

Rodrigo Barbosa Lopes

ANEXO DO PROCESSO 697/2001

DEFESA: 29/11/2003

Um Estudo da Noção de Sujeito Cognitivo

Marília
2003



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
Faculdade de Filosofia e Ciências
-Campus de Marília-
CURSO DE MESTRADO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



UM ESTUDO DA NOÇÃO DE SUJEITO COGNITIVO

RODRIGO BARBOSA LOPES

MARÍLIA – SP

2003



RODRIGO BARBOSA LOPES



UM ESTUDO DA NOÇÃO DE SUJEITO COGNITIVO

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências da “Universidade Estadual Paulista – Júlio de Mesquita Filho”, campus de Marília, como exigência parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia (Área de concentração: Ciência Cognitiva e Filosofia da Mente).

Orientador: Prof.º Dr. Antônio Trajano Menezes Arruda.

1410001563



MARÍLIA – SP

2003

tese nº 1563



Nº cham 110

L864e

Nº Tombo 1563

Aquisição 10

Preço R\$ 5,00

Data 10/03/04

Proced. Autor

Lopes, Rodrigo Barbosa.

L864u Um estudo da noção de sujeito cognitivo /Rodrigo
Barbosa Lopes. – Marília, 2003.
103 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de
Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2003.

Bibliografia: f. 97-103

Orientador: Profº. Dr. Antônio Trajano Menezes Arruda

1 Metafísica. 2 Cognição. 3 Mente. I. Autor. II. Título.

CDD 128.2

RODRIGO BARBOSA LOPES

UM ESTUDO DA NOÇÃO DE SUJEITO COGNITIVO

COMISSÃO EXAMINADORA

Orientador: PROF. DR. ANTÔNIO TRAJANO MENEZES ARRUDA

(Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – campus de Marília, SP)

1º Examinador: PROF. DR. ANDRÉ LECLERC

(Universidade Federal da Paraíba – João Pessoa)

2º Examinador: PROF^a. DRA. MARIANA CLÁUDIA BROENS

(Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – campus de Marília, SP)

Marília, 29 de novembro de 2003



Pedimos somente um pouco de ordem para nos proteger do caos. Nada é mais doloroso, mais angustiante do que um pensamento que escapa a si mesmo, idéias que fogem, que desaparecem apenas esboçadas, já corroídas pelo esquecimento ou precipitadas em outras, que também não dominamos. São variabilidades infinitas cuja desapareição e aparição coincidem. São velocidades infinitas, que se confundem com a imobilidade do nada incolor e silencioso que percorrem, sem natureza nem pensamento. É o instante que não sabemos se é longo demais ou curto demais para o tempo. Recebemos chicotadas que latem como artérias. Perdemos sem cessar nossas idéias. É por isso que queremos tanto agarrarmo-nos a opiniões prontas. Pedimos somente que nossas idéias se encadeiem segundo um mínimo de regras constantes, e a associação de idéias jamais teve outro sentido: fornecer-nos regras protetoras, semelhança, contigüidade, causalidade, que nos permitem colocar um pouco de ordem nas idéias, passar de uma a outra segundo uma ordem do espaço e do tempo, impedindo nossa "fantasia" (o delírio, a loucura) de percorrer o universo no instante, para engendrar nele cavalos alados e dragões de fogo.

(Gilles Deleuze e Félix Guattari. O que é a filosofia?).



RESUMO

Neste trabalho abordamos, criticamente, o projeto filosófico de uma *teoria naturalizada da mente* no que respeita à revisão ou avaliação de alguns pressupostos da concepção clássica do sujeito e do conhecimento. Esse projeto representa o programa atual de uma filosofia analítica, desenvolvido nas disciplinas de ciência cognitiva e de filosofia da mente. Procuramos, com essa abordagem, compreender e avaliar qual a importância cedida à aproximação de uma *teoria naturalizada da mente* com uma certa concepção metafísica do sujeito, qual seja, a compreensão da mente como reduto essencial à fixidez do sujeito humano, e, desse modo, de que maneira a ciência cognitiva e também a filosofia da mente contribuem diretamente para a elaboração de uma ciência da cognição quando propõem uma concepção *científica* do sujeito; isto é, a elaboração de um novo projeto de investigação – a saber, o de naturalização – sobre o funcionamento da mente o qual reconheça a importância dos resultados científicos para o aprofundamento dos estudos sobre a cognição. A questão que se coloca é, nesse sentido, a compreensão epistemológica de que o conhecimento se construiria, substancial e não apenas formalmente, em termos de representatividade ou *procedimento representacional*, uma vez que o pensamento como atividade essencial do sujeito estaria fundado na bem cerrada subjetividade do *cogito*. Afastando-nos dessa concepção representacionista do conhecimento e metafísica do sujeito, argumentamos, criticamente, a favor do esforço teórico empregado pela filosofia da mente e pela ciência cognitiva na elaboração do programa filosófico de uma *teoria naturalizada (da dimensão cognitiva) da mente* (apontando precisamente para a consolidação teórica interna desse programa de pesquisa). A esse respeito, importa tanto mais sublinhar que, da parte do programa filosófico de uma teoria naturalizada da mente, aparece claramente como objetivo a desconstrução da correlação entre o conhecimento como procedimento representacional e a noção de sujeito sustentada pela metafísica da subjetividade e, assim, a rejeição da concepção representacionista do conhecimento. Dar combate, pois, a essa forma de conhecimento consiste, para um programa de naturalização e modelagem computacional da mente, em desautorizar a legitimidade da noção clássica (metafísica) do sujeito e da ordem de um pensamento que legitima a estrutura lógica do sujeito como condicionadora e constitutiva do conhecimento e da realidade dos fenômenos. Esses procedimentos formam, pois, o conteúdo abordado ao longo deste trabalho.

Palavras-chaves: sujeito, metafísica, representação, naturalização, cognição, mente, modelagem computacional.

ABSTRACT

We approach critically in this research the philosophical project of a *naturalized theory of mind* in order to review or evaluate the classical conception of some hypothesis upon subject and knowledge. This is the today's program of analytical philosophy, elaborated as disciplines of cognitive sciences and philosophy of mind. From such approach, we tried to understand and examine the related significance of a *naturalized theory of mind* with certain metaphysical conception of the subject, viz., the understanding of mind as an essential stronghold by the human subject establishment, directly, whereof cognitive sciences and philosophy of mind contribute to elaborate a science of cognition, proposed as *scientific* conception of subject; i.e., the work out of a new project of inquiry – naturalization – about mind functioning which recognizes the importance of scientific upholds for a deepening of studies on cognition. The focus of that program is the epistemological understanding in which would be settled, substantially and not formally, in terms of representativeness or *representational procedure*, being thought as essential activity of the subject based on rather closed *cogito* subjectivity. Apart from those representacionist knoweldge conception and metaphysics of subject, we argue, critically, in favor of theoretical effort applied by both philosophy of mind and cognitive science over the drawing of the philosophical program of a *naturalized theory* (cognitive dimension) *of mind* (conducting to an theoretical inner consolidation of that program of research). Upon this philosophical program of a naturalized theory of mind, deconstruction clearly arises as aim from the correlation between knowledge taking as representational procedure and the subject notion supported by the metaphical subjectivity and, then, the rejection of representacionist knoweldge conception. Fighting on this sort of knowledge concerns, for a program of naturalization and computational modeling of mind, to take the legitimacy over the classical (metaphysical) notion of subject, and forward a thought that legitimates a logical subject structure as conducting and constitutive of knoweldge and phenomena reality. Those procedures compose, thus, the content taken along the work.

Key-words: subject, mataphysics, representation, naturalization, cognition, mind, computational modeling.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO 1 – PROBLEMAS E PERSPECTIVAS DO PROGRAMA FILOSÓFICO DE UMA TEORIA NATURALIZADA DA MENTE	11
1.1 FILOSOFIA E CIÊNCIA DA COGNIÇÃO	12
1.1.1 A proposta filosófica da ciência cognitiva	13
1.1.2 Filosofia cognitivista	15
1.1.3 Sobre o Conexionismo	17
1.1.4 Dos pressupostos filosóficos	19
1.1.5 De uma filosofia cognitiva como filosofia da mente	21
1.2 FUNÇÃO REPRESENTATIVA DO SUJEITO, CONHECIMENTO E ATIVIDADE DE REPRESENTAÇÃO	30
1.2.1 Sobre a importância da representação para a atividade de conhecimento	30
1.2.2 Sobre a concepção representacionista do conhecimento	36
CAPÍTULO 2 – CRÍTICA À CONCEPÇÃO REPRESENTACIONISTA DO CONHECIMENTO, E METAFÍSICA E TRANSCENDENTAL DO SUJEITO	41
2.1 O ESTATUTO FILOSÓFICO DO PROBLEMA MENTE-CORPO	42
2.2 O PROBLEMA DA IDENTIDADE MENTE-CORPO NA METAFÍSICA DO SUJEITO OU DA SUBJETIVIDADE	48
2.3 A IDENTIFICAÇÃO DO SUJEITO NA CIÊNCIA COGNITIVA E NA TEORIA DA AUTO- ORGANIZAÇÃO	56
2.4 O MONISMO PSICONEURAL EMERGENTISTA DE BUNGE OU TEORIA PSICOFISIOLÓGICA DA MENTE	60
CAPÍTULO 3 – REVISÃO DO PROGRAMA FILOSÓFICO DE NATURALIZAÇÃO DO SUJEITO	66
3.1 IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS DA NOÇÃO CLÁSSICA DE SUJEITO	67
3.1.1 Das implicações lógico-lingüísticas e metafísicas da noção de sujeito	77
3.1.2 Sobre a acepção lógica, gnosiológica e ontológica da noção de sujeito	82
3.2 DO PROJETO DE NATURALIZAÇÃO E MODELAGEM COMPUTACIONAL DA	

MENTE: CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A POSSIBILIDADE DE FUNDAMENTAR CIENTÍFICA, E NÃO METAFISICAMENTE, A NOÇÃO DE SUJEITO.....	86
À GUIA DE CONCLUSÃO.....	94
BIBLIOGRAFIA.....	97

INTRODUÇÃO

A pesquisa prestar-se-á ao exercício de uma investigação crítica sobre a **concepção metafísica e transcendental do sujeito**, a qual designadamente assenta nos pressupostos ontológicos da metafísica da subjetividade, deles extraindo, dedutivamente, a compreensão epistemológica de que o conhecimento se construiria, substancial e não apenas formalmente, em termos de representatividade ou *procedimento representacional* (MARTINS, 1998, p. 17). Frente à rejeição, pela filosofia contemporânea, dos pressupostos filosóficos da metafísica da subjetividade ou filosofia do sujeito, procuramos promover, também, o estudo de algumas hipóteses fundamentais na reinterpretação (ou re-elaboração) da noção de sujeito (cognitivo) em face do processo da elaboração formal do conhecimento, e de que modo seria possível pensarmos a possibilidade do conhecimento dissociada da **noção cognitivo-representacional de um sujeito absoluto e transcendental**.

Pretendemos num primeiro momento acentuar, com maior precisão, a intrínseca relação do conhecimento como *procedimento representacional* e da noção de sujeito sustentada pela metafísica da subjetividade, na qual figuram ao menos dois elementos: (a) o pensamento cartesiano do *cogito* – a mente como reduto essencial à fixidez do sujeito humano enquanto condição necessária para todo conhecimento; e (b) a idéia do sujeito universal, fixo e permanente, que, nos moldes kantianos, resguardado em sua condição transcendental, revela-se como princípio constitutivo do mundo do conhecimento e da ação – o “eu penso” da consciência – na medida em que é atividade sintética ou judicativa, fulcro das condições da experiência possível.

A crítica que se seguirá à compreensão da noção de sujeito na esteira da metafísica da subjetividade (ou filosofia do sujeito), soma-se ao esforço teórico empregado pela ciência cognitiva e pela filosofia da mente na elaboração de uma *teoria naturalizada da mente*; isto é,

frente ao confinamento do sujeito humano à condição transcendental, transpô-lo às importantes condições biológica, psicológica e social, a partir das quais o sujeito humano definirá constantemente sua própria identidade.



CAPÍTULO 1

PROBLEMAS E PERSPECTIVAS DO PROGRAMA FILOSÓFICO DE UMA *TEORIA NATURALIZADA DA MENTE*

Neste capítulo abordamos, criticamente, o projeto filosófico de uma *teoria naturalizada da mente* no que respeita à revisão ou avaliação de alguns pressupostos da concepção clássica do sujeito e do conhecimento. Esse projeto representa o programa atual de uma filosofia analítica, desenvolvido nas disciplinas de ciência cognitiva e de filosofia da mente. Procuramos, com essa abordagem, compreender e avaliar qual a importância cedida à aproximação de uma *teoria naturalizada da mente* com uma certa concepção metafísica do sujeito, qual seja, a compreensão da mente como reduto essencial à fixidez do sujeito humano, e, desse modo, de que maneira a ciência cognitiva e também a filosofia da mente contribuem diretamente para a elaboração de uma ciência da cognição quando propõem uma concepção “científica” do sujeito; isto é, a elaboração de um novo projeto de investigação (o de naturalização) sobre o funcionamento da mente o qual reconheça a importância dos resultados científicos para o aprofundamento dos estudos sobre a cognição.

1.1 FILOSOFIA E CIÊNCIA DA COGNIÇÃO

Há ao menos duas razões para acreditarmos que o ponto de aproximação entre uma concepção metafísica do sujeito, qual seja, a compreensão da mente como reduto essencial à fixidez do sujeito humano – a qual corresponderia a atividade fundamental de estabelecer pressupostos para o entendimento da natureza e organização do conhecimento, estabelecendo as condições reais de representação – e o programa de uma *teoria naturalizada da mente* seja, ao mesmo tempo, o ponto de intersecção que solicitou da pesquisa o esforço de análise de uma investigação crítica. (1) Sabemos quão é ainda decisivo para a filosofia contemporânea, em particular a filosofia da mente e a ciência cognitiva, a demanda de esforços conjuntos no esclarecimento da atividade de representação (e também do problema da concepção representacionista do conhecimento), como elemento ou processo constitutivo da atividade de conhecimento efetuada por um sujeito em nível transcendental ou não, o qual (2) teria por seu correlato ou complemento a concepção metafísica que admite o termo sujeito preliminarmente em sua significação originária: o vocábulo latino *subjectum*, do qual deriva o português “sujeito”, traduzido do grego *hypokeimenon*¹ (aquilo que é subjacente, suposto, que serve de base, de tema, de matéria); e ainda designando o suporte, o substrato integral e relativamente permanente – a substância.

A questão que se coloca é, nesse sentido, a compreensão epistemológica de que o conhecimento se construiria, substancial e não apenas formalmente, em termos de representatividade ou *procedimento representacional* (MARTINS, 1998, p. 17), uma vez que o pensamento como atividade essencial do sujeito estaria fundado na bem cerrada subjetividade do *cogito*. Afastando-nos dessa concepção representacionista do conhecimento e metafísica do sujeito, argumentamos, criticamente, em parte a favor do esforço teórico

¹ Referência da Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Vol. 4, 1992.



empregado pela filosofia da mente e pela ciência cognitiva na elaboração do programa filosófico de uma *teoria naturalizada (da dimensão cognitiva) da mente* (apontando precisamente para a consolidação teórica interna desse programa de pesquisa). Entendemos aqui por *naturalizada* ou *postura naturalista*, exclusiva e especificamente o pressuposto ou hipótese de que é possível explicar a natureza da cognição e da mente através ou de teorias computacionais e funcionalistas ou da perspectiva materialista acerca do funcionamento da mente (do cérebro), do organismo em relação ao seu cérebro, e do organismo em relação ao meio ambiente. Ela corresponde precisamente a uma concepção de ciência da cognição ou teoria da mente que não seja transcendental, *a priori*, e subliminarmente idealista.

1.1.1 A proposta filosófica da ciência cognitiva

O estudo do conhecimento humano, das categorias e operações envolvidas na produção deste conhecimento, como também das possibilidades e impossibilidades de defini-lo, é uma preocupação que remonta a séculos de pesquisa em filosofia, quando pensadores como Descartes, Locke, Hume, Kant e outros salientaram a importância de se investigar o sujeito do conhecimento.

No contexto específico da pesquisa científica, a reincorporação de questões antigas acerca da mente humana, como o estudo sobre a natureza, estrutura e organização do pensamento, converge hoje para a elaboração de um novo projeto de investigação sobre o funcionamento da mente, o qual reconheça a importância dos resultados científicos para o aprofundamento dos estudos sobre a cognição, definindo-se, por isso, como um programa que desde sua gênese é de formação interdisciplinar.



Esse projeto é em grande parte composto pelas chamadas **ciências cognitivas**, tais como a neurociência, a psicologia cognitiva, a linguística e a inteligência artificial, as quais objetivam alcançar a construção de uma ciência da cognição ou teoria da mente (cognitiva), que compartilhe os mesmos pressupostos fundamentais e procedimentos básicos de inferência, haja vista seu proeminente caráter interdisciplinar e a diversidade metodológica em que estão inseridas. Desse modo, destaca-se a **ciência cognitiva**, atualmente em pleno desenvolvimento, a qual procuramos caracterizar como um procedimento científico de pretendida unidade metodológica, oferecendo modelos computacionais para simular o funcionamento dos processos cognitivos:

(...) um movimento intelectual que aborda o estudo científico da mente e do conhecimento a partir de uma perspectiva interdisciplinar sistêmica que se situa além dos arcabouços tradicionais da psicologia e da epistemologia. Essa nova abordagem, que ainda não se cristalizou num campo científico maduro, é cada vez mais conhecida como “ciência cognitiva”. (CAPRA, 1996, p. 209).

Segue-se, por isso, que, no contexto de cientificidade e operacionalização tecnológica do século XX, o estudo da natureza, estrutura e organização do conhecimento ocupa lugar central não apenas na investigação filosófica, mas, também, na reflexão de outras ciências, tal como ocorre no projeto interdisciplinar de pesquisa da ciência cognitiva, o qual pretende analisar, utilizando-se de métodos empíricos e implementações tecnológicas, a natureza e funcionamento dos sistemas cognitivos.

Conquanto se reconheça que a investigação filosófica seja distinta da pesquisa em ciências como a física e a biologia, e independente do procedimento metodológico de verificação de hipóteses comum a essas ciências, constatamos, todavia, no projeto de pesquisa da ciência cognitiva, a adoção de hipóteses filosóficas associadas intrinsecamente a procedimentos estritamente científicos. Essa questão, por sua vez, diz respeito diretamente à

legitimidade do programa de pesquisa dessa ciência, a qual, em grande parte, é ainda determinada por pressupostos filosóficos como o mecanicismo e o materialismo.

A ciência cognitiva caracteriza-se, principalmente no que diz respeito ao estudo do comportamento inteligente, pela ênfase dada à elaboração de modelos computacionais para a explicação da natureza e funcionamento dos processos mentais, definindo sua área de atuação a partir de duas correntes principais de pesquisa: a Inteligência Artificial (IA), que “(...) focaliza as *regras abstratas e os algoritmos* no estudo dos elementos estruturadores das representações mentais, que por hipótese constituiriam os pilares do nosso universo cognitivo (...)”; e o Conexionismo ou Redes Neurais Artificiais (RNA), que “(...) enfatiza as *leis naturais e os mecanismos físicos* atuantes no processo de formação, organização e desenvolvimento de tais representações”. (GONZALEZ, 1998, p. 03).

1.1.2 Filosofia cognitivista

O termo “Inteligência Artificial” começou a ser veiculado em 1956, quando cientistas como Allen Newell e Herbert Simon começaram a investigar as possibilidades de se produzirem programas computacionais que pudessem simular e até mesmo reproduzir comportamentos inteligentes, como a atividade de resolução de problemas do tipo lógico-matemático, entre outros.

Tais cientistas estavam fundamentalmente preocupados com as possibilidades da simulação cognitiva; seu objetivo era saber como homens e sistemas físicos em geral concebem, raciocinam, pensam. Para tanto, adotaram como premissa fundamental que a mente deveria ser compreendida como um sistema implicado na atividade de resolução de problemas, ou seja, os estados e faculdades mentais poderiam ser basicamente explicados por

meio de uma teoria de processamento de informação, que envolve a manipulação de símbolos por meio de regras abstratas. A força motriz para esse empreendimento aproxima-se profundamente da hipótese desenvolvida por Turing (1973) quanto à natureza da mente.

