sujeito transcendental) equivale a um sentido possível em que se pode dizer que não se percebem entidades e propriedades *objetivas*. Perante o mesmo objeto O e nas mesmas condições dos entornos de um sistema autopoietico S, a experiência perceptual emergente do sistema autopoietico S acoplado a seus entornos variará de *t* a *t'* se e somente se a forma específica de S variar nesse intervalo; de um sistema S a outro sistema S', pelos mesmos critérios, também haverá variação. Estaríamos a todo tempo “notando novos aspectos”, para falar como Wittgenstein, em função da forma assumida por nossa auto-indivuação acoplada a nossos respectivos entornos; por isso, não faria sentido fixar um domínio *cognitivo* – e, neste sentido, habitado – em termos de propriedades objetivas como comprimento, cor e som.

Acontece que uma *outra* maneira de se falar em “propriedades objetivas”, particularmente em relação a experiências perceptuais, é aquela na qual dizemos que a queda de uma árvore de 30 metros produziria um estrondo (um grande deslocamento de ar atmosférico em formato ondulatório longitudinal, em relação ao qual uma pessoa pode experimentar um *som*), e que essa árvore teria 30 metros e produziria, ao cair, o mesmo estrondo, mesmo se ninguém a medisse ou observasse sua queda à distância necessária para ouvi-lo. Quando Varela, Thompson e Rosch (1991) diziam que o *mundo em que habitamos* não é um mundo de propriedades objetivas, *ambos* sentidos de “propriedade objetiva” *colapsam*. Desse colapso resultam afirmações tão enigmáticas quanto as das versões mais abstrusas do representacionalismo, como por exemplo a de que “Apenas [a] perspectiva orgânica de fato tem o estatuto de “mundo”, somente esta é real, porque o vivo só pode atuar na forma de um tal mundo intencional. A vida é assim sempre subjetiva no sentido forte da palavra.” (WEBER E VARELA, 2002, p. 118).

A primeira geração da proposta enativa não negava que houvesse realidade subjacente aos “mundos intencionais” – a própria teoria da autopoiese perderia sentido se o fizessem. Porém, segundo aquelas articulações iniciais, do sistema organismo-ambiente não emergiriam fenômenos mentais como propriedades relacionais de um sistema material ou extensionalmente *idêntico* a seus constituintes (analogamente à maneira como Bunge, 1977 concebe propriedades emergentes): o todo daria origem a algo *mais* do que suas partes; um “*excedente de significação* [*surplus of signification*]” (VARELA, 1991, p. 86, *apud* WEBER E VARELA, 2002, p. 118 – ênfase no original). Por isso, o que concebiam como “produção de sentido” ou “enação” seria a atividade de “trazer à tona um mundo de significação” em um sentido pretendido como literal, definido por contraste à ideia de que formas de vida distintas teriam apenas perspectivas distintas sobre um mesmo mundo (VARE-

LA, THOMPSON E ROSCH, 1991, p. 202). Ou seja, não só a forma organizacional da matéria faria emergirem propriedades que não seriam predizíveis desde o estudo de seus componentes isolados, mas também faria com que surgissem entidades – *mundos* – onde antes havia nenhuma.

O próprio título da obra seminal do enativismo só não foi “*Worlds without Grounds*” (“Mundos sem Fundamentos”) por razões editoriais⁹¹. Com efeito, noções como as de “coemergência”, “co-determinação”, etc., quando aplicadas à relação entre a experiência e o sujeito da experiência, são *explicadas* em *The Embodied Mind* em termos do filósofo budista Nagarjuna (Séc. II d.C), e implica “vacuidade” (*emptiness*, ou *sunyata*) dos elementos coemergentes (LOY, 1988), ou seja, a ausência de fundamentos destes que não sejam eles mesmos coemergentes à *sua* cognição. Porque não apenas o ambiente do qual se possa estar consciente é constituído pelo sujeito (ou agente) cognoscente, mas também este é constituído por aquele, não há objetos ou propriedades objetivas *dadas* a se conhecer, mas sim mundos de significância intencional que são *trazidos à tona* pela constituição e desenvolvimento de seres vivos, ao mesmo tempo em que estes são trazidos à tona por aqueles⁹². Outra maneira de entender as ideias da primeira geração da proposta enativa é notar que, por conta do fato de que a investigação de fenômenos mentais em alguma medida rompe a separação entre observador do fenômeno e fenômeno observado, supôs-se que nós teríamos de nos livrar de ideias

91 [Live webinar with Evan Thompson "What is Enaction—A New Relationship Between Our Mind and the World? - YouTube.](#)

92 Uma discussão sobre alguns dos contrastes entre doutrinas religiosas antípodas (p.e., entre o monoteísmo judaico-cristão-islâmico e a escola budista madhyamaka, fundada por Nagarjuna) poderia nos ser proveitosa para entender as motivações expressamente soteriológicas, presentes em todas as fases do desenvolvimento da proposta enativa (Varela, Thompson e Rosch, 1991, Introdução; De Jeagher, 2020), assim como o revisionismo metafísico radical que, embora hoje abandonado, recebeu ênfase considerável para uma proposta científica – ainda mais para uma proposta de *maturidade* científica – para a investigação de fenômenos mentais. Essa discussão poderia ser útil, não apenas porque grande parte (inclusive Apêndices) da obra seminal do enativismo, *The Embodied Mind*, tenha sido devotada à exposição de pensamentos – ou, antes, “iluminações” – daquela escola, mas também porque o “amadurecimento” da razão ocidental na era das luzes não parece ainda ter superado os encantos místicos que lhe serviram de berço na sociedade europeia: encantos de uma doutrina monoteísta segundo a qual pessoas são criaturas entre outras, salvo pela “semelhança” de cada indivíduo humano com aquilo que não é criatura. Como, p.e., lembra Ryle (1949, p. 23), “A teologia da Escolástica e da Reforma havia educado os intelectos dos cientistas, bem como o dos leigos, filósofos e clérigos daquela era [pré-iluminista]”. É importante, ademais, notar que ambas essas tradições religiosas antípodas se constituíram como guias à *vida humana* em duas frentes: uma soteriológica e outra metafísica. Por um lado, seus expoentes (monges, sacerdotes, santos, iluminados) ensinam a viver; por outro, ensinam sobre o que é o caso – no caso, precisamente sobre grandes enigmas, tentando assim lhes dar uma “solução” e um “uso descritivo” comumente acordados. Enigmas especialmente importantes a essas doutrinas concernem a “o que nos aguarda para o além-túmulo”: reencarnar ou ressuscitar? Que somos nós, afinal, se algo assim nos aguarda (ou pode nos aguardar)?

como, por exemplo, a de uma ciência que investigue a natureza *objetiva*, nos dois sentidos supra-mencionados, das espécies de coisas que há, para dar lugar a algo como uma interpretação (no mínimo) duvidosa de Immanuel Kant, segundo a qual não apenas não conheceríamos as coisas tais como elas são em si mesmas, mas de fato haveria dois mundos – o mundo fenomênico e o mundo numênico – porém respectivamente a *cada ser vivo*.⁹³

As “razões” para se negar que habitemos um mundo com propriedades objetivas (nos dois sentidos) partem de premissas advindas da teoria da autopoiese. Especialmente, a de que organismo e ambiente co-emergem a partir da constituição de um sistema autopoietico e que organismo e ambiente se co-determinam em função do ímpeto mutável, imanente ao próprio sistema, de promover a continuidade do processo de auto-individuação. É surpreendente, por isso, que a proposta enativa tenha enveredado, em sua alvorada, por caminhos tão revisionistas para explicar relações entre organismos, ambientes e o mundo (numênico, por assim dizer). Pois, já desde os anos 1960, havia uma proposta para se explicar a percepção animal com base, tanto na fenomenologia, quanto no rechaço da ideia de uma interface representacional que estaria – por assim dizer – entre o mundo e o sujeito da experiência perceptual; no entanto, a filosofia da percepção ligada a essa proposta era distante das conclusões filosóficas de Varela e seus colaboradores. Com efeito, a *psicologia ecológica* proposta por inicialmente por James e Eleanor Gibson (e que permanece até hoje viva como programa de pesquisa) é frequentemente defendida como teoria marcadamente *realista* da percepção; “uma teoria que identifica os objetos da percepção com objetos dos quais se pode dizer estarem presentes quando nenhuma percepção está ocorrendo.” (SHAW, TURVEY E MACE, 1982, p. 160). Mais do que isso, a abordagem ecológica à percepção é elaborada exatamente a partir da atenção à maneira como *diferentes corpos* movimentam-se e exploram os seus entornos. Tratam-se como ambientes – respectivos a esses corpos que exploram – aos padrões de distribuição de energia e de matéria que são especificamente causados por superfícies materiais e que são spatiotemporalmente covariantes aos movimentos de um organismo: esses padrões constituem o ambiente perceptual de um organismo exatamente na medida em que correspondam às suas possibilidades de ação.

O conceito de Gibson (2015) de “informação ecológica”, que implica a mutualidade entre as definições das capacidades motoras de um organismo e as invariâncias de arranjo óptico ambiental às quais o organismo é sensível, implicando uma percepção *direta* das causas distais desses arranjos

93 Em *Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality* (Weber e Varela, 2002, p. 111), endossando o que interpretavam como a posição final do próprio Kant revelada em seus escritos póstumos, os autores afirmam que o propósito intrínseco à vida “[traria] à tona significados e as categorias [do entendimento]”.

(GIBSON, 2015; TURVEY, SHAW, REED E MACE, 1981; SHAW, TURVEY E MACE, 1982) é melhor entendida em termos do decréscimo da incerteza, ou “*Shanon-information*” do que de um “conteúdo” verdadeiro ou representacional que se poderia atrelar a qualquer conversa sobre “informação” (CARVALHO E ROLLA, 2019). Trata-se da sintonização progressiva dos movimentos corpóreos àquelas invariâncias, entendidas por isso mesmo como *affordances*, ou “oportunidades de ação” (GIBSON, 2015; CHEMERO, 2009). A percepção seria, portanto, percepção de “objetos dos quais se pode dizer estarem presentes quando nenhuma percepção está ocorrendo”, embora em cada caso a percepção se dê somente em relação ao *Aufforderungscharakter* – o caráter de algo o qual propicia tais e tais ações – de cada objeto ou conjunto de objetos em relação ao perceptor em questão. O sentido epistemológico de ‘objetivo’ é negado, tanto quanto o é da parte dos enativistas; já o sentido metafísico, não⁹⁴.

A corrente da psicologia ecológica não tem o “realismo” como bandeira por acaso: havia contra o quê hasteá-la, mesmo antes da abordagem enativa surgir na década de 1990. Shaw, Turvey e Mace (1982), por exemplo discriminam alguns obstáculos à defesa da identificação que eles defendem, entre objetos de experiência perceptual (diretamente percebidos, se quaisquer objetos o são) e objetos de referência perceptual (causas distais da experiência perceptual), caso seja assumida a defesa tradicional da tese de que a percepção é um fenômeno representacional. Dois destes obstáculos seriam os mais importantes. Primeiro, abordagens tradicionais à percepção assumiriam uma deformação estrutural do estímulo em relação à fonte de estimulação. Ao se tomarem como *estímulos* os conjuntos de perturbações (espacial e temporalmente) pontuais a terminações nervosas, haveria uma lacuna entre a especificação de suas causas distais em dado instante *t* e a desproporcionalmente maior especificidade da experiência perceptual neste mesmo instante *t*. Em outros termos, assume-se (tradicionalmente) que sistemas cognitivos sejam estimulados por perturbações que são *melhor* descritas a nível físico-químico, embora as experiências perceptuais resultantes sejam voltadas a objetos tridimensionais, permanentes, ainda que mutáveis, históricos (como um pedaço de cera). Isso levaria ao segundo ponto de dificuldade para se conciliar a explicação (tradicional) da percepção à atitude realista quanto ao que se percebe, que é a postulação de dois tipos de objetos: aqueles aos quais a percepção se *refere*, que são suas causas distais (mesas, cadeiras, pessoas, etc.); e aqueles dos quais a percepção *é* uma experiência direta, que são o que, dentre os constituintes de fenômenos mentais, representa os objetos do primeiro tipo (a representação da mesa, a representa-

94 Essa era a interpretação de Gibson (1979) e de outros autores acerca das *affordances* (e também de Turvey et al., 1981; Shaw, Turvey e Mace, 1982), embora a literatura da psicologia ecológica contenha defesas de leituras anti-realistas daquela noção (Heras-Escribano, 2019, p. 63) e, também, da abstenção de qualquer emprego seu senão o meramente metodológico (Chemero, 2009).

ção da cadeira, etc.). Ambos obstáculos ao realismo ou tese da percepção direta são apontados por psicólogos ecológicos como inerentes à crença na quase-decomponibilidade da relação entre organismo e ambiente (embora, como vimos, a abordagem enativa tenha um dia demonstrado que negar a quase-decomponibilidade não é suficiente para se concluir em favor da percepção direta), de modo que investigações científicas da percepção orientadas por (PI) e (PR) tenham de conciliar um estudo da estimulação pontual, descrito a nível físico-químico, com um estudo de algoritmos que melhor descreveriam a transdução desses estímulos em microinformações e o processamento de “inferências” a partir desses dados inconscientemente coletados. Uma teoria realista da percepção deveria, com efeito, referir-se a um animal (perceptor) referindo-se ao ambiente que lhe é respectivo, e vice-versa – sendo o ambiente relativo a um organismo o conjunto de propriedades dos entornos deste em relação às quais ele é capaz de reagir, uma vez que seja estimulado pelos padrões material-energéticos incidentes no seu corpo de maneira covariante a seus movimentos.

Assim, um princípio básico da psicologia ecológica é a sugestão de abrimos mão do microestruturalismo dessas ciências (reconhecendo enquanto o fazemos, no entanto, que elas podem prover análises razoavelmente válidas do alicerce causal de processos psicológicos) em favor de um macrofuncionalismo, mais pragmático, que preserve a integridade da sinergia animal-ambiente. (SHAW, TURVEY E MACE, 1982)

Em contraste ao que se supunha, o nível de análise apropriado para identificar *estímulos* não é, então, o nível molecular ou atômico, mas sim o nível ecológico, que leva em conta a distribuição de, p.e., padrões (em escala geralmente mesoscópica) de energia óptica no espaço causada por superfícies materiais e os movimentos que um organismo é capaz de realizar, tendo este como guia para movimentar-se as covariações desses padrões com seus movimentos. Organismo e ambiente (ou, antes, o sistema organismo-ambiente) têm de ser *descritos* mediante uma *escala ecológica* de análise, mediante a qual são levadas em conta as covariações entre as capacidades de agir de um perceptor e os padrões material-energéticos (ópticos, sonoros, hápticos) em relação aos quais esse corpo vivo é capaz de reagir como ditarem suas necessidades. Desse modo, busca-se mostrar como não há lacuna entre (o que conta como) a estimulação que incide sobre esse organismo e a sua experiência perceptual, bem como tampouco há necessidade de se postular objetos (representacionais) da experiência perceptual que não os próprios objetos que a causam.

Embora subordine sua explicação da experiência perceptual à capacidade de agir de um corpo vivo, a abordagem ecológica não contém explicações próprias, quer acerca do que seja para um

corpo vivo ser *capaz de agir*, quer para o que seja, para um corpo, ser um corpo vivo. Com efeito, o que há na literatura especializada é o reconhecimento de que estas são questões importantes, o que conduz a análises de diferentes explicações desses conceitos, advindos de fora da psicologia ecológica, com o objetivo de sopesá-las e identificar quais delas seriam mais compatíveis à abordagem ecológica – havendo muito espaço, inclusive, para o que enativistas têm a dizer (Heras-Escribano, 2019; Dings, 2020). Em contrapartida, essa carência original pareceu à primeira geração da abordagem enativa uma razão bastante para rejeitar a psicologia ecológica.

Do fato ... de haver uma mutualidade entre animal e ambiente – ou, em nossos termos, de os dois estarem estruturalmente acoplados – simplesmente não se segue que o ato de perceber é direto no sentido gibsoniano de “responsivo” ou “ressonante” a invariantes ópticas. É claro, esta última alegação gibsoniana é uma hipótese empírica substantiva e, portanto, nem se sustenta, nem deixa de se sustentar com base em considerações lógicas. Todavia, nosso ponto é que essa alegação representa somente um modo de explicar a relação entre a ação perceptualmente guiada e a mutualidade organismo-ambiente. Nós nos desalinhamos com essa explicação porque acreditamos que ela leva a uma estratégia de pesquisa na qual se busca construir uma teoria ecológica da percepção inteiramente a partir do lado do ambiente. (VARELA, THOMPSON E ROSCH, 1991, p. 204)

No entanto, a incorporação de uma estratégia de pesquisa que desse maior atenção não só ao *ambiente*, mas às mais diversas características porventura despercebidas dos entornos de um corpo vivo se provaria crucial para o amadurecimento da proposta enativa. Esse amadurecimento começou a partir da descoberta de que fundamentar fenômenos mentais na dinâmica da autopoiese é “um ponto de partida promissor, mas apresenta uma série de atalhos que podem ser identificados por vias científicas e fenomenológicas” (DI PAOLO, 2005, p. 01). Isso não quer dizer que a proposta enativa seja, hoje, propriamente madura. Seu atestado de maioria será emitido somente se um dia a crise contemporânea das ciências cognitivas findar consagrando uma “revolução enativa”. Mas passos (atrás) significativos foram dados nessa direção, sintomática dos quais tem sido a frutífera reconciliação da trupe hoje defensora da *tese da continuidade entre vida e mente* com a psicologia ecológica (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 136; DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAGHER, 2018, pp. 55; 129; 234; 245). Com essa reconciliação, o jargão enativista permaneceu praticamente inalterado; porém, o sentido de expressões sensíveis, como “produção de sentido” e “trazer um mundo à tona” mudou: a produção de sentido não consiste mais em, para um

corpo vivo, provocar – ou trazer à tona – um “excedente (*surplus*) de significação”, mas sim em *subtrair* dos seus entornos o que já estava lá e que se lhe torna significativo, “através do monitoramento e da resposta a somente um pequeno e relevante subconjunto de todas as influências que incidem sobre o organismo; um subconjunto a partir do qual o organismo se constitui a si mesmo como produtor de sentido [*sense-maker*]” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 36). E foi precisamente através da revisão de pressupostos das virtudes comparativas do enativismo em relação à psicologia ecológica – sua explicação da capacidade de agir e da vida de um corpo – que esses importantes passos puderam ser dados.⁹⁵

Com efeito, os “atalhos” da fundamentação da dinâmica de fenômenos mentais naquela do desenrolar da autopoiese (DI PAOLO, 2005, p. 01) se revelam mais claramente quando tentamos especificar que tipo de envolvimento tem o mundo na constituição de fenômenos mentais: a autopoiese – relação de fechamento operacional entre determinados processos, em função da qual se delimita um corpo vivo, assim como um domínio de condutas do sistema com o ambiente – foi tomada como a base a partir da qual poderia ser elaborada a “representação científica da mente” (VARELA, THOMSON E ROSCH, 1991; WEBER E VARELA 2002), i.e., “como [mente] corporificada, emergente, dinâmica e relacional”, a qual teria de se harmonizar à “experiência direta dessa natureza da mente no caso da própria primeira pessoa” (THOMSON, 2004, p. 382). Porém, porque se pretendia que fosse a expressão mais geral do que significa *vivenciar*, i.e., daquilo em que fundamentalmente consistem fenômenos mentais, a produção de sentido só poderia se fundamentar nalgum aspecto *aprimorável* ou *prejudicável* da natureza do ser vivo: *não* em algum aspecto em função do qual o organismo atinja patamares, quer de absoluta perfeição (desde cuja manutenção eventos quaisquer lhe seriam indiferentes), quer de absoluta degradação (onde, por óbvio, não há produção de sentido). A primeira geração da dissidência enativa passou despercebida por este atalho. Pois a autopoiese ocorre (perfeitamente) ou deixa de ocorrer; sua definição operacional não dá margem para distinguir alterações ontogenéticas decorrentes de ações visando à melhoria das condições do seu acoplamento dinâmico ao ambiente a meras perturbações às quais o sistema poderia reagir, porém não reage (p.e., para se discernir o fato de que vi que estava chovendo, me levantei e resolvi tomar um banho de chuva, por um lado, ao fato de que fiquei molhado por conta disso e comecei a tremer de frio, por outro), nem oferece, por conta disso, critérios para demarcar o que importa perante o que

95 Estes passos são tão mais importantes porque a psicologia ecológica – apesar de, ou precisamente *porque* se trata de uma proposta mais humilde do que a enativa – se envolveu menos em rearticulações conceituais do que em trabalho empírico (Chemero, 2009; Rietveld e Kiverstein, 2014), o qual ainda mais facilmente se soma, assim, ao trabalho empírico também feito com ferramentas conceituais enativistas. Para uma visão contrária a essa conciliação (ao menos entre as teorias), ver Heft (2020).

não importa a qualquer forma de vida – menos ainda para distinguir o que lhe importará *mais* ao que lhe importará *menos*⁹⁶. Por tudo que diz a definição de autopoiese (e de acordo com a fundamentação da produção de sentido na conservação da autopoiese), um organismo poderia não passar de um processo dinâmico metaestável com certas características especiais, o qual emerge aqui e termina ali, sem se importar com o que aconteceu ao longo desse tempo.

De acordo com [essa] perspectiva, equilibrar-se à beira de um abismo é um comportamento perfeitamente viável, assim como despencar; ambas são interações [com o ambiente] que conservam a autopoiese. ... Esse importante conceito [de conservação da autopoiese] é a base de tudo que a teoria autopoietica tem a dizer sobre a cognição e é um elemento-chave na teoria enativa (Varela, Thompson, & Rosch, 1991). E, ainda assim, se qualquer juízo a respeito de valores pudesse ser formalmente derivado do acoplamento estrutural, seria um juízo *a posteriori* um tanto quanto inútil de um observador externo, de que o organismo devia ter evitado justamente aquele último encontro que o matou – o que, evidentemente, não seria qualquer forma de produção de sentido. (DI PAOLO, 2005, p. 07)

A importância de qualquer evento para uma forma de vida (i.e., sua produção de sentido) tem de se fundamentar, portanto, nas tentativas que o organismo realiza (em vida) de *melhorar* as condições em que se realiza a própria auto-individuação, e não nas tentativas (muitas vezes desnecessárias) de mantê-las apenas efetivas. De nenhum modo se rejeita, por isso, o conceito de “autopoiese”. A autopoiese consiste no contínuo processo de *auto-individuação precária* de um sistema, tal que cada um de cujos processos constituintes tenderia a extinguir-se não fosse o fato de constituí-lo e onde se pode observar uma delimitação topológica funcional (para a sua conservação) do sistema em relação aos seus entornos. Isso segue sendo essencial: é o que faz de todo sistema vivo um sistema *autônomo*.

Da autonomia ou auto-individuação de um sistema não se segue, entretanto, que se trate de um sistema capaz de agir (*agent*). O que a introdução do conceito de “adaptatividade” (DI PAOLO, 2005) servirá para abarcar é o que acontece *entre* o estabelecimento de um sistema autônomo e seu desaparecimento. E o que acontece *neste* intervalo de constante e imperfeita adaptação a condições dadas é nada menos do que a produção de sentido. A “adaptação regulativa é uma pré-condição para que agentes tenham um panorama subjetivo sobre o mundo. Sem isso, os únicos eventos significati-

96 Não que as distinções entre ações e perturbações, por um lado, e entre eventos importantes e desimportantes, por outro, venham a ser uma só. Apenas não há lugar para uma sem haver lugar para a outra.

vos que um agente encontraria seriam aqueles que o conduzissem à inviabilização” (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 124)⁹⁷.

Podem ser identificadas duas tendências opostas e, no entanto, complementares no desenrolar do processo de auto-individuação de um sistema autônomo: ambas emergem do fechamento operacional precário de um conjunto de processos que delimita as próprias fronteiras, i.e., na própria autonomia de um sistema material. A primeira será a tendência à *abertura* do sistema a trocas materiais e energéticas com o ambiente, sem as quais o sistema deixaria de ser viável enquanto tal. Qualquer célula viva de nossos corpos, por exemplo, tem sustentada sua autonomia somente em virtude do fato de periodicamente expelir moléculas de sódio de seu interior (o que demanda gasto energético) para que certa quantidade de água passe por osmose de seu interior à corrente sanguínea, não permitindo que se excedam, assim, os limites da capacidade de contenção do citoplasma de sua membrana, e de periodicamente realizar o processo inverso para viabilizar as reações internas em seu citoplasma. A segunda tendência característica de sistemas autônomos, contrária a esta de abertura a trocas com o ambiente é a tendência ao *fechamento* – não apenas em sentido operacional, mas – também em sentido topológico, relativamente a quaisquer processos externos. Sem esse fechamento (sem, por exemplo, a contínua restauração da membrana semi-permeável de uma célula), o sistema autônomo tende à dissolução em (outros) processos independentes e se desintegra, salvo por intervenção externa. O que é importante notar aqui é que, nas condições ideais respectivas a cada uma dessas tendências – nomeadamente, a tendência à *auto-produção* e a tendência à *auto-diferenciação* –, elas impediriam uma à outra de se realizar. E, no entanto, *ambas tendências são necessárias* à manutenção da auto-individuação precária (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAGHER, 2018, pp. 39-40). Um sistema autônomo encontra-se necessariamente em *tensão*, portanto, entre auto-produção e auto-diferenciação.