O núcleo fundamental da proposta de Turing consiste na hipótese segundo a qual é possível o estudo da inteligência humana por meio de funções lógico-matemáticas, enfatizando-se a análise e compreensão das estruturas simbólico-operacionais da máquina, (descrita, basicamente, como uma máquina abstrata, a qual pode ser instanciada e/ou materializada em uma máquina física), decomponíveis em unidades básicas de informação, como no caso dos sistemas computacionais. Nesse sentido, o aspecto físico da máquina não ocupa lugar principal na proposta de Turing, mas sim suas estruturas simbólico-funcionais.

A partir desse referencial, Turing questiona-se sobre a natureza da mente entendendo-a mecanisticamente e, portanto, rechaçando, como pressuposto teórico, a profusa discussão metafísica; isto é, procurou criar um sistema representacional capaz de tratar com objetividade e cientificamente da inteligência – pressuposto mecanicista².

Nessa linha, com o objetivo de esclarecer e explicar os processos mentais do ser humano implicados na atividade de resolução de problemas, muitos cientistas da Inteligência Artificial construíram sistemas artificiais ou modelos computacionais de processamento de informação a partir dos pressupostos representacionista, mecanicista e do funcionalismo lógico-computacional: caracterizaram a natureza das representações mentais entendendo-as como entidades abstratas, passíveis de descrição lógico-funcional. Nesse sentido, no estudo dos estados e faculdades mentais, poder-se-ia prescindir do mundo e do indivíduo e analisar

² Quanto a esta contribuição em particular, é muito conhecido o chamado *teste de Turing*: se for possível construir uma máquina sequencial de estados discretos cujo desempenho, durante a realização de uma tarefa, seja indistinguível do desempenho apresentado por um ser humano (supostamente inteligente), então esta máquina teria passado no teste de Turing. O sucesso desta experimentação concluiria que tal máquina é capaz de simular a atividade inteligente e, que, ademais, poderia constituir-se em um bom exemplo explicativo dos estados e faculdades mentais.

apenas as regras e os símbolos (entidades abstratas) que são as estruturas representacionais do complexo quadro do aparelho cognitivo.

Posto isso, o programa de pesquisa da IA enfatiza o estudo das regras abstratas e dos algoritmos na compreensão dos elementos estruturadores das representações mentais, hipoteticamente concebidos como elementos de composição do aparelho cognitivo humano.

Na verdade, a Inteligência Artificial pode ser dividida em duas versões: a IA forte e a IA fraca:

- a Inteligência Artificial forte defende que a mente, tal como o computador, deve ser concebida como um sistema de operações simbólicas: entidades que manipulam, processam e transformam símbolos de vários tipos mediante um procedimento de informações lógicas. Para essa versão, a mente está para o cérebro como o *software* está para o *hardware* de um computador;
- para a Inteligência Artificial fraca, não há a hipótese da identidade entre a mente e o computador (programa); o que há é uma semelhança entre ambos. Os programas de computador estão para a mente como modelos simuladores que explicam o funcionamento da mente e suas características. (Também para essa versão, tanto a mente quanto o programa computacional são um sistema simbólico que segue regras lógicas).

1.1.3 Sobre o Conexionismo

O Conexionismo é a segunda grande linha de pesquisa da ciência cognitiva. Os teóricos dessa vertente se apóiam na teoria de que a complexa rede de neurônios que compõe o cérebro humano é a responsável pela grande gama de fenômenos que comumente denominamos de pensamento, inteligência, emoção, cognição, entre outros. Por esse motivo,

para estudar os estados e faculdades mentais que compõem os processos cognitivos humanos, elegeram como causa material e eficiente da natureza e funcionamento da mente o cérebro e não regras abstratas como fazem os estudiosos da IA.

Desse modo, e diferentemente da IA, o Conexionismo adota como pressuposto teórico o funcionalismo neuro-computacional, ou seja, considera a composição física do sistema, lançando uma forte crítica ao funcionalismo radical adotado pelos pesquisadores da Inteligência Artificial.

Os teóricos do Conexionismo têm por objetivo criar sistemas computacionais inspirados no cérebro humano para simular e explicar as faculdades humanas responsáveis pelo comportamento inteligente, embora estejam conscientes de que as Redes Neurais Artificiais (RNAs) são apenas uma aproximação do efetivo funcionamento e estrutura do cérebro humano.

O conexionismo enfatiza o estudo das leis naturais e mecanismos físicos imbricados nos processos de gênese, formação, organização, desenvolvimento e funcionamento da mente, objetivando, portanto, construir programas computacionais que simulem os processos cognitivos humanos, considerando seus aspectos físicos e biológicos.

Nesse sentido, a mente, para os conexionistas, não é em definitivo e absolutamente um sistema manipulador de símbolos orientados por regras lógicas. Ao invés disso, a mente deve ser entendida basicamente como um conjunto de estados e eventos mentais relacionados entre si, responsáveis pelo surgimento de faculdades inteligentes, tais como: o conhecer, o pensar, o aprender.

Por tais razões é possível dizer que as RNAs são sistemas computacionais de implementação em *hardware* ou *software*, os quais imitam as habilidades computacionais do sistema nervoso central, usando um grande número de neurônios artificiais conectados entre si. Por essa razão, o modelo conexionista da mente deve ser de inspiração neural, de cujas

conexões emergirão os fenômenos e estados mentais. Ademais, é a interação dinâmica de suas partes básicas que possibilita a organização do sistema e a atividade de aprendizagem, resolução de problemas e reconhecimento de padrões.

Os sistemas conexionistas são grandes redes de processadores extremamente simples, que estão maciçamente interconectados e operam em paralelo. Cada processador tem um *valor de ativação* numérico que ele comunica aos outros processadores em função de conexões de força variável. O valor de ativação de cada processador é constantemente modificado sob o efeito da atividade dos processadores aos quais ele está ligado. O valor de certos processadores constitui a entrada do sistema, o valor de alguns outros constitui a sua saída. As conexões entre os processadores determinam a maneira pela qual a entrada é transformada em saída. Nos sistemas conexionistas, o conhecimento está codificado não nas estruturas simbólicas mas na configuração dos coeficientes numéricos caracterizando a eficácia das conexões entre processadores. O objetivo da pesquisa conexionista é modelizar ao mesmo tempo os processos perceptivos de baixo nível e os processos de alto nível, tais como o reconhecimento de objeto, a resolução de problema, a planificação e a compreensão da linguagem. (SMOLENSKY, 1998, p. 77).

1.1.4 Dos pressupostos filosóficos

Não obstante essas duas vertentes de pesquisa compartilharem da idéia funcionalista computacional no estudo sobre a mente e dos pressupostos básicos como as hipóteses representacionista e mecanicista, diferem uma da outra na maneira como caracterizam a natureza das representações mentais: “(...) enquanto a IA as entende como entidades abstratas, passíveis de descrição lógico-funcional, a RNA as caracteriza como padrões de atividade que se estabelecem entre as suas unidades neurônio símile”. (GONZALEZ, 1998, p. 05 - 06).

Outrossim, e embora a presença de orientações diferentes em seus programas de pesquisa acentue abordagens com particularidades distintas, a ciência cognitiva define sua unidade por estabelecer-se em uma mesma orientação metodológica, a saber:

(...) o contexto científico que tem como ideal a **tese da unidade metodológica de explicação científica**. Esta tese, bastante conhecida dos filósofos da ciência, reconhece legitimidade científica apenas aos métodos de explicação característicos das *ciências naturais*, (...) representando um ideal de objetividade e precisão desejadas nas explicações científicas dos fenômenos, sejam eles físicos, biológicos ou sociais. (GONZALEZ, 1998, p. 06);

isto é, métodos que são suscetíveis de pesquisas empíricas e inferências lógicas.

Ademais, ambas as vertentes adotam, em seus programas de pesquisa, três pressupostos fundamentais, comentados sumariamente a seguir:

- **a tese representacionista**, a qual sustenta que o conhecimento sobre o mundo é fundamentalmente mediado por representações mentais, isto é, que o conhecimento acerca dos fenômenos naturais não se dá de forma imediata, mas mediada pelas idéias e conceitos que re-apresentam tais fenômenos à consciência do sujeito. Por esse motivo, os pesquisadores em ciência cognitiva julgam necessitar do entendimento da natureza, organização e funcionamento dessas representações para, então, alcançar o entendimento da mente (cognitiva).

- **A tese mecanicista**, compreendida inicialmente no bojo do mecanicismo enquanto doutrina filosófica, admite como verdadeiro que todos os fenômenos naturais são suscetíveis de serem reduzidos a um sistema teórico de determinações mecânicas, isto é, de que todo movimento se efetua segundo uma rigorosa lei causal, possuindo uma estrutura funcional tal como a de uma máquina. Desse modo, o mecanicismo procura alcançar com precisão a objetividade na investigação dos fenômenos naturais, suprimindo toda e qualquer postura subjetivista, finalista ou espiritualista, que atribua aos fenômenos naturais uma certa “qualidade obscura”.

Dessa maneira, o projeto mecanicista, enquanto pressuposto teórico, procura caracterizar a mente como um sistema mecânico processador de informações; a mente

processa informações ou seguindo regras lógicas abstratas ou auto-organizando-se através das relações causais entre suas partes constituintes, passando a ser objeto de simulação computacional, instrumento explicativo fundamental da ciência cognitiva.

- Por fim, **a tese do funcionalismo**, a qual adota, como ponto de partida, o pressuposto de que a composição física de um determinado sistema – como, por exemplo, o cérebro humano – não revela muito sobre os estados mentais. Se o sistema é constituído de neurônios ou de metal, como no caso dos computadores, não importa para a caracterização dos estados e faculdades mentais. Nesse sentido, o cérebro é apenas o meio pelo qual os estados mentais do ser humano são realizados, mas não condição necessária para sua realização.

Nesses termos, o substrato material de um sistema deve possuir, como fator intrínseco, um certo nível de complexidade para poder gerar ou computar os processos que caracterizam os estados mentais, os quais são definidos pelas relações causais entre si e pelos *inputs* e *outputs* do sistema no qual estão presentes.

1.1.5 De uma filosofia cognitiva como filosofia da mente

No que respeita ao domínio teórico da pesquisa filosófica, as mudanças mencionadas verificam-se na efetivação do projeto de legitimação de uma ciência propriamente “da cognição”, especificamente na área da epistemologia, aqui entendida como uma investigação crítica sobre a validade objetiva das teorias acerca da cognição e, também, do “fenômeno cognitivo” admitido preliminarmente como objeto do estudo. Graças às contribuições específicas trazidas pelas ciências cognitivas, viu-se uma transformação em pesquisa filosófica que levaria a bom termo, diferentemente e distanciando-se do que Quine

havia proposto, o programa de *naturalização da epistemologia*. Nas palavras de Dupuy, teria ocorrido especificamente o seguinte:

As questões tradicionalmente colocadas pela filosofia acerca dos fundamentos da objetividade de nossos conhecimentos são de agora em diante suscetíveis de receber respostas fundadas nas ciências empíricas. São processos causais, em princípio redutíveis às leis da física, que explicam a formação de nossos conhecimentos, como crenças justificadas e, mais geralmente, o fato de que nossos “estados mentais” estejam adaptados ao mundo exterior. (DUPUY, 1996, p. 115 - 116).

A integração de uma *epistemologia naturalizada* – enquanto parte do projeto de legitimação de um *programa de naturalização da mente* – ao programa de pesquisa das ciências cognitivas, o afastamento do psicologismo, a prioridade concedida ao estudo da linguagem e a concepção, de acordo com o positivismo lógico, de que a filosofia é essencialmente uma atividade de depuração da linguagem científica, auxiliaram a episteme filosófica para a consolidação de uma filosofia *cognitiva*, amplamente conhecida como *filosofia da mente*, no contexto atual o mais eminente ramo da filosofia analítica³. Aquela opera basicamente como uma síntese dos trabalhos desenvolvidos pelas ciências cognitivas, oferecendo um teor de identidade propriamente filosófico sobre as pesquisas de caráter científico acerca do estudo da mente:

O que mantém juntos, hoje em dia, os múltiplos programas de pesquisa que são agrupados sob o nome de “ciências cognitivas” é o trabalho filosófico que é feito acerca deles. Sem a filosofia “cognitiva”, haveria trabalhos nas áreas da psicologia, da lingüística, da neurobiologia, da inteligência artificial – não haveria ciência da cognição. A filosofia é que reflete e sistematiza a ou

³ Embora Dupuy, em seu texto de 1996, estabeleça uma relação de contigüidade entre a filosofia da mente e o que chamou de *filosofia cognitiva*, ela não será verdadeira se a admitirmos como uma proposição universalmente aceita. A validade dessa sentença consiste, ao menos aparentemente, em descrever formalmente a atividade de pesquisa da filosofia da mente quando aplicada ao estudo da cognição. Mas isto em última análise não corresponde ao conteúdo mesmo do saber articulado por aquela disciplina. Seria uma incorreção teórica reduzir a filosofia da mente à pesquisa sobre o fenômeno da cognição. Certamente não é este o caso de Dupuy: a atribuição do predicativo *filosofia cognitiva* corresponderia à atividade de pesquisa da filosofia da mente quando por um procedimento formal se ocupa com o estudo e elaboração de uma ciência da cognição; não é uma relação necessária.

as atitudes de base que constituem o único laço social no interior da área. (DUPUY, 1996, p. 113).

Mas é preciso fazer uma importante consideração com respeito ao conteúdo dos dois parágrafos anteriores. Que o avanço das pesquisas desenvolvidas pelas ciências cognitivas tenha corroborado o projeto filosófico de análise crítica e síntese dos trabalhos desenvolvidos para a formação de uma ciência da cognição ou teoria do conhecimento, com amplo poder explicativo sobre o funcionamento da mente, parece-nos um fato sobre o qual não precisamos levantar objeções. Porém, julgar que o desenvolvimento de tais ciências foi preliminarmente importante para a filosofia, autorizando o surgimento de uma filosofia dita *cognitiva*, é um juízo que parece não concordar com os fatos. Para Dupuy, justificar o aparecimento de uma filosofia cognitiva pelo progresso das ciências cognitivas, não é um juízo sobre o qual devemos assentir positivamente:

A verdade talvez seja que a mudança manifestada pelo surgimento de uma filosofia cognitiva no interior da filosofia analítica é muito menos radical do que parece, e isso por duas razões: a primeira é que, mesmo se não o sabe o bastante, a filosofia cognitiva conserva algo da herança kantiana, portanto continua a assumir certa distância do “psicologismo”; a segunda é que ela não se desligou realmente da prioridade concedida à linguagem. (DUPUY, 1996, p. 116 - 117).

Há, todavia, também outras considerações que merecem uma exposição mais atenta, e que faremos neste momento para revelar as tensões que existem no interior dessa abordagem e que dizem respeito ao projeto de uma *teoria naturalizada da mente*.

De acordo com Pascal Engel (1996), os estudos sobre a natureza das faculdades ou eventos mentais, como a intuição, a imaginação, a intenção, os desejos, os juízos, as crenças, a identidade pessoal, e a própria consciência, os quais a filosofia da mente designa como o domínio temático de suas pesquisas, a saber, o domínio dos *fenômenos mentais em geral*, não

são, na verdade, um programa novo de investigação na filosofia. Eles estiveram relacionados a, pelo menos, duas formas de compreensão da natureza e funcionamento da mente:

(...) por um lado, à compreensão comum que temos do nosso espírito e do seu funcionamento, e, por outro, às observações científicas que a medicina, a fisiologia, a história natural e, mais tarde, a psicologia, a psiquiatria, a biologia e as ciências do sistema nervoso e do cérebro produziram sobre esses fenômenos. (ENGEL, 1996, p. 10).⁴

O que talvez explique a crença justificada na elaboração contemporânea de uma ciência da cognição com amplo poder explicativo sobre o funcionamento da mente, seja o fato de que aqueles estudos estejam hoje firmemente ligados às pesquisas realizadas pelas ciências cognitivas, uma vez que o tema da cognição está relacionado como o domínio comum de abordagem dessas diferentes disciplinas, em face do qual a filosofia apareceria com a finalidade de promover a unidade teórica para a consolidação, em termos de pesquisa científica, de uma ciência do fenômeno mental.

Entretanto, e embora as pesquisas realizadas pelas ciências cognitivas não sejam preliminarmente importantes ou necessárias para a consolidação da pesquisa filosófica sobre o tema da cognição, permanece a questão de sabermos exatamente quando e como a contribuição dessas novas pesquisas auxiliou ou até redefiniu os diversos programas filosóficos de investigação sobre os fenômenos mentais.

A situação se torna ainda mais difícil quando nos voltamos para a organização interna dos muitos programas de pesquisa, de orientação ora estritamente científica, ora científico-filosófica, que compõem o domínio de estudos da filosofia da mente. Como vimos, eles podem ser classificados em função de, ao menos, dois tipos de concepção divergentes sobre a natureza dos fenômenos mentais.

⁴ A compreensão que Engel tem da palavra *espírito* – do francês *esprit* – tem um sentido bastante específico: ela traduz a palavra inglesa *mind*, isto é, mente. Portanto, a respeito da *filosofia do espírito* como filosofia da mente, afirma Engel: “(...) ela corresponde àquilo a que a tradição filosófica de língua inglesa chama *philosophy of mind* e diz respeito ao mental (...)”. (Pascal Engel, *Introdução à filosofia do espírito*, 1996, p. 09).

Uma primeira concepção, a que Engel (1996) chamou de *concepção apriorista da filosofia do espírito ou da psicologia filosófica*, consiste em estudar a natureza dos fenômenos mentais unicamente por meio dos conceitos *mentais* e *psicológicos* habituais, a partir de uma descrição *a priori* de tais fenômenos, utilizando-se da introspecção, da experiência comum de nossos estados psicológicos, e da lógica ou gramática dos conceitos usados.

Segundo esta concepção, não é possível compreender a natureza do mental ou do espírito de outrem a não ser considerando os conceitos que deles temos. A química pode ensinar-nos que aquilo a que chamamos água é uma substância que tem a composição H_2O , mas os nossos conceitos mentais, como os de intenção, de crença ou de desejo, não têm o mesmo estatuto que os conceitos de espécies naturais como o de “água”. Segundo o apriorista, ao contrário do que acontece com conceitos como o de água, conceitos como o de intenção são essencialmente determinados pela maneira como nós concebemos os fenômenos que eles designam. (...) É por isso que, segundo a perspectiva “conceptual” ou apriorista, caso se descobrisse que esta ou aquela propriedade mental é idêntica a esta ou àquela propriedade física, essa descoberta não poderia modificar o sentido que damos aos conceitos mentais que exprimem essa propriedade. (ENGEL, 1996, p. 12).

A segunda concepção tem uma perspectiva teórica radicalmente oposta à primeira, a saber, a de uma filosofia materialista de orientação eliminativista. Isto é: deve-se considerar, na investigação da natureza dos fenômenos mentais, unicamente os progressos realizados pelas ciências cognitivas e pelas neurociências e seus métodos empírico-formais de verificação de suas hipóteses, para os quais se tornam obsoletas as análises puramente conceituais e introspectivas dos diferentes estados psicológicos como, por exemplo, os de intenção e de crença; e que, por este motivo, deverão ser eliminadas com todo o vocabulário mentalista. O discurso filosófico passa a ser estritamente de orientação neurofisiológica. (Veremos na quarta seção do segundo capítulo que a teoria psicofisiológica da mente de Mario Bunge está unida a esse tipo de concepção filosófica).

Mas que a aparente oposição dos termos e dos conceitos não nos engane. Como bem analisou Engel, a situação a que estão subordinadas essas muitas questões é mais ampla e

diversificada do que aqueles dois tipos de concepções filosóficas nos fazem acreditar ser. De igual modo, devemos desconfiar das definições ou conceitos muito gerais, porque comumente promovem uma compreensão superficial dos reais problemas que mobilizam os pesquisadores dessa área de conhecimento. Por essas razões, é importante ter claramente em mente o seguinte: os programas de pesquisa que formam o domínio temático dos estudos realizados em filosofia da mente não se definem necessariamente por uma ou por outra daquelas duas concepções gerais sobre a natureza dos fenômenos mentais. Na verdade, nem a concepção conceitual ou apriorista nem a concepção materialista resumem ou abarcam o conjunto das pesquisas realizadas sobre esse tema. Elas se oferecem apenas como parte de uma geografia dos programas de pesquisa e de suas opções metodológicas e conceituais.

Segundo Dupuy (1996) e Engel (1996), justificar o aparecimento de uma filosofia *cognitiva* pelo (1) progresso das ciências cognitivas e das neurociências, ou (2) reduzi-la (ou não) unicamente a uma análise filosófica de conceitos da psicologia comum, e também, desse modo, (3) analisar os fenômenos mentais segundo modelos explicativos das ciências formais e empíricas, como os modelos computacionais e de tratamento de informação, ou (4) tratá-los como processos causais em princípio redutíveis às leis da física são, já de início, razões extrínsecas às mudanças que conduziram a pesquisa filosófica à implantação do projeto de uma ciência da cognição ou teoria da mente (cognitiva), especificamente na área da epistemologia, e nada há nelas que justifique, intrinsecamente, o surgimento de uma filosofia dita *cognitiva*, conhecida amplamente como filosofia da mente, e que tem ocupado até o momento nossos esforços de análise. A posição de Engel é clara e contundente:

Estas duas concepções radicais parecem-me falsas, por razões simétricas. Elas assentam em pressupostos muito fortes a respeito do sentido dos termos e da maneira como as teorias científicas afectam esse sentido, mas não temos necessidade de examinar aqui esses pressupostos para ver onde reside a dificuldade. (...) Não há, sem dúvida, nada a objetar às declarações proféticas segundo as quais um dia advirá uma nova ciência do mental: quem sabe? Isso poderá talvez acontecer. Mas o eliminativista faz uma profecia muito mais

duvidosa quando supõe que a nova ciência entra necessariamente em conflito com a nossa psicologia comum. A situação parece-me muito mais diversificada e plural do que as duas concepções radicais aparentemente implicam. (ENGEL, 1996, p. 13).

Nessa perspectiva, o que é preciso fazer é mostrar como aquele conjunto de razões externas vêm ao encontro das mudanças internas ocorridas na filosofia analítica e que levaram ao surgimento de uma filosofia cognitiva.

O cenário em que surgem essas mudanças parece ser aquele que representa a fundação – o ato inaugural – da filosofia contemporânea, e no caso que nos ocupa, o nascimento da Filosofia Analítica, mas também da Fenomenologia, a saber: a ruptura entre a psicologia e a filosofia, ou o afastamento do psicologismo. Isto significava, em termos gerais, a rejeição de qualquer teoria filosófica que procurasse fundar a lógica ou explicar o conteúdo dos pensamentos *em termos de representações psicológicas* e que procurasse estabelecer o conhecimento *muma teoria naturalizada dos fenômenos mentais* (ENGEL, 1996, p. 14), e não em uma arquitetura lógica de conceitos objetivamente analisados e de explicações formais.

Associadas aos desdobramentos filosóficos da crítica à tentativa de fundar a filosofia na psicologia (da qual Frege e Husserl são os legítimos representantes), a prioridade concedida ao estudo da linguagem e a concepção lógico-positivista, de que a filosofia é essencialmente uma atividade de depuração da linguagem científica, imprimiram inicialmente na corrente analítica o caráter da investigação filosófica como uma *análise da linguagem e das significações*, o que contribuiria futuramente para a consolidação de uma filosofia cognitiva. Mas isto num primeiro momento.

Tenha-se em mente o formalismo de Hilbert ou o logicismo de Frege, de Russell e de Carnap, para o qual é essencial cortar os laços entre a lógica e a psicologia, devendo a objetividade da primeira fundamentar-se em algo diferente da contingência ou da facticidade da segunda; o positivismo lógico do Círculo de Viena, que concebe a filosofia como uma atividade de depuração da linguagem da ciência, para expulsar dela toda “metafísica”; Wittgenstein e a filosofia da linguagem comum da Escola de Oxford, para a

qual não há “linguagem privada” e, portanto, o único acesso aos pensamentos passa pela análise da linguagem como uma atividade pública submetida a normas reconhecidas por uma comunidade intersubjetiva: em todos os casos, há ao mesmo tempo recusa determinada de fundar a filosofia na psicologia e prioridade concedida ao estudo da linguagem. A filosofia analítica é, por sua origem, uma filosofia da linguagem. (DUPUY, 1996, p. 115).

Igualmente, no que respeita à integração de uma *epistemologia naturalizada* – enquanto parte do projeto de legitimação de um *programa de naturalização da mente* – ao programa de pesquisa das ciências cognitivas, deveria se suceder, num segundo momento, à prioridade concedida ao estudo da linguagem, uma virada cognitiva interna aos debates da tradição filosófica da corrente analítica. Isto ocorreu em grande parte devido ao estado geral de dúvida que se implantou em meio às disputas filosóficas com respeito ao ideal analítico clássico.

A distinção operada por Frege entre o lógico e o psicológico, e posteriormente a distinção feita entre enunciados analíticos e enunciados sintéticos – os primeiros verdadeiros em função de seu significado, e os segundos verdadeiros em função da experiência – receberam objeções a que toda ortodoxia de pensamento está sujeita a sofrer. Neste contexto de crítica se insere, por exemplo, a concepção de que a teoria do conhecimento não poderia mais se fundar em enunciados verdadeiros em virtude de seu significado, isto é, em razões puramente lógicas ou conceituais, mas que deveria se fundar nas ciências empíricas, promovendo, para isto, uma redução ou “naturalização” dos conceitos e operações cognitivas.

Sem, todavia, a escolha inicial de que tais operações cognitivas deveriam ser definidas, em primeira instância, como processos naturais e, portanto, psicológicos, não vemos como poderia surgir na e a partir da filosofia analítica, que concedia prioridade ao estudo da linguagem, uma *filosofia cognitiva* que se ofereceria como *psicologia filosófica*. É precisamente neste momento que as contribuições da psicologia cognitiva, da lingüística, das neurociências, e da inteligência artificial, isto é, das ciências cognitivas, vieram auxiliar a episteme filosófica, em virtude das mudanças internas ocorridas, para o surgimento de uma

filosofia cognitiva e para a consolidação das mudanças mencionadas em partes anteriores do texto, das quais dependem diretamente os diversos programas de pesquisa sobre os fenômenos mentais que compõem a disciplina de *filosofia da mente*.

A psicologia deixou de ser behaviorista para ser tornar “cognitiva”, o que quer dizer, nomeadamente, que as noções mentais como as de representação, de plano, de objectivo, de imagem, ou de crença se tornaram centrais nas explicações psicológicas. Esta psicologia já não tem grande coisa a ver com a psicologia introspectiva que Frege e Husserl atacavam. E os próprios conceitos que ela utiliza são muitas vezes aqueles que o filósofo analisava “conceptualmente” e “no sofá”, com a pequena diferença que agora se dispõe de meios para analisá-los empiricamente e cientificamente. Os recursos que permitem propor concepções “naturalistas” do espírito e dos fenômenos mentais parecem muito mais bem estabelecidos. (ENGEL, 1996, p. 16).

E também, pela razão apresentada, sabemos que é pertinente avaliar a importância dada à aproximação teórica da pesquisa filosófica sobre a natureza dos fenômenos mentais com o ou os tipos de pesquisa realizados pelas ciências cognitivas, para efetivamente sabermos, ou ao menos sabermos parcialmente, mas não com menos rigor, quais foram os reais progressos alcançados com uma explicação *naturalizada* do fenômeno mental. Mas isto requer, num segundo momento, que também uma aproximação seja feita entre a promissora ou não proposta de uma teoria naturalizada da mente e a concepção clássica do sujeito e do conhecimento (com a qual nos ocuparemos ao longo do texto), uma vez que ela toma-lhe emprestadas noções tão caras como a de representação, e que, embora se diferencie amplamente de uma abordagem metafísica, de uma maneira ainda pouco clara mantém com esta uma estranha aproximação.

Nessa proporção, o que vemos aqui colocado, ademais, é todo o problema da legitimidade e justificação de dar um tratamento contemporâneo, designadamente científico, a questões de procedência e formação filosóficas, e quando não metafísicas, como os problemas das relações entre alma e corpo e da identidade pessoal. De modo inverso, a mesma questão sofre objeções quando nos perguntamos sobre a possibilidade, nos dias atuais, de um discurso

metafísico nos moldes clássicos. De um modo ou de outro, essa e outras questões são demasiadamente extensas e complexas, e embora se relacionem com nossos objetivos, ultrapassam e muito os limites desta pesquisa.

1.2 FUNÇÃO REPRESENTATIVA DO SUJEITO, CONHECIMENTO E ATIVIDADE DE REPRESENTAÇÃO

No que respeita à temática da representação, julgamos que sua inscrição no domínio da filosofia, de modo particular no contexto da teoria do conhecimento, faz-nos percebê-la como um elemento de destacada importância – para o qual é corrente reservar ulteriores explicações – especificamente quando procuramos compreender a noção de representação como sendo requerida para explicar o fenômeno do conhecimento.

1.2.1 Sobre a importância da representação para a atividade de conhecimento

Suspendendo, todavia, com fins metodológicos, as diversas controvérsias acerca das quais a filosofia e outras disciplinas afins empregam seus esforços de esclarecimento, no que respeita às várias acepções que o emprego do termo “representação” suscita, gostaríamos, à maneira de uma introdução, de dizer que esse termo é comumente usado para designar a atividade geral de conhecimento atribuída ao sujeito, enquanto artífice do processo de síntese da experiência, sendo que ela, a representação, cumpre por função o exercício ou capacidade (condição necessária para) de referir-se a diversos tipos de apreensão (intencional) do objeto.



Desse modo, falamos de representação para nos referir à impressão direta ou indireta de um objeto; à sua (re)apresentação sensível ou inteligível, interna ou externa; à imaginação; à percepção; à apreensão sensível e/ou conceitual; à idéia; enfim à apreensão em geral, que pode ser, de acordo com Kant, intuitiva e conceitual.

Tendo em vista essa grande multiplicidade de sentidos e usos, a palavra “representação” é não poucas vezes um termo ubíquo, dada a amplitude das acepções que dele derivam, e ambíguo no uso que dele fazem a filosofia, a psicologia, a lógica, mais recentemente a ciência cognitiva, e outras ciências quando admitem a representação como um elemento de importância conceitual ou metodológica, ou ao menos a consideram parcialmente como tal.

Posto dessa maneira, com relativa frequência aduzimos noções psicológicas para esclarecer a natureza e as formas do conhecimento no interior da epistemologia, projetando-se como conceito-chave na elaboração de uma tese ou processo de formação do conhecimento. À relação entre a epistemologia e certos elementos psicológicos, podemos associar a representação concebida como função (ou estrutura) cognitiva ou conteúdo dos atos de experiência, queremos dizer, de síntese da experiência consciente – da consciência como síntese de experiências significativas, de campos mistos e múltiplos de sentidos que estão na base da determinação tanto do sujeito quanto do objeto. Primeiro, como a antecipação (previsão, estipulação) de acontecimentos futuros à base de uma combinação de percepções presentes, percepções passadas (lembranças ou “representações da memória”) e da imaginação (de forma semelhante à ciência quando procura prever, com uma margem razoável de acerto, a ocorrência de alguns fenômenos mediante um procedimento finito de passos; mas também à arte, à moral, à religião, à política, à ética); ou, segundo, quando concebida como a união na consciência do diverso da intuição (de percepções atuais e virtuais), sob a forma categorial ou conceitual; não obstante, com fins de adequação ao

objetivo deste trabalho, ganhe em importância quando compreendida no espaço conceitual da epistemologia, podendo ser entendida em dois sentidos básicos.

No primeiro sentido, a representação é entendida como um evento de conteúdo mental, mais precisamente como aquilo que forma o conteúdo concreto de um ato de pensamento. Corresponderia analogamente à concepção segundo a qual não conhecemos diretamente os objetos reais, mas os conhecemos mediante as idéias que deles formamos, as quais parecem significar ao mesmo tempo “tomar o lugar” do objeto, torná-lo presente ao pensamento, e ainda, apresentá-lo ao pensamento como um conteúdo determinado o qual, na perspectiva cartesiana, não deverá em momento algum ser confundido com o próprio objeto real. Essa concepção de representação (associada ao vocábulo *Vorstellung*), de sentido psicológico e epistemológico, aproxima-se das caracterizações que fizemos acima. No segundo sentido, a representação (*Darstellung*) corresponderia aos meios pelos quais o objeto real é pensado sob a forma categorial. Tratar-se-ia então de uma estrutura conceitual, de uma categoria, de um esquema (uma atividade de síntese), os quais em primeira instância não seriam de caráter mental (conteúdos ou atos de experiência) nem tampouco subjetivas e privadas, embora ocasionalmente essa correspondência seja estabelecida. Nesse nível de entendimento, a representação é empregada num sentido análogo ao de “modelo”, “plano” ou “esquema”, os quais em seu conjunto compreenderiam a faculdade de pensar uma matéria concreta organizando-a sob categorias. Enfim, nessa perspectiva a representação pode ser definida como a forma geral de todo conhecimento, em sentido kantiano, a forma transcendental⁵.

Em conformidade com essas significações, depreendemos que o conhecimento seja visto como o pensamento que resulta da relação constitutiva de sentido e significado que se estabelece entre o sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido. Para essa relação, à

⁵ Esta acepção, ao contrário da primeira, teria um sentido estritamente epistemológico, na concepção escolástica, formal e objetivo (e não mental e subjetivo), sob a égide da qual se reuniria, de forma categorial, as experiências privadas ou representações de caráter mental, agrupadas sob a universalidade dos conceitos e das categorias.

maneira de uma reciprocidade, o sujeito corresponderia à consciência humana enquanto capaz de apreender a si mesma e a toda a realidade assumida como objeto e da qual aquela emergiria. À consciência se oporia, assim, a realidade como objeto, enquanto que aquela se firmaria correlacionalmente como sujeito do conhecimento.

Para a efetivação do conhecimento seria preciso, então, que a realidade conhecida de alguma maneira fosse reproduzida ou interiorizada no espaço da consciência, em nível intuitivo ou conceitual. Quase como uma regra, torna-se forçoso admitir a representação, ao menos em termos formais, como uma função exercida na relação entre os dois termos complementares de uma relação binária⁶, no caso, o “conhecer”, surgindo como uma atividade de espontaneidade ou iniciativa de um sujeito, o qual, frente à radical autonomia da realidade e mediante a representação, torna eficazmente presente à consciência o objeto, quando já se perderam os laços efetivos da relação (a percepção).

Ou seja, o objeto (a matéria) de que é constituída a representação não é, naturalmente, a coisa em si; na verdade a coisa em si não pode existir na representação: como bem disse Dupuy (1996), *está constitutivamente ausente dela*⁷. O mesmo autor acrescenta ainda que os constantes esforços de esclarecimento a respeito da natureza do conteúdo da representação e a resposta que a filosofia da mente dá a essa questão é que continuam a fazer dela uma filosofia da linguagem, fato que recolocaria a questão da representação sob novas condições e perspectivas de análise.

Até aqui, admitimos provisoriamente que o conhecimento efetivamente constituído resultaria de uma relação recíproca e irredutível estabelecida entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido; ao menos essa é a forma geral que o fenômeno permite que reconheçamos

⁶ Diga-se de passagem que a relação binária é a condição mínima para que haja a correspondência entre dois conjuntos ou dois termos de uma operação. Evidentemente que a relação poderá ser triádica, logo que se admitia que a relação seja estabelecida numa cadeia de interpretantes lógicos.

⁷ Essa perspectiva é interessante porque o objeto sempre será admitido como, segundo uma perspectiva realista, transcendente em relação ao sujeito. Nesse sentido, a representação será a função de transcendência do sujeito (conhecimento como transcendência), oferecendo-se como plano cartográfico de descrição das coisas ou dos corpos e, principalmente, de suas relações.

como regular, o que em certa medida é um ato de gratuidade do objeto em face da espontaneidade do sujeito. Pareceu-nos razoável também admitir que a representação fosse invocada para explicar, em parte, o fenômeno do conhecimento, precisamente quando já não mantemos mais os vínculos efetivos da percepção, e do objeto criamos uma imagem, uma idéia, ou um conceito. Por isso concluímos ainda que a matéria de que é constituída a representação não poderia ser a coisa em si a qual pretende representar – e nisso nada há de novo, uma vez que eu não concebo o objeto factual em minha mente; dele eu tenho uma idéia ou simplesmente o reconhecimento de uma forma contígua ao objeto⁸. A representação operaria, assim, por abstração, prescindindo da factualidade do objeto, criando um conteúdo mental ou simplesmente uma forma, a qual reconhecemos similar ao objeto.

De acordo com as premissas apresentadas, poderíamos concluir que, em certa medida, conhecemos porque a ocorrência do pensamento sobre a realidade é da natureza e forma de um procedimento representativo, como condição formal de mediação por meio da qual o pensamento pode apropriar-se – intuitiva e conceitualmente – do objeto. O ato representativo é, então, indicativo, atributivo, interpretativo, relacional, transitivo, mediato, e em qualquer ocorrência formal. E isto é válido quando entendido como a projeção do pensamento sobre o concreto e o diverso da intuição organizando-os de forma categorial, ou quando entendido como constitutivo de um conteúdo representativo (idéia, imagem ou conceito).

Contudo, é evidente, e não queremos ocultar o fato de que essa compreensão da representação incorre em difíceis aporias, por isso solicitando seriamente uma investigação crítica da validade das acepções de “representação” anteriormente abordadas, entre outras. De um modo geral, todas apontam para uma questão que poderíamos chamar nuclear: se a realidade é conhecida apenas indiretamente, na perspectiva representacionista única condição

⁸ Veremos, mais à frente, que essa aparente evidência forma um componente importante para a consolidação (em termos de juízo válido e verdadeiro) da hipótese representacionista do conhecimento, mais precisamente, da *concepção representacionista do conhecimento*.

possível para a aquisição do conhecimento, como saber que um conhecimento de natureza representativa e, portanto, mediato e indireto, é verdadeiro? Isto é, corresponde à realidade em si mesma, a qual, em última análise, é o verdadeiro termo de todo o ato de conhecimento?

E é justamente por ser o termo “de fato” do ato de conhecimento, que a representação é apresentada como modelo ou procedimento formal da atividade de conhecer. Nessa perspectiva, mesmo a intuição seria representação, porque tudo o que de fato há para o sujeito é fenômeno – da multiplicidade e particularidade das intuições à universalidade dos conceitos, o que se tem é representação. Foi Kant quem bem estabeleceu a extensão filosófica do conceito de representação para designar todos os atos e manifestações cognitivas, como podemos comprovar acima. Ademais, esse é o problema da *função representativa do sujeito* que é também o problema da *concepção representacionista do conhecimento*. Doravante na pesquisa, convergiremos essas questões para o regime da identidade do sujeito como consciência ou autoconsciência, da qual surgiria, por um ato de espontaneidade da apercepção pura, a representação do *eu* como sujeito absoluto – apenas enquanto uma função lógica e não um ser existente – e transcendental do conhecimento e da experiência.

Não queremos, também, com esse questionamento proceder a um pensamento nivelador a respeito das diversas acepções do termo “representação”, admitindo que todas se reduziriam unicamente à dificuldade apresentada, mas que, guardadas as especificidades de cada caso, o problema consiste essencialmente em saber como a capacidade representativa das idéias, conceitos e categorias nos remete para a realidade mesma. Temos um bom exemplo descrito a seguir: “(...) não a pedra, mas sim a sua espécie é que está na alma como diz Aristóteles. E, contudo, é a pedra a inteligida, e não a sua espécie, a não ser pela reflexão do intelecto sobre si mesmo; do contrário, não haveria ciências das cousas, mas só das espécies inteligíveis”. (TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, II, q. 76, a. 2, ad 4). Nesse sentido o

pensamento procede de tal modo que o conhecimento termina não nos enunciados, mas nas coisas enunciadas.