Para se poder falar em produção de sentido, no entanto, não basta que essa tensão inerente à autonomia de um sistema simplesmente ocorra. Adicionalmente, tem de se poder falar em regulações assimétricas do acoplamento de um sistema autônomo com o ambiente, a qual reorienta determinados vetores do acoplamento (sejam externos ou internos ao sistema autônomo) de modo a favorecer a subsistência do processo de auto-individuação precária tal como sua estrutura relacional interna se encontra no momento em que essa regulação é efetuada. São esses acoplamentos assimétricos do sistema autônomo em relação ao ambiente que se poderão identificar como *atos* em qualquer sistema que se possa considerar capaz de agir. Não é necessário que a regulação assimétrica seja sempre bem-sucedida (sempre há “tropeços” na vida, inclusive literalmente), mas apenas

⁹⁷ Em linha com a literatura em língua portuguesa sobre o enativismo, usaremos expressões como “capaz de agir” e “agente” de maneira intercambiável. O mesmo será feito com expressões como “capacidade de agir” e “agência”.

que o sistema opere em função da maneira como pode operar, no período em questão, para reverter tendências que de outro modo o levariam a ultrapassar os seus limiares de viabilidade. Além disso, “[é] importante sublinhar que a condição assimétrica no acoplamento entre os dois sistemas [organismo e ambiente] ocorre, estritamente falando, apenas durante um certo período” (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 118).⁹⁸ A produção de sentido implica que um corpo se mostre *capaz* de agir, e não que exerça incessantemente essa capacidade.

Por fim, o último requisito para podermos falar em produção de sentido é que essas esporádicas regulações assimétricas do acoplamento dinâmico ao ambiente, da parte de um sistema autônomo, ocorra mediante *normas* vitais: um discernimento valorativo entre perturbações à dinâmica da auto-individuação (advindas tanto de dentro quanto de fora do sistema), na exata medida em que o organismo é capaz de reagir⁹⁹ a tais perturbações a fim de otimizar a regulação daquela que é justamente denominada “tensão primordial da vida” entre auto-produção e auto-diferenciação (DI PAOLO, 2017; DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, pp. 132-35; DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAGHER 2018, pp. 37-42). Essa regulação dinâmica, assimétrica e normativa da auto-individuação é o que permite ao sistema autônomo manter-se dentro dos limiares de sua viabilidade, ditados pelas tendências (como vimos, tensionadas) à auto-produção e à auto-diferenciação. Somente então é que se pode falar em um *corpo que age*, i.e., que *produz sentido*; e, somente desse modo, de uma perspectiva subjetiva que *se importa* com certos aspectos do que acontece ao seu redor e com o que faz.

Para se ter um exemplo simples e bem conhecido (além da célula viva de um corpo multicelular), bactérias *E.coli* (e outros organismos unicelulares dotados de flagelos que lhes possibilitam movimento) apresentam comportamento quimiotático: movimentam-se em direção a regiões onde há maior concentração de nutrientes, de oxigênio, ou onde houver melhores temperaturas, e no sentido oposto a onde se encontram condições que lhe sejam mais nocivas ou menos favoráveis. Esse comportamento é observado, todavia, mesmo quando as condições do ambiente onde a bactéria se encontra são *suficientes* para a sua sobrevivência (quando, para sobreviver, ela poderia ficar parada ou andar em círculos): basta que haja diferença gradativa entre as condições encontráveis numa di-

98 O tratamento formal – em termos da teoria dos sistemas dinâmicos – da regulação assimétrica do acoplamento entre um sistema autônomo e seu ambiente é oferecido na mesma página (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, p. 118).

99 Essa cláusula, que delimita o “discernimento valorativo entre perturbações à dinâmica da auto-individuação” àquelas às quais é possível *reagir* serve para captar nossa *insensibilidade* a eventos (como ondas de rádio) que provocam perturbações em estruturas e processos de nossos corpos e que, ainda assim, não percebemos.

reção ou noutra. “É sabido”, ademais, que “a sensibilidade a atratores aumenta após períodos de privação [de nutrientes]” (DI PAOLO BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, pp. 130-31).

O conceito de “adaptatividade”, enquanto “capacidade de um sistema de regular seus estados e suas relações com o ambiente, com o resultado de que se suas trajetórias de estado aproximam-se do limiar de viabilidade, elas mudam com tendência a evitar cruzá-lo” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 329) engloba o que, desde a crítica de Di Paolo (2005) aos passos iniciais do enativismo, estabeleceram-se como as três condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para se identificar um sistema capaz de agir: são elas a *auto-individuação*, a *assimetria* e a *normatividade* (DI PAOLO BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017; DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018).¹⁰⁰ Somente então a “significância que determinado evento tem é ... encenada [*enacted*], trazida à tona, pelas respostas regulativas que induz no organismo. Dois eventos que (no mesmo contexto) levam o agente a performar a mesma ação não são significativamente discerníveis do ponto de vista do agente.” (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 124) Isso elucidada em que medida uma forma de vida é, somente pelo fato de ser uma forma de vida, *sensível* ao mundo: ela é capaz de discriminar perceptualmente eventos (mudanças) do próprio corpo e eventos externos ao próprio corpo na exata medida em que for capaz de regular as tendências da situação para favorecer a própria continuidade; a produção de sentido é um monitoramento de tendências – cujos vetores constituem a paisagem fenomênica – necessariamente ligado a respostas adaptativas, sejam estas atualizadas ou não (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIA-

100 A definição da *capacidade de agir* (*agency*), que tentamos expor de maneira mais informal no texto, é formulada por Di Paolo, Buhrmann e Barandiaran (2017, p. 127) da seguinte maneira:

Um sistema S é um agente engajado em um acoplamento C com um ambiente E se e somente se:

1. *S é um sistema autônomo, o que significa que:*

- a. *S é uma rede operacionalmente fechada de processos precários, onde cada processo pertencente à rede é viabilizado por ao menos um outro processo da rede e viabiliza ao menos um outro processo nesta, de modo que, isolado da rede, qualquer processo componente tenderia a degradar-se ou extinguir-se;*
- b. *S ativa e funcionalmente se distingue como uma unidade e o conjunto de processos (não pertencentes a S) que podem afetar S e são afetados por S define o ambiente (E) de S; e*

2. *S esporadicamente exercita uma capacidade de modular o acoplamento C de uma maneira adaptativa:*

- a. *onde modulação indica uma alteração (dependente do estado de S) no conjunto de parâmetros e condições que afetam o acoplamento entre S e E;*
- b. *e adaptativo significa que modulações no acoplamento C contribuem à manutenção de S como um sistema viável.*

RAN, 2017, p. 136). O que acontece ou deixa de acontecer no mundo independe dos aspectos destes *mesmos* acontecimentos que adquirem significância para a preservação de processos autônomos adaptativos; por outro lado, os aspectos do que acontece no mundo que são significativos a alguma forma de vida dependem do que acontece ou deixa de acontecer no mundo – para além, é claro, da forma como estes acontecimentos afetam de maneira regulável a auto-individação do sistema.

Em um dos anúncios explícitos de reconciliação com a abordagem ecológica à percepção – resultante da redefinição da capacidade de agir e da produção de sentido em termos da adaptatividade – ao mesmo tempo em que se marcam algumas diferenças, os autores de *Sensorimotor Life*, Di Paolo, Buhrmann e Barandiaran (2017, p. 136) acrescentam:

se nós adotarmos uma perspectiva de envolvimento do mundo [*a world-involving perspective*], nós não podemos simplesmente assumir que o acoplamento entre o ser capaz de agir [*agent*] e o ambiente veicula informação [ecológica] relevante. Isso pode ser o caso sob condições particulares, mas não em geral, e ainda assim o acoplamento, informacional ou não, ainda é uma parte constitutiva da ação e da percepção em andamento. O acoplamento material entre o ser capaz de agir e o ambiente é sempre já fundamentalmente mais rico do que qualquer explicação informacional do que acontece no seu decorrer, a qual é inevitavelmente uma redução de sua complexidade a umas poucas dimensões e conjuntos de interesse.

Varela, Thompson e Rosch (1991, P. 204) rejeitaram a teoria de Gibson quanto à existência de invariâncias ou informações ecológicas alegando que se trataria de “uma hipótese empírica substantiva” que “não se sustenta”, mas principalmente porque, como vimos, ao formular a sua teoria da enação com base no caráter autônomo de um sistema material, os autores e a autora não viram qualquer tipo de *assimetria* entre agente e ambiente, o que os fez entender, de maneira *literal* (e não como metáfora para as diferentes maneiras como fenômenos mentais se estruturam), a enação como “trazer à tona um mundo” que emerge e se modifica junto à experiência subjetiva (Ibidem, p. 202). Veja-se, porém, a quê se reduziu o conceito a partir do qual Varela, Thompson e Rosch (1991), assim como Weber e Varela (2002) erigiram as bases de sua ousada proposta. Se todo sistema autopoietico é um sistema operacionalmente fechado e precário, cuja topologia em relação a ambiente e mundo é funcionalmente delimitada pelos atratores dos processos estruturantes do sistema, então um sistema é autopoietico se e somente se for um sistema autônomo. Porém, a autonomia é somente o que confere a um corpo orgânico vivo a sua robustez (DI PAOLO 2005), e não o que lhe confere participação constitutiva na relação dinâmica de um fluxo de consciência. Pois a um corpo orgânico

é auferida essa condição somente na medida em que age, *adaptando-se ao mundo*, e não na medida em que é um sistema autônomo. Para que se o considere um corpo orgânico que age, é necessário que sejam observáveis, de maneira regular, alterações assimétricas na dinâmica do acoplamento organismo-ambiente implicado pela forma do seu processo de auto-individualização, de modo que essas alterações resultem monitoramento dos limiares de viabilização do conjunto de variáveis que perfaz sua identidade. A lacuna entre a autopoiese e a fenomenologia não chegou a ser alvo da atenção da velha guarda, que “ditou” o que era a proposta enativa até meados dos anos 2000. E isso teve consequências que fizeram com que a proposta flertasse com o místico, ainda que já à época se proclamasse o que se proclama hoje: que estamos de posse de uma maneira de tomar fenômenos mentais como fenômenos naturais. Suspeito que o uso dado à expressão “natureza” (da mente) por, p.e., Weber e Varela (2002) seja solidário ao discernimento lewisiano de Natureza e Sobrenatureza. Eles acreditavam estar de posse, mais a bem dizer, de uma teoria do “substrato material” de fenômenos irreduzivelmente mentais – uma vez que ocorreria, literalmente, a vinda à tona de mundos, por *oposição* ao mundo compartilhado de quarks, glúons, bósons, fótons, que permaneceria apenas como subjacente e incognoscível em si mesmo. Conforme as articulações atuais da proposta enativa e da tese da continuidade entre vida e mente, pelo contrário, ao percebemos coisas como a temperatura da superfície de uma xícara de café, nós (corpos que agem) não estamos monitorando fenômenos material e extensionalmente distintos de quarks, glúons, bósons e fótons, mas sim integrando, junto a propriedades emergentes de sistemas materiais compostos por estas partículas (p.e., a temperatura), as bases de emergência de um fenômeno mental.

Substantiva ou não, a hipótese de Gibson já não é mais vista como insustentável, mas apenas como insuficiente. Pois, de fato, o meio onde se encontra o organismo é muito *mais* importante do que somente o que dele constitui atos de um agente e integra seu ambiente. Como ficará claro nas próximas seções, o que acontece tanto em concomitância quanto em consequência aos atos desenvolvidos em um sistema organismo-ambiente é crucial para a abordagem enativa explicar os aprendizados motor e perceptual, para além da forma de produção de sentido que é característica de interações sociais – o que torna possível abordar, à moda enativa, fenômenos mentais mais complexos, como o engajamento em jogos de linguagem. Ademais, ainda que nosso enfoque seja sobre a cognição, é preciso lembrar que, para a proposta enativa, o ambiente constitui um corpo vivo não apenas enquanto cognoscente – tese também subscrita pela psicologia ecológica –, mas também enquanto vivo.

É prudencial elucidar ao menos dois aspectos do que está sendo proposto, antes de prosseguirmos. Primeiramente, a teoria enativa da subordinação de atos em um sistema organismo-ambi-

ente a *normas* não envolve as mais bem conhecidas (e indubitavelmente intersubjetivas) *normatividade epistêmica* e *normatividade prática* com base nas quais percepção e ação podem ser nitidamente distintas (ver, p.e., Hieronymi, 2005). A normatividade epistêmica e a normatividade prática são noções que nos permitem distinguir ação e percepção, não quanto à natureza, mas sim quanto às contribuições que os fatos de sermos sensíveis e de movermos nossos corpos provêm, respectivamente, para a consecução de finalidades sobre as quais (e com razões para tanto) pensamos em abstrato, ainda que *sejam* concretas: as finalidades do conhecimento e da ação – nós as pensamos em abstrato especificamente quando escolhemos pensar nesses fenômenos mentais por associação a conteúdos proposicionais e, portanto, na ação e na percepção como atitudes proposicionais. É graças à irrelevância de atitudes proposicionais, e portanto ao desinteresse por esse tipo de descrição de ações e percepções – *para fundamentar* ou *explicar a natureza* da sensibilidade e do movimento de formas de vida em relação ao mundo – que as evidências fenomenológicas da dinâmica interdependente entre esses dois aspectos da mente podem ser levadas a sério pelas ciências cognitivas (e também por isso que, antes, não eram). A proposta enativa é a proposta de tratar a percepção como “ação perceptualmente guiada, possibilitada pela emergência de contingências sensoriomotoras” (VARELA, THOMPSON E ROSCH, 1991, p. 173), o que pode hoje ser parcialmente explicado em termos da psicologia ecológica: uma percepção direta de objetos e propriedades, na medida em que objetos e propriedades propiciem (ou *afford*) a um corpo capaz de agir ações efetivas em relação às próprias normas.

Em suma, para se falar de atitudes proposicionais e das normas segundo as quais nós as avaliamos para finalidades práticas e epistêmicas, o melhor que fazemos é distinguir, com a maior clareza possível, o que é a percepção ao que é a ação – considerando, p.e., as diferenças entre uma e outra em termos da “direção de ajuste” entre fatos e as proposições associadas a tal e tal percepção ou tal e tal ação para avaliar se elas são bem ou mal-sucedidas. Porém, para se falar de fenômenos mentais e das normas que os *engendram* (i.e., que definem a sua natureza), o melhor que fazemos é falar da sensoriomotricidade que constitui a produção de sentido e que se fundamenta (como a produção de sentido) no *interesse* de um agente de dar continuidade à própria auto-individuação em relação ao mundo.

Como já dissemos, está explicitamente sendo posta à mesa uma *teleologia naturalizada* (WEBER E VARELA, 2002; DI PAOLO, 2005), implicando, p.e., que disporíamos de critérios científicos para distinguir ações e prever objetivos, metas, inclinações, etc., o que pode (e deve) ter levantado suspeitas. O fenomenólogo Hans Jonas resume o incômodo, falando do senso de finalidade que é constitutivo da experiência:

Como é que esse finalismo é talhado, no mesmo mundo, com a causalidade mecânica cuja realidade não pode ser negada tampouco é um problema a ser ‘dissolvido’ mediante sacrifício da evidência (da propositividade) a um teorema (da exclusividade da *causa efficiens*) o qual foi derivado por generalização a partir de outra evidência; porém, se de qualquer modo for possível dissolvê-lo, será apenas tratando-o como o profundamente desafiador e completamente aberto problema que é. (Hans Jonas, *apud* DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, p. 120)

Estaria o enativismo pretendendo oferecer um disfarce naturalista ao que só pode ser expresso em termos grandemente enigmáticos – nomeadamente, o livre-arbítrio? A única resposta aceitável é a negativa. Pois, como argumentamos no primeiro capítulo, não faz sentido falar quer em confirmação, quer em refutação científica de milagres. E, felizmente, o que a teoria enativa tem a oferecer é uma articulação conceitual facilitadora da tarefa de modelar, prever e intervir sobre processos de emergência e transformação da importância (do valor, da significância) de eventos a formas de vida conforme o decorrer destas, tanto quanto a emergência e a transformação *disso* for modelável, predizível e passível de intervenção – não importa o quão grande essa medida se revelar. É a emergência e a transformação *disso* que se supõe fundamentar tanto o comportamento como a sensibilidade ao mundo (i.e., a produção de sentido) respectivos a cada forma de vida. Valor e significatividade são propriedades relacionais *reais* emergentes da vida. Portanto, independentemente de haver ou não algum lado com a razão em um debate sobre livre-arbítrio e determinismo, “as ações de um agente e eventos ambientais podem ser boas [e melhores] ou más [e piores] para a continuação da sua existência” (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 121): somente este é o sentido de *norma* e de *finalidade* em jogo na emergência da produção de sentido.

1.3 Um, nenhum e cem mil

De acordo com o enativismo, o corpo conta como um sistema cognitivo porque é possível deduzir, de processos de auto-individação material e precária o conceito de *produção de sentido* (i.e., uma perspectiva de significatividade sobre o mundo, investida de interesse para o próprio agente). Com a individuação de uma identidade autônoma, emerge (na história, mas também a cada instante) uma norma intrínseca que visa a assegurar a identidade sistêmica, uma dimensão

básica de importância [*care*], e assim um ponto de vista subjetivo desde o qual interações com o mundo são valoradas e se tornam significativas. (...) Para o enativismo, uma vez que elucidemos o conceito de produção de sentido, mentes *não podem* ser concebidas sem corpos (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 22)

Obviamente, essa não pode ser toda a história. A tese da continuidade entre vida e mente nunca foi concebida como uma tese a respeito da vida e da mente de bactérias (embora tenha acabado sendo isso também). Entretanto, se mentes animais e, especialmente, mentes humanas não fossem explicadas desde esse ponto de partida – da capacidade sensoriomotora e do envolvimento afetivo com o mundo, que são essenciais à própria vida – ainda haveria, talvez, espaço para postulados *ad hoc* de alguma “função natural” associada a esta ou aquela estrutura que o mercado da evolução das espécies teria supostamente criado em algum ponto de sua história. Pois é essa história – a história da evolução de estruturas que conferem a seus portadores esta ou aquela capacidade cognitiva – que estamos acostumados a contar ao conceber organismos como conglomerados de partes, atribuindo a cada parte certa função que determinaria o caráter da relação supostamente quase-decomponível do organismo com seu ambiente. Em contrapartida, não obstante a possível admissão de que não há sentido em se falar de ambiente, ou nicho, sem se falar em uma forma de vida, o passo prévio da decomposição dos *relata* de fenômenos cognitivos implica uma abordagem que conceba ambientes de maneira homogênea (perde-se de vista a distinção entre ambiente e mundo), de modo que espécies diferentes de organismo reagem de maneiras diferentes a estímulos indiferenciados em relação a cada qual. O que a interpretação enativa de empregos bem-sucedidos de sistemas dinâmicos (assim como o emprego já motivado pelo enativismo desses modelos)¹⁰¹ vem mostrando não é que não tenham surgido na história da evolução natural estruturas orgânicas que *viabilizem* certos aspectos da relação do organismo com seu ambiente. Pelo contrário, estruturas orgânicas (organelas, paredes celulares, tecidos, olhos, coração, esqueleto, o sistema nervoso!) são essenciais: é do envol-

101 Por exemplo, interpretações enativistas são usadas no estudo da emoção e da afetividade (Colombetti, 2014); da imaginação e da emoção ficcional (Medina, 2013); da experiência estética (Oliveira, 2013) e da produção artística (Brinck, 2007); da cognição social (De Jaegher e Di Paolo, 2007); da linguagem (Di Paolo, Cuffari e De Jaegher, 2018); da integração entre abordagens fisiológica, fenomenológica, existencial e social ao tratamento de transtornos psiquiátricos (de Haan, 2020); do tratamento a condições específicas, como *Alzheimer* e autismo (De Jaegher 2019); de intenções de engajamento distal (Brancazio e Segundo-Ortin, 2020); da pedagogia (Stapleton, 2020).

vimento de processos de um *corpo que age* com o mundo, afinal, que se desenrola cada forma de vida particular e, em consequência, cada processo de produção de sentido.¹⁰²

É instrutivo refletir sobre a maneira como a evolução biológica baseada na Terra usou o seu tempo. Entidades unicelulares surgiram da sopa primordial por volta de 3.5 bilhões de anos atrás. Um bilhão de anos se passaram antes que plantas fotossintetizadoras aparecessem. Depois de quase outro bilhão e meio de anos, por volta de 550 milhões de anos atrás, os primeiros peixes e vertebrados chegaram, e então insetos 450 milhões de anos atrás. Então as coisas começaram a andar rápido. Répteis chegaram 370 milhões de anos atrás, seguidos pelos dinossauros há 330 e pelos mamíferos há 250 milhões de anos. Os primeiros primatas apareceram 120 milhões de anos atrás, e os predecessores imediatos dos grandes símios há meros 18 milhões de anos. O Homem chegou mais ou menos à presente forma 2.5 milhões de anos atrás. Ele inventou a agricultura há meros 10,000 anos, a escrita há menos de 5000 anos e o conhecimento “especializado” [*“expert” knowledge*] há apenas umas centenas de anos.

Isso sugere que o comportamento de solucionar problemas, a linguagem, o conhecimento especializado e aplicado e a razão são todos bem simples uma vez que a essência de ser e reagir estão à mão. Essa essência é a habilidade de mover-se ao redor em um ambiente dinâmico, sentindo os arredores a um grau suficiente para lograr a necessária manutenção da vida e a reprodução. Essa parte da inteligência é onde a evolução concentrou o seu tempo – ela é muito mais difícil. (BROOKS, R. 1999, p. 81)¹⁰³

Ainda que aceitemos que o enativismo nos fornece uma boa explicação para a emergência de normas vitais (e com isso explique como emerge, naturalmente, uma perspectiva interessada, que não apenas se relaciona com o mundo, mas literalmente o envolve: i.e., uma mente), nós agimos em função de encontros com outras pessoas, de desejos, pensamentos, opiniões, fé e, em geral, *hábitos* às vezes mais conflituosos, às vezes mais harmônicos uns com os outros, sendo mesmo possível que alguns hábitos nos levem a contrariar a importância (qualquer que seja) que damos à saúde. A “habilidade de mover-se ao redor em um ambiente dinâmico” não se constitui somente para “lograr a necessária manutenção da vida e da reprodução”. Além disso, temos estilos, maneirismos, peculiaridades apresentadas em comportamentos que de outro modo seriam descritos da mesma maneira para qualquer pessoa, como para alcançar um copo, segurar a caneta, falar, contar histórias, fazer

102 Tampouco é abandonado o vocabulário de funções, estruturas especializadas, etc., mas apenas se passa a usar esse vocabulário enfatizando que as *funções* em questão são, antes, remodulações do sistema dinâmico em função de características específicas das estruturas envolvidas, e não disposições de operação linear.

103 Robert Brooks faz parte de uma tradição de estudos da robótica denominada “robótica autônoma (Brooks 1991; Beer 1990; Maes 1991; Steels 1993; Harvey, et al. 1996; Pfeifer and Scheier 1999)” (DI PAOLO BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017) que nos anos 1990 empreenderam uma série de críticas aos “modelos sanduíche” cognitivistas de estímulo-processamento-ação usados para projetar robôs. (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, pp. 15-16)

desenhos, preparar a comida e o que mais não se puder imaginar. Todas essas nossas maneiras, nossos jeitos, têm uma história – que é a história da vida de cada corpo – e têm também contextos que exercem sua influência (p.e., da presença ou ausência de alguma outra pessoa, ou *daquela* pessoa, sobre a maneira como alguém senta, caminha, segura um copo, prepara a comida; da iluminação, sobre a distância do livro aos olhos; da temperatura, do piso, dos sons ao redor, sobre o estilo da corrida, etc.). A produção de sentido, enquanto espécie de fenômeno natural, não pode ser *apenas* aquela do tipo que consiste na regulação da tensão primordial da vida. Pois percebemos, i.e., damos importância a e nos envolvemos com eventos cuja importância, para nós, não é redutível à resultante de normas vitais.

Em linha com o tratamento da emergência da capacidade de agir de sistemas materiais a partir do ferramental simbólico da teoria dos sistemas dinâmicos, a caracterização das peculiaridades de cada forma de vida e de produção de sentido emergentes ao longo da história evolutiva será abordada pela caracterização e identificação de novos processos que, primeiro, *não poderiam existir* se já não se desenrolassem os processos agenciais essenciais à vida que vimos na seção anterior e, segundo, uma vez que existam, têm de ser analisados como, novamente, *dinamicamente acoplados* aos sistemas que viabilizam a sua emergência. Por um lado, a razão para isso é o compromisso marcadamente naturalista da proposta enativa: mentes – quaisquer mentes – *não podem ser concebidas* sem corpos (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 22), e não se pode facultar a fixação de conceitos para entender qualquer forma de vida – i.e., para qualquer forma de produção de sentido – que exija para tanto o resgate ou a criação de algum outro conceito de “corpo” que não aquele empregue para fundamentar a tese da continuidade da vida à mente. Não se admite mágica – “*No magic allowed*” (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 43). Por outro lado, é o tratamento unificado de processos materiais basilares à emergência (na história, mas também a cada instante) da capacidade de agir, vistos na seção anterior, com as suas manifestações evolutivamente posteriores – como o surgimento de hábitos, prototipicamente no reino animal, e das variegadas formas de agência social que conduzem ao surgimento da linguagem e da mente humana como um fenômeno natural – que permitem ao enativismo recorrer a um só conjunto de pressupostos teóricos para abordar fenômenos cuja complexidade já é desafiadora o bastante. Com efeito, a saída enativa não apela à postulação de formas *inconscientes* de envolvimento ainda assim “cognitivo” com o mundo, mas sim à identificação de novas formas de agência e de produção de sentido, e portanto a novas formas de experiência.

O que vemos nesta seção é a explicação enativa da emergência de hábitos e do tipo de *capacidade de agir* que os constitui, a *agência sensoriomotora*. Trata-se de uma manifestação de produ-

ção de sentido que é viabilizada pela agência orgânica – já vista – e constricta pela dinâmica desta, porém subdeterminada pela agência orgânica tanto material quanto normativamente (DI PAOLO BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 142; DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAGHER, 2018, p. 48). Na próxima seção, concluindo esta breve exposição dos marcos teóricos do enativismo, oferecemos um vislumbre do que o enativismo tem a dizer sobre o tipo de hábito que é o que mais nos interessaria, mas que exigiria um trabalho que lhe fosse exclusivamente dedicado: nosso – irredutivelmente coletivo – hábito de dialogar. Porém, para que pudesse ter emergido na linha evolutiva fenômenos como diálogos, foi necessário que emergissem antes fenômenos como o aprendizado sensoriomotor: o tipo de aprendizado que em princípio nos permitiria, por exemplo, abrir uma porta.

Você abre a porta que leva a uma sala familiar onde você tem de procurar uma coisa que você esqueceu. Você está com pressa. No entanto, se nós diminuíssemos a velocidade do tempo e puséssemos o foco sobre as frações de segundo que você leva para alcançar a maçaneta, virá-la, e abrir a porta, que é que nós iríamos achar? Claramente, sua atenção está noutro lugar, e ainda assim você performa uma pequena série de movimentos coordenados com os olhos, o braço e movimentos manuais quase que perfeitamente no ato de abrir a porta. Você provavelmente não precisa procurar pela maçaneta. Uma vaga atenção periférica confirma que ela está para ser encontrada onde ela sempre esteve. De fato, seu corpo já sabe como proceder. Você diminui o passo ou mesmo para na frente da porta. As juntas do seu ombro e do seu cotovelo adotam ângulos adequados, de modo que uma aproximação lenta leva sua mão precisamente à maçaneta. Ao toque, seus dedos envolvem a maçaneta, a superfície lisa do metal sentida levemente fria. A força da sua pegada aumenta até alcançar um ponto confortável, uma sensação segura. Você sente a maior parte da maçaneta em contato com a palma da sua mão e com os seus dedos. Ela não é fina, nem grossa demais. Então, mantendo uma pegada firme, você inicia um movimento angular do seu antebraço e do seu pulso, empurrando a maçaneta para baixo. A resistência que ela oferece é a esperada. Nem muito folgada, nem rija. Você sente que a resistência não é uniforme à medida que você empurra a maçaneta para baixo. Você sente um clique quando o parafuso de trava se retrai. Depois disso, você para de empurrá-la para baixo, mas a segura naquela posição em que você a sente empurrando para cima. Você empurra a porta para abri-la. (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 41)

O que temos acima é exemplar de uma *ação perceptualmente guiada*; i.e., da maneira fina como estamos constantemente sintonizados (diretamente) ao mundo ao agir (DI PAOLO, BUHR-

MANN E BARANDIARAN, 2017, p. 41). Expressamente, a atenção do agente da descrição fenomenológica acima “está noutra lugar”; porém, qualquer interrupção nas ações fluidas e irrefletidas em curso – um tapete escorregadio na entrada, uma maçaneta emperrada, um barulho dentro da sala – seria imediatamente notada por ele. Qualquer ação perceptualmente guiada, como esta, de “abrir a porta que leva a uma sala familiar onde você esqueceu alguma coisa” (e qualquer outro dentre os inúmeros exemplares alternativos possíveis) é (identidade) a percepção, para um agente, de relações dinâmicas entre suas ações, como a de envolver a maçaneta com os dedos, e partes do mundo, como os aspectos da maçaneta que foram notados. A percepção é enação: “ação perceptualmente guiada, possibilitada pela emergência de contingências sensoriomotoras” (VARELA, THOMPSON E ROSCH, 1991, p. 173).

Mas isso significa que perceber não é perceber um objeto, como uma maçaneta. Significa que perceber tampouco é perceber a propriedade de um objeto, como o material ou a temperatura da maçaneta. Nem a maçaneta, nem o seu material, nem a sua temperatura, nem qualquer outra coisa que diga respeito apenas à maçaneta equivale a um “padrão sensoriomotor recorrente”, nem a “contingências sensoriomotoras”, como também são caracterizados os *percepta* em geral pelos enativistas.

É importante notar [que] tomar contingências sensoriomotoras como uma noção básica nos compele a sempre entender o ambiente da perspectiva do agente e não como um conjunto de propriedades objetivas disponíveis ao observador externo. Contingências sensoriomotoras são sempre o resultado de um “diálogo” entre agente e ambiente e são, portanto, nem “subjetivas”, nem “objetivas” nos sentidos tradicionais desses termos. (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 32)¹⁰⁴

Neste ponto é que é importante fazer distinções (para não sermos obrigados a recorrer, inexoravelmente, às aspas para caracterizar fenômenos perceptuais). Digamos que Fulano está indo ao mercado com a sua esposa, mas se dá conta, ainda perto de casa, que esqueceu a carteira na sala do apartamento. Imediatamente, Fulano volta para buscá-la enquanto sua esposa o espera na calçada e, daí em diante, *mutatis mutandis*, a descrição fenomenológica supracitada se aplica ao que lhe suce-

104 Como vimos, a psicologia ecológica aborda a percepção de maneira similar. “Uma *affordance* atravessa a dicotomia do subjetivo-objetivo e nos ajuda a entender a sua inadequação. É igualmente um fato do ambiente e um fato do comportamento. É tanto física quanto psicológica, e no entanto nenhum. Uma *affordance* aponta nos dois sentidos, para o ambiente e para o observador.” (GIBSON, J. “The Theory of Affordances”. Em: *The Ecological Approach to Visual Perception, Classical Edition*. EUA: Psychology Press 2015)

deu. Depois disso, Fulano volta para encontrar a esposa, que no meio-tempo lembrara que a maçaneta do lado de fora havia caído numa outra vez que ela saíra de casa e batera a porta. Podia ter caído agora também. Ela pergunta a Fulano se a maçaneta estava no lugar. “Sim, claro, ela estava ali, tudo normal”. Mas ela insiste: “Mas você viu a maçaneta?”. Seria absurdo da parte de Fulano dizer que *não* viu a maçaneta, caso ele (digamos, um enativista) o dissesse por escrúpulos do tipo: “Não, o que eu vi foi o fluxo de contingências sensoriomotoras determinadas pelas regulações assimétricas das normas que regem minha agência em acoplamento ao ambiente. Não se tratou de um relação quase-decomponível entre eu, um sujeito dado independentemente ao que aconteceu, e objetos e propriedades objetivas constituintes do que se encontrava na minha frente”.

Usualmente, perguntas como “O que você está vendo?” ou “O que você viu?”, etc., não são feitas com vistas a saber como a pessoa endereçada está ou estava se sentindo ou o que estava fazendo; pelo contrário, não-raro o que queremos ao fazer perguntas como essas é justamente saber, *à parte o que quer que você estivesse fazendo, ou como quer que estivesse se sentindo, que é que estava na sua frente*. É algo que eu posso ver também? Podemos ver juntos? Existe estudo sobre isso? Que tipo de coisa é isso que você viu? É óbvio que o interesse em cada uma dessas questões é importante; e mais do que isso: claramente, propriedades da maçaneta (objetivas em todos os sentidos), e também a maçaneta (assim como propriedades de Fulano, e Fulano) em si mesmas *constituem*, de algum modo, o fenômeno perceptual em questão: o fenômeno perceptual em questão seria necessariamente diferente se a maçaneta fosse de madeira, e também se Fulano fosse 10cm mais baixo do que é. Se é ou não é verdade que a maçaneta é feita de metal e que Fulano tem altura que tem não é, entretanto, uma questão que diga respeito à natureza do fenômeno perceptual que se desenrola no encontro de Fulano com a maçaneta; no máximo, pode vir a ser uma questão relacionada – por conta da maravilhosa interconexão dos interesses intelectuais humanos em geral e porque, em alguns casos, essa interconexão é útil à resolução de quebra-cabeças pontuais.

O que a tese enativa de que “a percepção consiste em uma ação perceptualmente guiada, viabilizada pela emergência de estruturas sensoriomotoras” está dizendo é, de novo, que é inútil decompor a relação entre Fulano e a maçaneta (e as propriedades de tal e qual) em quaisquer de suas respectivas propriedades não-mútua-e-dinamicamente-relacionais – e disponíveis ou não ao observador externo – que de algum modo estão envolvidas no fenômeno perceptual. Não há poder explicativo em decompor a relação basilar do fenômeno perceptual (conforme a análise da proposição “Fulano viu a maçaneta” como algo da forma “*aRb*”) para somente então explicar o último. O fenômeno perceptual é um fenômeno que consiste na agência de Fulano, tal como ela é e ali onde ele se encontra: essa agência é constituída a todo instante por flutuações de um conjunto de vetores do sis-

tema organismo-ambiente (da maçaneta e de Fulano, sim, também) cuja extensão é determinada pelas normas da agência de Fulano e pelo ambiente que lhe é necessariamente respectivo. Relatar o que vemos *abstração feita* ao que fazemos e a como nos sentimos é um dos papéis do ideal na linguagem (WITTGENSTEIN, 1953, §100), pois simplesmente não há percepção (não há vida) sem ação e envolvimento afetivo com aspectos do mundo que calham a ser dinamicamente acoplados a nossas capacidades de agir em relação aos ambientes que nos são respectivos. Nós podemos quase sempre ignorar (e no mais das vezes devemos, porque não é o que vem ao caso) qual seja a natureza do que percebemos *qua percepta*, mas não quando estudamos a percepção.¹⁰⁵

Voltemo-nos então ao que é importante, segundo o enativismo, para explicar como uma forma de vida é capaz de abrir a porta de uma sala familiar para pegar algo que esqueceu ali (isto é, considerando que esse tipo de ação nada tem a ver com a sobrevivência do indivíduo). A co-determinação entre atividade motora e sensibilidade *em animais, humanos ou não*, foi alvo e constatação de bem conhecidos experimentos, que receberam interpretações de todas as correntes (não só a enativista) das ciências cognitivas, embora sejam naturalmente mais enfatizados por teorias que não suponham que, por exemplo, a visão resulte da mera ativação de disposições representacionais. Ou seja, não se tratam de fenômenos que só possam ser interpretados em termos de sistemas dinâmicos, acoplamento sensoriomotor, agência, produção de sentido¹⁰⁶; eles só precisam ser interpretados nesses termos se se quiser defender a tese da continuidade entre vida e mente. Entre os mais famosos está o experimento dos óculos inversores (Kohler, 1951): neste experimento, sujeitos experimentais usam óculos que causam a inversão dos ângulos de incidência luminosa na retina, fazendo o que está a direita parecer ao sujeito estar à esquerda; o que está acima, abaixo, e assim por diante. Conforme se verificou, apenas se o sujeito experimental se esforça para se movimentar e realizar tarefas

105 Acrescente-se a isso o fato de que, mesmo que o interesse de quem pergunta “O que você vê?” a Fulano recaia somente sobre as entidades nomeáveis cujas propriedades constituíssem o fenômeno perceptual de Fulano à parte dele mesmo (i.e., à maneira que denominamos “usual” de fazer essa pergunta), uma boa maneira de determinar quais sejam estas entidades é justamente entender o que Fulano estava fazendo – pois suponha, por exemplo, que Fulano fosse um cientista que observasse trajetórias de pósitrons em uma câmara de Wilson.

106 Por exemplo, como vimos, psicólogos ecológicos abordam esses fenômenos em termos de sintonização do organismo a *affordances*; O’Regan e Noë (2001) oferecem uma “abordagem sensoriomotora da visão e da percepção visual” bastante semelhante, embora alegavelmente ambígua quanto ao significado de “entendimento sensoriomotor” que seria tanto requerido do agente para explorar contingências sensoriomotoras quanto engendrado por essa exploração (Vergara 2018; Loughlin, 2019; DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 2019). Em lugar da opção ocasionalmente feita pelos autores de recorrer a representações ou a um “pluralismo conceitual” de viés pragmatista (NOË, 2015), a sugestão enativista é que as ideias de O’Regan e Noë “precisam de suporte por uma abordagem enativa da subjetividade e da agência, em termos de sistemas autônomos.” (THOMPSON, 2005, p. 417 *apud* DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 52).

cotidianas lhe é possível reaver a capacidade de se orientar no seu ambiente. Isso é algo similar ao que acontece com pessoas congenitamente cegas que passam pela operação de remoção da catarata, e que apenas depois de um tempo – *desde que se movimentem* – passam a conseguir realizar discriminações visuais. Há também o experimento de Held e Hein (1963), que consistiu em comparar dois grupos de gatinhos: os do primeiro grupo passavam as horas em que estavam despertos caminhando, porém presos a uma haste giratória em cujo lado oposto também estava preso, mas sem poder caminhar, suspenso em uma cesta, um gatinho do segundo grupo. Após alguns dias e algumas rodadas do experimento, os gatinhos do grupo que ficava preso à cesta, quando soltos, movimentaram-se como gatinhos cegos, sem equilíbrio, esbarrando-se em objetos; já os primeiros movimentaram-se normalmente. Por último e talvez o mais impressionante, o aparelho de substituição tátil-visual de Bach-y-Rita (1972), que consistia numa câmera fixada na altura dos olhos de uma pessoa cega e de transmissores de estímulos da câmera à língua (i.e., de arranjos de estímulos hápticos cujas configurações covariavam com as informações luminosas captadas pela câmera). Com algum tempo de uso do aparelho, contanto que se movimentassem, os sujeitos experimentais submetidos ao seu uso deixavam de sentir estimulações hápticas e passavam a relatar a experiência de objetos paradigmáticos de visão, inclusive atentando à profundidade, à oclusão de superfícies e à luminosidade ambiente (VERGARA, 2019, p. 138).

Todos estes experimentos (e outros)¹⁰⁷ apontam para uma dependência da estabilização e especificação do fluxo sensorio – em particular, quanto à visão – em função do movimento corporal. Outra coisa que eles têm em comum – e que é particularmente interessante à abordagem enativa, pois é novidade na história mais longa que ela conta – é que os sujeitos experimentais são vertebrados dotados de sistema nervoso.

Em linha com o pensamento de Brooks (1999) citada no começo desta seção, a interpretação incentivada pelo enativismo para o surgimento do sistema nervoso na linha evolutiva “privilegia a ideia de que sistemas nervosos primitivos evoluíram para coordenar a mobilidade corpórea, antes do que para processar *inputs* sensorios externos” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 45). Isto é, seria esta a primeira diferença material notável introduzida pela incorporação de um sistema nervoso à dinâmica da auto-individuação de um agente. O sistema nervoso apresenta padrões entre atividades aferente (sentido periférico-central) e eferente (sentido central-periférico) que tornam possível a coordenação satisfatória, via estímulo ou inibição, das estruturas móveis e plásticas de um agente orgânico (p.e., o sistema musculoesquelético) cujos processos engendram-lhe os movimentos realizados de modo a constituir, com o ambiente, contingências sensoriomotoras confor-

107 Tanto Di Paolo, Buhrmann e Barandiaran (2017) quanto Di Paolo, Cuffari e De Jeagher (2018) citam muitos outros, apenas alguns dos quais nós mencionaremos no texto.

mes à própria normatividade. O importante papel desempenhado pela atividade neural sobre a sensoriomotricidade não é um de “controle”, contudo, mas sim de mútuo ajuste e de coordenação entre sistema nervoso e o restante do corpo. Esse tipo de interação não-linear – estranha à decomposição de estruturas funcionais isoladas sob a circunscrição da pele – é verificável experimentalmente.

O cérebro é um meio excitável que viabiliza o fechamento de múltiplos ciclos sensoriomotores, assim como a regulação e amplificação de dinâmicas complexas e longe do equilíbrio ... Por exemplo, Kelso et al. (1984) solicitaram aos participantes que pronunciassem um dentre dois fonemas, /baeb/ ou /baez/. Perto de se fechar a vocalização, uma força era externamente aplicada na mandíbula para provocar um deslocamento. Isso era compensado num intervalo de 5 a 10 milissegundos, o qual é mais rápido do que um no qual o cérebro poderia haver calculado uma nova configuração sensoriomotora. Nesse tempo curto, o lábio inferior move-se para uma nova configuração que preserva a vocalização pretendida. Em vez de processar informação de entrada a fim de articular uma resposta adaptativa (não há tempo para isso), cérebro e corpo são dispostos em estados críticos apropriados ao contexto corrente e cujos resultados estáveis são sinergias sensoriomotoras que correspondem às opções comportamentais relevantes. ... O cérebro ajuda a preparar essa configuração crítica, mas não precisa controlar o fluxo subsequente. (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 58)

O “meio excitável” do cérebro é constantemente excitado por todas as partes do corpo às quais estejam ligadas ramificações nevrálgicas aferentes, e os efeitos dessa excitação se propagam pela atividade eferente dos nervos. Compensações rápidas de ativação ou inibição de movimentos de todo o corpo são requeridas para, por exemplo, parar de escrever, olhar pela janela e pensar (suponha que esse movimento se inicie e termine no intervalo de 10 segundos): os dedos ficam suspensos sobre o teclado, a posição da coluna pode estar tesa por conta do frio (e dos calafrios); os olhos já não se encontram em uma orientação relativa um ao outro que seja optimal ao foco em algum objeto, pelo contrário; as pernas não se mexem, ou, se se mexem, fazem-no somente na medida em que isso não perturbe o influxo visual; nisso, o ritmo cardiorrespiratório é alterado, bem como a abertura das pupilas e a secreção de hormônios; então, finalmente, o tronco se move levemente para trás, as sombrancelhas se arqueiam; a boca se abre um pouco, como que denunciando a intenção de falar; volta-se a escrever. É a esse tipo de integração, tanto dos movimentos quanto das disposições motoras de cada parte do corpo, que serve o sistema nervoso, na mesma medida em que este mesmo é afetado pelo que acontece no corpo e no ambiente.

Mais do que para possibilitar a melhor coordenação da mobilidade corpórea, no entanto, o sistema nervoso parece em alguma medida engendrar a *conservação* das diversas maneiras pelas quais essa mobilidade é exercida. Este último aspecto se prova crucial para que se possa falar de formas de vida cujas *histórias* são determinantes para determinar o caráter de pontos temporais específicos do acoplamento agente-ambiente.¹⁰⁸ Animais não apenas são hábeis, mas também aprendem com suas experiências a repeti-las de maneiras mais bem-sucedidas. Ambas “funções” do sistema nervoso são explicadas, desde que Maturana (1970) pela primeira vez propôs rever o modo como fenômenos cognitivos se decorreriam de fenômenos biológicos, pela possibilidade de se caracterizar a própria atividade neural como um sistema operacionalmente fechado de processos precários, implicando com isso um “domínio de interações” da própria atividade neural como um todo, junto a processos corporais e a processos ambientais. Maturana apenas ainda não falava de “redes sensoriomotoras”. A partir da constituição de um sistema nervoso, redes sensoriomotoras apresentam, na dinâmica de um organismo, dois tipos de organização circular, i.e., de fecho operacional precário (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 46). A primeira dessas estruturas relacionais dinâmicas reside na co-determinação das atividades sensória e motora do corpo vivo que se move – i.e., um corpo que se move em função dos padrões material-energéticos a que é sensível e que, ao mover-se, altera a própria posição relativa a quaisquer potenciais fontes distais de estimulação e, assim, a própria incidência dos arranjos ópticos, sonoros, etc., a que é sensível. Já a segunda circularidade consiste no “fechamento do próprio sistema nervoso: atividade neural depende, e ao mesmo tempo provoca outra atividade neural como oscilações intermináveis em um meio excitável” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 46). Maturana (1970) já destacava a importância da formação de *neurópilos* no interior do sistema nervoso. Tratam-se de tecidos “onde se observam inúmeros prolongamentos citoplasmáticos entrelaçados e imbricados ... Há marcada variação do diâmetro das estruturas, que se encaixam como peças de um quebra-cabeça. É notável a virtual ausência de espaço extracelular, pois os elementos fazem íntimo contato entre si.” ([Neupatimagem-UNICAMP](#)). Maturana (1970) observava que, dada a interdependência das atividades aferentes e eferentes de neurônios individuais constituintes de neurópilos (interdependência que excede aquela causada por conexões sinápticas entre eles), além da abundância da formação desse tipo de tecido no cérebro, neurópilos seriam as unidades de análise mais adequadas para se estudar a ontogênese do fecho operacional cerebral. Esses tecidos formam, assim, um sistema que – para todos os efeitos, por

108 Ainda que não se possa dizer que seja estritamente necessário haver um sistema nervoso para que uma forma de vida seja capaz de aprender. As autoras e o autor de *Linguistic Bodies* mencionam estudos conduzidos por Calvo e Keijzer (2011) que “mostram que plantas podem possuir formas sofisticadas de produção de sentido, incluindo aprendizado” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, nota 1, Capítulo 3).

sua topologia mantida estável pelo sistema musculoesquelético – constituem um sistema “autônomo” *entre os integrantes* do sistema autônomo do organismo como um todo.¹⁰⁹ Com isso, as redes sensoriomotoras do primeiro tipo – i.e., do organismo como um todo – não se reduzem às do último, mas sim constituem uma relação de interdependência consigo, dada pela extensão das ligações do sistema nervoso com sistemas como o cardiovascular, respiratório, imune, musculoesquelético.

É por conta da constituição desses dois tipos interagentes de organização circular de redes sensoriomotoras que, para formas de vida como a nossa, por exemplo, “ações cotidianas como caminhar ou ficar parado, alcançar um objeto, apontar com o dedo, abrir portas, etc.” não apenas são possíveis, mas resultam “de vários processos no corpo interagindo sobre uma multiplicidade de escalas interdependentes envolvendo ciclos de fluxos proprioceptivos, acústicos, táteis e ópticos, além da regulação contextual da respiração e do equilíbrio” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 45).

Por se tratar de um sistema processual constituinte do organismo sob um nível de análise que permita contemplar o fechamento operacional do corpo como um todo, a atividade do sistema nervoso viabiliza (ao menos um entre) outros processos constituintes e também é viabilizado por (ao menos um entre) outros processos constituintes do corpo como um todo. Mas enquanto a dependência dos processos corpóreos em relação ao sistema nervoso é a dependência encontrada em qualquer sistema operacionalmente fechado e precário, a dependência oposta, do sistema nervoso para o restante do organismo e para o ambiente, é como a de um sistema autônomo para com seu domínio de interações¹¹⁰. (Note-se: disso *não* se decorre uma assimetria no sentido previamente definido, próprio da caracterização da capacidade de agir, mas apenas uma assimetria *lógica* da relação entre sistema nervoso e o restante do corpo, que não pode ser reduzida à relação simétrica de “x constitui

109 Di Paolo, Cuffari e De Jeagher (2018, p. 46) acrescentam: “A autoindução de padrões neurais se manifesta mais claramente em correlações amplas, assim como em múltiplos acoplamentos e coordenações entre oscilações neurais ao longo de diferentes escalas temporais, as quais se alteram de maneiras sutis durante a microgênese da atividade cognitiva (digamos, reconhecimento visual). Assim, a atividade neural nunca chega a um estado de equilíbrio, mas em lugar disso transita entre estados metaestáveis às vezes duráveis o bastante para serem considerados quase-estacionários, outras vezes demasiado caóticos, passageiros, inacabados. O fechamento do sistema nervoso é também evidenciado na auto-estruturação da atividade intrínseca de populações neurais, mesmo na ausência de estimulação específica ou da performance de uma tarefa cognitiva, o assim chamado modo-padrão que se manifesta em estudos de imagem cerebral durante aqueles momentos em que nós não estamos fazendo nada em particular.”

110 O fechamento operacional precário do sistema nervoso é *como* o de um sistema autônomo porque o sistema nervoso não apresenta auto-diferenciação topológica ativa e funcional (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 127); ainda assim, seus ciclos organizacionais são mantidos sob uma topologia estável e, por isso mesmo, exercem sua influência sobre (bem como são influenciados por) o domínio de interações a que se encontram acoplados.

o mesmo sistema operacionalmente fechado que y). Em suma, um corpo vivo que apresenta sistema nervoso é um sistema operacionalmente fechado que contém entre seus processos constituintes um outro sistema operacionalmente fechado.