De um outro modo, se ao invés de insistirmos resolutamente em busca de uma resposta satisfatória para esses problemas, rejeitarmos a função formal da representação, como então explicar a relativa autonomia e mobilidade da arquitetura conceitual das teorias científicas, as quais, mediante o conhecimento que da realidade nos proporcionam – sempre indireto e conjectural – terminam por confirmar o caráter representativo do nosso conhecimento?⁹

Importa tanto mais sublinhar que, mesmo estabelecendo algumas referências teóricas, não estamos autorizados a omitir (ou negligenciar) a dificuldade conceitual que a atividade de representação para a aquisição do conhecimento nos impõe. Embora seja de boa prática o nosso esforço de buscar uma compreensão menos ambígua da representação, e mesmo que pareça razoável – mas não livre de contradições – a abordagem que até agora apresentamos, é fato que uma interpretação exagerada da importância ou atividade de representação tenha por termo final a formulação de um novo e, talvez, desnecessário problema: *a concepção representacionista do conhecimento*.

1.2.2 Sobre a concepção representacionista do conhecimento

Essa discussão notadamente incorre em difíceis aporias, embora não seja com a finalidade de solucioná-las que empreendemos esta pesquisa. No início deste capítulo fazíamos menção à dificuldade teórica que designamos como ponto de intersecção entre as duas posturas caracterizadas como perspectivas contrárias e discordantes acerca de uma

⁹ Essa é a questão que talvez realmente importa: a representação é eficiente; em outras palavras, ela garante a eficiência da ciência ou do método científico, por exemplo, e do conhecimento como o conjunto das operações formais pelas quais adquirimos um conhecimento sobre o objeto.



adequada concepção do sujeito, mas também do conhecimento; isto é, a qual não fosse originariamente metafísica nem transcendental. Requisitando-a para o estágio atual da reflexão, entendemos em que medida a abordagem relativa aos problemas de uma *concepção representacionista do conhecimento* é parte intrínseca da composição do objeto de estudo deste trabalho.

As razões que apresentamos para fazer do ponto de aproximação entre uma concepção metafísica do sujeito¹⁰ e o programa de uma *teoria naturalizada da mente*, o ponto de intersecção e, portanto, de cruzamento, entre essas duas concepções são, em outras palavras, a formulação de um problema muito particular, que inicialmente apresentamos como a dificuldade teórica que solicitou da pesquisa o esforço de análise de uma investigação crítica, assim formulado: a questão colocada como problema é a compreensão epistemológica de que o conhecimento se construiria, substancial e não apenas formalmente, em termos de representatividade ou *procedimento representacional* (MARTINS, 1998, p. 17), uma vez que o pensamento como atividade essencial do sujeito estaria fundado na bem cerrada subjetividade do *cogito*.

Um primeiro tipo de razões, sabemos antecipadamente, refere-se às dificuldades de esclarecimento da atividade de representação como elemento ou processo constitutivo do conhecimento, principalmente enquanto ela permanecer tão adstrita à consideração metafísica e, num segundo momento, transcendental, da noção de sujeito: de uma parte a concepção cartesiana do *cogito*, isto é, a mente (*res cogitans*) como reduto essencial à fixidez do sujeito humano e enquanto condição necessária para todo conhecimento; e no momento seguinte, a idéia kantiana de um sujeito universal, fixo e permanente, (sujeito lógico), que se oferece como princípio constitutivo do mundo do conhecimento e da ação, e como atividade sintética e judicativa. Estas, por sua vez, compõem um segundo tipo de razões.

¹⁰ A compreensão da mente como reduto essencial à fixidez do sujeito humano – a qual corresponderia a atividade fundamental de estabelecer pressupostos para o entendimento da natureza e organização do conhecimento, estabelecendo as condições reais de representação.

Cumpra sublinhar, todavia, que, da parte do programa filosófico de uma teoria naturalizada da mente, aparece claramente como objetivo a *desconstrução* da correlação entre o conhecimento como *procedimento representacional* e a noção de sujeito sustentada pela metafísica da subjetividade e, assim, a rejeição da *concepção representacionista do conhecimento*. Veremos na última seção do terceiro capítulo que são o projeto de naturalização e o de modelagem computacional da mente os requisitos advogados pela filosofia da mente e pela ciência cognitiva para a realização de tal objetivo.

Outrossim, a maneira como a concepção representacionista do conhecimento e a concepção metafísica do sujeito estabelecem sua interdependência, revela-se ainda mais fortemente estreita quando compreendemos a unidade proporcionada pelo pensamento kantiano respeitante à representação como a designação de todos os atos e manifestações cognitivas: nessa perspectiva, como vimos, mesmo a intuição seria representação, porque tudo o que de fato há para o sujeito é fenômeno – da multiplicidade e particularidade das intuições à universalidade dos conceitos, o que se tem é representação; embora seja com Descartes que podemos visualizar as questões que formam o solo filosófico do regime de pensamento que chamamos de *concepção representacionista do conhecimento*.

A concepção representacionista do conhecimento define-se, inicialmente, como o pressuposto ou hipótese de que as representações, as idéias em particular, enquanto estados internos à consciência – representações mentais – são os únicos objetos primários e imediatos do conhecimento e, portanto, a existência da idéia no pensamento do sujeito nada diz a respeito da existência do objeto por ela representado.

Essa concepção, por sua vez, reporta-se diretamente à interpretação do conhecimento como *identificação*, mas num sentido muito preciso. Distanciando-se da maneira como essa interpretação do conhecimento surgiu na filosofia antiga (isto é, como uma relação de identidade ou semelhança dos elementos do conhecimento – as idéias – com

os objetos individualmente representados), a operação cognitiva, por meio da qual pode-se dizer que o sujeito adquire um conhecimento efetivo do objeto na medida em que é capaz de descrevê-lo e, portanto, de fornecer um conjunto finito e ordenado de informações controláveis e verificáveis sobre o objeto, encontra-se na filosofia cartesiana modificada e ampliada.

Em Descartes a interpretação do conhecimento como *identificação* sofre uma restrição em relação à primeira: não se trata mais de identificar a idéia como *imagem* do objeto representado, mas em identificar as relações constitutivas das idéias com as que constituem o objeto. Ou seja: a operação cognitiva é um procedimento de identificação na medida em que for uma assimilação da conexão das idéias com a ordem ou disposição dos objetos no mundo. O conhecimento passa a ser, então, admitido como uma operação de conexão de idéias que as identifica com a ordem respectiva dos objetos representados, e não com a reprodução – queremos dizer, da imagem como cópia, retrato, quadro – do objeto mesmo. Há uma identidade, mas como correspondência, embora com isso não se negue nem o caráter de semelhança e nem o de imagem das idéias em relação os objetos; mas agora em um outro sentido.

A respeito do que se segue a essa exposição, importa tanto mais sublinhar, primeiramente, a maneira como a concepção representacionista do conhecimento e a concepção metafísica do sujeito estabelecem sua interdependência para, num segundo momento, procedermos à continuidade da exposição com a qual nos ocupamos até agora e que será contemplada na segunda seção do último capítulo.

Assim pensamos dar continuidade ao objetivo, iniciado neste capítulo, de revisão e avaliação da importância dada à aproximação teórica de uma *teoria naturalizada da mente* com a concepção metafísica do sujeito (que abordaremos no segundo capítulo) e, desse modo, também avaliar o procedimento utilizado pela ciência cognitiva e pela filosofia da mente na

elaboração de um novo projeto de investigação (o de naturalização) sobre o funcionamento da mente, o qual reconheça a importância dos resultados científicos para o aprofundamento dos estudos sobre a cognição; o que em grande parte já fizemos neste capítulo.

No último capítulo, faremos ainda uma breve leitura de como as questões relativas à concepção representacionista do conhecimento estão dispostas na obra de Descartes, para assim pontuarmos mais seguramente as interdependências dessas passagens com o conjunto desta dissertação.



CAPÍTULO 2

CRÍTICA À CONCEPÇÃO REPRESENTACIONISTA DO CONHECIMENTO, E METAFÍSICA E TRANSCENDENTAL DO SUJEITO

Sabemos, do primeiro capítulo, que a maneira como a concepção representacionista do conhecimento e a concepção metafísica do sujeito estabelecem sua interdependência depende diretamente, por um lado, da concepção cartesiana do *cogito*, e por outro, da idéia kantiana de um sujeito universal, que se oferece como princípio constitutivo do mundo do conhecimento e da ação. As duas primeiras seções e parte da terceira, do presente capítulo, versam a esse respeito. É essa noção cognitivo-representacional de um sujeito absoluto e transcendental que subsidia a compreensão epistemológica de que o conhecimento se construiria, de fato, substancial e não apenas formalmente, em termos de representatividade ou *procedimento representacional*.

Sabemos, igualmente, que da parte do programa filosófico de uma teoria naturalizada da mente, fica estabelecido como parte de seu projeto de pesquisa o objetivo de desconstruir a correlação entre o conhecimento como *procedimento representacional* e a noção de sujeito sustentada pela metafísica da subjetividade e, assim, a rejeição da *concepção representacionista do conhecimento*. Dar combate a essa forma de conhecimento consiste, para um programa de naturalização e modelagem computacional da mente, em desautorizar a legitimidade da noção clássica (metafísica) do sujeito e da ordem de um pensamento que legitima a estrutura lógica do sujeito como condicionadora e constitutiva do conhecimento e da realidade dos fenômenos. Esses procedimentos formam, pois, o conteúdo abordado nas duas últimas seções deste capítulo.

2.1 O ESTATUTO FILOSÓFICO DO PROBLEMA MENTE-CORPO

Para darmos início ao assunto, consideremos como ponto de partida uma importante reflexão feita pelo filósofo da ciência Mario Bunge (1985) exposta a seguir:

Habitualmente decimos que percibir, sentir, recordar, imaginar, desear y pensar son estados o procesos mentales (...) Puesto que los estados o procesos no existen en sí mismos, sino que son estados *de* alguna entidad y procesos *en* alguna entidad debemos preguntarnos (...) cuál es la cosa que percibe, siente, recuerda, imagina, desea y piensa. Este es el verdadero núcleo del denominado problema mente-cerebro: **la identificación del sujeto de los predicados mentales**¹¹. (BUNGE, 1985, p. 23).

Esse fragmento caracteriza, como observamos acima, o estudo de um dos problemas mais fascinantes e complexos dos que se encontram na intersecção entre a filosofia e a ciência: o denominado problema mente-cérebro, ou mente-corpo. Em termos gerais, é assim que denominamos “(...) el sistema formado por todas las cuestiones (...) que tratan de la naturaleza de lo mental y de sus relaciones con lo corporal”. (BUNGE, 1985, p. 19).

São diversas as questões que constituem o sistema de problemas da relação mente-corpo (cérebro), algumas das quais enumeramos a seguir:

- se considerarmos a teoria segundo a qual a mente é uma entidade em geral independente e distinta do corpo (dualismo psicofísico), surgem questões de tal tipo: a mente e o cérebro são, de fato, duas entidades independentes? Se o são, como se mantêm unidas no mesmo organismo vivo? Como elas interagem para estabelecerem um funcionamento sincrônico? Qual a explicação científica para a concepção de que os estados mentais têm correlatos neurais? O que ocorre com a mente depois da decomposição do cérebro?
- Se, ao contrário, considerarmos a teoria segundo a qual a mente não é uma entidade independente e distinta do corpo (monismo psicofísico), surgem questões do seguinte tipo: a

¹¹ O destaque gráfico (em negrito) é apenas ilustrativo.

mente é corpórea, ou é o cérebro uma forma de entidade mental? Ou, ainda, são ambos a manifestação de uma “substância neutra”? Enfim, o que é a mente? É apenas uma realidade material, ou é emergente em relação à ordem física? É uma função específica do sistema nervoso central?

Embora tais indagações nos coloquem diante de um vasto campo de investigação, o referencial teórico inerente ao problema apresentado gera uma ordem de entendimento mais complexa em relação ao nível de compreensão que essas perguntas suscitam em nossa consciência, e isso podemos constatar no que respeita às diversas abordagens feitas por áreas de pesquisa distintas, embora não tão distantes quando se referem ao problema posto em questão. Mas que referencial teórico é esse ao qual fazemos alusão? Em outras palavras, que nível de entendimento pretendemos alcançar com essa nova ordem de compreensão do problema? Numa formulação mais específica: que objeto de conhecimento estamos problematizando quando nos referimos ao sistema de problemas chamado mente-corpo?

Outrossim, a especificação de tal objeto dependerá, em grande parte, do enfoque a ser dado no objeto de pesquisa.

Assim, a título de esclarecimento, poderíamos dirigir o estudo do problema mente-corpo – ou corpo e alma na concepção filosófica clássica do homem (VAZ, 1993) – em termos de uma questão fundamental da antropologia filosófica, isto é, concebendo-o como o conjunto de questões referente ao problema da natureza humana, formulando perguntas do seguinte tipo: o que é o homem? Quais são seus elementos fundamentais? Como está constituído? É sua composição homogênea ou há uma inegável complexidade funcional que denota uma essencial diversidade ontológica? Existe entre o homem e o resto do real uma radical continuidade com diferenças quantitativas e qualitativas, ou não?

Na perspectiva de Henrique Vaz,



(...) a problemática da concepção do homem na nossa cultura aponta para três tarefas fundamentais a serem cumpridas por uma Antropologia filosófica:

- a elaboração de uma *idéia do homem* que leve em conta, de um lado, os problemas e temas presentes ao longo da tradição filosófica e, de outro, as contribuições e perspectivas abertas pelas recentes ciências do homem;
- uma justificação *crítica* dessa idéia (...);
- e uma *sistematização* filosófica dessa idéia do homem tendo em vista a constituição de uma ontologia do ser humano capaz de responder ao problema clássico da *essência*: o que é o homem? (VAZ, 1993, p. 10 - 11).

No entanto, para identificarmos especificamente nosso objeto de pesquisa, soma-se agora ao corpo teórico deste texto o esclarecimento de que o problema mente-corpo (cérebro) não é um objeto estritamente científico no pensamento da atualidade mas, também, e eminentemente, filosófico:

De hecho se trata de un problema metafísico tradicional, problema que, además, ha desencadenado las mayores pasiones – y, por tanto, también los mayores cuidados por miedo a la represión. Además, una formulación auténtica del problema mente-cerebro presupone una serie de nociones ontológicas que están muy lejos de estar claras en la tradición metafísica – principalmente las nociones de sustancia (o materia), propiedad, estado, suceso, emergencia y grado de organización. Por esta razón todos los argumentos sobre si existe o no una sustancia mental, o si existen o no estados mentales que no sean estados cerebrales, exige una dilucidación previa de los conceptos generales de sustancia y estado. (BUNGE, 1985, p. 20 - 21).

Entendemos que, nesse fragmento, Bunge permite que se possa fazer menção à presença de uma dupla referência na questão: primeiro quanto à importância da investigação dos conceitos filosóficos na elucidação do problema mente-corpo; e, em segundo lugar, que o próprio problema mente-corpo (tema tão caro à filosofia, à ciência e à psicologia do século XX), constitui um campo específico de abordagem, uma formulação particular sobre a questão, originariamente filosófica, da *identificação do sujeito dos predicados mentais*, como núcleo do problema mente-corpo. Ou como virá dizer Colin McGinn, importante filósofo da mente, em uma formulação mais específica: *of what nature is the mind?* ou *what is the nature*

of the mind?, dando origem a um importante livro para o aprofundamento deste assunto na filosofia da mente e nas disciplinas científicas afins, intitulado *The Character of Mind*.

Ainda para o filósofo Bunge, a readmissão do problema mente-corpo pela filosofia e ciência contemporâneas, não poderá ignorar qual a condição *sui generis* para o seu desenvolvimento como uma empresa teórica, cuja pesquisa seja prioritariamente de natureza científica:

Como la ciencia sólo trata con entidades concretas, porque sólo reconoce y acepta las propiedades de esas cosas, y no las propiedades en sí mismas, no utiliza las propiedades y cambios en la medida en que no son propiedades o cambios de alguna entidad concreta, sea ésta un átomo o una neurona, un cerebro o una galaxia. No hay ningún problema en que hablemos de estados o sucesos mentales, siempre que no los asignemos a una entidad inmaterial, invariable e inescrutable; lo que hay que hacer es identificarlos con estados o sucesos del cerebro. (BUNGE, 1985, p. 16).

Exatamente por essa razão, julgamos que o principal objetivo de Bunge consiste em transformar a concepção de que *a mente*, dito em termos gerais, *é um conjunto de atividades cerebrais*, em um empreendimento teórico que comporte em seu bojo as pesquisas atuais desenvolvidas pela neurociência e pela psicologia fisiológica, razão imprescindível para mostrar quanto é insustentável afirmar ainda hoje a idéia de uma entidade mental independente do mundo físico.

Conquanto já tenhamos esclarecido, ao menos parcial e introdutoriamente, em quais questões consiste o problema mente-corpo, resta ser feita uma questão não menos importante que as anteriores: por que o sistema de problemas da relação mente-corpo constitui um *problema*? Analisemos, para esse fim, a promissora síntese elaborada pelo filósofo McGinn:

The question as to the relation between mental phenomena and physical states of the body, specifically of the brain, is generally referred to as 'the mind-body problem'. There is a reason for calling the question of the nature

of this relation a *problem*, which may be put as follows. When we think reflectively of mental phenomena we find that we acknowledge them to possess two sets of properties: one set which invites us to distinguish the mental realm from the physical, the other which firmly locates the mental within the physical world. (McGINN, 1996, p. 17).

Com o esclarecimento oferecido por esse fragmento, o estatuto de problema parece consistir, ao menos originariamente, na aparente incompatibilidade entre estados mentais e propriedades químico-físicas do cérebro, ou do organismo em geral. Os fenômenos admitidos como tipicamente mentais, tais como a subjetividade, o conhecimento em primeira pessoa, a consciência, a liberdade, a racionalidade, os valores, os juízos éticos e apreciações estéticas – fenômenos encontrados em nível da experiência consciente – não parecem manter uma relação ontológica de dependência com o sistema físico – o corpo – e mais especificamente, o cérebro. Este último parece ser um contexto absolutamente determinado – causal e mecanicamente – pelas leis físico-químicas, podendo levar-nos à conclusão precipitada, sem sustentação empírica ou experimental, de que a realidade do fenômeno mental deve ser *sui generis* em relação ao físico.

Contudo, há uma outra orientação adotada para a compreensão do sistema de problemas da relação mente-corpo, mas que assume em relação a anterior um direcionamento oposto, fundada no seguinte argumento: o fenômeno mental não pode ser concebido como um conjunto de eventos cujo contexto de realidade esteja fora do mundo físico; algo semelhante a uma entidade imaterial, responsável pelos fenômenos tidos de caráter mental. Não há nenhuma evidência empírica que certifique ou comprove a veracidade dessa hipótese, impedindo, por isso, que qualquer procedimento científico venha um dia sustentá-la sobre a realidade dos fatos.

Desse modo, a convergência de ambas as perspectivas de análise para as questões envolvidas em uma possível solução do problema mente-corpo, resultou em dois *contextos* distintos *de concepção* do problema – o que outrora chamamos de *referencial teórico* –



inscrevendo a pesquisa sobre *a identificação do sujeito dos predicados mentais* em um contexto de alta problematização teórica:

It is impossible not to be impressed with the applicability of both sets of properties to the mind, and to admit that both must find a place in any account of the relation between mind and body. The problem is that the two sets of truths seem to be in fundamental tension, since one set makes us think the mind *could* not be physical while the other tells us that it *must* be. It is this tension that makes it appropriate to speak of the mind-body *problem*. (McGINN, 1996, p. 18).

Por essas razões, em parte é justificada a postura que assumimos em relação ao sistema de problemas mente-corpo, quando adotamos uma concepção abrangente em relação ao problema especificamente levantado (mente-cérebro), passando a identificá-lo como problema mente-corpo e, mais amplamente, mente-matéria (embora a reflexão nos leve a tais conclusões). Isso não é uma preferência terminológica, haja vista que pretendemos refletir, mediante a problematização enunciada, sobre uma questão básica e fundamental da filosofia, estendendo-se até o domínio das ciências físicas e naturais: a concepção do sujeito como elemento nuclear da definição do conhecimento enquanto processo de representação da realidade.

Nesse sentido, não entendemos o problema em questão, ao menos originariamente, como um problema de relações entre estados mentais e processos químico-físicos do cérebro. A questão é de uma ordem diferente. Identificada sob o sistema de problemas mente-corpo, ou mente-matéria, abordamos, a título de problematização, e a exemplo de R. Rorty (1994) em seu livro *A filosofia e o espelho da natureza*, a questão da natureza e organização do conhecimento enquanto representação correta da realidade, especificamente como o problema de uma concepção metafísica e transcendental do sujeito, como *aquilo* (pressuposto ontológico) que é possibilidade e condição para o conhecimento.

Acreditamos ter respondido, com mais propriedade, as perguntas levantadas no início desta seção, e que dizem respeito à questão específica desse estudo: que objeto de conhecimento estamos problematizando quando nos referimos ao sistema de problemas da relação mente-corpo? Quando procuramos identificar qual o sujeito dos predicados mentais, a partir de qual referencial teórico fundamos as questões relativas ao problema da relação mente-corpo?

2.2 O PROBLEMA DA IDENTIDADE MENTE-CORPO NA METAFÍSICA DO SUJEITO OU DA SUBJETIVIDADE

Vimos na seção anterior que o tratamento dado por Bunge ao sistema formado pelas questões que tratam da natureza da mente e de suas relações com o corpo, para o qual empregamos a aceção *problema mente-corpo*, consiste, especificamente, em identificarmos *qual o sujeito dos predicados mentais*, isto é, em encontrarmos uma solução para as questões *de que natureza é a mente?* ou *qual a natureza da mente?*, apresentadas por McGinn como questões originárias e fundamentais.

Constatamos também que esse empreendimento demandaria para a pesquisa o emprego não apenas da investigação filosófica mas, também, das pesquisas desenvolvidas em disciplinas científicas, tais como a neurociência e a psicologia fisiológica. É notório, portanto, que a abrangência do tema leva sua investigação para além dos limites marginais que separam as áreas do conhecimento, definindo-o, por isso, de caráter interdisciplinar.

Mas é sobre a aceção do termo *sujeito*, enunciada por Bunge, que pontuaremos agora a reflexão, de modo a expandir conceitualmente sua concepção e para revelar a carga

filosófica que este termo traz em seu bojo, a saber: o pressuposto da mente, identificada como sujeito da atividade cognitiva, à qual correspondia a atividade fundamental de estabelecer os pressupostos para o entendimento da natureza e organização do conhecimento – as condições reais de representação – para então sabermos a exata medida em que a realidade está organizada.

Comecemos, então, pela abordagem da filosofia moderna, a qual, em sua quase totalidade, foi dominada por uma idéia básica elevada à categoria de paradigma universal: o pressuposto de que a mente se caracteriza por *espelhar* o mundo, a natureza, o que garantia a possibilidade do conhecimento, da representação verossímil da realidade. (A construção da metafísica da subjetividade sob o amplo arco do racionalismo).

À mente, identificada como o sujeito cognitivo humano, correspondia a atividade fundamental de estabelecer pressupostos para o entendimento da natureza e organização do conhecimento, conseqüentemente estabelecendo as condições reais de representação (mediada por processos mentais), para sabermos como e em que ordem a realidade material está organizada:

Devemos ao século XVII, e especialmente a Locke, a noção de uma “teoria do conhecimento” baseada numa compreensão de “processos mentais”. Devemos ao mesmo período, e especialmente a Descartes, a noção de “a mente” como uma entidade separada na qual ocorrem “processos”. Devemos ao século XVIII, e especialmente a Kant, a noção de filosofia como um tribunal da razão pura, sustentando ou negando as asserções do resto da cultura; mas essa noção kantiana pressupunha aquiescência geral às noções lockeanas dos processos mentais e às noções cartesianas de substância mental. (RORTY, 1994, p. 20).

Paul Churchland (1988) observou, acuradamente, em seu livro *Matter and Consciousness: a Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, especificamente no segundo capítulo (*The Ontological Problem – the mind-body problem*), que a distinção reivindicada da mente como uma entidade não-física, um individual *package* de substância

não-física, uma coisa cuja identidade é independente de qualquer corpo físico, pelo qual pode ser temporalmente apreendida, está diretamente associada a um importante filósofo da modernidade: R. Descartes.

A tentativa introduzida por Descartes para inteligibilizar a natureza compreendia uma idéia de mente enquanto uma substância totalmente distinta do restante do real, como sendo o pressuposto metafísico para fundamentar e tornar possível o conhecimento – a **mente** é o **sujeito** que postula o conhecimento e, portanto, representa o mundo. É, nas palavras de Rorty (1994), o *espelho da natureza* ou a *Essência Especular*.

A originalidade do projeto cartesiano de filosofia aparece já na inversão por ele levada a cabo na ordem tradicional do saber filosófico, que progredia da Física à Metafísica (...) A inversão cartesiana começa com o privilégio atribuído ao método como ponto de partida e, portanto, com a construção do objeto do saber segundo as regras do método (...) Nesse âmbito, o método aplica-se primeiro ao problema do fundamento último da certeza, o que conduz ao domínio da Metafísica do qual procederá dedutivamente a Física. Essa inversão da ordem clássica do saber filosófico dá origem igualmente a uma inversão temática no problema do homem: o procedimento metódico conduz primeiramente ao fundamento indubitável do *Cogito* e, por sua vez, a inadequação entre a certeza e a verdade (o ser) do *Cogito* e a certeza e verdade (o ser) do mundo exterior impõem o recurso à existência e veracidade de Deus, demonstradas *a priori* pela imanência da idéia do Infinito na mente, ou seja, o recurso à Metafísica (Filosofia primeira na terminologia de Descartes), a partir da qual será possível edificar a Física e na sua sequência recolocar o problema antropológico como problema da relação da alma e do corpo. (VAZ, 1993, p. 82).

Esse importante fator corresponde à concepção filosófica cartesiana da natureza do homem baseada na divisão fundamental de dois domínios independentes e separados: o da mente (*res cogitans*) e o da matéria (*res extensa*), isto é, a substância mental – que não tem extensão ou posição espacial, uma substância cuja característica principal é a atividade de pensamento – e a substância material, cuja principal característica é ter extensão no espaço e ser regida por uma rigorosa lei física (o mecanicismo). Ademais, ambas as substâncias estão em interação, isto é, participam de uma relação causal.

Segundo Churchland (1988), Descartes ofereceu ao menos duas razões como suporte de sua perspectiva filosófica:

- primeiro: pensou poder determinar, apenas na direção introspectiva, que o homem era essencialmente uma substância pensante e não uma outra coisa;
- segundo: Descartes não podia conceber (imaginar) como um sistema puramente físico pudesse utilizar-se da linguagem e/ou do raciocínio matemático, como um homem dotado de inteligência pode fazer.

Esse é, portanto, o **pressuposto fundamental** da filosofia de Descartes quanto ao problema ontológico da relação mente-corpo, também chamado de **dualismo de substância ou ontológico**. Adotar como verdadeiro o pressuposto metafísico do *cogito* (o domínio da subjetividade) como fundamento indubitável do conhecimento, garantia, assim, a possibilidade da representação exata sobre toda a ordem material (o mundo exterior), oferecendo um entendimento claro e distinto sobre os mais vastos fenômenos naturais. Postular a divisão fundamental entre a natureza humana e a realidade física, a partir do método, em dois domínios distintos e autônomos da realidade – a mente e a matéria – compreendia o fundamento (seguro?) para a possibilidade do conhecimento, inaugurando, por sua vez, um vasto capítulo na história do pensamento ocidental.

A Revolução Científica, nos inícios do pensamento moderno (séc. XVI e XVII), e tendo sua mais rigorosa formulação em Galileu e, posteriormente, com Newton, exigia, a partir das constatações empíricas, que a representação da natureza não poderia estar mais fundamentada na concepção de mundo medieval-cristão, com forte predominância do pensamento escolástico:

A noção de um universo orgânico, vivo e espiritual foi substituída pela noção do mundo como uma máquina, e a máquina do mundo tornou-se a metáfora dominante da era moderna. Essa mudança radical foi realizada pelas novas descobertas em física, astronomia e matemática, conhecidas como Revolução

Científica e associadas aos nomes de Copérnico, Galileu, Descartes, Bacon e Newton. (CAPRA, 1996, p. 34).

As contribuições de Descartes, a partir das atividades filosóficas e científicas, revisaram o método do pensamento analítico, o qual consiste em compreender o comportamento do todo – dos fenômenos complexos – a partir do estudo das propriedades de suas partes, procurando forjar uma metodologia segura para a atividade de representação:

A revolução cartesiana em filosofia e a revolução galileiana na ciência dão origem a uma nova idéia de *razão* que transforma profundamente a autocompreensão do homem e abre o espaço epistemológico no qual virão a constituir-se as chamadas *ciências do homem* (...) O núcleo gerador dessa nova idéia de razão é justamente a idéia de *método* sobre a qual Descartes fundará toda a sua filosofia (...) O mundo não é mais a *physis* antiga dotada de um princípio imanente de movimento (...), mas a grande máquina capaz de ser analisada pela razão e por ela reproduzida na forma de um modelo matemático. (VAZ, 1993, p. 83 - 84).

Desse modo ficam delineados os traços fundamentais da concepção racionalista:

“(...) a) a *subjetividade* do espírito como *res cogitans* e consciência-de-si; e b) a *exterioridade* (concebida mecanicisticamente) do corpo com relação ao espírito”. (VAZ, 1993, p. 82). A primeira conferia autonomia e acuidade ao conhecimento e representação dos fenômenos naturais; e a segunda, o pressuposto universalmente aceito do universo material como uma máquina e que poderia ser compreendido, completamente, analisando-o em termos de suas partes menores.

Nesse sentido, filósofos como Paul Churchland concluem que, no dualismo de substância, a *mind-stuff* é inteiramente diferente da *matter-stuff* em natureza – diferente porque não tem qualquer massa, qualquer forma, e nem qualquer tipo de posição no espaço. Contudo, o postulado anterior da relação causal entre mente-corpo agora se torna um grande problema teórico: como é possível, então, que a mente possa ter qualquer influência causal sobre o corpo? Como pode essa “coisa pensante”, inteiramente não-espacial, ter alguma

influência sobre a matéria? É possível duas coisas intrinsecamente distintas estabelecer algum tipo de contato causal?

Resta-nos, portanto, para o desfecho desta seção, empregarmos um pouco mais esta reflexão sobre um aspecto fundamental do dualismo de substância, o qual acarretou graves dificuldades para a validade desta perspectiva filosófica, a saber, *a interação mente-corpo fundada na teoria cartesiana da causalidade física*.

Descartes, entretanto, encontrou dificuldades especiais sobre o problema da interação, que para ele tornou-se o problema de como uma alma imaterial poderia agir sobre um mundo físico, de mecanismos semelhantes ao relógio, no qual toda causalidade física era, essencial e necessariamente, baseada no impulso mecânico. Minha tese é a de que, tentando combinar a doutrina da incorporeidade da alma e da interação, como o princípio mecânico e monista da causalidade física, Descartes criou uma dificuldade inteiramente nova e desnecessária. Esta dificuldade levou a uma nova mudança no problema corpo-mente (e, com os sucessores de Descartes, ao paralelismo corpo-mente e depois à tese da identidade). (POPPER, 1991, p. 225).

Nesse sentido, se a razão apresentada não invalidar inteiramente a perspectiva filosófica do dualismo de substância, ao menos em grande parte impedirá que tal perspectiva venha um dia ser um programa de pesquisa consistente logicamente, favorecendo a filosofia e a ciência com algum progresso legitimamente reconhecido.

Mas, como poderia uma alma inextensa exercer algo como um impulso sobre um corpo extenso? (...) Resumindo. **A grande dificuldade da teoria cartesiana da interação corpo-mente repousa na teoria cartesiana da causalidade física, de acordo com a qual toda a ação física deve ser um impulso mecânico.**¹² (POPPER, 1991, p. 229 - 230).

Ao passo que o dualismo de substância, como outra qualquer vertente de dualismo, coloca impedimentos desnecessários ao desenvolvimento da pesquisa científica, afirma Churchland (1988), opondo-se a essa doutrina, que o monismo materialista, ao contrário, postula apenas um único tipo de substância – *a matéria* – e apenas uma classe de propriedades

¹² O destaque gráfico (em negrito) é apenas ilustrativo.

– *propriedades físicas* – tornando-se, portanto, mais suscetível para promover o avanço de disciplinas científicas do que a inconsistente doutrina do dualismo ontológico.

Desse modo, a interação causal entre a substância mental (supostamente imaterial) e a substância física, advogada pelo dualismo ontológico, por não encontrar sustentação empírica em nenhum procedimento científico que comprove a verdade de suas hipóteses, não poderá sustentar que estas últimas encontrem nos fatos observáveis seu caráter de realidade; ao contrário, restar-lhe-ia apenas um reduto metafísico tal como nos moldes cartesianos.

Por fim, embora existam muitos argumentos contra o dualismo de substância, gostaríamos de citar a precisa e grave interrogação de Churchland relativa às dificuldades surgidas em decorrência da admissão das teses dualistas:

Compare now what the neuroscientist can tell us about the brain, and what he can do with that knowledge, with what the dualist can tell us about spiritual substance, and what he can do with those assumptions. Can the dualist tell us anything about the internal constitution of mind-stuff? Of the nonmaterial elements that make it up? Of the laws that govern their behavior? Of the mind's structural connections with the body? Of the manner of its operations? Can he explain human capacities and pathologies in terms of its structures and its defects? The fact is, the dualist can do none of these things, because no detailed theory of mind-stuff has ever been formulated. Compared to the rich resources and explanatory successes of current materialism, dualism is less a theory of mind than it is an empty space waiting for a genuine theory of mind to be put in it. (CHURCHLAND, 1988, p. 19).

Esse domínio de conhecimento – o sistema de problemas da relação mente-corpo – estendeu-se até o limiar do pensamento do século XX, concebendo *o problema do sujeito do conhecimento* basicamente como problema das relações mente-corpo, recebendo forte influência não apenas da filosofia mas, também, da ciência. Em termos gerais, o problema pode ser apreendido de três modos diferentes: primeiro considerado como um pseudoproblema; segundo como um problema autêntico embora insolúvel; e, por último, um problema autêntico que tem solução.

Para os que defendem a terceira posição há, ao menos, dois tipos de soluções para o problema mente-corpo: o dualismo psicofísico e o monismo psicofísico, tendo cada uma destas posturas ao menos cinco versões derivativas do problema em questão, compondo um extenso e complexo quadro de conhecimento, que se estende dos pressupostos filosóficos às teorias científicas. (O capítulo primeiro do livro *El problema mente-cerebro*, de Mario Bunge (1985), oferece uma ampla visão quanto a esse assunto em particular).

Em conformidade com o que foi dito, e dando sequência ao raciocínio feito por Rorty (1994), eliminando-se o problema filosófico instaurado pela radical divisão do homem em dois domínios distintos – o da mente e o da matéria (extensão) – ao menos em tese se dissolveria o problema da distinção mente-corpo, e a concepção de sujeito transcendental e absoluto cederia lugar para que novos saberes sejam empregados na investigação do sujeito humano¹³.

Na última seção deste capítulo voltaremos a falar da proposta filosófico-científica de Mario Bunge, e do monismo materialista emergentista como uma conjectura mais favorável ao progresso dos estudos sobre o problema mente-corpo do que a perspectiva dualista (ontológica).

Para o prosseguimento do estudo, as pesquisas desenvolvidas em ciência cognitiva e na teoria da auto-organização, sobre o tema do sujeito, são uma importante contribuição teórica para o desenvolvimento do tema em questão. Uma vez que os esforços de pesquisa dessas duas vertentes convergem para o estudo da formação, estrutura e natureza do sujeito

¹³ Refletindo, ainda, sobre a tese desenvolvida em seu livro *A Filosofia e o espelho da natureza* (1994), a crise do fundacionalismo no pensamento contemporâneo, o qual conferia à filosofia moderna a tarefa primordial na fundamentação e legitimação do conhecimento e das teorias científicas – fazendo da epistemologia a disciplina central da filosofia – resultou na reformulação de problemas tradicionais como a noção de verdade e certeza (temas fundamentais no pensamento cartesiano); o problema do dualismo mente-corpo e a validade científica das teorias materialistas; entre outros. A concepção da filosofia como fundamento do saber e sua formulação em sistemas filosóficos – como a metafísica do pensamento racionalista – chegou a um esgotamento em relação às outras ciências, estabelecendo-se o desafio de responder aos rumos da filosofia contemporânea. A resposta poderia ser buscada em três pensadores que, segundo Rorty (p.21), inauguraram novas formas de reflexão: Heidegger, Wittgenstein e Dewey. Tais pensadores, cada qual a seu modo, ofereceram novas perspectivas de reflexão, capacitando o pensamento filosófico no diálogo com as mudanças na ciência, sociedade e na própria filosofia.

humano, será pela compreensão deste estudo que tentaremos identificar algumas contribuições para a investigação dos problemas relativos à noção de sujeito.

2.3 A IDENTIFICAÇÃO DO SUJEITO NA CIÊNCIA COGNITIVA E NA TEORIA DA AUTO-ORGANIZAÇÃO

Soma-se, entretanto, à tese cartesiana da necessidade da fixidez de um *sujeito* para o pensamento como procedimento representacional, um segundo tópico importante no capítulo da metafísica da subjetividade. O esforço teórico para uma nova interpretação epistemológica sobre o conhecimento da realidade e para a elaboração de uma crítica aos fundamentos da metafísica clássica, é nos dois casos algo que de maneira imperativa norteou a construção filosófica do pensamento de Kant acerca do conhecimento científico, cujas respostas legaram à posteridade um alcance teórico de proporções acentuadamente graves, ora afirmadas ora contestadas pelo pensamento filosófico contemporâneo.

Kant julgava ser verdadeiro que todo conhecimento elaborado sobre o mundo, grande parte baseado em juízos experimentais e, portanto, juízos sintéticos, constituía-se a partir de conhecimentos apriorísticos da realidade. Estes foram chamados de juízos sintéticos a priori, isto é, juízos que reúnem em si a universalidade e necessidade dos juízos analíticos (a aprioricidade) e a fecundidade dos juízos sintéticos, amplificadores do conhecimento.

Tendo, por esses meios, estabelecidos quais os juízos constitutivos do saber científico, era de importância teórica encontrar-lhe uma justificação, cujos fundamentos Kant, de forma magistral, elaborou na teoria do Idealismo Transcendental: sua tese fundamenta-se, basicamente, na asserção de que todo conhecimento real e empiricamente elaborado não

consiste em que as propriedades do objeto transcendam a consciência para nela se refletirem, mas que sejam reguladas e constituídas a partir das faculdades intuitiva e intelectual do sujeito transcendental.

Nesse particular, a noção de sujeito resultante dessa abordagem está marcada por uma profunda ruptura teórica em relação à noção proposta pela ciência cognitiva, cujo perfil teórico, em grande parte, consiste na desconstrução da metafísica da subjetividade, tendo como alvo de sua crítica a noção de sujeito em sua formulação cartesiana e kantiana: da consciência como o imediatamente cognoscível, sujeito absoluto e transcendental, fulcro do conhecimento e das verdades absolutas.

Concernente à guinada filosófica da ciência cognitiva, a proposta de pesquisa da teoria da auto-organização (TAO) elege seu campo de investigação caracterizando como objeto de estudo os processos complexos e interativos de formação e constituição de organizações, a partir da interação das partes constituintes do sistema a que pertencem, independentes de regras fixas preestabelecidas e de um centro organizador.

Respeitante ao referencial teórico-crítico adotado pela ciência cognitiva, a TAO desenvolvida por Debrun e outros teóricos focaliza a análise do **sujeito na dinâmica do fluxo da vida** (GONZALEZ, 1998, p. 08), isto é, na análise dos processos biológicos, psicossociais e culturais, a partir dos quais o sujeito humano construirá sua identidade. Nas palavras de Debrun (1996c), essa nova compreensão do sujeito difere profundamente da noção de sujeito transcendental e absoluto de formação kantiana.

Dessa maneira, ao afastar-se da noção de sujeito absoluto e transcendental – supostamente capaz de estabelecer um conhecimento verdadeiro, com idéias claras e distintas – a proposta da TAO distancia-se, também, da **noção de sujeito como centro do universo do conhecimento**, e de seu correlato histórico, a mente (isto para a perspectiva cartesiana);

introduzindo, ademais, um novo espaço para que novos discursos sejam estabelecidos acerca da noção de sujeito e da noção de subjetividade.