Porque (i) o fato de o corpo do agente ser constituído por um sistema nervoso faz com que os engajamentos *do agente orgânico* com o ambiente sejam efeitos diretos de padrões de atividade neural (e vice-versa, caracterizando o primeiro tipo de organização circular de redes sensoriomotoras), e porque (ii) as compensações dinâmicas da atividade neural global tendem à conservação da própria organização neural (segundo tipo), temos a seguinte consequência: a história de engajamentos do agente ao longo do tempo acrescenta determinações às atividades ou comportamentos do agente como um todo que advêm dos padrões de atividade sedimentados a nível neural, para além das determinações de todo modo existentes apenas por conta da normatividade orgânica.¹¹¹

Porém, se isso fosse tudo, então animais humanos e não-humanos seriam escravos de uma maquinaria tirânica do sistema nervoso. Pois todo discernimento afetivo de eventos e todas as ações emergentes da produção de sentido seria ainda devida somente às normas da auto-indivuação orgânica, mas os comportamentos seriam, ainda assim, determinados pelos mecanismos (parcialmente) independentes de auto-organização de neurópilos. Se não é o caso que só vejamos fotos de pessoas chorando ao pular de paraquedas e cachorros grunhindo ao buscar a bolinha, então tem de ser possível identificar auto-indivuação, assimetria regulativa e normas (i.e., uma capacidade de agir) a nível dos próprios *modos de operação no mundo* de animais (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 53). Com efeito, é esta mesma a hipótese enativa: as maneiras como corpos animais agem têm efeitos respectivos sobre estruturas e processos tanto internos como externos ao corpo orgânico. Essas estruturas e processos, tais como configurações neurofisiológicas, tonificação muscular e regulações hormonais, de um lado, e a organização de contextos tais como os utensílios de uma cozinha, as ferramentas de uma oficina, o vestuário de um roupeiro ou a organização de arquivos no computador, por outro, igualmente constituem modos de operação no mundo de animais. Tratam-se de estruturas e processos constituintes de modos de operação que, muitas vezes (embora nem sempre), não apenas viabilizam a existência de modos de operação – i.e., de ações perceptual-

111 Isso que vimos expondo está muito longe de ser uma teoria enativa da função do cérebro na cognição, o que demandaria mais trabalho empírico. Constatar o seu fecho operacional é no máximo encontrar uma característica relevante, dados os pressupostos enativistas, para se entender as peculiaridades da agência sensoriomotora. Ressalta-se, assim, que “diferentes teorias da função cerebral se ajustam a essa imagem” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018) e que “esquemas e as redes sensório-motoras que eles formam raramente dependerão de estruturas cerebrais específicas, mais provavelmente envolvendo formas de coordenação cerebral em larga escala, e que esses padrões dependem de eventos sensoriomotores, isto é, eles não poderiam aparecer na ausência do acoplamento agente-ambiente apropriado.”

mente guiadas – de animais, mas também dependem, elas mesmas, da reenação dos mesmos modos de operação que viabilizam para se manterem estáveis, em vez de se desintegrarem ou assumirem formas incompatíveis com aquelas que lhes conferira um papel na constituição de uma ação perceptualmente guiada. Um ninho de pássaro torna-se um amontoado de palha quando os passarinhos crescem; a toca de um roedor vira um buraco desforme se não for ocupado por outro animal após a morte do primeiro inquilino; uma cozinha se torna um *habitat* insalubre se ninguém quiser lavar a louça. São identificáveis, portanto, processos de auto-indivuação precária, não de objetos robustos, como células, plantas, moluscos e cachorros, mas sim de algumas das próprias maneiras de agir de seres vivos, desde que a identidade dessas maneiras de agir subsista somente mediante regulações assimétricas suficientemente frequentes das interações de sua auto-organização com o ambiente que lhe é respectivo – i.e., de acordo com as normas da *sua* forma de auto-indivuação.

Assim como a produção de sentido orgânica, a produção de sentido sensoriomotora não emerge desde a continuidade ativamente mantida de certos componentes em uma dada organização, mas sim da manutenção de relações dinâmicas específicas entre os *tipos* de componentes apropriados. A autorregeneração de uma célula é viabilizada pela incorporação de lipídios, não de sais, à sua membrana semipermeável; já a autorregeneração do meu hábito de cozinhar em panelas revestidas de teflon é viabilizada pela incorporação de colheres de pau, e não de inox, à minha cozinha.

À agência sensoriomotora não se trata como uma mera sobreposição valorativo-comportamental às normas da auto-indivuação orgânica. “A vida do agente sensoriomotor emerge como primeiramente ancorada no corpo orgânico e depende do engajamento com uma complexa temporalidade de fluxos de matéria ativa, não apenas para sustentar o corpo vivo, mas também para sustentar uma forma sensoriomotora de vida.” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 59). Para uma forma sensoriomotora de vida, *cada* modo de operação no mundo apresentado por um agente sensoriomotor consiste em um processo de auto-indivuação que se fundamenta materialmente em estruturas e processos internos e externos ao organismo. Falar *no* agente sensoriomotor é, portanto, falar em uma miríade de capacidades de agir as quais podem estar mais ou menos em concerto, servindo o corpo orgânico como espécie de âncora (e causa de ao menos um nível mínimo de concerto) a essa variedade de microidentidades (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 59). Para entender como, nesse sentido, um agente sensoriomotor se relaciona às contingências ou regularidades sensoriomotoras emergentes desse tipo multifacetado e histórico de engajamento com o mundo, é bom que façamos distinções.

Com efeito, o estudo da agência sensoriomotora de, p.e., um animal comporta o discernimento de quatro tipos de contingências ou de regularidades sensoriomotoras, do tipo mais geral ao

mais específico. (Para não confundir: *contingências ou regularidades sensoriomotoras* são o tipo de coisa que emerge da integração dos dois tipos de *rede sensoriomotora* que vimos anteriormente) Assim como a emergência de um processo de auto-indivuação precária que apresente agência orgânica é necessariamente concomitante à emergência de um ambiente biológico, à constituição de um agente sensoriomotor corresponde, como primeiro e mais geral tipo de regularidade, a de um ambiente sensoriomotor. Aqui, porém, comporta-se um nível de análise mais refinado do que o da mera especificação de um ambiente. Qualquer agente sensoriomotor habita, a todo instante, um (1) ambiente sensoriomotor e um (2) *habitat* sensoriomotor. Essas regularidades são compartilháveis por muitos diferentes agentes, mas as do segundo tipo são compartilháveis apenas por agentes que já apresentem aspectos consideravelmente semelhantes em suas respectivas morfologias corpóreas e históricos ontogenéticos de acoplamento agente-ambiente. (3) Padrões de coordenação sensoriomotora são traços da enação de determinadas tarefas, como “picar uma cebola”, cujo compartilhamento por dois agentes pressupõe compartilhamento de (1) e (2). Já (4) esquemas sensoriomotores são particulares a um indivíduo: são conjuntos de padrões de coordenação sensoriomotora os quais, desse modo, como conjuntos, constituem as enações desse indivíduo, as quais resultam, por sua vez, da coordenação dinâmica em determinado período de redes de seus esquemas sensoriomotores. Em outros termos, esquemas sensoriomotores são os parâmetros internos (ao agente sensoriomotor, não ao agente orgânico) constituintes de ações individuais (i.e., *internos* a um sistema de vetores que já se toma como estendido para além das fronteiras epiteliais do corpo orgânico).¹¹² Vejamos com mais atenção em que consiste cada um desses tipos de contingências sensoriomotoras.

(1). *Ambiente sensoriomotor*: o modo mais geral de se falar de contingências sensoriomotoras é analisando que espécie de covariação pode haver entre, por um lado, a distribuição ambiental de potenciais fontes de estimulação sensória (i.e., energia luminosa, sonora, superfícies, etc.) e, por outro, os tipos de movimentos corporais (da cabeça, dos membros, do tronco...) viáveis a partir de uma dada dinâmica interna a um agente *não especificado*. A distribuição de vetores de fluxos sonoro e luminoso em qualquer ambiente, por exemplo, atinge qualquer volume espacial de modo covariante

112 Di Paolo, Buhrmann e Barandiaran (2017) passam dois Capítulos (3 e 4) de sua obra dedicados à formalização e à contextualização fenomenológica respectiva a cada um destes conceitos. Trata-se de um esforço de categorização e operacionalização de noções em princípio intuitivas para a prática experimental, tanto pretérita quanto a ser conduzida, que nós não iremos revisar aqui. Inevitavelmente, a exposição informal pela qual optamos não apresenta os critérios que os autores oferecem para enquadrar casos limítrofes entre (2) e (3), embora seja bastante para isolar dos demais as categorias mais geral e mais específica de regularidades sensoriomotoras.

à orientação, à velocidade instantânea e ao tamanho do último. Tudo que se assume é que esse volume seja sensível a alguma potencial fonte de estimulação.

(2). *Habitat sensoriomotor*: a análise de contingências sensoriomotoras a nível de *habitat* sensoriomotor levam em conta correlações possíveis entre regularidades apresentadas por um agente dado o seu aprendizado sensoriomotor, i.e., as maneiras como ele pode reagir a tais e tais potenciais fontes de estimulação, por um lado, e as características do ambiente onde vive, por outro. Não se pode deduzir o *habitat* sensoriomotor ou suas propriedades a partir da especificação do ambiente sensoriomotor, mesmo que sua existência tenha de ser viabilizada pelas características do último (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 55). Por exemplo, “ter tempo de bola” (habilidade de posicionar, orientar e mover o corpo de modo a “dominar” uma bola de futebol lançada ao ar na direção do agente, devendo-se fazê-lo por meios outros que não as mãos ou os braços) é uma regularidade sensoriomotora que depende de uma história de engajamentos sensoriomotores para vir à tona e que modula conjuntos de enações potenciais em contextos diversos (a hesitação que uma pessoa que *tem* tempo de bola sente ao estar fazendo outra coisa, p.e., correndo em uma praça, e ver uma bola quicando na sua direção *versus* a indiferença de quem *não tem* tempo de bola em uma situação similar. Essas pessoas têm *habitats* sensoriomotores distintos).¹¹³

(3). *Padrões de coordenação sensoriomotores*: São padrões (maneiras, jeitos, estilos) de execução de ações perceptualmente guiadas relativos a “tarefas” ou “metas” específicas, como avaliar a consistência de uma esponja, acender o cigarro, bater uma falta, picar uma cebola. Por exemplo, algumas pessoas avaliarão a consistência da esponja com a ponta dos dedos indicador, médio e polegar; outras, também com o anelar; outras ainda, envolvendo-a com todos os dedos e pressionando-a contra a palma da mão. Estes são três padrões de coordenação sensoriomotora distintos relativos à mesma tarefa, i.e., de avaliar a consistência de uma esponja. Seu compartilhamento por dois ou mais agentes sensoriomotores implica o compartilhamento de um mesmo *habitat* sensoriomotor.

(4). *Esquemas sensoriomotores*: Constituem (não são idênticos a) ações perceptualmente guiadas particulares. Esquemas sensoriomotores são resultantes da integração dinâmica (síncrona e diacrônica) de vários padrões de coordenação sensoriomotores ancorados em um agente sensoriomotor em um tempo particular. Uma ação particular é uma atualização conjunta (síncrona e diacrônica) de uma rede de esquemas sensoriomotores organizando-se assimetricamente – no sentido próprio à

¹¹³ Os autores dão um exemplo análogo com o jogo de *baseball* (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 54)

exibição da capacidade de agir – em relação ao ambiente de acordo com as normas da auto-individualização precária desta mesma rede. Porém, uma ação particular (definível em um período arbitrário de tempo) é também constituída de um campo virtual de direcionamentos não-atualizados, vivenciados como hesitações, preparações, reorientações oriundas de quebras no curso de ação precedente, etc.. Esse “campo virtual” não é uma entidade fantasmagórica, mas sim um conjunto de tendências concretas dos atratores do sistema dinâmico constituinte do agente sensoriomotor a todo momento, as quais têm (enquanto conjunto) de ser constantemente reguladas. Essas tendências virtuais também são esquemas sensoriomotores, e a sua regulação dinâmica é vivenciada de momento a momento e constitui o caráter único da vivência subjetiva de cada agente sensoriomotor.

O conceito de esquemas sensoriomotores é análogo à noção de esquemas introduzida por Jean Piaget em sua teoria do equilíbrio (Piaget 1975). Para Piaget, um esquema corresponde a um encadeamento ou ciclo de padrões de coordenação. Assim, por exemplo, um bebê tomando leite de uma mamadeira engaja-se com seu ambiente através de um esquema cíclico com, grosso modo, três padrões de coordenação: sugar a mamadeira, engolir o leite e respirar. Todos esses padrões de coordenação envolvem uma integração [*a coming together*] de elementos do corpo e de elementos do ambiente, e todos tomam a forma de uma correlação sensoriomotora ou sinergia entre esses elementos. Em adição, é importante que esses padrões de coordenação sejam coesos como um todo para que o esquema geral seja repetido; assim, eles devem ser bem passados [*well timed*] em relação uns aos outros (tomar muito leite pode atrasar a respiração e provocar engasgamento). Em outras palavras, tal como os definimos, o que constitui um esquema sensoriomotor é um ajuste normativo, mútuo, entre padrões de coordenação. (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAGHER, 2018, p. 50)

Todo esquema sensoriomotor tem estruturas de suporte, que são configurações de vetores internos e externos ao corpo orgânico do agente sensoriomotor. A estruturação nevrálgica periférica e central e a tonificação muscular do bebê, uma mamadeira, alguém que a prepare, etc., contam como estruturas de suporte dos esquemas encenados (*enacted*) pelo bebê no exemplo acima. Em sendo o caso de as estruturas de suporte de um esquema sensoriomotor dependerem da sua enação para se manterem estáveis enquanto tais (ainda que certa plasticidade seja permitida), o esquema sensoriomotor pode ser considerado um *hábito* (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 144). Na terminologia de Piaget, “o esquema sensoriomotor $A \times A' \rightarrow B \times B' \rightarrow \dots$ é um hábito quando a estabilidade das estruturas de suporte da coordenação $A, B, \dots A', B', \dots$ depende de sufi-

cientemente frequentes enações de todo o esquema $A \times A' \rightarrow B \times B' \rightarrow \dots$ ” (*Ibid.*), sendo cada par $X \times X'$ formado por uma estrutura de suporte do interior do corpo orgânico e uma estrutura de suporte de fora deste. São as estruturas de suporte dos esquemas sensoriomotores que constituem a organização que conserva a si mesma mediante a capacidade sensoriomotora de agir. Em redes plásticas de mútua dependência e de enação coordenada de esquemas, elas constituem o *corpo* sensoriomotor. Trata-se de um corpo, e não de outra coisa, segundo os mesmos critérios dados para se identificarem corpos orgânicos: são redes de processos materiais organizados sob fecho operacional precário, cuja topologia – demarcada por suas estruturas de suporte – é ativa e funcionalmente gerada e regenerada pelo andamento da própria auto-individuação.

Nós podemos perguntar onde exatamente essa rede de esquemas reside. Acaso podemos identificar uma fronteira física que a circunscreve, como a membrana no caso da célula? Estaria ela localizada no cérebro ou quiçá no corpo biológico? A resposta curta deve ser negativa. Se nós estamos inclinados a apontar ao corpo de um organismo como o *locus* da agência sensoriomotora, é importante enfatizar que *esquemas sensoriomotores, assim como as redes destes, constitutivamente envolvem tanto o corpo orgânico como o seu ambiente*. É claro, muitas das estruturas de suporte, do potencial para plasticidade, e uma capacidade para enação seletiva e balanceamento reside no interior do organismo (e em particular no seu sistema nervoso). Mas uma rede de esquemas igualmente depende do seu suporte ambiental. A seleção de esquemas pode em alguns casos se dever à ressonância da rede com aspectos específicos da situação ambiental, e o balanceamento pode envolver mudanças plásticas em estruturas do ambiente (... ver Agre 1997; Kirsh 1995, 1996). Esquemas sensoriomotores são por definição modos nos quais estruturas no agente e estruturas no ambiente encontram-se e se estabilizam mutuamente. Como tais, não faz sentido tentar identificar suas fronteiras físicas. (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 152)

Para tentarmos assimilar a ideia de um corpo cujas fronteiras físicas (ainda que sejam existentes) não são prontamente identificáveis, podemos nos perguntar, por exemplo, o que aconteceria com o hábito de tomar chimarrão se toda erva-mate do mundo acabasse. Isso não seria necessariamente fatal para o hábito. Poderiam inventar uma erva transgênica cuja infusão tivesse um gosto e cujo consumo engendrasse uma experiência parecida o bastante com o que é característico do ato de tomar chimarrão. O caso das fronteiras de um corpo orgânico parece, à primeira vista, ser mais “concreto” do que este que constitui um hábito, mas um corpo orgânico também se regenera (i.e.,

não é constituído das mesmas estruturas físicas durante a vida toda), e suas fronteiras poderiam em princípio ser manipuladas de tal forma que estruturas mudassem mesmo em *tipo* sem comprometer sua viabilidade – p.e., um olho biônico. O que define a materialidade de um corpo que age é, no caso da agência orgânica como no caso da agência sensoriomotora, a topologia da estrutura relacional do fechamento operacional precário, e não os componentes materiais que se encontram nessa relação. A mesma observação vale para o que de externo ao sistema autônomo, constituindo um esquema sensoriomotor, constituir o seu ambiente: contará como parte do ambiente o conjunto de vetores que se comporte de modo sobre o qual um esquema sensoriomotor é capaz de reagir sob as próprias normas de regulação do acoplamento.

A enação de um hábito pode enfrentar obstáculos, como (para usar um exemplo menos dramático) não haver outra coisa para preparar o chimarrão senão um pacote de erva-mate envelhecida. Em casos como esse, a rede de esquemas pode novamente apresentar plasticidade, p.e. preparando-se o chimarrão com o produto de má qualidade (o que evidentemente é um risco para si, i.e., para o hábito, o qual se vivencia como tal), ou podem mesmo emergir novos esquemas, como por exemplo no caso em que se decida pelo café (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 51)¹¹⁴, e isso não necessariamente inviabiliza o hábito preterido.

Ainda que possa já se ter feito evidente, é importante salientar que estruturas de suporte de esquemas sensoriomotores não são univocamente relacionadas a diferentes esquemas. Isso fica particularmente claro no caso das estruturas de suporte que residem no sistema nervoso ou no corpo orgânico como um todo: basta pensar em quantos modos de operação no mundo de um agente sensoriomotor seriam diferencialmente afetados pela amputação de um braço, ou em como lesões cerebrais podem afetar diversos âmbitos do comportamento e da sensibilidade de um animal. Assim também o desenvolvimento da motricidade fina de uma criança, por meio da manipulação de brinquedos como quebra-cabeças, ou de brincadeiras como modelar massinhas coloridas viabilizam o posterior aprendizado da escrita a lápis e papel. Mas também danos ou acréscimos a estruturas dos entornos habituais de um agente sensoriomotor afetam diversas dimensões de sua capacidade de agir; p.e., cultivar plantas em casa pode contribuir para o combate ao tédio e também aprimorar esteticamente a paisagem observada desde a poltrona. Um dos efeitos claros desse compartilhamento de estruturas de suporte por diferentes esquemas sensoriomotores é a readaptação mútua de esquemas, para além da possibilidade de que novas redes de esquemas surjam em decorrência da enação de redes previamente sedimentadas e atuantes. Cada ação perceptualmente guiada de um agente sensoriomotor é significativa para diversas redes de esquemas já sedimentadas – não apenas para

114 Obviamente, o exemplo é meu.

aquelas em função de cujas normas essa ação foi efetivada – e é portanto *monitorada* como evento significativo. É com base nessa recursividade afetiva dos modos de operação no mundo de um agente sensoriomotor que o seu *aprendizado* (i.e., o que chamamos assim) acontece.

Não apenas pode um esquema ser uma pré-condição para um esquema subsequente — um “bom” ou bem-sucedido alcance da mão à maçaneta é, entre outras coisas, um que me permite subsequentemente girar a maçaneta e abrir a porta— mas, também, a sua enação bem ou malsucedida tem consequências verticais para suas próprias estruturas de suporte e para aquelas de outros esquemas. Todas as ações que nós performamos reverberam através de uma rede de relações estruturais e funcionais. Quando essas relações se tornam operacionalmente fechadas, toda enação de um esquema em uma rede pode ter consequências positivas ou negativas para a viabilidade de toda a rede. O conjunto de dependências estruturais e funcionais entre esquemas define as condições de viabilidade para a manutenção continuada da rede sensório-motora. (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 155)

Paralelamente, a interseção entre os conjuntos de estruturas de suporte de diferentes hábitos (a nível orgânico ou ambiental) é o que viabiliza a fixação de uma noção clara de *maestria sensoriomotora* – o equivalente enativista à “unidade (real e empírica) da apercepção”.

A maestria, nessa visão, é ambas a organização acumulada de esquemas mutuamente equilibrados e a capacidade do agente de manter o equilíbrio em face de condições ambientais e corporais inconstantes. Como os padrões de coordenação que constituem um esquema sensoriomotor particular, os próprios esquemas nunca são de fato encenados [*enacted*] em isolamento, mas sim como partes de conjuntos maiores de atividades concretas. Através de relações equilibradas existentes com outros esquemas, a iniciação de uma enação particular (p.e., uma sensação de sede quando vemos um copo d’água ao alcance sobre a escrivaninha) pode simultaneamente inibir esquemas alternativos ou incompatíveis (mover-se para longe da escrivaninha) e pré-ativar diversas opções subsequentes para o que fazer imediatamente depois (inclinar-se para frente, alcançar o copo, levantá-lo enquanto se o mantém orientado verticalmente, trazê-lo à boca, beber). A existência de relações estabelecidas e equilibradas entre esquemas e os recursos disponíveis para ativamente manter e plasticamente transformar essas relações são o que conta como a maestria do agente de seu mundo sensoriomotor—isto é, o ajuste de cada esquema particular à tarefa, assim como o ajuste entre esquemas envolvidos em uma atividade (atos passados e futuros, atos que são inibidos, atos que são performados em apoio a outros atos, etc.). A ade-

quação dessa organização sensoriomotora a uma particular atividade e situação conta como o nível de habilidade corporal ou maestria. (DI PAOLO CUFFARI E DE JEAGHER, 2018, pp. 51-52)

Temos o que precisávamos, enfim, para entender como é possível que Fulano possa ter girado uma maçaneta para abrir a porta. Ao mesmo tempo em que conquistamos esse entendimento, contudo, parece que já começamos a voltar as nossas atenções para fenômenos cuja importância não existia, embora venha sendo trazida à tona – o que, como wittgensteinianos e kuhnianos, não nos surpreende. Com efeito, o mesmo fenômeno que cotidianamente descrevemos como “Fulano abriu a porta” pode agora ser descrito como a coordenação bem ajustada de um conjunto de esquemas sensoriomotores organizados em redes de co-dependência *horizontal* – entre esquemas cuja enação seja frequentemente concomitante ou sequencial – e *vertical* – na medida em que as estruturas de suporte de um esquema podem ser as estruturas de suporte de inúmeros outros esquemas. Cada ação (animal, humana) instancia uma tal espécie de coordenação entre esquemas sensoriomotores. E, por isso mesmo, toda ação e toda modificação de estruturas de suporte de esquemas sensoriomotores às quais as redes de esquemas ancoradas em nossos corpos são capazes de reagir são vivências: eventos significativos em alguma forma de vida. A ontologia da subjetividade algo vertiginosa proposta pelo enativismo consiste de fato em tratar o agente sensoriomotor como um corpo dinâmico, fluido, um “redemoinho” que age mais ou menos em concerto (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 60)¹¹⁵.

Podemos remediar a vertigem pela atenção ao fato de que as redes precárias de esquemas sensoriomotores (i.e., de hábitos) dependem da maneira como se organizam em sinergia umas com as outras, ainda que essa sinergia nunca seja perfeita; é nisso que consiste a noção enativa de “maestria” supramencionada, e é por isso que se admitem graus de maestria. Essa noção ajuda a remediar a vertigem decorrente da concepção fragmentária da subjetividade (ainda que essa fragmentação seja tematizada há milênios, especialmente pela fenomenologia budista) pela quantidade de aspectos de fenômenos mentais que ajuda a explicar. É ela que explica, por exemplo, ao menos “o que nos permite conhecer as nossas ações como nossas, nosso toque e nossa visão como unificados na experiência concreta por suas mútuas reversibilidades (nós vemos as nossas mãos tocando e sendo tocadas, nós tocamos o que nos é também visível) e apenas excepcionalmente em separado (p.e., no laboratório)” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 63). E não apenas a aparente “uni-

¹¹⁵ E, é bom que se acrescente, um redemoinho “que não é menos concreto por nem sempre tomar a forma do mesmo objeto semissólido. Pelo contrário, é mais concreto do que qualquer matéria “inerte” ao ser radicado em relações dinâmicas contínuas.” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 60)

dade da apercepção”, mas também o progressivo refinamento das capacidades de discriminação perceptual de um animal se fundamenta na progressiva quantidade de aspectos dos seus entornos cuja significância é trazida à tona em relação a redes progressivamente complexas de esquemas sensoriomotores ancoradas em um corpo orgânico. Por fim, é também a maestria que explica como ações realizadas em maiores escalas temporais (como ir da toca ao riacho para beber água) influencia e é também influenciada por ações mais imediatas (como iniciar o movimento, verificar se não há predadores à saída, atentar ou não a possíveis presas no caminho, etc.), não apenas em relações de meio e fim, mas de fato através da mútua constituição dos ambientes em que tanto as ações de larga escala quanto as de curta escala temporal ocorrentes no intervalo se desenrolam (Brancazio e Segundo-Ortin, 2020; Dings, 2020).