Ademais, em virtude da amplitude e complexidade do tema abordado, e da profundidade com que está enraizado em cada estrato histórico, o presente trabalho tem por intenção ser um empreendimento do tipo arqueológico, ou seja, encontrar, por meio de escavações e pequenos achados, dados relevantes para a composição de um conhecimento ou ciência, não tendo a pretensão de construir estruturalmente o todo, mas de revelar a importância que cada achado tem para a articulação do saber em seu conjunto.

Considerando-se, ademais, que existam críticas quanto à legitimidade do projeto cognitivista, a ciência cognitiva é em grande medida creditada com a assim chamada *revolução copernicana*:

Esta possui como diretriz dois eixos fundamentais: **(1) o ataque à concepção humanista** – que concebe o homem como dotado de uma alma imortal, distinta do corpo, que lhe garantiria o status de detentor único da capacidade de pensar e, **(2) a proposta de desconstrução da metafísica da subjetividade**, que elege o sujeito cognitivo, nos moldes cartesianos, como palco de introspecção e lugar de acesso às verdades absolutas, claras e distintas. [Ademais] (...) sua proposta fundamental é o desenvolvimento de uma teoria da mente sem um sujeito transcendental ou absoluto, possuidor de uma alma imortal. (GONZALEZ, 1998, p. 08 - 09).

Nesse particular, a noção de sujeito cognitivo resultante dessa abordagem está diretamente relacionada com a noção proposta pela teoria da auto-organização, a qual caracteriza

(...) os processos complexos cuja dinâmica de interação entre suas partes constituintes possibilita o estabelecimento de organizações, independente de regras fixas preestabelecidas e de um centro organizador único (...) O ponto nevrálgico desta proposta consiste em saber **como** investigar a complexidade dos fenômenos humanos, no estudo da natureza e estrutura dos estados mentais, sem perder de vista o seu caráter científico. (GONZALEZ, 1998, p. 08).

Nesse sentido, a TAO desenvolvida por Debrun e outros teóricos focaliza a análise do **sujeito na dinâmica do fluxo da vida**, isto é, na análise dos processos biológicos, psicossociais e culturais, a partir dos quais o sujeito cognitivo humano construirá sua identidade. Nas palavras de Debrun, essa nova compreensão do sujeito cognitivo contrasta profundamente com a noção de sujeito transcendental e absoluto:

Um sujeito absoluto, ou quase absoluto, é incompatível com a auto-organização. Pois, se fosse possível um tal sujeito, e caso ele quisesse e pudesse se programar ou se reprogramar de ponta a ponta, sua operação seria na verdade um ato de hetero-organização. É que, pela radicalidade de sua exteriorização em relação a ele próprio, ele realizaria a programação ou a reprogramação não “dele”, mas de um “outro”, de um simples objeto. Ele se dividiria assim entre um “ego transcendental” e um “ego empírico”. Ao contrário, o sujeito real, efetivo, quando se relaciona com seu próprio corpo (mais o passado, o futuro, o ambiente imediato), só consegue agir, e agir sobre seu corpo (que ele tem de experimentar como tal, e como um corpo anônimo), na medida em que não o sobrevoa. (DEBRUN, 1996a, p. 31).

Desse modo, a nova noção de sujeito, concebida por Debrun, ao afastar-se da noção de sujeito absoluto e transcendental – supostamente capaz de estabelecer um conhecimento verdadeiro, com idéias claras e distintas – distancia-se, também, da noção de sujeito como o centro do universo cognitivo, e de seu correlato histórico, a saber: a idéia da mente “(...) como domínio do imediatamente cognoscível, do irredutivelmente não espacial: fulcro da auto-reflexão e da consciência de si” (MARTINS, 1998, p. 15); introduzindo, ademais, um *novo espaço* para que *novos discursos* sejam estabelecidos acerca do sujeito cognitivo humano:

Ou o sujeito está ausente da auto-organização, havendo quando muito – a nível físico, químico ou biológico – uma subjetividade “difusa”, cujo conceito encontramos em autores como R. RUYER (1958). Ou então o sujeito está presente, mas apenas como elemento (principal, é verdade) da auto-organização “secundária”, como *primus inter pares*; ou como um dos múltiplos “sujeitinhos” da auto-organização coletiva humana “primária”. Nunca encontramos, obrando na auto-organização, o sujeito da “metafísica ocidental”, dono de si mesmo como do universo. Ou seja, autogerado, autotransparente, formulador da lei moral (ou da negação da lei moral),

doador de sentido ao mundo (...) A auto-organização absoluta de um sujeito por ele mesmo, que se afigura aos olhos de muitos como a maximização da auto-organização, viraria hetero-organização absoluta. A auto-organização só existe como tal enquanto imperfeita. Ou melhor, enquanto não houver uma "maximização" do sujeito auto-organizado. (DEBRUN, 1996c, p. 18 - 19).

Ademais, como o sujeito é a instância cognitiva principal no estudo das ciências cognitivas, é preciso atentar para o importante fato de que ele não ocupa lugar central nos estudos sobre auto-organização, recebendo importância à medida que deixa de ser o centro do processo e passa a misturar-se no processo de auto-organização do organismo a que pertence:

Em síntese: o sujeito, tema central (...) das ciências cognitivas pode ser o princípio-mor da sua própria auto-organização (ou, mais exatamente, da auto-organização do organismo a que pertence). Isso, quando se faz humilde. Mas sua atividade sobre ele mesmo não é o paradigma das operações auto-organizadas. E menos ainda quando atinge, ou pretende atingir, o nível transcendental. Aliás, (...) a auto-organização não é bem "atividade" (o que o sujeito é), mas "processo" que engloba e "arrasta" uma pluralidade de atividades e outras coisas. (DEBRUN, 1996a, p. 31 - 32).

2.4 O MONISMO PSICONEURAL EMERGENTISTA DE BUNGE OU TEORIA PSICOFISIOLÓGICA DA MENTE

Algumas questões que até o momento nortearam a reflexão deste trabalho versaram, em parte, sobre o sistema de problemas mente-corpo, ora convergindo para uma solução, ora divergindo em diferentes perspectivas de análise do mesmo problema.

Consideramos, entre outros fatores, que há basicamente dois sistemas de soluções para o problema mente-corpo: o dualismo psicofísico, segundo o qual a mente deve ser concebida como uma entidade independente e distinta do corpo; e o monismo psicofísico, o

qual compreende o conjunto de teorias segundo as quais a mente não é uma entidade distinta e independente do corpo (cérebro).

Desse modo, uma parte deste trabalho tem sido desenvolvida com o intuito de apresentar e esclarecer questões envolvidas no debate dos dois sistemas ou referenciais teóricos mencionados acima, questões do seguinte tipo: qual a natureza real dos estados e processos mentais? Qual sua localidade e como estão relacionados com as propriedades químico-físicas do cérebro? Pode a mente permanecer à desintegração do cérebro? ou desaparecerá quando o cérebro cessar de funcionar?; entre as quais se destacam as questões já enunciadas no início deste capítulo.

Pelo viés da perspectiva materialista, argumentamos que o dualismo não é atualmente a mais amplamente segura conjectura no pensamento filosófico e na comunidade científica, embora seja a mais comum teoria da mente no público em geral, profundamente enraizada no mundo popular religioso, além de ter sido a teoria da mente dominante na maior parte da história ocidental.

Argumentamos, também, que a conjectura filosófica e científica do materialismo, ao contrário do dualismo, é uma forte propulsora para o desenvolvimento de hipóteses mais bem fundamentadas no que respeita ao tratamento do problema mente-corpo, ao favorecer, por exemplo, o avanço de disciplinas científicas como a neurociência. De modo especial, desde o início deste texto temos citado o nome de Mario Bunge, importante filósofo da ciência, o qual contribuiu consideravelmente, na década de 1950, para a solidificação da empresa materialista no tratamento do tema agora analisado.

Assim, concluiremos esta reflexão falando um pouco mais sobre este filósofo e sua perspectiva filosófica – o materialismo emergentista ou *teoria psicofisiológica da mente* – no tocante ao tema abordado e às discussões já feitas no decurso de seu desenvolvimento.



A filosofia de Bunge fundamenta-se basicamente sobre dois pilares teóricos: de um conhecimento detalhado das pesquisas científicas contemporâneas como, por exemplo, a neurociência e a psicologia fisiológica; e da tradição analítica da filosofia, segundo a forma que assumiu no escopo de seu desenvolvimento histórico. Ainda que se sirva, do ponto de vista estritamente formal, de métodos analíticos como a investigação semântica e o tratamento lógico-matemático em questões de natureza filosófica, não se limita a estudar questões estritamente delimitadas e a examiná-las com minuciosidade e precisão microscópica desde o ponto de vista lógico, limitando-se aos resultados das análises lingüísticas. Ao contrário, seus trabalhos filosóficos mostram uma evidente tendência sistemática (*“La investigación científica”*; *“Fundamentos de Física”*; e *“Tratado de filosofía básica”*).

O sistema de Bunge se constrói em uma ontologia na qual conceitos como coisa, sistema, propriedade, estado, acontecimento, processo e níveis de organização, atuam como conceitos básicos, tornando possível o tratamento contemporâneo do antigo problema mente-corpo. Mais precisamente, a investigação lingüística feita por Bunge proporciona um maior esclarecimento dos conceitos utilizados e, por conseguinte, uma aplicação mais precisa para o entendimento da natureza do problema mente-corpo.

A perspectiva materialista, de Bunge, procura demonstrar a superioridade, em termos filosóficos e, principalmente, dos procedimentos científicos, do monismo psicofísico (materialista) em relação ao dualismo psicofísico. Mas isso não implica um materialismo raso, sem maiores aprofundamentos. O próprio Bunge cunhou para seu sistema a expressão ***materialismo emergentista***, emergente em relação ao próprio materialismo e ao procedimento científico descritivo e taxonômico, como um viés alternativo de análise dos problemas surgidos no *materialismo reducionista* e na *teoria da identidade* quanto à investigação do problema mente-corpo. Esse contexto nos remete inicialmente a duas questões:



(a) em primeiro lugar, ao desafio de dar conta da especificidade do fenômeno mental sem introduzir uma substância enigmática para explicar e fundamentar os processos e estados propriamente mentais;

(b) e, em segundo lugar, estudar a mente enquanto atividade do sistema nervoso central, como o acontecimento mais complexo do último estágio da evolução da morfogênese.

Nesse sentido, a questão central para Bunge consiste em “(...) transformar esta concepción – que la mente es un conjunto de actividades cerebrales – en un marco teórico que, además, sea compatible con los últimos resultados neurofisiológicos e psicológicos, y que sea, también, capaz de inspirar posteriores avances en la investigación”. (BUNGE, 1985, p.16). Por esse motivo, o materialismo de Bunge é também chamado de *teoria psicofisiológica da mente*, admitindo os dados científicos como os mantenedores de suas hipóteses filosóficas.

Assim, pelo viés argumentativo, o autor procurou demonstrar que a idéia de uma entidade mental independente da natureza física não é sustentável pelos dados científicos atuais, nem pelos modelos psicofisiológicos existentes. Uma empresa cujo objetivo pretenda ser de procedimento científico, deverá admitir, como já sabemos, o postulado de que estados e processos mentais não existem em si mesmos, senão que são estados *de* alguma entidade e processos *em* alguma entidade. Assim perguntamos por aquilo que pensa, sente, recorda, imagina e deseja, uma vez que a ciência somente trata de entidades concretas, na medida em que apenas reconhece e aceita as propriedades dessas entidades e não as propriedades em si mesmas.

Contudo, a efetivação de um empreendimento teórico dessa natureza não está isento de algumas dificuldades acumuladas ao longo de seu desenvolvimento, em decorrência da falta de comprovação empírica, tais como as que temos hoje. Bunge menciona quatro dificuldades que interferem no processo de uma autêntica formulação do problema: a primeira

difficuldade consiste em que o problema mente-corpo está formulado em termos da linguagem ordinária, isto é, não está formalizado em linguagem matemática; uma segunda dificuldade provém do fato da extrema juventude da neurociência; a terceira em razão do fato de que não é um problema estritamente científico mas, também, filosófico, especificamente um problema metafísico tradicional; a quarta e última dificuldade consiste em que o problema mente-corpo não pertence apenas à ciência e à filosofia, também pertence à ideologia – à ideologia religiosa, por exemplo.

Felizmente essas dificuldades começaram a ser superadas, em razão dos avanços nas áreas da neurociência, da psicologia fisiológica, da lingüística e da filosofia, as quais têm convergido para um projeto interdisciplinar de pesquisa, consolidando as questões relacionadas ao problema mente-corpo em um programa de maior decidibilidade teórica (destacamos, neste caso, a ciência cognitiva).

Dito nesses termos, o monismo psiconeural emergentista de Bunge, do tipo materialista, consiste na admissão das três clausulas seguintes:

- 1) todos los estados, sucesos y procesos mentales son estados, sucesos o procesos en los cerebros de vertebrados superiores;
- 2) estos estados, sucesos y procesos son emergentes con respecto a los de los componentes celulares del cerebro;
- 3) las relaciones denominadas psicofísicas (o psicossomáticas) son relaciones entre subsistemas diferentes del cerebro, o entre alguno de ellos y otros componentes del organismo. (BUNGE, 1985, p. 42).

Duas implicações decorrentes dessas premissas podem ser diretamente extraídas do materialismo emergentista:

(1) - é possível falar de fenômenos mentais sem abandonar a base biológica e, ainda, é desnecessário postular a existência de uma entidade mental independente do cérebro para explicar e justificar tais fenômenos. O vocabulário mentalista começa a adquirir sentido e fundamento neurofisiológico;

(2) - se afirmamos que os eventos mentais não são propriedades de uma substância imaterial, senão que são estados e processos de organismos naturais, então concluímos que são compatíveis com as ciências naturais e que podemos utilizar os procedimentos científicos para investigá-los.

Todavia, o materialismo emergentista, adverte Bunge, não deve ser concebido propriamente como uma teoria – sistema hipotético-dedutivo que contenha teses com grande alcance teórico explicativo dos eventos mentais. Devemos compreendê-lo como uma hipótese programática – científica e filosófica – concebida nos seguintes termos: os estados mentais formam um subconjunto distinto dos estados cerebrais, e estes um subconjunto definido do estado funcional completo do animal.

Dessa maneira, a composição do programa de pesquisa do materialismo emergentista de Bunge pode ser entendido nos seguintes termos: ele procura construir teorias com graus de generalidade diversos, que sejam matemáticas, que concordem com os avanços e descobrimentos científicos e que concebam o fenômeno mental como um subconjunto distinto e emergente em relação ao conjunto dos estados e propriedades cerebrais; além de teorias específicas que expliquem o funcionamento dos diversos subsistemas do cérebro.



CAPÍTULO 3

REVISÃO DO PROGRAMA FILOSÓFICO DE NATURALIZAÇÃO DO SUJEITO

Neste capítulo, procuramos demonstrar, primeiramente, de que maneira a concepção representacionista do conhecimento e a concepção metafísica do sujeito estabelecem sua interdependência para, num segundo momento, procedermos à continuidade da exposição com a qual nos ocupamos até agora e que será contemplada na segunda seção deste capítulo.

Assim pensamos dar continuidade ao objetivo, iniciado no primeiro capítulo, de revisão e avaliação da importância dada à aproximação teórica de uma *teoria naturalizada da mente* com a concepção metafísica do sujeito e, desse modo, também avaliar o procedimento utilizado pela ciência cognitiva e pela filosofia da mente na elaboração de um novo projeto de investigação (o de naturalização) sobre o funcionamento da mente o qual reconheça a importância dos resultados científicos para o aprofundamento dos estudos sobre a cognição; isto é, sobre a possibilidade de conceber científica, e não metafisicamente, a noção de sujeito.

3.1 IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS DA NOÇÃO CLÁSSICA DE SUJEITO

Sabemos, da primeira seção do primeiro capítulo, que os problemas relativos à concepção representacionista do conhecimento são analogamente os problemas de uma concepção metafísica e transcendental da noção de sujeito. A isto fazíamos menção quando falávamos da intrínseca relação do conhecimento como procedimento representacional e da noção de sujeito sustentada pela metafísica da subjetividade, ou seja, a compreensão da mente ou consciência como o imediatamente cognoscível, sujeito absoluto e transcendental, fulcro do conhecimento e das verdades absolutas. Para essa concepção convergiriam ao menos duas posturas filosóficas complementares: (1) o pensamento cartesiano do *cogito* – a mente como reduto necessário à fixidez do sujeito humano, a qual corresponderia à atividade fundamental de estabelecer pressupostos para o entendimento da natureza e organização do conhecimento, estabelecendo as condições reais de representação – e (2) a concepção do sujeito em nível transcendental, isto é, como princípio determinante e organizador do mundo do conhecimento e da ação, ao qual se afixariam as condições da experiência possível.

Não obstante entendamos com a expressão concepção metafísica e transcendental do sujeito a correspondência inferencial dos pressupostos filosóficos apresentados, só em certa medida e, diga-se de passagem, como pressuposto fundamental, ela corresponde à empresa filosófica que chamamos de metafísica da subjetividade (ou filosofia do sujeito), a qual foi da filosofia cartesiana à fenomenologia de Husserl, passando por Kant e outros idealistas, se construindo pouco a pouco a partir da análise das condições de possibilidade da função representativa do sujeito, e da qual aquela é apenas uma parte.

No entanto, interessa-nos a esse respeito que, assente nos pressupostos da concepção metafísica do sujeito, e, portanto, também de uma postura transcendental, a compreensão epistemológica do conhecimento não poderia ser construída senão em termos de

representatividade, ou seja, como um procedimento essencialmente representativo. De certo modo, essa é a razão pela qual reservamos algumas reflexões sobre a temática da representação (evidentemente considerada a partir e no interior do problema da questão do sujeito na filosofia contemporânea).

Se inicialmente reconhecemos na formulação deste problema o conjunto de razões para fazer do ponto de aproximação entre uma concepção metafísica do sujeito e o programa de uma teoria naturalizada da mente o cruzamento de concepções divergentes acerca da noção de sujeito e da atividade de representação, tanto mais agora reconhecemos nele a formulação específica da *concepção representacionista do conhecimento*.

A esse respeito, importa tanto mais sublinhar que os esforços empregados no esclarecimento da atividade de representação, como elemento ou processo constitutivo da atividade de conhecimento, a qual em princípio estivesse ou não associada à concepção originariamente metafísica do termo sujeito, formam, de passagem e inicialmente, razões externas para relacionarmos uma concepção metafísica do sujeito como uma teoria naturalizada da mente. O que nos autoriza a relacioná-las intrinsecamente é a compreensão de que maneira aquelas razões convergem na (e não simplesmente apontam para a) formulação do *problema* da concepção representacionista do conhecimento; o que, num segundo momento, requisitará clareza de idéias quanto à noção clássica do sujeito.

Chamamos, na segunda seção do primeiro capítulo, de concepção representacionista do conhecimento o pressuposto ou hipótese de que as representações, as idéias em particular, enquanto estados internos à consciência – representações mentais – são os únicos objetos primários e imediatos do conhecimento e que, por essa razão, a existência da idéia no pensamento do sujeito nada diz a respeito da existência do objeto por ela representado.

Passemos, pois, a uma breve leitura de como essas questões estão desenvolvidas na filosofia de Descartes, uma vez que reconhecemos no pensamento deste filósofo os argumentos que lançam os fundamentos desse regime de pensamento, para em seguida darmos lugar à abordagem da concepção clássica do sujeito que terminará por elucidar a maneira como a concepção representacionista do conhecimento e a metafísica do sujeito estabelecem suas relações.

Na obra “Meditações Metafísicas” assim inicia Descartes propriamente a série de argumentos que compõe a arquitetura lógica e conceitual da “Meditação Terceira”:

Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de idéia: como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um ano, ou mesmo Deus. Outros, além disso, têm algumas outras formas: como, no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à idéia que tenho daquela coisa; e deste gênero de pensamentos, uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos. (DESCARTES, 1994b, p. 139).