Elaborar uma teoria acerca da integração dinâmica entre esquemas sensoriomotores, constituindo redes progressivamente complexas de interdependências e mútuos ajustes dinâmicos, bem como a plasticidade normativa dessas redes se provou uma conquista notavelmente frutífera para as ambições do enativismo. Com efeito, foi somente a partir da compreensão nesses termos da emergência e da dinâmica da capacidade sensoriomotora de agir que a abordagem enativa passou, recentemente, a buscar dar conta de uma maneira mais precisa e contínua das formas de vida que não apenas agem, mas também (ao fazê-lo) *interagem*.

1.4 Primeiros passos

We talk, we utter words, and only later get a picture of their life. – Wittgenstein

Ainda que *nenhuma* forma de envolvimento material e afetivo entre corpos vivos e quaisquer aspectos do que acontece no mundo independa da constituição de um sistema autônomo, cujo acoplamento dinâmico ao ambiente seja, com alguma frequência, regulado de maneira assimétrica e segundo normas da própria auto-individuação, vimos que esse padrão dinâmico pode ser instanciado de outras formas, que não aquela que é necessária à própria vida. Desde que essas outras formas contem, elas mesmas, como formas de viver de um corpo orgânico, as quais, adquirindo “vida própria”, envolvam o mundo a partir de discriminações valorativas graduais, relativamente à própria subsistência. Com isso, vimos que há outras normas em jogo, para além daquela que consiste na discriminação de eventos cuja significância seja literalmente vital: normas que dizem respeito à

auto-individuação de esquemas sensoriomotores precários, i.e., de hábitos, são incorporáveis à dinâmica das primeiras.

Partindo dos mesmos pressupostos teóricos até aqui estudados, a última grande subespécie de fenômenos mentais – i.e., de produção de sentido – que a abordagem enativa caracteriza é aquela que radica no fenômeno do encontro entre dois ou mais corpos sensoriomotores. Em se tratando de outra subespécie de fenômenos mentais – para além da produção de sentido orgânica e da produção de sentido sensoriomotora –, trata-se de outra forma de produção de sentido: a *produção de sentido participatória*. Como a esta altura já se poderia esperar, em vez de supor a existência de estruturas orgânicas dadas previamente a qualquer interação, as quais capacitariam agentes a entrar em interação uns com os outros de modo a imediatamente reconhecerem (ou pior, “inferirem”) subjetividades alheias às suas próprias, a abordagem enativa teoriza a emergência da produção de sentido participatória *a partir* da própria interação entre agentes sensoriomotores. Com efeito, como veremos, o foco da abordagem enativa neste ponto recai sobre o próprio fenômeno da interação, o qual é tratado a princípio como passível de se suceder mesmo sem o reconhecimento de uma agência alheia, e nem por isso se reduz à mera influência de um agente sobre outro.

Do mesmo modo como esquemas sensoriomotores são viabilizados pela agência orgânica e, ao se constituírem sobre um corpo orgânico, afetam-no e modificam a sua dinâmica (p.e., hábitos como o de praticar exercícios físicos, de ingerir tais ou quais substâncias, de dormir pouco, ou mal, afetam a saúde), a produção de sentido participatória só pode emergir a partir da coordenação de esquemas sensoriomotores de cada agente para que se viabilizem, de maneiras progressivamente mais bem adaptadas, engajamentos em interações sociais. Dada a sedimentação de hábitos de interação – i.e., dado o que de fato se sedimenta como uma *prontidão a interagir* (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAGHER 2018, pp. 75-80), ambas as outras dimensões de agência ou de produção de sentido são afetadas (sem no entanto perder seu caráter ativo e basilar à emergência da produção de sentido participatória). O entrelaçamento entre essas três dimensões pode ser mais ou menos harmônico – por exemplo, a decisão de fazer uma dieta, advinda de normas de participação tais como melhorar a aparência, pode ser boa para a auto-individuação orgânica (ou má, caso se converta numa patologia) e má para o hábito de tomar sorvete, etc.. A produção de sentido participatória é viabilizada e constricta, tanto pelas normas orgânicas quanto pelas normas sensoriomotoras, mas não se resume a quaisquer delas, por ser possível somente mediante engajamentos em interações sociais e por emergir do caráter peculiar destes eventos. Essa forma de produção de sentido – de vida – redefine a maneira como fenômenos mentais são constituídos, alterando – e refinando – nossas capacidades de agir e, conseqüentemente, nossas sensibilidades a diferentes aspectos das coisas. A produção de sen-

tido participatória é condição necessária para qualquer forma de subjetividade vivenciável por uma pessoa humana e, de resto, captável por qualquer descrição fenomenológica. – Porque nós, que fazemos e entendemos descrições, fenomenológicas ou não, interagimos desde o berço (senão desde o ventre), e esse berço resultou da inteira história humana, natural, de interações.

A abordagem enativa à intersubjetividade consiste, em primeiro lugar, em esclarecer o que acontece de necessariamente diferente quando ocorre uma *interação social* entre agentes sensoriomotores, em comparação ao que acontece (e que já sabemos como acontece) quando ocorrem apenas ações perceptualmente guiadas em acoplamento dinâmico a aspectos de estruturas e de eventos que sequer são capazes de agir, como maçanetas e bolas de futebol vindo ao nosso encontro. No caso destas, o que há de peculiar em relação à agência orgânica é que são esquemas e redes de esquemas sensoriomotores que regulam seu acoplamento ao ambiente de maneira mais ou menos harmônica entre si. Agora, a peculiaridade distintiva da produção de sentido participatória diz respeito ao tipo de situação na qual ela vem à tona, a interação social, e à maneira como esse tipo de situação se conforma a partir de sua regulação conjunta por (ao menos) dois agentes independentes. Uma interação social não é o que ocorre quando, por exemplo, um pai posiciona um brinquedo em determinado lugar ao alcance da criança para que esta o encontre, e volta a escrever a sua dissertação; isso só poderia ser caracterizado como (tentativa provavelmente malsucedida de) influência ou modulação assimétrica ao influxo sensoriomotor da pequenina vindo da parte do pai. Um exemplo similar, porém aí sim, de interação social seria o caso em que o pai estende a mão com que segura o brinquedo na direção da criança, e esta acata ao convite, pegando o objeto, ou declina-o, afastando o brinquedo (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 146). Neste caso, e somente neste tipo de caso, “[u]m domínio diferente se abre conforme corpos humanos engajam-se em uma regulação mútua, concomitante, conjunta de seus acoplamentos com o mundo e uns com os outros” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 64).

Para entender o caráter único desse “domínio diferente” – i.e., o das interações sociais – é crucial que se mantenha em mente o que são corpos sensoriomotores. São corpos dinamicamente definidos, os quais se estendem, de maneira não tão bem definida, para além das fronteiras do corpo biológico (este que, por sua vez, também se estende espacialmente para além do que recai sob o conceito tradicional de “corpo”). Hábitos – redes de esquemas sensoriomotores – que se ancoram em corpos sensoriomotores regulam o *seu* acoplamento ao ambiente segundo as *suas* normas, que são as normas mutuamente ajustadas – e conjuntamente alteradas a todo momento – de diversos esquemas sensoriomotores. Tratam-se de normas afetivas que determinam o fluxo fenomênico constitutivo de um agente *qua* agente sensoriomotor.

Se nos voltarmos a Anscombe, podemos lembrar que um evento só é uma ação intencional sob um subconjunto próprio de todas as maneiras possíveis de se descrevê-lo. Mas aquilo que uma pessoa sabe, sem observação, estar fazendo é um evento também descritível de maneiras que ela *não* sabe, sem observação, que está acontecendo. Por isso, para cada aspecto da própria ação cuja descrição se desconhece, haverá consequências para o desenrolar da situação que não são previstas pelo agente. Ou, em outros termos, a enação dos esquemas sensoriomotores de cada agente individual é afetada, a todo instante, por aspectos dos eventos circundantes que não são monitorados, i.e., aos quais as normas corporificadas nos seus esquemas sensoriomotores não estabelecem qualquer relação de importância, e que ainda assim afetam a dinâmica dos aspectos que já constituem sua percepção. São essas disrupções que tornam as esporádicas regulações assimétricas de esquemas sensoriomotores sobre seus ambientes imperfeitas; são elas que terminam provocando o reajuste dos próprios parâmetros de sua capacidade de reagir ao ambiente e redefinem sua identidade. Nisso, ocorrem a correção de trajetórias, a enação de novas redes de esquemas, a plasticidade, etc.

Cada ato atualiza um evento, que nós chamamos de um *movimento* [*move*], que é mais, não menos, do que um *ato*. Por isso nós queremos dizer que um ato mobiliza matéria, fluxos de energia, e relações atuais e virtuais em maneiras que não são totalmente exauridas pela sua descrição em termos mentais (intenções, objetivos, desejos, sensibilidades). Movimentos [*moves*] têm implicações diretas para engajamentos materiais concretos e, quando estas implicações envolvem modificações a objetos, ferramentas, arredores, as consequências não-intencionais de atos podem ir além da situação imediata. (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 141)¹¹⁶

Abstratamente, então, temos um *ato*, entendido somente como engajamento afetivo de um agente com os aspectos do ambiente aos quais é instantaneamente sensível, e temos o movimento, correspondente a cada ato, que é o próprio ato e suas consequências concretas como um todo. A abordagem enativa a interações sociais – em todas as formas que esse fenômeno pode assumir – depende crucialmente da extração das consequências desse “excesso” de movimentos em relação a atos quando os movimentos de dois ou mais agentes se encontram dinamicamente acoplados por um determinado período. Pois é desse excesso, de cada movimento (*move*) em relação a cada ato, que, no caso de uma interação social, advêm os *padrões relacionais* que conferem à interação uma organização operacionalmente fechada e precária, irreduzível à mera soma das capacidades sensoriomotoras de cada um dos agentes envolvidos. Contextos materiais em que se desenrolam interações so-

116 Outro “termo mental” a que movimentos não podem ser reduzidos é o designador de *affordances*.

ciais as constituem para além daqueles de seus aspectos que são imediatamente significativos aos interagentes.

A definição de *autonomia* (DI PAOLO, BUHRMANN E BARANDIARAN, 2017, p. 127) inclui duas condições: (i) fechamento operacional precário e (ii) *auto-diferenciação ativa e funcional*. E os autores de *Sensorimotor Life* ainda acrescentam (p. 128) que, no caso de sistemas *autônomos*, “a auto-diferenciação não é meramente formal, ou apenas ativamente gerada” pelo processo em questão, como no caso de uma simples rede autocatalítica, “mas também funcional, i.e., estabelecendo uma diferenciação entre processos ‘interiores’ e ‘fronteiriços’” que cumpre papel de viabilizar a continuidade do processo. Foi por essa razão que não caracterizamos o fechamento operacional do sistema nervoso, por exemplo, como uma forma de autonomia (seção 1.3). Em *Linguistic Bodies*, no entanto, o autor e as autoras relaxam as definições, que eram mais importantes para tratar das dimensões orgânica e sensoriomotora da agência, para concentrar-se no refinamento das formas de produção de sentido participatória (tarefa que ocupa a maior parte da obra). *A rigor*, o fechamento operacional precário emergente em uma interação *não é* autônomo, e sim similar àquele emergente a nível de sistema nervoso¹¹⁷. Eles reconhecem, contudo, quanto ao que se permitem (e que nós também nos permitiremos) chamar de “autonomia” *das interações sociais*: “[t]rata-se, no entanto, de uma forma básica de autonomia, talvez similar à autonomia de conjuntos autocatalíticos de reações químicas”, e também: “não está claro ... que ela possa desenvolver formas ativas de auto-diferenciação funcional”, de modo que um encontro interativo pode ser visto, antes, “como um meio excitável” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAGHER 2018, pp. 66, 67, 69), i.e., precisamente como o sistema nervoso. Que haja um fecho operacional precário a nível de interações sociais (rigorosamente *autônomo* ou não) é fato bastante significativo para ser marcado, entretanto, e é

117 Alguns dos processos constituintes de uma interação social parecem subsistir, mesmo com a dissolução da interação: a saber, os próprios interagentes. Com isso, porém, mesmo a condição de precariedade da interação é duvidosa – embora se possa contra-argumentar que os agentes subsistentes já não são *interagentes* no momento que seus movimentos não estão acoplados, etc. A não-decomponibilidade das relações dinâmicas que servem à proposta enativa como unidades de análise de seu objeto de estudo (i.e., fenômenos mentais) tornam a nomeação de agentes – e, portanto, sua identidade lógica – um tanto quanto inútil para decidir a questão. É necessário, talvez, recorrer à topologia para, mais precisamente, discernir as situações em que processos constituintes de um sistema autônomo *mudam* às situações em que (algum dentre) esses processos são *aniquilados*. Um esforço que vai nessa direção é encontrável em Werner (2020). De qualquer modo, é por conta da aplicabilidade um tanto quanto rasa ou duvidosa do conceito de “autonomia” a interações sociais que eu escolho dar ênfase àquilo que fundamenta essa aplicação: o excedente material-energético de movimentos em relação a atos. Com efeito, como veremos, é desse excedente que se decorrem todas as mais importantes observações acerca da natureza de interações sociais para a proposta enativa, o que torna inocente, no fim das contas, a relativa falta de rigor terminológico articulado em *Linguistic Bodies*.

algo que se decorre diretamente do *excesso de movimentos concretos em relação às suas condições de atos acoplados de agentes em interação*.

Quando se entrecruzam, os vetores que constituem as atividades momentâneas de dois agentes sensoriomotores distintos podem permanecer nesse estado por algum tempo. Dado que se trata de uma situação concreta, no entanto, não é apenas o que conta como ato de cada agente, mas sim o que conta como *movimentos* (de ambos) que exhibe um acoplamento dinâmico. E se trata de um acoplamento de processos que viabilizam uns aos outros e que tenderiam a se extinguir se não houvesse o acoplamento; ou seja, de uma espécie de fechamento operacional precário¹¹⁸. A regulação conjunta (ou co-regulação) do que acontece nesse ínterim é o que causa a espécie de “vida própria” de interações, na medida em que agentes, enquanto co-reguladores da situação interativa, seguem agindo e causando os movimentos que excedem às próprias intenções. Como é facilmente ilustrável, mesmo que as interações sociais em que nos engajamos só possam emergir mediante ações, elas nunca estão plenamente sob controle do produto de nossas intenções e das intenções das pessoas com quem interagimos; uma vez emergentes, interações sociais podem continuar por algum tempo mesmo *contra* a vontade de todos os interagentes envolvidos.

Considere por exemplo como conversas ao telefone com um amigo ou parente podem se prolongar mesmo depois de já termos começado a dizer tchau. Um último comentário, mandar lembranças a alguém, pode reavivar a conversação mesmo que não fosse a nossa intenção que isso acontecesse Ou considere interações que escalam agonisticamente sem a intenção de ninguém, especialmente em casos em que os participantes tentam evitar a repetição de padrões negativos prévios e vão assim pisando em ovos de maneiras que conjuram precisamente aqueles padrões negativos. Escaladas desse tipo, como uma briga de família, podem ocorrer não por culpa de alguém, mas sim por culpa da relação entre atitudes, percepções desalinhadas, ações, e *timing*. Outro exemplo clássico é o da curta “dança do corredor” que às vezes vivenciamos quando alguém vem caminhando na direção oposta à nossa ao longo de um corredor estreito. Aqui nós nos engajamos em um deslocamento lateral, não a fim de sustentar um encontro interativo, mas a fim de desfazê-lo. Mas quando esses movimentos são coordenados e nós acabamos novamente de frente para a outra pessoa, a situação original de mútua obstrução reemerge, sustentando o padrão relacional. Pense também em um grupo de pessoas andando juntas, digamos, saindo de um cinema e se dirigindo a uma destinação conhecida. O grupo pode estar absorto em uma conversação intensa, e, inesperadamente, todos param de caminhar, cada participante respondendo ao que ela percebe que o grupo esteja fazendo. Sem abandonar

118 Ver nota precedente.

a conversação e de modo igualmente inesperado, o grupo pode em algum momento voltar a movimentar-se. (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 69)

Existem duas condições que são necessárias e (conjuntamente) suficientes para que se constituam fenômenos como estes, de “vida própria”, emergentes de encontros entre agentes sensoriomotores. Em primeiro lugar, deve haver um acoplamento entre movimentos de agentes sensoriomotores o qual seja *co-regulado*, originando uma série de processos (incluindo os movimentos) tendente à automanutenção. É possível, assim, distinguir (não enquanto partícipe, mas sim enquanto observador de interações) processos constituintes da auto-individuação interativa, por um lado, a processos que não a constituem, por outro. Em segundo lugar, deve ser o caso que “os participantes *são e permanecem autônomos*” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 70, ênfase minha).

É por isso que “falar de uma interação social é falar de padrões relacionais e participantes individuais como *equiprimordiais*” na sua constituição (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 71 – ênfase minha). Cabe elucidar o porquê de essas *duas* condições não serem redundantes. Afinal, o estabelecimento da primeira condição implica que ocorram movimentos de pelo menos dois *agentes* em acoplamento temporário. Porém, o que aquela condição *não* implica é que se mantenha assegurada a cada participante, durante o acoplamento, “a possibilidade de exercer seus poderes sobre o padrão da interação ou agir de modo a tentar alterá-lo ou aniquilá-lo” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 70), o que implica que, se “um dos participantes domina completamente o encontro, nós não estamos lidando com uma interação social” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 73). Um tipo de situação à qual este outro conceito de “autonomia” (tipicamente) não se aplica é, por exemplo, o de conversações telefônicas relativas a ofertas de *marketing* ou a compra de ingressos para o cinema ou metrô (não à toa, são procedimentos que atualmente tendem à automatização).

Há portanto um total três conceitos de “autonomia” em jogo, cuja homonímia poderia ser eliminada em prol de maior perspicuidade pelos enativistas, ainda que, para além disso, os conceitos não sejam problemáticos: (i) há a “autonomia” responsável por conferir robustez e delimitação topológica ativa e funcional a corpos agentes; (ii) há a “autonomia” de interações sociais, análoga à do sistema nervoso e reações autocatalíticas e, por fim, (iii) há a “autonomia” que consiste na efetividade dos atos regulatórios de agentes sensoriomotores para entrar, dar continuidade a interações sociais, ou buscar sair delas. Em geral, o contexto de emprego do termo ‘autonomia’ permite, felizmente, diferenciá-los com clareza suficiente.

Por implicar o fecho operacional precário entre os movimentos de ao menos dois agentes e os concomitantes padrões relacionais, a interação social constitui um tipo à parte de situação, a cujos suficientemente frequentes encontros cada agente sensoriomotor tem de se adaptar. Mas a autonomia organizacional da interação social traz consigo, também, a consequência de que existem duas possibilidades de configuração da relação entre o próprio processo autônomo da interação, por um lado, e cada um dos agentes participantes, por outro: entre cada *um* dos participantes e *a interação*, ou bem haverá uma dissonância, caso em que a interação se sustenta por mais tempo do que gostaria o participante em questão, ou bem haverá sinergia, caso em que o desenrolar contínuo da interação satisfaz o direcionamento afetivo do participante, ou o surpreende positivamente. O caso da “dança” no corredor estreito é um onde costuma haver dissonâncias, por exemplo, assim como situações desagradáveis na sala de jantar. Já um exemplo de sinergia pode ser o de uma dança (sem aspas) ou o de uma conversa que se revela cada vez mais fluida e agradável. Casos de interação sinérgica são os casos em que se consegue mais do que se queria de uma situação interativa ou que há uma surpresa positiva com seu desenrolar (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 143).

A abordagem enativa trabalha com a suposição de que, dada alguma frequência da enação de co-regulações, a *produção de sentido participatória* consiste essencialmente em uma sensibilização a maneiras como uma interação social se dirige a padrões dissonantes ou sinérgicos em relação à própria agência, tanto quanto (por óbvio) sua capacidade de ativamente evitar intencionalmente essas dissonâncias e de promover intencionalmente essas sinergias. Trata-se, enfim, de uma nova subespécie de produção de sentido também por conta da emergência de normas de agência (discernimento entre eventos melhores e piores) não apenas especificamente relativas à participação em interações sociais, mas também remoduladoras das normas orgânicas e sensoriomotoras que as viabilizam.

O risco de que ocorram dissonâncias e a oportunidade de que ocorram sinergias na relação de cada interagente com a interação é de onde advém uma tensão que é “primordial”, no sentido de que é inerente ao próprio conceito de “produção de sentido participatória” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 145). A razão pela qual essa tensão é inerente à produção de sentido participatória é que agentes, não importa o quão bem socializados, jamais compartilham a mesma história, nem se veem alguma vez postos em contextos totalmente previsíveis de interação. Os diferentes históricos de agentes sensoriomotores, bem como suas consequências foi o que vimos (não *que* seja o caso, mas que o enativismo dá conta de explicar *por que* o é) quando analisamos os quatro níveis de análise pelos quais podemos falar de contingências ou regularidades sensoriomotoras. Observamos, ali, que os conjuntos de padrões de coordenação sensoriomotora constituintes de cada es-

quema advêm da história *particular* de acoplamentos agente-ambiente. Vimos, assim, que nossos redemoinhos afetivos com o mundo são de qualquer modo únicos. Porque são únicos, cada situação em que esses redemoinhos entram em interações comporta maneiras de se desenrolar – apenas parcialmente dependentes das nossas, e de alheias intenções – as quais podem estar em dissonância ou em sinergia com o desenrolar autônomo da interação. Na medida em que somos sensíveis a isso, nossos atos em interações sociais são inerentemente guiados, a um só tempo, por normas que visam ao bom encaminhamento de interações, por um lado, e pelas normas incorporadas enquanto agentes individuais, por outro (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 143).

É parcialmente por causa da progressiva sensibilização de cada agente às normas que são peculiares à procura pela sinergia em interações que nós acabamos por nos tornar “animais políticos”, que vivem “em ambientes repletos de objetos, artefatos, ferramentas, produtos de consumo, lugares, tetos, roupas, ornamentos, armas, rituais” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 64). Analogamente à maestria de um corpo sensoriomotor vista anteriormente (seção 1.3), a qual se caracteriza pelo ajuste dinâmico entre diferentes hábitos ancorados num mesmo corpo orgânico, pode-se falar na gradativa sedimentação de uma “maestria social”, que será o ajuste dinâmico de um repertório prático mais ou menos compartilhado entre agentes, a depender do quão parecidos são seus históricos de interação. A essa maestria social emergente em relações de conjuntos de agentes com padrões relacionais, corresponde sempre a emergência de uma maestria sensoriomotora que se torna *socializada*.

À medida que repertórios sensoriomotores *são construídos em conjunto com outros* [agentes], cada indivíduo passa a incorporar parte de um conhecimento prático compartilhado [*shared know-how*], onde atos parciais se agrupam em classes de maneiras coerentes com aquelas nas quais os mesmos processos ocorrem em outros [agentes]. (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 163, ênfase minha)

Porém, a produção de sentido sensoriomotora não implica mais do que o mútuo ajuste de redes de esquemas que constituem a maestria de um corpo sensoriomotor (seção 1.3). Já a maestria social consiste precisamente num ajuste constituído de maneira conjunta e, desta vez, regulado de maneira irredutivelmente conjunta. Maneiras participatórias de agir (de quaisquer dentre as subespécies que serão mencionadas) sequer funcionam como tais se não forem tomadas pelos participantes como tais (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 157). A habilidade que uma pessoa exibe de manejar o emprego de habilidades sociais não é tão indicativa de aspectos do seu corpo or-

gânico, nem de seu sistema nervoso, nem do fecho operacional entre estes, quanto o é de seu histórico de interações: pois é nas suas interações que essa habilidade é inacabadamente forjada e reafirmada, renovada, pela enação de novos encontros. Por isso mesmo, a maestria social é propriedade emergente de um *conjunto de agentes* capazes de interagir – e imersos em relações progressivamente complexas de familiaridade, poder, rituais, tradições, convergências e divergências de interesses – e dos contextos nos quais se dão suas interações – sob seus aspectos ecológicos, geográficos, climáticos, etc. –, implicando de fato “uma forma” ou, antes, *diversas* formas “de fechamento [operacional] a nível comunitário” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAGHER, 2018, pp. 159; 165). Outra causa da configuração inerentemente social das maneiras como vemos o mundo é que pessoas já vinham tentando aprimorar seus acoplamentos a interações sociais – relativamente ao *desideratum* da sinergia – há centenas de milhares de anos (senão mais, a contar o tempo de outras espécies humanas, primatas, etc.) quando nós nascemos: desde muito cedo, nós já começamos a nos inteirar quanto a maneiras como interações podem ser co-reguladas junto a pessoas que já são sensíveis a normas participatórias e que já agem de acordo com maneiras historicamente sedimentadas de se interagir.