Observemos inicialmente o seguinte: admitimos que em Descartes a interpretação do conhecimento como *identificação* sofreu uma alteração significativa em relação à maneira como essa interpretação surgiu no pensamento antigo. Isto quer dizer exatamente que para Descartes não se trata mais de identificar a idéia como *a imagem* do objeto representado, isto é, enquanto uma relação de identidade ou semelhança dos elementos do conhecimento – as idéias – com os objetos individualmente representados, mas em admitir o conhecimento como a operação de conexão de idéias as quais são identificadas com a ordem específica dos objetos representados. Ou seja: a operação cognitiva é um procedimento de identificação tão-somente na medida em que for uma assimilação da conexão das idéias com a ordem ou disposição dos objetos no mundo.

Dissemos em seguida que haveria, sim, alguma identificação entre as idéias e as coisas, pois só desta maneira poderíamos dizer que certa idéia representa este ou aquele objeto, mas como uma assimilação ou correspondência, ou seja, extrinsecamente, sem negar com isso o caráter de semelhança e nem o de imagem das idéias em relação os objetos. Mas isto pode parecer, num primeiro momento, algo contraditório; mas apenas aparentemente.

Se para Descartes, então, não se trata mais de identificar a idéia com *a imagem* do objeto (no primeiro caso analisado), qual o sentido e o significado de sua afirmação: *entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de idéia*, retirada do fragmento exposto acima?

Na exposição que se segue às Segundas Respostas, Descartes faz esta importante definição:

I. Pelo nome de *pensamento*, compreendo tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos, são pensamentos (...) II. Pelo nome de *idéia*, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos. De tal modo que nada posso exprimir por palavras, ao compreender o que digo, sem que daí mesmo seja certo que possuo em mim a idéia da coisa que é significada por minhas palavras. E assim não dou o nome de idéia às simples imagens que são pintadas na fantasia; ao contrário, não lhes dou aqui esse nome, na medida em que se encontram na fantasia corporal, isto é, na medida em que são pintadas em algumas partes do cérebro, mas somente na medida em que enformam o próprio espírito, que se aplica a esta parte do cérebro. (DESCARTES, 1994c, p. 234).

O sentido é, pois, muito preciso. O termo “imagem” ou a expressão “como as imagens das coisas” não designam a identificação ou a reprodução, na mente, do objeto e de suas qualidades, como sua grandeza ou figura, cor ou textura (e, portanto, da imagem como cópia, retrato, ou quadro do objeto); constituem apenas uma comparação ou valor lógico usado para explicar a função da idéia no processo de elaboração e fixação do conhecimento como *procedimento representacional*.

Em que sentido, então, as idéias continuam sendo *imagem* dos objetos representados? Às idéias corresponde a propriedade de ser formalmente imagem dos objetos na medida em que formam no pensamento um conteúdo representativo, exatamente na mesma proporção em que dizemos que este eletroencefalograma é imagem ou registro gráfico da atividade elétrica de meu cérebro, ou que a representação química H_2O é imagem de uma molécula de água, embora saibamos claramente que nem a primeira nem a segunda representações correspondem propriamente às imagens sensíveis dos objetos que representam. A idéia estaria para o objeto da mesma forma que uma planta de engenharia está para a construção de um edifício, e nem por isso deixamos de reconhecer que a primeira seja, em sentido amplo e comum do termo, imagem da segunda.

Nesse sentido, julgamos interpretar corretamente as idéias como imagens na medida em que nelas podemos reconhecer o conteúdo que representa o objeto e, então, apenas o significado que objetivamente constitui a idéia e não a imagem sensível impressa pelos objetos nos sentidos; e justamente por essa razão não se trata, para Descartes, a respeito da interpretação do conhecimento como identificação, de assimilar a idéia à imagem sensível dos objetos que se apresenta aos sentidos, e que constituiria eminentemente o conteúdo de uma representação. Em outras palavras, a imagem sensível não forma intrinsecamente o conteúdo da idéia (sua realidade objetiva), nem é sua causa formal e eficiente.

Por ocasião destas distinções, afirma Descartes em uma outra passagem das Segundas Respostas:

III. Pela *realidade objetiva de uma idéia*, entendo a entidade ou o ser da coisa representada pela idéia, na medida em que tal entidade está na idéia; e da mesma maneira, pode-se dizer uma perfeição objetiva, ou um artifício objetivo etc. Pois, tudo quanto concebemos como estando nos objetos das idéias, tudo isso está objetivamente, ou por representação, nas próprias idéias. IV. As mesmas coisas são ditas estarem *formalmente* nos objetos das idéias, quando estão neles tais como as concebemos; e são ditas estarem neles *eminente*mente, quando, na verdade, não estão aí, como tais, mas são

tão grandes, que podem suprir essa carência com a excelência delas. (DESCARTES, 1994c, p. 234 - 235).

O próximo passo da explicação consiste em compreender bem qual tipo de restrição Descartes impõe aos juízos temerários:

Assim, restam tão-somente os juízos, em relação aos quais eu devo acautelar-me para não me enganar. Ora, o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as idéias que estão em mim são semelhantes, ou conformes às coisas que estão fora de mim; pois, certamente, se eu considerasse as idéias apenas como certos modos ou formas de meu pensamento, sem querer relacioná-las a algo de exterior, mal poderiam elas dar-me ocasião de falhar. (DESCARTES, 1994b, p. 140).

Com esta advertência, inicia Descartes sua pesquisa que visivelmente está dividida em duas alternativas possíveis de investigação sobre o problema enunciado nessa citação, e cujo juízo consiste em admitir, sem um exame cuidadoso dos argumentos que formam a questão, que *o conteúdo de uma idéia corresponde a uma realidade fora dela*; mais exatamente, Descartes procurará saber, mas agora apoiando-se em argumentos bem estabelecidos (isto é, de acordo com *a luz natural*), se o conteúdo específico de uma idéia, isto é, sua *realidade objetiva*, possui um valor objetivo. Neste ponto, o que se deve pois considerar primeiramente, a respeito daquelas idéias que parecem ter sua origem em algo existente fora do sujeito, de seu pensamento, quais razões poderiam nos levar a concluir que essas idéias são *semelhantes* ou *conformes* às coisas que existem atual e formalmente no mundo.

A primeira alternativa possível de investigação corresponde à crítica da classificação das idéias segundo o tipo de conhecimento, de natureza sempre duvidosa, e que Descartes chamou de senso comum. São duas as razões apresentadas pelo senso comum para julgar que as idéias são realmente semelhantes e conformes à natureza das coisas no mundo, a saber:

A primeira dessas razões é que me parece que isso me é ensinado pela natureza; e a segunda, que experimento em mim próprio que essas idéias não dependem, de modo algum, de minha vontade (...) E nada vejo que pareça mais razoável do que julgar que essa coisa estranha envia-me e imprime em mim sua semelhança, mais do que qualquer outra coisa. (DESCARTES, 1994b, p. 141).

Mas já de início estas razões não são fortes e nem convincentes se observamos atentamente, como sugere Descartes, que aquilo que o senso comum diz que *me é ensinado pela natureza*, não é nada além de uma certa inclinação ou hábito que nos faz acreditar nessa afirmação, e não na luz natural que pode revelar o que é verdadeiro ou não a respeito das idéias. E parece ser menos convincente ainda acreditar que as idéias devam ter sua origem em uma outra causa que não se encontre formalmente em mim, e que por isso não dependem de minha vontade; uma vez que, como observa Descartes, essas idéias podem surgir mesmo quando se está dormindo, e portanto sem a ajuda dos objetos que supostamente representam. Essa segunda razão se firma apenas na aparente independência das idéias adventícias em relação à vontade do sujeito, mas com isso nada se pode concluir com certeza a respeito da causa dessas idéias.

Também não poderíamos concluir, segundo Descartes, como uma operação correta de nosso juízo, e mesmo admitindo que certas idéias tenham uma outra causa que não o próprio sujeito, que tais idéias devam ser semelhantes às coisas que representam; ou seja, ao juízo sobre a origem das idéias em causas exteriores ao sujeito, não se segue necessariamente o juízo sobre o valor objetivo dessas idéias.

Tudo isso me leva a conhecer suficientemente que até esse momento não foi por um julgamento certo e premeditado, mas apenas por um cego e temerário impulso que acreditei haver coisas fora de mim, e diferentes de meu ser, as quais pelos órgãos de meus sentidos ou por qualquer outro meio que seja, enviam-me suas idéias ou imagens, e imprimem em mim suas semelhanças. (DESCARTES, 1994b, p. 142 - 143).

A outra alternativa possível de investigação consiste em saber, agora por um exame exclusivo das idéias e não mais apoiado nos juízos do senso comum, se haveria alguma idéia à qual não poderíamos deixar de reconhecer um *valor objetivo*; isto é, se o conteúdo de uma idéia – sua *realidade objetiva* – corresponderia a alguma realidade fora dela, e cuja causa não pudesse ser imputada exclusivamente ao pensamento: “Mas há ainda uma outra via para pesquisar se, entre as coisas das quais tenho em mim as idéias, há algumas que existem fora de mim”. (DESCARTES, 1994b, p. 143).

O exame cuidadoso dessas questões levará Descartes a concluir, como uma idéia clara e distinta e portanto verdadeira, que apenas a idéia de Deus como uma substância infinita, onisciente, onipresente, eterna e imutável possui um máximo de *realidade objetiva* de tal modo que sua origem ou causa não poderia ser atribuída exclusivamente ao pensamento. Daí decorre necessariamente que a realidade objetiva desta idéia não poderia estar *em mim*, por assim dizer, nem formal nem eminentemente e que, portanto, deve existir uma causa exterior ao pensamento e que contenha tanta realidade formal quanto esta idéia tem de realidade objetiva.

Com o desenvolvimento completo desses argumentos, realizado ao longo da Meditação Terceira, Descartes acredita ter demonstrado seguramente a existência de Deus e qual a idéia cuja realidade objetiva pudesse ser reconhecida como dotada de um valor objetivo. (Para este momento, essas demonstrações formam a primeira prova da existência de Deus e respondem integralmente à preocupação suscitada pela segunda via de pesquisa).

Mas também por ocasião dessas descobertas (ou dessas respostas), um problema inteiramente novo é formulado. A esse respeito, afirma Descartes em uma passagem esclarecedora da Meditação Terceira:

(...) mas deve-se saber que, sendo toda idéia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da

que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar. Ora, a fim de que uma idéia contenha uma tal realidade objetiva de preferência a outra, ela o deve, sem dúvida, a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto esta idéia contém de realidade objetiva. (DESCARTES, 1994b, p. 144 - 145).

Nesta passagem reconhecemos a formulação específica do problema de uma concepção representacionista do conhecimento. Se essa concepção, como já dissemos outras vezes, é definida pelo pressuposto de que as idéias, em particular, são os únicos objetos primários e imediatos do conhecimento e que, por esse motivo, a existência da idéia no pensamento nada diz a respeito da existência do objeto por ela representado, então permanece a questão de sabermos que relação há ou pode ser estabelecida entre o conteúdo representativo das idéias e as coisas que objetivamente constituem seu objeto de representação.

A esse respeito importa destacar principalmente o seguinte: caso as idéias sejam admitidas apenas como certas formas ou modos de pensar, diz Descartes, não podemos reconhecer nelas nenhuma diferença essencial, de tal modo que todas elas parecem provir do pensamento de uma mesma maneira. Até aqui não encontramos nenhuma dificuldade em reconhecer que a idéia não exige nenhuma outra realidade formal além daquela que recebe do pensamento ou do espírito. Do ponto de vista de sua realidade formal as idéias são, então, apenas conteúdos de pensamento.

Mas do ponto de vista de sua realidade objetiva a situação está inteiramente modificada. Lembremos o que diz Descartes a esse respeito: “Pela *realidade objetiva de uma idéia*, entendo a entidade ou o ser da coisa representada pela idéia, na medida em que tal entidade está na idéia (...)” (DESCARTES, 1994c, p. 234). E ainda:

(...) caso essas idéias sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade (...), mas, considerando-as como imagens, dentre as quais

algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. (DESCARTES, 1994b, p. 143).

Sabemos que, nestes dois casos, a realidade objetiva de uma idéia forma seu conteúdo exatamente na medida em que é dotado de valor representativo; e esta é a única conclusão que podemos extrair da analogia que Descartes faz entre a idéia e a imagem, e nada mais. Mas se admitirmos que o conhecer é a operação por meio da qual pode-se dizer que o sujeito adquire um conhecimento efetivo do objeto na medida em que é capaz de descrevê-lo e, portanto, de fornecer um conjunto finito e ordenado de informações controláveis e verificáveis sobre o objeto, não vemos como poderíamos deixar de atribuir, à realidade objetiva das idéias, um valor objetivo.

Com a finalidade de conformar melhor essa pesquisa ao nosso propósito, reapresentamos esse problema, que na verdade é a formulação específica do problema de uma concepção representacionista do conhecimento, sucintamente nos termos que seguem: primeiro cumpre saber se haveria alguma idéia de cuja realidade objetiva a causa não pudesse ser atribuída exclusivamente ao pensamento. E mesmo que Descartes concluísse que existe uma tal idéia, resultaria disto que o conteúdo desta idéia corresponde ou é semelhante a uma realidade fora dela?

Nesse particular, Descartes é bastante claro: exceto a idéia de Deus, nenhuma outra idéia é senão *uma obra do pensamento ou do espírito*, e como tal, apenas uma maneira ou forma de pensar. Isto significa que, mesmo sendo as idéias dotadas de um conteúdo representativo, elas não poderiam corresponder e nem tampouco ser semelhantes a uma outra coisa que não propriamente o pensamento, uma vez que reconhece unicamente no espírito ou no pensamento a sua realidade formal.

A esse respeito afirmávamos, antecipadamente, que a existência da idéia no pensamento nada diz a respeito da existência do objeto por ela representado. Nesta parte

reconhecemos, por fim, o problema: se as idéias formam um conteúdo que os filósofos chama de *realidade objetiva* e, portanto, um conteúdo representativo, não nos parece convincente atribuir apenas a uma atividade de pensamento sua realidade formal e, por conseguinte, nem a verdade nem a certeza poderiam estar garantidas por uma operação do espírito sobre si mesmo sem relacioná-las aos objetos que estão nelas objetivamente, ou seja, por representação. (A diferença específica dos conteúdos das idéias não pode estar garantida unicamente pelo pensamento como sua realidade formal, sem relacioná-los com o estado de coisas real e para o qual a idéia é exatamente sua representação).

Com essa consideração, damos um importante passo na formulação e compreensão do objeto de pesquisa: cabe agora fazermos uma exposição sobre a noção de sujeito, em qual sentido a empregamos, quais as implicações filosóficas quando associada à concepção metafísica e transcendental, e em que medida é objeto de crítica do pensamento filosófico contemporâneo; enfim, procuraremos compreendê-lo tematicamente, como objeto de uma investigação crítica, especificamente como o objeto de pesquisa deste trabalho.

3.1.1 Das implicações lógico-lingüísticas e metafísicas da noção de sujeito

Desse modo, direcionando especificamente a pesquisa para o estudo da noção de sujeito, assumido como a condição de possibilidade para o conhecimento como procedimento representacional, no que respeita à construção do conhecimento ou de uma ciência da cognição, surgem importantes implicações lógico-lingüísticas e metafísicas, como podemos constatar na passagem seguinte:

Tomada literalmente, a palavra *sujeito* adquire *status* de vocabulário filosófico a partir da tradução latina (*subjectum*) do grego *hypokeimenon*,

cujo significado foi cunhado pela primeira vez por Aristóteles. *Hypokeimenon* evoca o que está por baixo ou na base de, que porta ou é suporte de, enfim, aquilo que preexiste por si mesmo a partir de si mesmo, fundando suas próprias qualidades constantes e seus estados móveis – daí ter sido também traduzido por *sub-strato* ou, mesmo, *sub-stância*. Ora, aquilo que sub (pre)jaz se faz ainda, por seu caráter de *constância* e *fixidez* – em uma palavra, por sua *identidade* – su-jeito de enunciados, juízos e predicções, razão pela qual o termo apresenta, ao longo da história da filosofia, evidentes implicações lógico-lingüísticas. Essa compreensão original de uma subjetividade fixa, de uma base estável à qual se justapõem determinações – e, ademais, onde o conceito de (auto)conservação é também indispensável – atinge seu ponto culminante quando, na Modernidade, ocorre a interpretação do pensamento como procedimento *representacional*: a atividade de representação só é possível com a *fixidez* de um *sujeito humano* que, fundado a partir de si mesmo, pode colocar a totalidade do mundo *diante da vista* e assim captá-lo em sua ob-stância, quer dizer, à luz da *objetividade*. (MARTINS, 1998, p. 17).

A acreditar em Martins, já na modernidade teria sido estabelecida uma correspondência necessária entre a interpretação do conhecimento, assunto que consideramos anteriormente, e uma certa concepção de mente, pela qual se concebia o conhecimento como um procedimento de representação da realidade; como bem analisou Rorty “(...) a noção de conhecimento como representação acurada, tornada possível por processos mentais especiais e inteligíveis através de uma teoria geral da representação”. (RORTY, 1994, p. 21). O pensamento seria, então, um procedimento essencialmente representativo; o que significa dizer, de certo modo, que o predicativo “representativo” é admitido como necessário complemento do primeiro termo. Nesse contexto, por ser um problema que especificamente se articula em torno de uma concepção de dependência ontológica do conhecimento em relação à mente, isto é, de uma mente que constrói, subsidia ou adquire o conhecimento, o pensamento por assim dizer “representacional” se articularia basicamente na atividade de um sujeito que conhece (re)apresentando o objeto à consciência ou à mente. Em outras palavras: “Conhecer é representar acuradamente o que esta fora da mente; assim, compreender a possibilidade e natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações”. (RORTY, 1994, p. 19). Contudo, a atividade de representação só seria possível mediante o caráter de constância e fixidez de um sujeito

humano, e da noção de subjetividade que admite o sujeito como fundado a partir de si mesmo, tornando-o *sujeito de enunciados, juízos e predicções* (MARTINS, 1998, p. 17); enfim, como fundamento do mundo do conhecimento e da ação, ou como capacidade de iniciativa em tal mundo. Em contrapartida, se é certo que a filosofia da mente e a ciência cognitiva, consideradas de modo particular no que respeita ao objetivo de construção de uma teoria naturalizada da mente (isto é, a qual em princípio estivesse dissociada da noção cognitivo-representacional de um sujeito absoluto e transcendental), promovem uma crítica bem articulada à concepção anterior, então é preciso colocar em pauta a seguinte interrogação: se os pressupostos estabelecidos por uma concepção metafísica e transcendental do sujeito não satisfazem as exigências para uma ciência da cognição fundada numa concepção naturalizada da mente, quais condições serão agora requeridas para pensarmos a noção de sujeito em face de novas formulações do problema da crítica do conhecimento, ou em que termos estaremos construindo uma teoria da mente sem a noção de um sujeito cognitivo nuclear? Entretanto, se agora quiséssemos sugerir uma resposta mesmo que provisória a essa questão, de algum modo estaríamos antecipando as conclusões às quais pode chegar a pesquisa deste trabalho, e que, *ipso facto*, desconhecemos quais são. Para esse momento, ainda, despenderemos esforços de esclarecimento a respeito de algumas acepções do termo “sujeito”, em quais sentidos acreditamos que a noção de sujeito precisa ser revista, e de que maneira poderia receber novas formulações.

De acordo com Edgar Morin, num artigo de 1996¹⁴ intitulado “*A noção de sujeito*”, é de forma paradoxal, e num contexto de nítida divergência, que com frequência podemos apreender, primeiro em nível fenomenológico, as dificuldades teóricas associadas ao tema cujo nome este artigo tem por título. Seu olhar analítico é contundente e preciso:

¹⁴ Ano da publicação em língua portuguesa.



A noção de sujeito é uma noção extremamente controversa. Desde o princípio, manifesta-se de forma paradoxal: é, simultaneamente, evidente e não-evidente (...) No seio de nossa cultura ocidental, desde o século XVII, vivemos uma estranha disjunção esquizofrênica: na vida cotidiana, sentimos-nos sujeitos e vemos aos outros como sujeitos (...) Mas se examinarmos essas pessoas e nós mesmos pelo ponto de vista do determinismo, o sujeito novamente se dissolve, desaparece. Vivemos essa disjunção em função de um paradigma profundamente enraizado em nossa cultura. (MORIN, 1996, p. 45).