O esforço da abordagem enativa à intersubjetividade – a isso a que a filosofia já tomou como condição de possibilidade do conhecimento objetivo *de cada indivíduo* e, antes, como segunda natureza – humana tem de operar a abstração do que faz a intersubjetividade humana ser como ela é atualmente, a fim de analisar as subespécies *de produção de sentido participatória* (fenômeno que por si só caracteriza a vida mental de formigas e cupins, por exemplo; não só a humana) as quais a viabilizam e a constituem, mesmo que os exemplares fenomenológicos oferecidos a cada estágio versem sobre experiências concretas humanas – esse é o cerne do esforço empreendido em *Linguistic Bodies* (Di Paolo, Cuffari e De Jeagher, 2018). Por um lado, é esse mesmo esforço de abstração que vimos fazendo desde que falamos da importância que um ser humano dá à própria vida e de como um ser humano abre uma porta. Por outro lado, a possibilidade de discernir as formas de participação e de tensão intersubjetiva que subjazem a formas mais sofisticadas de interação (como diálogos), assim como seus efeitos sobre exercícios solitários da capacidade de agir de um indivíduo (como o “diálogo da alma consigo mesma”) por meio de um ferramental teórico essencialmente análogo ao que vimos conhecendo até aqui é a maneira como o enativismo demonstra a riqueza de fenômenos captáveis por conceitos como os de “autonomia”, “agência”, “produção de sentido”.

Assim, o modelo enativista para o conduzir o entendimento desde a caracterização geral da produção de sentido participatória até corpos linguísticos (*linguistic bodies*) não é, segundo os auto-

res, necessariamente um traçado histórico dos modos humanos de interação. Podemos entender o que querem dizer com isso ao comparar a sua exposição das relações de fundamentação entre tensões afetivas constitutivas de fenômenos linguísticos com aquela que faria um físico, tentando explicar como pode o sistema solar ser um fenômeno natural perante alguém que acredite se tratar de um fenômeno orquestrado por intervenção de alguma deidade. Para conduzir a sua explicação, o físico teria certamente de recorrer a princípios explicativos gerais sobre as disposições legiformes das partículas elementares da matéria; porém, não lhe seria possível chegar, partindo destes princípios e sem qualquer pressuposição – ainda que vaga – acerca do curso de eventos cósmicos, a uma explicação da constituição atual do sistema solar. Não é mais do que nessa medida que as transições de cada subespécie de produção de sentido participatória à próxima comporta uma explanação do decurso concreto dos eventos que levaram até onde nós nos encontramos.

Com isso, não é necessário à abordagem enativa partir da consideração de traços arbitrariamente abstratos da linguagem e da razão humanas, como “recursividade”, “gramática”, “sintaxe” e atitudes proposicionais¹¹⁹, para então, miraculosamente, imaginar sua concretude em pulsos eletroquímicos encerrados em nossas cabeças. O resultado a que vem chegando a proposta enativa é o de uma imagem minuciosa e progressivamente construída das relações de fundamentação desses mesmos traços na dinâmica afetiva natural, emergente da integração de corpos que agem entre si e da integração de suas interações (e de suas ações em geral) com o mundo.

O primeiro estágio do modelo elaborado pelos enativistas especificamente para tratar das consequências da tensão primordial da produção de sentido participatória é discernir o tipo de coisa que acontece quando alguém aprende a fazer apertos de mão, a aceitar e rejeitar ofertas de objetos, a acenar e a responder com outro aceno a um conhecido que passa. *Atos sociais (social acts)* são encenados (*enacted*) nessas ocasiões, implicando que os agentes “não apenas regulam seus próprios acoplamentos [aos respectivos ambientes], mas também regulam conjuntamente o acoplamento mútuo, seguindo normas que pertencem à situação interativa, tais como a sensibilidade a quebras na interação [*interactive breakdowns*] e a capacidade de manejar uma recuperação dessas quebras junto aos outros participantes” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 146). Enações de atos sociais exigem atos *parciais (partial acts)* de cada agente para serem reguladas. P.e., um aperto de mão não se efetua se apenas uma pessoa faz o gesto, sem que outra o complemente. Tampouco se consegue chegar a oferecer um brinquedo a uma criança se a criança nem o aceita, nem o rejeita. A sensibilização a normas sociais (i.e., buscar sinergias, evitar dissonâncias) envolve, em primeiro lugar, o compartilhamento de padrões de coordenação sensoriomotora com outros agentes, e esses pa-

119 Isto é, cuja abstração é arbitrária para os propósitos das ciências cognitivas, não para qualquer propósito.

drões de coordenação são significativamente empregáveis somente mediante complemento de outra parte. É a partir de interações que ocorre o aprendizado dos atos parciais que conformam um ato social; é a partir de interações que nós vamos aprendendo a “fazer a nossa parte” num aperto de mãos, assim como a esperar que o outro faça a sua; a reconhecer a apropriabilidade dos nossos, assim como dos seus atos parciais no contexto de uma interação. Ainda que cada agente seja responsável pela enação de um ato parcial da co-regulação, sua sensibilidade se estende à co-regulação e aos padrões relacionais como um todo (é no bom andamento da autonomia interativa em relação a si que cada agente está, em princípio, interessado); portanto, ele é sensível tanto aos atos parciais complementares de seu interagente quanto aos contextos onde o ato social como um todo é realizado.

Interações de cada agente com diferentes agentes levam à aquisição de repertórios de atos parciais equivalentes: p.e., diferentes maneiras de se realizar cumprimentos; diferentes maneiras de se oferecer ou aceitar um objeto. Esse repertório é, assim, constituído de classes de *equivalência* e de *complementariedade* de atos parciais constituintes de atos sociais. E o incremento do repertório de atos equivalentes e complementares de um agente é sempre um incremento do conhecimento prático de todos os atos parciais que constituem cada qual; com o tempo, “atos parciais recém aprendidos juntam-se às classes existentes ou eventualmente se separam destas e formam novas classes de equivalência” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 152). É por meio desse aprendizado irreduzivelmente conjunto que corpos começam a aprender a interagir.

A preservação da autonomia de cada participante não é marcada, na definição enativa de interações sociais, apenas para ressaltar a diferença que existe entre interações sociais e controles despóticos; ela também é causa da fragilidade de encontros. Agentes não controlam, nem têm o tempo todo plena familiaridade com os rumos que determinadas interações estão tomando a cada instante, em parte porque não controlam e talvez sequer atentem às intenções de seus interagentes. Segundo Di Paolo, Cuffari e De Jeagher (2018, p. 149), interagir requer, assim, uma boa medida de exploração de possibilidades de reação a situações interativas, ainda que essa exploração jamais seja suficiente para resolver a tensão primordial que existe entre as normas de um corpo sensoriomotor e as normas de um contexto interativo:

A co-regulação implica a aceitação de uma participação mais direta, por outrem, em nossa produção de sentido, sem no entanto abrir mão inteiramente de nossas capacidades de agir. (...). Quando [essa aceitação] ocorre, a co-regulação pode não ser bem-sucedida; porém, se isso não ocorre, atos sociais não são possíveis. Em se aceitando a possibilidade de outorgar, parcial e temporariamente, nossa capacidade individual de agir, nós exercemos uma influência sobre algo que nós *conseguimos* con-

trolar por nós mesmos: nossa prontidão a aceitar a participação do outro na construção conjunta de um ato social. Isso ocorre toda vez que nós aceitamos um objeto que nos seja oferecido ou que apertamos as mãos de alguém.

Analogamente à tensão primordial que é constitutiva do processo de auto-individação orgânica, entre auto-produção e auto-diferenciação (seção 1.2), a produção de sentido participatória implica uma tensão entre abertura a regulações conjuntas (i.e., à falta de controle sobre a *própria* produção de sentido) de uma situação, por um lado e, por outro, o constante ajuste da situação corrente à capacidade de agir como corpo sensoriomotor individual, guiado por normas em certa medida independentes à situação interativa. O sucesso desse ajuste é incerto, e falhas (dissonâncias) sempre podem ocorrer. É da irresolução da tensão entre cada agente e interações que novas formas de interagir são evocadas.

Em casos como o nosso, humano, existem claras diferenças no tocante à frequência com que interagimos com este ou aquele grupo de pessoas. É possível, por exemplo, que em determinada localidade (família, clã, aldeia, tribo) as pessoas se cumprimentem por apertos de mão onde cada qual usa apenas uma de suas mãos, enquanto que noutra localidade seja costume que o aperto de mãos seja ainda acarinhado pelas mãos que não se apertam, as quais gentilmente envolvem a mão do outro participante que está sendo apertada. Pode ser ainda que o ato de estender a mão para um aperto seja ofensivo; que se deva, antes, inclinar o tronco ou a cabeça para a frente (e aqui importará também o ângulo dessa inclinação, o quão rapidamente ela é feita, o olhar ou não nos olhos da outra pessoa enquanto se faz o movimento, etc.). De grupo para grupo de pessoas, existem diferenças às vezes mais sutis, às vezes mais gritantes entre padrões de coordenação socialmente adquiridos relativamente às mesmas “tarefas”, como cumprimentar, oferecer (e aceitar, rejeitar) um objeto, beijar, convidar (e consentir) à aproximação, despedir-se, entre outras situações que demandem atos parciais distintos e respectivos a cada agente para serem co-reguladas.

Tendo ao seu dispor um repertório estruturado de atos parciais equivalentes e complementares, agentes que navegam por entre as tensões interativas de maneira bem-sucedida não têm de sempre se fiar em uma vasta busca aberta por possibilidades de co-regulação espontâneas e inéditas. Antes, eles podem começar pelo seu saber prático [*know-how*] de atos parciais. Classes co-definidas de atos parciais equivalentes e complementares remodulam o espaço normativo bipartite da situação interativa. (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAGHER, 2018, p. 151)

Com isso, as possíveis causas de falhas, quebras ou dissonâncias em interações sociais se duplicam. “Talvez a enação sensoriomotora de um dos atos parciais tenha falhado; ou talvez algo tenha dado errado na combinação dos atos parciais” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 151). As experiências interativas prévias dos interagentes determinarão, em maior parte (sempre deixando espaço para o contexto), quais serão as possibilidades de relação de cada qual com a interação e as causas de dissonâncias e sinergias emergentes. A sensibilidade a essas possibilidades de quebra aprimora, aos poucos, o conhecimento prático compartilhado que constitui uma pragmática de interações (*pragmatics of interacting*), onde classes paradigmáticas e sintagmáticas (de classes equivalentes e complementares) de atos parciais se sedimentam.

As tensões inerentes à produção de sentido participatória vão se convertendo, à medida que uma pragmática de interações é sedimentada na dinâmica de cada corpo, em uma trama mais complexa de subespécies de produção de sentido participatória que envolve, por exemplo, uma tensão entre atos sociais criativos e atos parciais habituais. As interações se decorrem de maneira mais fluida, menos incômoda e menos frustrante, se a enação de atos parciais habituais for geralmente bem-sucedida (o prazer de exercer a criatividade pode se transformar em aflição se esse exercício for demandado sem trégua), embora a situação interativa não possa se converter em um experimento rigorosamente protocolar se ainda for, de fato, uma interação social. Em se tratando de uma interação social, no entanto, haverá riscos de dissonância inevitáveis, por conta da autonomia da situação interativa, e também, como vimos acima, por conta de diferenças de repertório entre agentes que interagem.

Dissonâncias devidas especificamente a diferenças de repertório, se afetarem agentes hábeis em classes suficientemente amplas (porém distintas) de atos parciais paradigmáticos, podem ocasionar o uso recursivo de atos parciais já conhecidos, antes do que a criação de novos atos sociais. Assim como uma mesma partícula lexical (p.e., ‘banco’, ‘agência’, ‘autonomia’) tem significâncias distintas se é usada ora para tal, ora para tal outra finalidade ou jogo de linguagem, novos usos de atos parciais já integrantes do repertório prático de um agente podem ser enquadrados em novas categorias de reações significativas aos agentes. Em particular, pode ocorrer então a *coordenação de atos sociais* mediante *atos sociais regulatórios* (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 153) e atos sociais “portáteis” (*portable/interlocking social acts*). Esses atos são aqueles mediante os quais são possíveis formas mais básicas – e por isso mais amplamente recognoscíveis, menos dependentes do compartilhamento de históricos de interação. Por exemplo, é possível sorrir e abrir os braços mais amplamente do que o usual ao se encontrar alguém que se aproxima insinuando um aperto de mãos, de modo a forçar esta que se aproxima a mudar sua postura para responder, comple-

mentarmente, com um abraço, em lugar do inicialmente pretendido aperto de mãos. É também possível imaginar alguém que use as duas mãos para cumprimentar de fato *apertando*, com a mão que usualmente apenas envolve carinhosamente a outra, a fim de ensinar e de convidar alguém que use uma mão só a retribuir o gesto simetricamente. “Certas ênfases e mudanças na estrutura de um esquema sensoriomotor podem se tornar cada vez mais reiteradas *por seus efeitos meta-regulatórios*. Fazer pausas durante a transição de um padrão de coordenação sensoriomotora a outro, repetições ou intensificações desses padrões, e assim por diante, podem reforçar as reverberações projetivas e regulatórias de um ato parcial” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 154, ênfase minha), e é sob esse papel que atos parciais de outro modo idênticos passam a ser considerados atos regulatórios, ou meta-regulatórios, e não mais *meros* atos parciais. Seu caráter fortemente normativo é o que possibilita que sejam assim usados.

Esses usos de partes dos repertórios sociais de agentes podem tanto se sedimentar a nível de grupos de interações frequentes (p.e., certos modos de fazer pausas em diálogos, com expressões faciais ou vocalizações não-lexicais, indicando surpresa ou demanda por explicações) quanto serem feitos para mediar interações mais distantes das esferas de familiaridade local (p.e., estendendo o braço com a palma da mão posicionada verticalmente, a fim de regular a distância corporal, ou gesticular com a mão próxima à boca para indicar a intenção de comer). A mobilidade de agentes ocasiona a incorporação de atos parciais meta-regulatórios, portáteis, a pragmáticas locais, complementando-as e modificando-as. São úteis em encontros de pouco compartilhamento de repertórios, mas também em âmbito familiar (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAGHER, 2018, pp. 158-59): acenos com a cabeça para concordar ou discordar, gestos com as mãos indicando o ato de comer, a ostensão com o indicador, entre outros são exemplos de atos parciais que constituem, então, tanto pragmáticas locais quanto encontros onde são mais marcadamente requisitados.

É nestes moldes que se elabora, aos poucos, a abordagem enativa ao significativo costume que temos de *dialogar* – cujos desdobramentos podem satisfazer anseios por caracteres distintivos da natureza humana em relação ao restante do reino animal, embora não cheguem a destacá-la para algum outro reino. Como temos visto, co-regulações de interações sociais assumem diferentes formas; “corpos sensoriomotores, distribuição localmente enviesada de frequências interativas e a existência de diferentes grupos, formando diferentes pragmáticas de interação com possibilidades de movimento entre grupos” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 162), e isso para começo de conversa. Progressivamente, conforme os estágios desse modelo se concretizam, agentes sensoriomotores aprimoram suas capacidades de “deixar estar” à regulação alheia da própria produção de sentido (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAGHER, 2018, pp. 162; 168; DE JEAGHER,

2019), e, nisso, o que aprimoram é o caráter constitutivamente co-regulatório de interações sociais. Esse “deixar estar” é, como vimos, um engajamento ativamente realizado como parte essencial de qualquer ato social. As relações causais entre os progressivos estágios de concretização da produção de sentido participatória, cada um dos quais consistindo de padrões operacionalmente fechados a nível social são – como todo objeto de análise da proposta enativa – abordadas como sistemas dinâmicos, sendo portanto relações causais mútuas ou cíclicas, e de modo que “a introdução de novas formas de agência social altera as tensões existentes e como elas são manejadas, mas não as suplanta completamente” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 161)¹²⁰, o mesmo valendo para os efeitos retropropagatórios do engajamento em interações sociais sobre maestrias sensoriomotoras individuais.

Conforme o modelo enativista para o estudo da produção de sentido participatória avança, consequências específicas à emergência cada estágio são analisadas, tomando-se sempre como ponto de partida a suposição de um tipo de ato social previamente emergente e salientando-se novos desdobramentos da tensão primordial das interações sociais, que se seguem desses estágios parcial, mas nunca completamente resolutivos dessa tensão (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAGHER, 2018, pp. 160; 199). Por isso, por exemplo, ressaltam à exaustão que o fenômeno do reconhecimento de um agente sensoriomotor da parte de um outro agente (que frequentemente se toma como ponto de partida para se estudar interações) não é inerente ao fenômeno da co-regulação de interações sociais da parte destes. O discernimento, em meio à produção de sentido de um agente, entre o que constitui o ambiente como qualquer outra coisa – e que, como qualquer outra coisa, pode influenciar o fluxo sensoriomotor constitutivo da produção de sentido – por um lado, àquilo que para além disso ancora em si mesmo relações de interesse, intenções e ações, por outro, é um discernimento que só passa a tomar forma à medida que co-regulações já não sejam interações simétricas entre agentes sensoriomotores.

A *assimetria* em co-regulações começa a se manifestar pela primeira vez no modelo quando agentes encenam (*enact*) atos parciais fortemente normativos a fim de navegar as tensões emergentes especificamente do confronto com agentes dotados de históricos e repertórios pouco familiares, tal como vimos alguns parágrafos acima (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 167). O modo primitivo como atos como, p.e., estender o braço com a palma da mão exposta para impedir uma aproximação remodulam a produção de sentido alheia viabiliza a mobilidade de agentes entre grupos com pragmáticas locais diferentes das suas, “fazendo-se entender” apesar de tudo. E isso é

120 O progressivamente articulado interesse de proponentes da abordagem enativa por antropologia, sociologia, ciência política e História pode encontrar reciprocidades à medida que a primeira se mostra capaz de dissolver ao menos alguns aspectos de problemas relativos à relação entre indivíduo e sociedade (ver, p.e., Giddens 1987).

algo que se manifesta na volta à casa desses agentes. No interior de uma comunidade, esses atos e seus efeitos passam então a remodelar e a constituir pragmáticas locais na medida em que são *ali* usados. Tanto a frequência de seu uso quanto quais deles são especificamente usados por diferentes agentes estabelece diversos estilos de engajamento social no interior de cada comunidade de interagentes (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 166). E cada enação de um ato parcial fortemente normativo confere à interação um caráter assimétrico, onde, mais marcadamente, cada agente encena (*enact*) um *papel* na interação, que será ou bem de tomar para si as rédeas do andamento do encontro (“papel de regulador” ou *regulator role*), ou bem o de permitir que as rédeas sejam tomadas (“papel de regulado” ou *regulated role*). É inessencial quais sejam a duração ou a frequência em que tais configurações assimétricas se desenham, desde que os papéis de condução e de permissão de fato sejam assumidos pelos interagentes. Pois, “em contraste com outras assimetrias materiais e factuais (tamanho, força, idade, bens, poder, etc.), o uso habilidoso de atos fortemente normativos é uma assimetria que emerge entre as possibilidades *da agência social*” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 168, ênfase minha).

Contudo, em função do próprio tensionamento primordial que leva agentes a buscar sinergias interativas e evitar dissonâncias segundo as próprias normatividades sensoriomotoras, os integrantes de uma comunidade de interagentes tendem à enação desmedida – tanto em frequência quanto em duração – de atos parciais fortemente normativos. O risco de que configurações interativas assim constituídas sejam exageradamente prolongadas ou usadas em frequências abusivas é inerente à incorporação comunitária do hábito de sua enação: existe a todo momento a possibilidade de que ocorram quebras da própria situação interativa especificamente por causa dessas tendências; inclusive, de que haja uma escalada na dissonância de cada agente com a interação a qual leve o encontro à violência (caso em que outra coisa, que não uma interação social se estabelece). A tensão que caracteriza esse estágio é, portanto, aquela inerente à disponibilidade, para agentes, de meios para fazerem prevalecer as próprias inclinações intencionais no andamento de interações: i.e., o uso desses mesmos meios esgarça a disposição ao consentimento de seus interagentes a se deixarem permanecer em papel de regulados na interação.

É este o ponto do modelo enativista em que a solução momentânea consiste no estabelecimento de uma configuração estritamente dialógica de interações sociais. Sua distinção em relação ao estágio imediatamente precedente no modelo (que expusemos no parágrafo acima) é sutil, mas as consequências particulares do seu estabelecimento são marcantes. Até o estágio precedente, “participantes [de interações] são sensíveis a dissonâncias através de seus efeitos interativos, não através de suas causas”; porém, já com o estabelecimento daquele estágio, “um repentinamente aumentado

e estabilizado uso de atos fortemente normativos por dado participante pode se tornar uma *manifestação interativa* das [suas] intenções como agente corporificado” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 167). O que *não* há ainda – o que passa a haver somente quando uma configuração dialógica é identificável – é o estabelecimento espontâneo e consentido, de ambas as partes, de uma alocação temporal de alternância de papéis para a regulação da interação e da produção de sentido alheia. O consentimento para uma configuração assimétrica da co-regulação existe, também, da parte de quem exerce o papel de regulado perante um ato parcial fortemente normativo, mas a iniciativa neste caso recai quase que inteiramente sobre quem exerce o papel de *regulador* e que realiza, assim, “quase que um sequestro” da produção de sentido alheia (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 167). Em lugar das assimetrias interativas causadas por alterações no tom de voz, gestos simples e bruscos e outras formas primitivas – porém fortemente normativas – de intervenção, os atos parciais que constituem diálogos são concessões alternadas de tempo para que cada participante exerça o papel preponderante na co-regulação da interação. Os atos parciais que um agente realiza com esse estatuto outorgado (e não obtido “por sequestro”) de regulador são os atos parciais que constituem diálogos: proferimentos (*utterances*) – e os papéis exercidos pelos participantes neste estágio não são os de meros reguladores e regulados, mas sim de *produtores* e *intérpretes* de proferimentos. É somente com esse estágio de desenvolvimento de interações sociais que vem a se estabelecer – na história, mas também a cada instante – um dos fenômenos mentais mais emblemáticos para a filosofia da mente, contendo duas facetas inseparáveis: a plena consciência de que se *é* algo que conta como indivíduo e a plena consciência de que se *lida* com algo que conta como indivíduo¹²¹ – i.e., um vórtice de intenções, afetos, atos, estilos e uma história de vida – entre outros que assim contam¹²². Pois as causas (e não somente os efeitos) de sinergias e dissonâncias interativas são agora percebidas e retraçadas por cada qual às diferentes e respectivas capacidades de produzir e de interpretar proferimentos.

121 Ver, p.e., Anscombe (1981b): *The First Person* para uma abordagem (compatível, em suas alegações positivas, com a proposta enativa) do emblemático conceito da “consciência de si”.

122 Não há ganhos evidentes em se associar a conversa *enativa* acerca do eventualmente efetivo reconhecimento de uma agência alheia, bem como do reconhecimento da própria capacidade de agir enquanto indivíduo com temas mais bem conhecidos, especialmente tratados em exegeses da filosofia de Hegel e pelas sucessivas gerações da escola de Frankfurt (p.e., Honneth 1995). O processo que leva pessoas a reconhecerem-se mutuamente e a si mesmas como agentes autônomos e capazes de regular interações sociais “é mais geralmente suscetível à materialidade de corpos e ambientes, e portanto mais diversa do que uma bem-sucedida dialética entre senhor e escravo, que se move, idealmente, a um tipo de equalização” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 171).

Como resultado das sensibilidades bidirecionais às intenções por trás dos atos [regulatórios] de outros e das intenções em outros que são implicadas pela maneira como atos regulatórios são recebidos, participantes são reconhecidos e identificados como outros autônomos. O mesmo acontece no modo como participantes relacionam-se a si mesmos como indivíduos. Nos dois casos, ao considerarem outros e ao considerarem a si mesmos, as ações e os movimentos de participantes são vistos como ancorados a um centro identificável, que pode estar relacionado às ações e movimentos inerentes ao mesmo corpo ao longo do tempo (eventualmente, através de encontros recorrentes). (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 170)

Diálogos são então caracterizados como *interações onde há períodos em que um dos participantes realiza a enação do papel de assimetricamente trazer à tona e orientar a produção de sentido – as ações perceptualmente guiadas, o monitoramento de eventos e estruturas ambientais significativas – de outros participantes, os quais não apenas aceitam, mas sustentam essa configuração* (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 172). Que sejam apenas estas as características essenciais de diálogos implica que proferimentos – os atos parciais encenados (*enacted*) por produtores – que constituem diálogos não são necessariamente atos discursivos; i.e., não contêm necessariamente elocuições verbais, palavras, léxico sendo utilizado. Proferimentos podem ser, p.e., demonstrações de como fazer fogo, gestos ostensivos, tanto quanto interjeições, lições de pronúncia, palestras. O jogo de linguagem primitivo – porém completo – do §2 das *Investigações Filosóficas*, onde um dos participantes profere termos como ‘bloco’ e ‘lajota’ e o outro traz um item de modo covariante aos termos proferidos poderia contar como diálogo (WITTGENSTEIN, 1953, §2). Não importa qual seja a duração de um proferimento, mas sim o papel exercido por quem a produz e a outorga e a sustentação consensual desse papel por quem a interpreta. Junto a proferimentos – i.e., junto aos aspectos estritamente dialógicos de uma interação – podem ocorrer e provavelmente ocorrerão outros aspectos interacionais não-dialógicos, como, p.e., a entrega de um objeto, regulações da distância corporal, adoção de posturas coordenadas, os quais contarão como “paradialógicos”, influenciando a interação e eventualmente transformando o seu caráter. “Um exemplo [de tal possibilidade de transformação] seria duas pessoas mexendo-se para frente e para trás para ver se começarão a dançar tango (uma fase dialógica), que então começam a de fato dançar (não mais necessariamente uma interação dialógica)” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 173).

É importante notar que proferimentos são realizados sob a ciência de que eliciam modulações do monitoramento sensoriomotor dos agentes intérpretes, mesmo que não se prevejam *quais* sejam essas respostas afetivo-cognitivas da outra parte (grosso modo, proferir implica conhecimento

geral e *de dicto*, porém não *de re* sobre respostas ao proferimento na alternância de turnos de um diálogo). Pois isso caracteriza a tensão característica desse estágio de interações sociais. Proferimentos são movimentos orgânicos e sensoriomotores concretos, mas são também instâncias de repertórios *típicos* de conhecimento prático compartilhado. A tensão entre a instanciação concreta de movimentos de proferimento perante interagentes sensoriomotores particulares e as diversas maneiras como as produções de sentido dos intérpretes poderão ser moduladas é uma tensão entre produção e interpretação de proferimentos: importa, sempre, se o produtor do proferimento é um palestrante, um aluno, uma voz gravada, um gesticulador, assim como se o(s) intérprete(s) é(são) aprendiz, audiência, espectador, professor, (mais provavelmente uma mescla destes) etc.. Essa tensão se dá entre participantes, mas também se manifesta em hesitações e autoajustes que um único agente, produtor, realiza e vivencia ao proferir. Essa tensão é essencial à “vida própria” de proferimentos no íterim de uma comunidade; é o que faz com que agentes gradativamente aprimorem a diferenciação do repertório convencional de proferimentos que utilizam; constituem-na tanto o esforço de efetivar os aspectos estritamente dialógicos da interação – modular a produção de sentido alheia em períodos concedidos para tal – como atos sociais e não-sociais concomitantes (de que adianta, p.e., querer insistir em concluir uma linha de raciocínio complexo quando seu interlocutor claramente quer ir ao banheiro e por isso mesmo se distrai?). Todos estes fatores são importantes para medir a apropriabilidade de proferimentos.

Comportam-se, porém, dois aspectos gerais segundo os quais proferimentos serão mais ou menos apropriados, mais ou menos bem-sucedidos, e que são ambos constitutivos, portanto, da normatividade que rege a enação e o monitoramento de proferimentos. Primeiro, proferimentos “são bem-sucedidos se (...) a configuração dialógica é sustentada. (...) Eles podem concernir as expectativas levantadas por proferimentos prévios, podem respondê-los, dar-lhes sequência, contradizê-los” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 174). Como elementos constitutivos da co-regulação de interações sociais em andamento, proferimentos têm inexoravelmente uma dimensão *pragmática* de normatividade. Sendo assim, proferimentos são enações conjuntamente realizadas pelos agentes a fim de promover interações cujas dinâmicas autônomas sejam tão sinérgicas quanto possível aos participantes, distributivamente considerados em relação à interação. Em segundo lugar, proferimentos são atos mediante os quais seus produtores eliciam modulações na produção de sentido alheia: a quê (com que emoções, sob quais aspectos) prestarão atenção; com que proferimentos assumirão a regulação da interação quando da alternância de turnos dialógicos; que atos realizarão e que atos deixarão de realizar enquanto escutam, leem ou de outro modo testemunham proferimentos; quanto aos atos que *não* realizam nessa condição de intérpretes, quais chegarão a ser estimula-

dos, mantendo-se todavia somente no campo virtual de possibilidades de ação, e quais sequer serão estimulados, etc.. Esses fatores, que comportam a dimensão *expressiva* da normatividade de proferimentos decorrem do quão bem-sucedidos são os movimentos (gestos, vocalizações, etc.) realizados pelo produtor em fazer com que a produção de sentido alheia seja modulada como *ele* quer que ela seja modulada. Por isso – e nesse sentido – que esses movimentos contam como *expressivos*. Os “aspectos expressivos [de proferimentos] mostram a experiência do agente, suas intenções, estados e motivações, convergindo no ato” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 176) de modo que só se torna possível com o surgimento de configurações dialógicas de interações e o consequente reconhecimento de agentes enquanto tais. E estamos falando aqui de coisas como experiência, intenções, estados e motivações no sentido filosoficamente imaculado, de modos de envolvimento afetivo e constitutivo com relação ao mundo, e não de estados mentais insulados, projetivos, pictóricos. O que se expressa em proferimentos é, fundamentalmente, a maneira como o produtor se envolve com o mundo e deseja, naquele momento, que os participantes envolvam-se com o mundo. Todo tipo de envolvimento com o mundo (i.e., sob toda gama de aspectos orgânicos, sensoriomotores, participatórios) viabilizados pelo compartilhamento de conhecimento prático visto até aqui é, neste sentido, expressável. Por isso mesmo, a aquisição do conhecimento prático compartilhado, que viabiliza a imersão de agentes em diálogos lhes possibilita atentar à expressividade de atos de outros agentes, bem como dos próprios atos, mesmo independentemente de seus papéis em diálogos ou em interações sociais (p.e., percebe-se a elegância ou a falta de trato exibida por uma pessoa ao comer solitariamente, caminhar, ou mesmo ao dormir).

Enquanto que, por um lado, emerge essa expressividade do comportamento em geral de agentes, por outro lado, a expressividade de proferimentos passa gradativamente a poder ser avaliada independentemente ao comparecimento dos participantes como, simplesmente, padrões sociais de expressão. Do mesmo modo como um proferimento bem-sucedido pode não só fazer com que a audiência volte seus olhares ao objeto que o produtor tem à mão e atente, com tais e tais humores e reações, aos aspectos que aquele busca lhe destacar, proferimentos ora testemunhados podem eventualmente ser encenados (*enacted*) em conjunto por complementações de outros participantes – p.e., quando a palavra está “na ponta da língua” – e também reencenados (*reenacted*) com vistas a trazer à tona aspectos expressivos de proferimentos passados, ditos por tal pessoa, em tal ocasião, etc., para serem expressas na situação atual. Com isso, incrementa-se a potencial riqueza dos ambientes respectivos aos esquemas sensoriomotores dos agentes para além do que, de outro modo (i.e., à parte de sua capacidade de participar de diálogos), seus entornos materiais permitiriam. Produzir sentido da expressividade de proferimentos (i.e., interpretá-los) “envolve uma nova sensibilidade a rela-

ções entre participantes, atos e contextos” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 177), o que salienta a importância da produção de sentido *interpretativa*. Trata-se, com efeito, de uma sensibilidade ao arcabouço dialógico de esquemas sensoriomotores, tanto quanto ao arcabouço sensoriomotor de diálogos. É daqui que emergem, pela primeira vez no modelo proposto pela abordagem enativa, capacidades de agir já suficientemente semelhantes às de descrever, de representar, de contar histórias, de construir conhecimento em conjunto. Elas não somem nos estágios seguintes; são apenas enriquecidas.

Tanto a produção de proferimentos quanto a interpretação de proferimentos são *esforços* realizados por agentes. Como tais, apesar de coemergentes e inseparáveis em virtude do fato de serem atos sociais, os esforços de produzir e de interpretar proferimentos comportam atribuições de condições ideais opostas para sua realização. Idealmente, *produzir-se-iam* proferimentos compactos, holistas, integrados, abertos e flexíveis e, por fim, curtos: seriam, noutros termos, produzidos para “bons entendedores”, para quem “meia palavra basta” para expressar muito. Por outro lado, idealmente, *interpretar-se-iam* proferimentos que fossem maximamente perspicuos, segmentados, esmiuçados, redundantes e estritamente delimitados quanto ao que expressam. O ideal interpretativo é a expressão de proferimentos através de um sistema simbólico aos moldes da *Begriffsschrift* (FREGE, 1972). De maneira ortogonal à oposição tensionada entre esses ideais, encontra-se o aspecto pragmático (do qual Frege não se esqueceu, diga-se de passagem) relativo às interações concretas e autônomas, nas quais proferimentos são tão expressivos quanto interpretáveis. São os contextos, ou gêneros de participação (*participation genres*) nos quais proferimentos são realizados que ditam as medidas apropriadas de detalhamento, segmentação, perspicuidade, redundância, abertura interpretativa e de contração ou expansão temporal (ou espacial, no caso da escrita, por exemplo) de proferimentos. O meio em que o diálogo se dá (topografia, objetos ao redor, pessoas ao redor, etc.), as relações interpessoais (de peso, altura, idade, classe, cultura, familiaridade, etc.), os humores dos participantes e as expectativas de cada qual em relação ao diálogo e à interação (p.e., se está no começo, no meio, no fim) constituem os gêneros de participação que mediarão o sopesamento dos modos disponíveis para se tecer proferimentos e interpretá-los.

Não há medida de ouro independente do contexto. Duração, inteligibilidade, redundância e expressividade aceitáveis de proferimentos podem variar radicalmente a depender se ocorrem no contexto de um sarau, de um comício político, de um almoço de negócios, ou de uma conversação entre membros da família (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAGHER, 2018, p. 178)

Analogamente às subdivisões de ambientes sensoriomotores em *habitats*, padrões de coordenação e esquemas sensoriomotores (seção 1.3), gêneros de participação podem ser analisados conforme níveis progressivos de especificidade (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 179), comportando desde as normatividades protocolarmente válidas para, p.e., “como comportar-se em um funeral”, até normatividades válidas em âmbitos restritos, como uma conversa na cozinha, que é a cozinha da casa da sua mãe, que se dá com um homem mais velho, que é seu irmão, que está particularmente chateado com problemas no trabalho e que é a única pessoa presente no recinto além de você mesmo. Enquanto ferramental analítico de interações sociais, entretanto, gêneros de participação pressupõem sempre (por óbvio) algum nível de *generalidade*: tratam-se de *padrões* emergentes a nível socioambiental e são, portanto, processos organizacionais com os quais indivíduos têm de lidar *in concretu* e de maneira incerta.

Como sempre, a sensibilidade a esses padrões ameniza tensões inerentes aos estágios dos quais ela mesma emerge (no caso dos gêneros de participação, a tensão entre produção e interpretação de proferimentos), mas também elicia novas. Nada garante que os atos parciais (ora tipicamente dialógicos) de interagentes situem-se em relação aos mesmos gêneros de participação, de modo que dissonâncias (especificamente) *de gênero* podem aparecer.

Imagine-se, por exemplo, o caso de um operador de caixa de supermercado o qual, imerso no que está fazendo, ajuda o cliente que derruba suas compras, para só então descobrir que o cliente é um amigo de longa data. O que ele fará? Adotará a postura familiar ao amigo, iniciando uma conversa sobre o que têm feito, quando se encontrarão novamente; ou, antes, expressará o reconhecimento tímido de quem se vê às vistas do(a) gerente? Fatores como o tamanho da fila do caixa ou a distância temporal até o fim do expediente podem, entre muitos outros fatores, determinar a escolha. Outro exemplo seria o de um encontro inesperado entre ex-namorados: muitas práticas bem sedimentadas naquele gênero de participação local a que estiveram habituados terão de ser readaptadas, na hora, pelas duas pessoas, conforme os balizamentos ambientais específicos do lugar e do tempo do inusitado reencontro. Esse novo tipo de ameaça à integridade da interação social exige (ou, antes, possibilita) que um ou mais participantes assumam o papel de intérpretes dos seus próprios proferimentos, o que os enativistas rotulam como “autocontrole social” (*social self-control*): controle de si mesmo sob ambos aspectos do engajamento dialógico, pragmático e expressivo, levando-se em conta o repertório de gêneros de participação em que se sabe – mais ou menos – atuar. Este tipo de autocontrole pode se dar tanto em situações de efetiva interação social quanto em solilóquio, emulando-se uma interação (com alguém, em algum gênero de participação, e então com

outro alguém, quiçá noutro gênero de participação). Difere-se do autocontrole individual da agência sensoriomotora por se tratar de uma autoimposição de normas propriamente dialógicas, necessariamente advindas da familiaridade com o desempenho de papéis de produção e interpretação de proferimentos em determinados gêneros de participação. Essa forma de autocontrole pode constituir um solilóquio, mas nem por isso se dá “na cabeça”: sua enação se dá através de gestos, vocalizações a baixo tom de voz, acenos, desvios de olhar ou posicionamento relativo dos olhos para que a visão perca o foco em distrações imediatas, como quando se está a “olhar para o nada”. A própria autoindução de reconfigurações neurológicas no cérebro (seção 1.3) pode ocorrer em momentos de relativa inatividade corporal, mas modifica, ao ocorrer, redes de esquemas sensoriomotores sob aspectos monitoráveis; constitui sua agência, que por sua vez se estende às condições socioambientais dadas. Não existe enação que ocorra em caixa-preta segundo o modelo enativista; nem mesmo nesta, que é “a primeira aparição de uma forma social reflexiva [*reflective*] de agência na abordagem enativa” (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 185).

O autocontrole social contribui à dupla tarefa de produzir e interpretar proferimentos, mas não exclui a sempre presente possibilidade de desentendimento (nem mesmo em solilóquio, mas especialmente em interações em que mais agentes comparecem). Por exemplo, em um diálogo difícil perpetrado frente à frente, a passagem de um autocontrole ponderativo, reinterpretativo, àquele que confirma determinada interpretação de uma frase no indicativo dita por outra pessoa pode se constituir como um franzimento de testa, um apoio do queixo sobre a mão, um resmungo, a que se segue um aceno demorado com a cabeça para frente e para trás. Trata-se da produção sequencial, ainda que em curta escala temporal, de proferimentos materiais e contextualizados (movimentos), os quais podem assim ser (mal) interpretados no todo como uma expressão de concordância, e não do mero entendimento do que está sendo dito pela pessoa. Não há gênero de participação, nem autocontrole em diálogos previamente emulados que previna o tipo de dissonância que advém desse tipo de possibilidade.

Ou seja: segundo a abordagem enativa, nós não temos vida fácil. Não há estágio resolutivo final para a série de tensões sociais que se desenvolvem a partir da constituição da tensão primordial de interações sociais. Pelo contrário, corpos linguísticos são definidos como entrelaçamentos – “bolas de atilhos de borracha” – de corpos orgânicos e sensoriomotores – que têm e mantêm suas respectivas particularidades e normatividades – junto a todo o desenvolvimento de tensões inerentes à produção de sentido participatória, as quais apenas se desenvolvem e tomam outras formas de maneira contínua, sempre a partir da constituição de padrões operacionalmente fechados entre processos ocorrentes entre (e incluindo) agentes, ambientes e outros agentes.

Nós, corpos linguísticos somos capazes de exercer autocontrole social, e com isso *incorporamos* de maneira irrefletida hábitos de produção de proferimentos que são constantemente modificados e remodelados pelas maneiras como vivemos e interagimos tendo-os sedimentados. Proferimentos incorporados são como aqueles que produzimos quando vamos mirando objetos que nos cercam, um a um, refletindo sobre a intencionalidade da percepção. E são também aqueles que usamos cotidianamente, tanto para “fazer coisas com palavras” (AUSTIN, 1962), como comprar um ingresso para o cinema ou dizer “aceito” no altar, quanto para ter conversas descontraídas (em estado psicologicamente saudável) com amigos, companheiros, familiares, colegas, etc. Mas estamos também sempre sujeitos não apenas ao diálogo com outros corpos linguísticos: além disso, também estamos sujeitos a *encarná-los*, i.e., a falar e a nos portarmos perante nossos ambientes e perante interagentes *como se fôssemos* os interlocutores emulados dos mecanismos agenciais de que dispomos para aprimorar nossas próprias condições habituais (incorporadas) de lida com os ambientes sociais e materiais que habitamos. Esse fenômeno da *encarnação* é inevitável a partir do momento em que tentamos nos autorregular através da reenação pública de proferimentos, na presença de interagentes (ao fazer filosofia, por exemplo), exatamente para que nos ajudem a interpretá-los.

Nossas propensões a interagir nos expõem, enfim, à tensão definitiva em que vivemos. Entre a *incorporação* de hábitos de proferimento, por um lado, e a *encarnação* de hábitos de proferimento pelos quais nos autorregulamos (solitária ou conjuntamente), por outro. Consequências dessa condição são extensamente analisadas pelas autoras e pelo autor de *Linguistic Bodies* (Di Paolo, Cuffari e De Jaegher, 2018)¹²³; entre elas, o risco inescapável, advindo de nossas intensas propensões a interagir, de nos alienarmos em papéis ditados por “espetáculos” sociais (DEBORD, 2013) que se orquestram (em boa medida, de maneira autônoma) em favor de certa ordem socioeconômica que se mantém em hegemonia nos dias atuais (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAGHER, 2018, pp. 319-322). Ao mesmo tempo, essa mesma condição de propensão a interagir é o que nos convoca à integração participativa que nos confere a riqueza que podem ter nossas subjetividades quando bem assentadas em (e plenamente partícipes de) ambientes cosmopolitas e socialmente salubres (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAGHER, 2018, pp. 322-328).

Nosso objetivo neste trabalho era muito mais restrito do que analisar tudo que a proposta enativa de fato oferece como ferramental teórico para entender os fenômenos mentais que mais nos interessam, i.e., os humanos: nosso objetivo era apenas encontrar no enativismo uma abordagem a fenômenos mentais mediante a qual nos fosse possível não apenas “concebê-los”, em algum sentido

123 Não que eles deixem de reconhecer o imenso trabalho que há pela frente ao se imaginar a integração de esforços advindos das ciências sociais, da História, etc. – tanto quanto da genética, da neurociência, da biologia – a fim de melhor compreender a psicologia humana.

vago, como fenômenos naturais, mas que de fato se demonstrasse uma matriz disciplinar de detecção e de estudo da sua emergência e das suas relações dinâmicas com o restante da natureza. Apresentamos em boa medida como a abordagem enativa dispõe de ferramentas conceituais, métodos de estudo e uma linguagem esotérica através dos quais visa à investigação de seus exemplares paradigmáticos, i.e., formas de vida, *qua* entidades que se importam (*care*) com alguma coisa, assim como algumas das coisas com as quais essas formas de vida se importam. Demos, por fim, os primeiros passos para entender como a proposta enativa é capaz de explicar a capacidade humana de onde se tira o único fundamento concreto que possibilita a formulação do “grande enigma” da cognição: nossa capacidade de representar, com mais ou menos acurácia, situações diferentes daquela mesma que usamos como uma representação.

Para o bem ou para o mal, poderes de contato com o Terceiro Reino jamais emergem na explicação enativa de qualquer aspecto de proferimentos ou da mente como um todo, e nem por isso o Terceiro Reino fregiano (capítulo 1, seção 3) tem a sua concretização de qualquer modo confabulada para explicar qualquer traço da experiência (humana ou de outro tipo). As capacidades que temos de interpretar proferimentos – considerando-os enquanto os padrões expressivos de atuação social que são – é o que nos confere a possibilidade de aprimorar a expressão do que queremos que seja expresso. Nós somos bastante sensíveis ao fato de que podemos enriquecer a miríade de aspectos da realidade com que podemos nos relacionar afetivamente ao interpretar, com sucesso, proferimentos. Assim, podemos também avaliar o quão bem produzidos eles foram, respectivamente a finalidades diversas – entre estas, precisamente a de desvelar a significatividade do que antes nos era indiferente. Portanto, ainda que as intenções que o produtor de qualquer proferimento tenta expressar guardem sempre aspectos idiossincráticos de sua relação com o mundo, nós valorizamos e buscamos aprimorar (especialmente ao buscar produzir conhecimento) a *atitude objetivadora* que enviesa tanto a produção quanto a interpretação de proferimentos segundo as normas da descoberta.

A atitude objetivadora [*objectifying attitude*], entendida menos como a busca por verdades proposicionais do que como a prática de regular outras práticas e experiências em uma relação mutuamente balizadora [*constraining*] com condições sociomateriais, aparece progressivamente em nosso modelo no formato de uma *pragmática recursiva*: práticas sociais para regular outras práticas sociais. (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAGHER, 2018, pp. 203-204)

Assim, a abordagem enativa não tenta explicar o que seria a “experiência do significado de uma palavra” (WITTGENSTEIN, 1953, p. 214)¹²⁴ – i.e., não mais do que o próprio Wittgenstein tenta fazê-lo ao se debruçar sobre as sutis nuances de comportamento que constituem (junto ao ambiente) os jogos de linguagem nos quais as palavras são usadas. Ainda assim, não se verificam perdas – pelo contrário, verificam-se ganhos – de seu poder de responder à pergunta “O que é uma mente?”, se comparada a abordagens que sequer se arriscam a falar da experiência, porém a fundamentam, como a um milagre, em significados de palavras que não são ditas – ou, simplesmente: em aspectos idealmente expressivos de proferimentos que não são produzidos.

Se subscrevemos às elucidações de Anscombe sobre o que (não) é ter a intenção de fazer tal e tal, ou o que (não) é “ter um objeto de visão”, demos aqui os primeiros passos para que enfim se possa explicar, por vias enativas, o porquê de ações intencionais (de pessoas adultas e que sabem falar) serem sempre “sob uma descrição”: somos corpos linguísticos. A abordagem enativa explica, melhor do que Anscombe jamais poderia (embora acreditasse ser possível, em princípio) explicar, o porquê de poder ser correto dizer que um pássaro que aterrissa em um galho para pegar uma semente e acaba preso a uma armadilha queria pegar a semente, e não acabar preso a uma armadilha:¹²⁵ isto é, mesmo que não possamos perguntar ao pássaro – nem ele aceitar ou rejeitar a pergunta – por que ele aterrissou naquele galho. Com efeito, ele era um corpo vivo, precário, capaz de sentir e de envolver o mundo no seu redemoinho de afetos, mas somente sob os aspectos que sua forma de vida permitia. Em contrapartida, se quisermos nos perguntar por que ações intencionais humanas podem ser eventos que só contam como intencionais sob descrições muitas vezes *falsas* do que fizemos, mas que ainda assim são as únicas cuja aplicabilidade reconheceríamos sem investigar, demos aqui os primeiros passos. A produção de sentido humana é tipicamente intratável por abstração à capacidade humana de reconhecer-se como indivíduo, de proferir, de aprimorar a própria expressividade e de agir no mundo não só guiada, mas sendo *constituída* pela participação em um meio sociomaterial

124 Embora se busque, por outro lado, explicar o “papel do ideal na linguagem” (WITTGENSTEIN 1953, §100) ao se explicar a maneira como proferimentos – particularmente sob seu aspecto expressivo – vão podendo se tornar objetos de atenção recursiva e progressivamente abstrata de seu uso concreto, nisso mesmo remodulando práticas linguísticas (DI PAOLO, CUFFARI E DE JEAHGER, 2018, p. 218).

125 “Mas agora suponhamos que um pássaro está pousando sobre um galho para bicar uma semente, mas também que o galho está lambuzado de cola para pegar pássaros. O pássaro queria pousar sobre o galho, certo, mas ele não queria pousar em um galho lambuzado com cola para pegar pássaros. Se ele pousou no galho a fim de bicar a semente, acaso não podemos dizer que seu pouso no galho lhe serviu de modo de entrar em posição de bicar a semente? Nós podemos, se nós pudermos dizer que um pássaro pensa poder escapar ao céu aberto voando na direção da luz do dia que passa através de uma barreira de vidro. Essa maneira de falar não pressupõe que o pássaro tenha quaisquer pensamentos acerca de descrições.” (ANSCOMBE, 1979, p. 221)

que a excede em, literalmente, bilhões de corpos linguísticos. Participando deste meio, nós incorporamos proferimentos. Falamos, usamos palavras e agimos.

Conclusão

No primeiro capítulo, comecei por observar a convergência dos pensamentos de Wittgenstein e de Thomas Kuhn no que diz respeito à prioridade, para se identificar de que coisas estamos falando, da apresentação de exemplares paradigmáticos, semelhantes entre si sob diferentes aspectos, em detrimento de tentativas de se estabelecer condições necessárias e suficientes para que algo em geral seja aquilo de que estamos falando. Para Kuhn, seria este aspecto, dependente do âmbito não-lexical, mas sim pragmático e afetivo do trabalho científico, que seria prioritário em relação às elaborações teóricas para unir uma comunidade científica sob uma mesma matriz disciplinar. Somente mediante a convergência da maneira como trabalham que cientistas podem falar e teorizar acerca de seu campo de estudo sem provocar maiores discussões.

Defendi que, a despeito da existência de ciências cognitivas, a maneira como fenômenos mentais (subconjunto próprio ou coincidente dos quais são os fenômenos cognitivos) são usualmente descritos inviabiliza sua caracterização como fenômenos naturais. A razão para isso é que essa maneira usual de descrever fenômenos mentais é guiada por dois princípios teóricos problemáticos e intimamente conectados:

Princípio de Individualidade (PI): examinar indivíduos, sejam estes pessoas, animais, máquinas, como núcleos exaustivamente constituidores de fenômenos cognitivos particulares, buscando identificar e caracterizar as estruturas no interior dos corpos destes indivíduos que proporcionam a eles a capacidade de se relacionar cognitivamente com o mundo;

Princípio de Representacionalidade (PR): tomar um estado das estruturas especializadas dos indivíduos como um estado cognitivo se e somente se este estado for um estado que se identifique ou que se conecte à representação de um estado distinto de si mesmo.

Seguindo (PI), abordagens tradicionais a fenômenos cognitivos buscam decompor a relação entre organismo e ambiente para tentar identificar aqueles fenômenos no interior do organismo. Em suma, quaisquer fenômenos mentais, como afeto, cognição e a experiência significativa são tidos como emergentes do âmbito interno de um organismo. O ambiente do organismo, suas atividades e suas interações com outros organismos têm de ter a sua origem causal traçada a funções de estruturas especializadas do seu corpo, operantes em função de estímulos pontuais, discretos e proximais a essas estruturas e às suas disposições prévias. O que se encontra fora da circunscrição da silhueta do corpo de um organismo (delimitada pela pele, membrana, etc.) não passa de um conjunto de manifestações dos fenômenos que ocorrem no seu interior, como fenômenos cognitivos ou mentais.

Já seguindo (PR) – princípio ao qual dei maior atenção no primeiro capítulo – aquelas abordagens divergem e discutem interminavelmente (como mostramos, desde que se pode falar em alguma forma de investigação empírica de fenômenos mentais e/ou cognitivos) sobre o que seriam “representações”, mas *concordam* que fenômenos mentais ou cognitivos tenham de se conectar *ou* se identificar a coisas dignas do nome. Ao mesmo tempo, porém, proponentes dessas abordagens proíbem que tratemos as “representações” que postulamos como as representações, frases, pensamentos, ou quaisquer outras coisas que façamos ou usemos, das quais digamos representar. As “representações” que são postuladas são entendidas como as coisas que explicam como é possível que *indivíduos* possam discernir quaisquer aspectos do mundo e, de quaisquer maneiras, também elaborar *representações* (no sentido usual).

Com imenso auxílio de Cora Diamond e, novamente, de Wittgenstein, ajudei a ver de que são feitos os grandes enigmas: como charadas para as quais não temos solução, eles são formulados a partir de expressões familiares, em concatenações familiares, às quais, porém, não sabemos dar um uso descritivo. No entanto, enquanto que para charadas é possível oferecer soluções, seja mediante palavras junto às quais as expressões enigmáticas passem a ter um uso expressivo, descritivo, seja mediante ações que nos pareçam comportar-lhes um tal uso, para grandes enigmas *nada pode* servir de solução. Pois aquilo a que se visa mediante a elaboração de um grande enigma é exatamente concatenar expressões familiares de maneiras que não sejam passíveis de recondução aos jogos de linguagem nos quais são familiares, nem a qualquer jogo de linguagem que não elicie estranhamento, dúvidas, hesitações e um senso indissolúvel de mistério. A formulação de grandes enig-

mas serve, como notava (e respeitava) Wittgenstein, exatamente para dar voz ao senso indissolúvel de mistério que ronda dúvidas como “Por que o mundo existe?”. E, como também notava Wittgenstein, o apego a esse senso indissolúvel de mistério e a busca de uma explicação científica são duas atitudes incompatíveis com relação a qualquer fenômeno.

Argumentei, enfim, que o fato de haver ciências cognitivas não atesta contra a possibilidade de não haver abordagem a fenômenos mentais como fenômenos naturais, visto que os acordos da comunidade interessada costumam se dar menos em torno dos exemplares paradigmáticos do que em torno de uma teoria cuja noção central, apesar de soar familiar, tem uso *refratário* ao uso familiar, e que por isso permanece, inexoravelmente, misteriosa.

No segundo capítulo, eu me propus a apresentar e a tentar elucidar alguns aspectos da *tese da continuidade entre vida e mente*. Para isso, algumas considerações históricas sobre o enativismo não apenas me serviram de contextualização, mas ajudaram a elucidar que preocupações guiaram o trabalho, em parte científico, em parte filosófico dos autores e das autoras. Anseios filosóficos anteriores e mais bem conhecidos, i.e., anseios por “novos conceitos da experiência”, os quais não se resumiram à postulação de entidades enigmáticas, foram apresentados conforme dei sequência ao primeiro capítulo, nas vozes de Wittgenstein, Thomas Kuhn e G.E.M. Anscombe. Tentei mostrar que o principal marco teórico da proposta enativa reside na noção de “produção de sentido”, a qual se trata, justamente, de uma noção que integra explicações da dinâmica da vida a explicações da dinâmica do afeto e da significância que ao menos alguns aspectos do mundo sempre terão, a todo instante, a qualquer forma de viver. Não há dúvidas de que esse conceito – i.e., de produção de sentido – “tem um valor emocional”, e acredito ter mostrado como ele pode ainda assim ser usado para “descrever uma estrutura percebida” (WITTGENSTEIN, 1953, p. 209), como uma maçaneta. Acredito ter mostrado, enfim, que não há apenas uma maneira pela qual a agência e a produção de sentido de um corpo vivo envolve o mundo (i.e., é constituída, tanto por estruturas do corpo, quanto por estruturas do mundo).

As implicações de um eventual estabelecimento do Enativismo como matriz disciplinar do estudo de fenômenos mentais para discussões filosóficas – metafísicas, éticas, políticas, epistemológicas – estiveram para além do escopo deste trabalho. A questão que me impus era apenas saber se os enativistas *têm* uma proposta de tratamento de fenômenos mentais como fenômenos naturais, e acredito ter mostrado que sim. Se eu estiver certo, resta esperar para saber se as novas gerações de cientistas “perderão a fé” nas velhas matrizes disciplinares e elaborarão suas pesquisas a partir da metodologia proposta pelos enativistas, ou não. Hoje talvez seja possível falar em algo como uma “filosofia enativista da mente”: o cenário será outro somente se não se lançarem mais livros enati-

vistas, e sim periódicos, cursos universitários, etc.. Se isso acontecer, então falar de “filosofia enativista da mente” será mais ou menos o mesmo que falar de uma “filosofia einsteiniana da física” – i.e., não para se referir às opiniões filosóficas de Einstein sobre seu campo de estudo, mas sim à própria matriz disciplinar da Física relativística. Deferir opiniões à ciência acerca do que a ciência estuda não é sustentar uma opinião filosófica; é apenas uma questão de civilidade. Este é o fenômeno social que o enativismo quer trazer à tona, portanto, enquanto corrente de pensamento: a mera civilidade da deferência epistêmica à ciência *no tocante à emergência e à dinâmica de fenômenos mentais*. A dificuldade de se imaginar um tal cenário é reveladora da distância – que, se eu estiver certo, é intransponível – separando teorias representacionistas da cognição de qualquer esclarecimento sobre a natureza de fenômenos mentais (sem aspas).

Referências

AUSTIN, J.L. (1962) *How to Do Things with Words* EUA: Cambridge, Harvard University Press

ANSCOMBE, G.E.M (1981a) *From Parmenides to Wittgenstein (The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume 1)*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press

ANSCOMBE, G.E.M (1981b) *Metaphysics and the Philosophy of Mind (The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume 2)*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press

ANSCOMBE, G.E.M (1957) *Intention*, Oxford: Basil Blackwell, 2nd edition, 1963.

ANSCOMBE, G.E.M (1958) “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy*, v. 33, pp. 1–19

ANSCOMBE, G.E.M (1975) “The First Person,” in *Mind and Language: Wolfson College Lectures 1974*, Oxford: Clarendon Press, pp. 45–64

ANSCOMBE, G.E.M (1979) *Under a Description*. Em: *Noûs*, v. 13, n. 02, pp. 219-233. Blackwell Publishing

BACH-Y-RITA, P. *Brain Mechanisms in Sensory Substitution*. New York: Academic Press, 1972.

BARBOSA, B. “Sobre o Positivismo de Wittgenstein” Em: *Manuscrito*, v.5, n.1 (1981-2), pp. 17-32
 ----- (1973) “Notas sobre O Conceito de Jogo-de-Linguagem nas *Investigações*” Em *ITA-Humanidades*, v.9, pp. 75-104

BARNES, J. (tradutor) (2014), *Metafísica* A.2 (982b11-982b28). Em “The Complete Works of Aristotle”. EUA: Princeton University Press

BERMÚDEZ E CAHEN (2020) *Nonconceptual Content* Em [Nonconceptual Mental Content \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#)

BRANCAZIO, N., E SEGUNDO-ORTIN, M. (2020). *Distal engagement : Intentions in perception*. 79(January), 1–11. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2020.102897>

BRENTANO, F. (1973) *Psychology from an Empirical Standpoint*. New York, US: Humanities Press

BRINCK, I. (2007). Situated cognition, dynamic systems and art. *Janus Head*, 9(2), 407–431.

BUNGE, M. (1977). *COMMENTARY: Emergence and The Mind*. 2(i) in *Neuroscience*, v. 02, pp. 501-509, RU: Pergamon Press

BURGE, T. (2010). *Origins of Objectivity*. Oxford: Oxford University Press

BROOK, A. (2004). Kant, cognitive science and contemporary neo-kantianism. *Journal of Consciousness Studies*, 11(10–11), 1–25.

BROOKS, R. (1991) *Cambrian Intelligence*. Cambridge, US: MIT Press

COFFA, A. *The semantic tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station*. EUA: Cambridge University Press, 1991

CARVALHO, E. M. de, e ROLLA, G. (2020). An Enactive-Ecological Approach to Information and Uncertainty. *Frontiers in Psychology*, 11, 1–16. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00588>

CHEMERO, A. (2009). *Radical embodied cognitive science*. Cambridge, MA: MIT Press.

CLARK, A.; CHALMERS (1998), D. *The Extended Mind*. *Analysis*, vol. 58, p. 10-23

COLOMBETTI, G. (2014). *The feeling body: affective science meets the enactive mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

COLOMBETTI, G., e ZAVALA, E. (2019). Are emotional states based in the brain? A critique of affective brainocentrism from a physiological perspective. *Biology and Philosophy*, 34(5), 1–20. <https://doi.org/10.1007/s10539-019-9699-6>

DA POIAN, A.T.; CASTANHO, M.A.R.B. (2015). *Integrative Human Biochemistry* . . , 10.1007/978-1-4939-3058-6(), -. doi:10.1007/978-1-4939-3058-6

DE HAAN (2020) *An Enactive Approach to Psychiatry* Philosophy, Psychiatry, & Psychology, Volume 27, Number 1, March 2020, pp. 3-25

DE JEAGHER, H. (2019). Loving and knowing: reflections for an engaged epistemology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. <https://doi.org/10.1007/s11097-019-09634-5>

DE JEAGHER, H., & DI PAOLO, E. A. (2007). Participatory sense-making: An enactive approach to social cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6, 485–507.

DE JESUS, P. (2018). Thinking through enactive agency: sense-making, bio-semiosis and the ontologies of organismic worlds. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17(5), 861–887. <https://doi.org/10.1007/s11097-018-9562-2>

HORÁCIO DE SÁ, R. (2021) *The Naturalizing Program of Perceptions Defended*. Em: Grazer philosophische Studien doi:10.1163/18756735-00000130

DEBORD, G. (2013) *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro, Br: Editora Contraponto

DESCARTES (1962) *Obra Escolhida*. São Paulo, Br: Difusão Europeia do Livro

DIAMOND, C. (1996) *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and The Mind*. EUA: MIT Press

DI PAOLO, E. A. (2005). Autopoiesis, adaptivity, teleology, agency. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 4, 429– 52. doi:10.1007/ s11097- 005- 9002- y.

DI PAOLO, E. A., BUHRMANN, T., & BARANDIARAN, X. E. (2017). *Sensorimotor Life: An Enactive Proposal*. Oxford: Oxford University Press.

DI PAOLO, E., CUFFARI, E. C., e DE JEAGHER, H. (2018). *Linguistic Bodies: the Continuity between Life and Language*. Cambridge:MA: The MIT Press

DINGS, R. (2020). Meaningful affordances. *Synthese, September*. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02864-0>

ELKIND (2018) “On Russell’s Logical Atomism” Em *The Philosophy of Logical Atomism* <https://doi.org/10.1007/978-3-319-94364-0> Library

ENGELMANN, ML. Wittgenstein's Philosophical Development: Phenomenology, Grammar, Method, and The Anthropological View. RU: Palgrave Macmillan, 2013

FODOR, J.A e PYLYSHYN, Z. (1981). How direct is visual perception?: Some reflections on Gibson’s “Ecological Approach.” *Cognition*, v. 09, pp. 139–196.

FODOR, J. A. (1983) *The Modularity of Mind*. Cambridge: MIT Press

FODOR (1981) *Representations*. Cambridge, MA: MIT Press.

FREGE, G. “The Thought: A Logical Inquiry.” Em: *Mind, New Series*, v.65, n.259. (1956), pp. 289-311

FREGE, G. (2013) *The Fundamental Laws of Arithmetic*. RU: Oxford University Press

FREGE, G. (1972) *Conceptual Notation: and related articles*. RU: Oxford University Press, 1972

FREGE, G. (1983) Sobre a Justificação de uma Conceitografia e Os Fundamentos da Aritmética. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril S.A, 1983

GARFINKEL, A., SHEVSTOV, J., & GUO, Y. (2010). *Modeling Life: The Mathematics of Biological Systems* DOI 10.1007/978-3-319-59731-7

GOLDFARB, W. (1988) “Poincaré Against The Logicians” Em: *History and Philosophy of Modern Mathematics*, v.11

GIBSON, J. 2015) “The Theory of Affordances”. Em: *The Ecological Approach to Visual Perception, Classical Edition*. EUA: Psychology Press

GIDDENS, A. (1987). *Social Theory Today*. EUA: Stanford University Press

GRECO, J. (1993) *Virtues and Vices of Virtue Epistemology* In: Canadian Journal of Philosophy

HACKING (1990) “Natural Kinds” Em *Perspectives on Quine* RU: Blackwell

– 1986 “Making Up People” Em *Historical Ontology*. EUA: Harvard University Press (pp. 99-114)

HEFT, H. (2020). *Ecological Psychology and Enaction Theory: Divergent Groundings*. 11(May), 1–13. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00991>

HELD, R.; HEIN, A. (1963) Movement produced stimulation in the development of visually guided behavior. *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, v. 56, pp. 873-876

HERAS-ESCRIBANO, M., e PINEDO, M. (2016). Are affordances normative? *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 15(4), 565–589. <https://doi.org/10.1007/s11097-015-9440-0>

HIERONYMI, P. “The Wrong Kind of Reason” Em *The Journal of Philosophy*, v.102, n.09 (2005)

HONNETH, A. (1995). *The Struggle for Recognition* (J. Anderson, trad.) RU, Cambridge: Polity Press

HUFFERMANN, J. D., e NOGUEZ, P. M. R. (2020) *Propostas Enativas e a continuidade entre formas de cognição*. *Prometeus. Filosofia em Revista*, v. 33, pp. 209-229.

HUTTO, D. D. i MYIN, E. (2013). *Radicalizing enactivism: basic minds without content*. Cambridge, MA: MIT Press.

HUTTO, D. D. i MYIN, E. (2017). *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content*. Cambridge, MA: MIT Press.

JONAS, H. (1966). *The phenomenon of life: toward a philosophical biology*. New York: Harper & Row

KOHLER, I. (1951) *The formation and transformation of the perceptual world*. *Psychological Issues*, vol. 3, n. 4, Monografia, n. 12, pp. 1-173

KOYRÉ, A. (1986) *Estudos Galilaicos*. PT: Publicações Dom Quixote

KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. RU: Blackwell (1972)

KUHN, T. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Br: Editora Perspectiva (1975);

KUHN, T. (1991) “O Caminho desde A Estrutura” Em: *O Caminho desde a Estrutura: Ensaios Filosóficos, 1970-1993, com uma Entrevista Autobiográfica*. 2017 (Ed.), Br: Editora Unesp

KUHN, T. (1989) “As Ciências Naturais e As Ciências Humanas” Em: *O Caminho desde a Estrutura: Ensaios Filosóficos, 1970-1993, com uma Entrevista Autobiográfica*. 2017 (Ed.), Br: Editora Unesp

LECLERC, A. (2015) “Intencionalidade”. Em *Compêndio em Linha* ISBN: 978-989-8553-22-5

LEWIS, C. S. (1947). *Miracles: A Preliminary Study*. RU: Harper Collins

LEWIS, M. D. (2000). *Emotion, Development, and Self-Organization: Dynamic Systems Approaches to Emotional Development* (I. Lewis, M.; Granic (ed.)). Cambridge University Press.

LO PRESTI, P. (2020). Persons and Affordances. *Ecological Psychology*, 32(1), 25–40. <https://doi.org/10.1080/10407413.2019.1689821>

LOUGHLIN, V. (2019). Wittgenstein 's challenge to enactivism. *Synthese*. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02244-3>

LOY, D.R. (1989), *Nonduality: In Buddhism and Beyond*. EUA: Wisdom

MASTERMAN (1964) “The Nature of a Paradigm” Em: *Criticism and The Growth of Knowledge*. US: Cambridge University Press

MATURANA, H. R. (1980). *Biology of Cognition. 1970*. Biological Computer Laboratory Research Report BCL 9.0. Urbana IL: University of Illinois

MATURANA, H., e VARELA, F. (1994). De maquinas y seres vivos. *Editorial Universitaria LUMEN*, 6, 141.

MACLAREN, K. (2002). Intercorporeality, Intersubjectivity and the problem of ‘letting others be’. *Chiasmi International: Trilingual Studies Concerning Merleau-Ponty’s Thought*, 4, 187–210.

MCDOWELL, J. (1996), *Mind and World*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

MEDINA, J. (2013). An enactivist approach to the imagination: Embodied enactments and “fictional emotions.” *American Philosophical Quarterly*, 50(3), 317–335.

MERLEAU-PONTY (1962) *Phenomenology of Perception* EUA: The Humanities Press

MIÉ, F. (2018) “Refining The Material Substance: Aristotle’s Program in Metaphysics H1-5” Em *Síntesis*, v.1, n.2, pp. 54-100

MILLIKAN (1989) Language, Thought, and Other biological categories: New Foundations for Realism In Brian P. McLaughlin & Ansgar Beckerman (eds.), *Journal of Philosophy*. Oxford University Press. pp. 281--297

NAGEL (1977) *What is it like to be a bat?* <http://links.jstor.org/sici?sici=0031-8108%28197410%2983%3A4%3C435%3AWIILTB%3E2.0.CO%3B2-Y>

NAKANO, A. “Numbers in Elementary Propositions: Some remarks on writings before and after Some Remarks on Logical Form” Em: *Nordic Wittgesntein Review*, v.6, n.1 (2017), pp. 85-103

NERBONNE, J. “The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences Robert A. Wilson and Frank C. Keil (Editor) Cambridge, MA : The MIT Press (A Bradford Book), 1999 , Cxxxii+964 Pp; Hardbound, ISBN 0-262-23200-6, ISBN 0-262-73124-X , \$149.95, £93.50.” *Computational Linguistics* 26 (2000): 463–467. Web.

NEWN, A., GALLAGHER, S. e DE BRUIN, L. (2018) *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780198735410.013.1

NOË, A. (2004) *Action in Perception*. Cambridge: MIT Press

NOË, A. (2009) *Out of our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons From the Biology of Consciousness*. New York: Hill and Wang

NOË, A. (2015) *Concept Pluralism , Direct Perception , and the Fragility of Presence*. 27. <https://doi.org/10.15502/9783958570597>

OLIVEIRA, A. L. G. (2013). *Paisagem Sonora Enativa*. BR: Novas Edições Acadêmicas

DE OLIVEIRA, G.S. (2021). Representationalism is a dead end. *Synthese* 198, 209–235. <https://doi.org/10.1007/s11229-018-01995-9>

PEACOCKE, C. (2001) *Does Perception Have a Nonconceptual Content?* Em: *The Journal of Philosophy*, v.98, n.05, pp. 239-264

PICCININI, G (2008). Computation without representation. *_Philosophical Studies_* 137 (2):205-241.

POLANYI, M. “Tacit Knowing”. In: *The Tacit Dimension*. The University of Chicago Press, 2009

PRIGOGINE, I., STENGERS, I., BRUSH, S. (1986). *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. London: Heinemann, doi:10.1017/S0007087400023657

PUTNAM, H. (1981). *Reason, Truth, and History*, Cambridge: Cambridge University Press, Chapter 1, pp. 1–21; reprinted as “Brains in a Vat”, in DeRose and Warfield (eds.) 1999, Chapter 2, pp. 27–42

QUINE, W. V. O. (2010). *Palavra e Objeto*. Rio de Janeiro, Br: Editora Vozes.

RAMSEY, W. (2007). Representation Reconsidered. In *US: Cambridge University Press* (Vol. 24, Issue 1). <https://doi.org/10.1080/09515089.2010.529261>

RAMSEY, W. (2016). Untangling two questions about mental representation. *New Ideas in Psychology*, 40, 3–12. <https://doi.org/10.1016/j.newideapsych.2015.01.004>

RAMSEY, W. (2017). Must cognition be representational? *Synthese*, 194(11), 4197–4214. <https://doi.org/10.1007/s11229-014-0644-6>

REED, E. S. (1997). *From Soul to Mind: The Emergence of Psychology, from Erasmus Darwin to William James*. US: Yale University Press, 368.

REGAN, J. K. O., & NOË, A. (2001). *A sensorimotor account of vision and visual consciousness*. 939–1031.

RIETVELD, E., DENYS, D., VAN VESTEN, M. (2018). Ecological-Enactive Cognition as engaging with a field of relevant affordances. *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, 40–70. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198735410.013.3>

RIETVELD, E., & KIVERSTEIN, J. (2014). A Rich Landscape of Affordances. *Ecological Psychology*, 26(4), 325–352. <https://doi.org/10.1080/10407413.2014.958035>

ROCHA, R. (2017) *Quando Ninguém Educa*. BR: São Paulo, Editora Contexto

RUSSELL e WHITEHEAD (1962) *Principia Mathematica*, 3 volumes, Cambridge: Cambridge University Press; 2nd edn, 1925 (Volumes 1), 1927 (Volumes 2, 3); abridged as *Principia Mathematica to *56*, Cambridge: Cambridge University Press

RUSSELL (1918) “The Philosophy of Logical Atomism,” *Monist*, 28: 495–527; 29: 32–63, 190–222, 345–380; reprinted in Bertrand Russell, *Logic and Knowledge*, London: Allen and Unwin, 1956, 177–281; also appearing in *Collected Papers*, Volume 8.

RYLE, G. (1949). *The Concept of Mind*. EUA: Mayflower

SHAW, R. E., TURVEY, M. T. e MACE, W. M. (1982). Ecological psychology. The consequence of a commitment to realism. In W. Weimer & D. Palermo (Eds.) *Cognition and the symbolic processes*. Vol. 2 Pages 159 – 226. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.

SIMON, H. A. (1969). *The sciences of the artificial*. Cambridge, MA: MIT Press.

STAPLETON, M. (2020). Enacting education. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. <https://doi.org/10.1007/s11097-020-09672-4>

TAYLOR, C. (2006). Merleau- Ponty and the epistemological picture. In: T. Carman and M. B. N. Hansen (eds.), *The Cambridge Companion to Merleau- Ponty*. Cambridge University Press, pp. 26–49.

THAGARD, P. (2020) "Cognitive Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/cognitive-science/>>.

THOMPSON, E. (2004). Life and mind: From autopoiesis to neurophenomenology. A tribute to Francisco Varela. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3(4), 381–398. <https://doi.org/10.1023/b:phen.0000048936.73339.dd>

THOMPSON, E. (2007). *Mind in life: biology, phenomenology and the sciences of mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

TØNNESEN, M., MARAN, T. e SHAROV, A. (2018) Phenomenology and Biosemiotics. *Biosemiotics* 11, 323–330. <https://doi.org/10.1007/s12304-018-9345-8>

TURVEY, M. T., SHAW, R. E., REED, E. S., & MACE, W. M. (1981). Ecological laws of perceiving and acting: In reply to Fodor and Pylyshyn (1981). *Cognition*, 9(3), 237–304. [https://doi.org/10.1016/0010-0277\(81\)90002-0](https://doi.org/10.1016/0010-0277(81)90002-0)

VANDIJK, L. (2020). Temporalizing ontology: a case for pragmatic emergence. *Synthese*. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02615-1>

VARELA, F., THOMPSON, E e ROSH, E. (1991) *The Embodied Mind*. The MIT Press

VARELA, F. (1991). Organism: A meshwork of selfless selves. In A. I. Tauber (Ed.), *Organism and the Origins of Self* (pp. 79–107). Dordrecht, The Netherlands: Kluwer.

VARELA, F. (1996). Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), 330–349.

VERGARA, J. N. (2019). *A CONSCIÊNCIA ESTENDIDA : Contrapondo o enativismo de Alva Noë à tese da consciência intracraniana defendida por David Chalmers* [A consciência estendida: contrapondo o enativismo de Alva Noë à tese da consciência intracraniana defendida por David Chalmers \(ufrgs.br\)](#)

VILLALOBOS, M., e RAZETO-BARRY, P. (2019). *Are living beings extended autopoietic systems ? An embodied reply*. <https://doi.org/10.1177/1059712318823723>

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002/2017) “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena” Em *A Inconstância da Alma Selvagem*. Br: Ubu; e Loy, D.R. (1989/2019), *Nonduality: In Buddhism and Beyond*. EUA: Wisdom

WEBER, A., e VARELA, F. (2002). Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, 97–125.

WERNER, K. (2020). Enactment and construction of the cognitive niche: toward an ontology of the mind-world connection. *Synthese*, 197(3), 1313–1341. <https://doi.org/10.1007/s11229-018-1756-1>

WITTGENSTEIN (2014) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Canadá: Broadview Editions

WITTGENSTEIN (1929). *Ludwig Wittgenstein - Lecture on Ethics. November*, 1–6.

WITTGENSTEIN (1953). *Philosophical Investigations* (G. E. M. Anscombe, Trans.). New York: Macmillan.