O sentido paradoxal quer dizer algo a respeito da forma paradigmática a que está subsumida em parte a noção de sujeito. Teria sido Descartes quem bem formulou essa questão, a qual concebemos à maneira de um paradigma quando sustentada pelo pressuposto fundamental do dualismo cartesiano: ao adotar como verdadeiro o pressuposto metafísico do *cogito* – o domínio da subjetividade – como fundamento indubitável do conhecimento, pelo qual é possível alcançar um entendimento claro e distinto sobre os mais vastos fenômenos naturais, Descartes teria conseguido formular um problema ontológico em termos de uma divisão fundamental entre a natureza humana e a realidade física, identificando a primeira à mente – *res cogitans* – isto é, como a substância mental, sem extensão ou posição espacial, uma substância que tem por atividade essencial e própria o pensamento, e não como simples atributo ou modo de uma substância. Ao segundo domínio ontológico, a realidade física, Descartes chamou *res extensa*, cuja propriedade essencial é ter extensão no espaço e ser regida por uma rigorosa lei física (o mecanicismo).

O sentido paradoxal que atravessa o problema da noção de sujeito de forma paradigmática diz respeito à correspondência que Descartes estabeleceu entre esses dois domínios, divergentes e intrinsecamente distintos, e ao mesmo tempo paradoxalmente inter-relacionados, porque participam de uma relação causal, afetam-se mutuamente. A analogia proposta por Morin pretende mostrar no primeiro caso – a substância mental – que o sujeito se projeta como fundamento de toda verdade possível; a ele corresponderia um mundo intuitivo, subjetivo e introspectivo. Por outro lado, há o mundo dos objetos, designadamente o contexto

preliminar para o conhecimento objetivo, científico, completando, por fim, o caráter de oposição pelo qual a noção de sujeito pode ser inicialmente compreendida. Por esse motivo, se considerarmos o sujeito neste caso, apenas observaremos determinismos físicos, químicos, biológicos, sócio-culturais; a noção de sujeito está dissolvida, ela desaparece. Morin ainda acrescenta a seguinte reflexão:

Na ciência clássica, a subjetividade aparece como contingência, fontes de erros (...) Isso quer dizer que não podemos encontrar a menor sustentação para a noção de sujeito na ciência clássica (...) Mais tarde, no século XX, assistimos à invasão da cientificidade clássica nas ciências humanas e sociais. Expulsou-se o sujeito da psicologia e o substituímos por estímulos, respostas, comportamentos. Expulsou-se o sujeito da história, eliminaram-se as decisões, as personalidades, para só ver determinismos sociais. Expulsou-se o sujeito da antropologia, para ver só estruturas, e ele também foi expulso da sociologia (...) Não obstante, houve alguns retornos dos sujeitos, retornos, às vezes, tardios, como em Foucault ou em Barthes (...) Mas é ali que, em filosofia, o sujeito se encontra novamente problematizado. (MORIN, 1996, p. 46).

Entretanto, para que o estudo desse problema seja conformado à pesquisa filosófica, é preciso, entre as razões que apresentamos, identificar também o movimento conceitual imanente ao sentido assumido pelo próprio objeto, e se anteriormente o identificamos como paradoxal, além da justificação oferecida, é porque se faz necessário fixar a terminologia tão flutuante à qual estão subsumidas as acepções autorizadas do termo “sujeito”. Por essa razão, em toda investigação acerca da noção de sujeito é de boa prática definir previamente o sentido em que o termo é empregado, e especificamente distinguir as acepções lógica, gnosiológica e ontológica, que pertencem a planos conceituais distintos, e que freqüentemente são confundidas.

3.1.2 Sobre a acepção lógica, gnosiológica e ontológica da noção de sujeito

O termo “sujeito” é inicialmente empregado em um sentido relativo e um sentido funcional, delimitando dois significados ou concepções fundamentais da noção de sujeito: primeiro aquilo de que se fala, a que se atribuem ou são inerentes qualidades ou determinações; e, segundo, o eu ou a consciência, como fundamento e princípio determinante do mundo do conhecimento e da ação, e quando como eu transcendental, condição para toda experiência possível. O sentido relativo se justifica porque “sujeito” se diz sempre de alguma coisa, ou relativamente a alguma coisa como segundo termo de uma operação, um predicado ou atributo. O sentido funcional é deduzido, por sua vez, do caráter relacional do termo “sujeito”: ser sujeito significa estar em uma determinada relação com o objeto, ou com qualquer coisa que ocupe formalmente o papel de objeto: a realidade, uma operação, uma qualidade, ou quaisquer outras determinações predicáveis.

Para o primeiro significado do termo “sujeito” convergem duas acepções: uma lógica e outra ontológica. O sentido propriamente lógico é aquilo que constitui a idéia e à qual se aplicam os predicados. Isto em dois sentidos muito próximos: primeiro como o termo que designa aquilo de que se fala ou de que se afirmam ou negam os predicados, e segundo como ser (termo lógico ou idéia) ao qual se atribui a qualidade ou propriedade que corresponde ao predicado. No primeiro ou no segundo caso, sujeito exprime sempre a idéia principal de uma proposição predicativa, juízo no qual está posto, numa relação de dependência e subordinação, o predicado.

Na acepção ontológica, “sujeito” pode designar ora uma matéria indefinida ora o ser determinado ao qual se atribuem ulteriores determinações. Para ambos os sentidos, sujeito é, do ponto de vista ontológico, objeto-sujeito, isto é, refere-se a tudo o que pode ser sujeito de um juízo. Sujeito corresponde então à idéia daquilo que é suporte, suposto ou substrato,

mas não necessariamente a primeira substância, como ocorre na ontologia tradicional, mas qualquer objeto que ocupe a função de sujeito em um juízo: um ser real, um ser ideal, uma entidade metafísica, um valor. Além disso, é em função do caráter relacional do sujeito – quer lógico quer ontológico – que podemos encontrar no uso corrente do termo a conjugação de sentidos análogos e diversos, dificultando, por isso, a atribuição relativamente permanente de um sentido ou grupo de significado para uma compreensão conceitualmente menos precária da noção de sujeito.

A primeira concepção de sujeito, de sentido lógico-metafísico, que já se encontrava em Aristóteles, e foi em grande parte determinada pelo emprego que dela fazia, como uma das acepções possíveis para designar o conceito de substância, permaneceu inalterada por um longo tempo. Até à época moderna (século XVII), o significado fundamental do termo “sujeito” era derivado de seu valor lógico-substancial, ou seja, como princípio determinante da atividade predicativa (a idéia principal), e fundamento do ser (no sentido de *substratum*, *suppositum* ou suporte).

Contudo, a obra filosófica de Descartes contribuiu decisivamente para a passagem da noção tradicional de sujeito, até então um conceito aparentemente de relativa concordância geral, para uma nova compreensão a qual, sem se desfazer da primeira, integrou de maneira notável o conceito que a filosofia moderna passaria a designar amplamente por subjetividade: da noção de sujeito como *substrato do enunciado*, para a noção de sujeito como *condição prévia (de possibilidade) e causa da enunciação*.

O que se procurava estabelecer, assim entendemos, era uma correspondência necessária e irreduzível entre a existência e a subjetividade do eu. Aos poucos o sentido predominante do sujeito como o existente, o eu pensante ou ser espiritual (o homem), fundado a partir de si mesmo e capaz de querer, pensar e agir livremente, passou a identificar-se como o foco ou centro de atividades, predominantemente da atividade cognitiva, dando assim lugar

à passagem da consciência inicialmente concebida como qualidade do sujeito, à identificação dela com o próprio sujeito. Em outras palavras, se estava admitindo que o sujeito, como consciência pensante, seria então dotado de causalidade eficiente: deixou de ser apenas um suporte inerte de predicados ou atributos e passou a ser a causa de suas propriedades e determinações. Por esse motivo, em parte é justificado o juízo de acordo com o qual o idealismo moderno foi de Descartes a Husserl se construindo a partir da análise das condições de possibilidade da função representativa do sujeito.

Com essas novas formulações da noção de sujeito, damos lugar ao segundo significado do termo para o qual converge a maioria das críticas contemporâneas, e sobre o qual empregaremos maior esforço de análise durante o trabalho. O sujeito como eu, consciência ou capacidade de iniciativa em geral, a acreditar em N. Abbagnano (1999), teve início com Kant, para quem sujeito é o “eu penso” da consciência ou autoconsciência, condição imprescindível para qualquer conhecimento possível. De acordo com Kant:

Não podemos dar-lhe outro fundamento que não seja a representação *eu*, representação simples e, por si só, totalmente vazia de conteúdo, da qual nem sequer se pode dizer que seja um *conceito* e que é apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos. Por este “eu”, ou “ele”, ou “aquilo” (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito (...). (KANT, 2001, p. 330).

Precisamente nesse momento podemos divisar a admissão da acepção gnosiológica, a qual consideramos inicialmente como parte integrante da elaboração conceitual da noção clássica de sujeito. O sujeito gnosiológico ou sujeito do conhecimento é considerado amplamente como o ser que conhece, admitido não em suas particularidades, mas como condição necessária e, portanto, universal, para a unidade dos elementos diversos das representações, em virtude da qual essas representações são admitidas como constituindo o objeto.

Nesse contexto podemos reconhecer a passagem do primeiro para o segundo significado do termo sujeito. A partir de Kant o eu é o sujeito na medida em que determina a união entre sujeito e predicado nos juízos, como atividade sintética e judicativa, princípio determinante da atividade cognitiva e da ação, por isso consciência, autoconsciência ou *apercepção*. Como sujeito universal, revela-se, enfim, como condição de possibilidade para o conhecimento e para a experiência.

Em contrapartida, encontramos na filosofia contemporânea esforços contrários à consolidação da noção de sujeito concebida de acordo com os dois significados fundamentais do termo sujeito, a partir dos quais é elaborado o sentido cognitivo-representacional de um sujeito absoluto e transcendental, hipótese erigida como alvo da crítica à concepção metafísica e transcendental do sujeito. Significa dizer que encontramos perspectivas filosóficas que relegaram para um segundo plano a função representativa do sujeito, e quando ela não é excluída, é reduzida à função de imagem, representação¹⁵ ou conhecimento do objeto, porém jamais considerada como criadora, incondicionada e substancial. Ao se insistir no aspecto lógico-objetivo do conhecimento ou no caráter puramente funcional da subjetividade, não há mais razão para sustentar a concepção metafísica e transcendental do sujeito; na verdade o que se pretende é superá-la, e oferecer uma concepção de sujeito que, em sua totalidade, não seja parte nuclear de um sistema ou condição principal de um processo, mas como um elemento ou conceito importante, sim, porém estruturado de maneira a colaborar com o projeto de construção de uma teoria naturalizada da mente.

¹⁵ Como elemento abstrato para a implementação teórica de técnicas de verificação.



3.2 DO PROJETO DE NATURALIZAÇÃO E MODELAGEM COMPUTACIONAL DA MENTE: CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A POSSIBILIDADE DE FUNDAMENTAR CIENTÍFICA, E NÃO METAFISICAMENTE, A NOÇÃO DE SUJEITO

Já nas primeiras páginas deste trabalho decidimos estudar algumas hipóteses fundamentais na reinterpretação da noção de sujeito cognitivo em relação ao processo de elaboração formal do conhecimento, e investigar de que modo seria possível pensarmos a possibilidade do conhecimento dissociada da noção cognitivo-representacional de um sujeito absoluto e transcendental.

Essa escolha inicial conduziu a pesquisa primeiramente a uma abordagem crítica do projeto filosófico de uma teoria naturalizada da mente em relação à revisão de alguns pressupostos da concepção clássica do sujeito e do conhecimento. Desse modo, o que iniciamos no primeiro capítulo e que se estende até o presente momento é o esforço de compreensão e avaliação da importância dada à aproximação de uma teoria naturalizada da mente com uma certa concepção metafísica do sujeito e, desse modo, de que maneira a ciência cognitiva e também a filosofia da mente contribuem diretamente para a elaboração de uma ciência da cognição quando propõem um novo projeto de investigação – a saber, o de naturalização – sobre o funcionamento da mente o qual reconheça a importância dos resultados científicos para o aprofundamento dos estudos sobre a cognição.

Pela razão apresentada, foi pertinente avaliar, em primeiro lugar, a importância de relacionar a pesquisa filosófica sobre a natureza dos fenômenos mentais com os tipos de pesquisa realizados pelas ciências cognitivas, para sabermos no mínimo razoavelmente bem quais foram os progressos alcançados como uma explicação *naturalizada* do fenômeno mental. Mas isto exigiu da pesquisa, num segundo momento, que também uma aproximação

fosse feita entre a proposta de uma teoria naturalizada da mente e a concepção clássica do sujeito e do conhecimento, e com a qual nos temos ocupado ainda neste último capítulo.

Sabemos, igualmente, que a maneira como a concepção representacionista do conhecimento e a concepção metafísica do sujeito estabelecem sua interdependência depende diretamente, por um lado, da concepção cartesiana do *cogito*, e por outro, da idéia kantiana de um sujeito universal como princípio constitutivo do conhecimento e da ação. E é essa noção cognitivo-representacional de um sujeito absoluto e transcendental que subsidia a compreensão epistemológica de que o conhecimento se construiria, de fato, substancial e não apenas formalmente, como um procedimento de representação.

A esse respeito, julgamos que importava destacar principalmente que, da parte do programa filosófico de uma teoria naturalizada da mente, aparece claramente como objetivo a desconstrução da correlação entre o conhecimento como procedimento representacional e a noção de sujeito sustentada pela metafísica da subjetividade e, assim, a rejeição da concepção representacionista do conhecimento.

Dar combate, pois, a essa forma de conhecimento consiste, para um programa de naturalização e modelagem computacional da mente, em desautorizar a legitimidade da noção clássica (metafísica) do sujeito e da ordem de um pensamento que legitima a estrutura lógica do sujeito como condicionadora e constitutiva do conhecimento e da realidade dos fenômenos. Esses procedimentos formam, assim, o conteúdo abordado em grande parte no primeiro capítulo e que, neste momento, passará ainda por uma última e breve avaliação, uma vez que o projeto de naturalização e modelagem computacional da mente forma integralmente as pesquisas realizadas pela ciência cognitiva e pela filosofia da mente no tocante ao programa filosófico de naturalização dos fenômenos mentais.

A respeito da modelagem computacional da mente, além do que já dissemos exaustivamente no primeiro capítulo, a saber, que os computadores exercem um papel

fundamental na explicação da natureza e funcionamento dos estados mentais, gostaríamos de destacar ainda os passos de uma promissora reflexão de Dupuy:

Conhecer é produzir um modelo do fenômeno e efetuar sobre ele manipulações ordenadas. Todo conhecimento é reprodução, representação, repetição, simulação. Isso, como vimos, caracteriza o modo científico, racional de conhecimento. As ciências cognitivas fazem desse modo o modo único de todo conhecimento. Para elas, todo “sistema cognitivo” se relaciona com o mundo como o cientista com seu objeto. Não é de espantar que a noção de representação ocupe um lugar central na ciência da cognição. (DUPUY, 1996, p. 27).

Sobre a primeira parte deste fragmento, não encontramos nenhuma informação pouco conhecida e na qual precisaríamos permanecer por um longo tempo. Que a ciência tenha como atividade fundamental construir modelos dos fenômenos observados objetivamente e, em seguida, sobre eles efetuar manipulações ordenadas, parece, ao menos para uma mentalidade estritamente científica, um procedimento incontestável.

Nesse particular, o que pediria um exame mais cuidadoso é a explícita afirmação de Dupuy de que o modelo, em ciência, *é o que se imita, ou o que merece ser imitado* (DUPUY, 1996, p. 22); e sobre esse assunto o próprio autor tem uma certa reserva, ao dizer que é preciso um exame detalhado do que ele chamou de *inversão de sentido* do termo “modelo”. Mas, para o nosso propósito, é suficiente saber que o modo científico ou racional de conhecimento é caracterizado intrinsecamente, para o funcionalismo da ciência da cognição, como uma operação de reprodução, representação, repetição e simulação.

As ciências cognitivas, por sua vez, ao fazerem desse modo tipicamente científico *o modo único de todo conhecimento*, definiram, analogamente, que os sistemas cognitivos se relacionam com o fenômeno da mesma forma como o cientista se relaciona com o seu objeto; isto é, pela criação de modelos. Isto significa, em outras palavras, que o modelo abstrai dos fenômenos o *sistema das relações funcionais* admitidas como fundamentais para se poder concluir que o modelo representa ou é representação da estrutura de um estado de coisas reais.

A esse respeito, sabemos antecipadamente o quanto a hipótese representacionista da mente é importante para o estudo da natureza do pensamento inteligente.

A analogia, porém, é ainda mais profunda. Seja um sistema cognitivo material: cientista, homem, animal, organismo, órgão, máquina. O que faz que esse sistema conheça por modelos e representações deve ele próprio ser modelizado, abstraindo-se do substrato material, diferente a cada vez, o sistema de relações funcionais responsáveis pela faculdade de conhecer. O funcionalismo da ciência da cognição situa-se, pois, em (pelo menos) dois níveis logicamente encaixados um no outro: o da representação elementar e o da representação da faculdade de representação. É neste segundo nível que uma ciência da cognição pode ao mesmo tempo declarar-se materialista ou fisicalista e reivindicar a sua autonomia em relação às ciências da natureza (e da vida). A mente, entendida como o modelo da faculdade de modelizar, reencontra seu lugar no universo material. (DUPUY, 1996, p. 27).

Não há sombra de dúvidas de que o modelo enquanto *atividade* abstrai de uma realidade fenomenal o sistema das relações funcionais reconhecidas como fundamentais para a faculdade de conhecer, como um procedimento de representação e simulação: “Conhecer é efetuar, sobre representações, manipulações ordenadas”. (DUPUY, 1996, p. 27). A passagem é muito sutil: o que faz com que um sistema cognitivo material conheça por meio de modelos é a condição de que também e primeiramente ele seja *modelizado*. Se conhecer é produzir um modelo do fenômeno e sobre ele operar manipulações ordenadas, ou seja, operar sobre representações, o que se deve apreender de um sistema cognitivo material é o conjunto ordenado de relações funcionais que garantam a autonomia dessas representações e, por conseguinte, da faculdade de conhecer. Com o funcionalismo da ciência da cognição, a mente é definida como o modelo da faculdade de *modelizar*, para o qual a máquina de Turing universal é *o modelo da mente*. É este o procedimento metodológico do paradigma dominante nas ciências cognitivas, que atribui à modelagem computacional da mente a explicação da natureza e funcionamento dos fenômenos mentais e da unidade do saber científico produzido sobre esses fenômenos.

Na primeira seção do primeiro capítulo dizíamos, a respeito do projeto de naturalização dos fenômenos mentais, que sem a escolha inicial de que as operações cognitivas devem ser definidas, em primeira instância, como processos naturais e, portanto, psicológicos, não saberíamos como poderia surgir na filosofia analítica, que concedia prioridade ao estudo da linguagem, uma *filosofia cognitiva* que se ofereceria como *psicologia filosófica*. Foi precisamente neste momento que as contribuições da psicologia cognitiva, da lingüística, das neurociências, e da inteligência artificial, isto é, das ciências cognitivas, vieram auxiliar a episteme filosófica, em virtude das mudanças internas ocorridas, para o surgimento de uma filosofia cognitiva e para a consolidação dos diversos programas de pesquisa sobre os fenômenos mentais que compõem a disciplina de *filosofia da mente*.

Até aqui algumas poucas observações se fizeram necessárias. Em contrapartida, Dupuy apresentou duas razões que nos parecem bastante convincentes para relativizar a mudança manifestada pelo surgimento de uma filosofia cognitiva no interior da filosofia analítica, a saber: a primeira é que a filosofia cognitiva se aproxima em alguns aspectos da filosofia kantiana; e, a segunda, que ela não rompeu totalmente com a prioridade concedida à linguagem.

Vimos, primeiramente, que justificar o *cognitive turn* da filosofia analítica pelo progresso realizado pelas ciências cognitivas, isto é, afirmar que o desenvolvimento de tais ciências foi preliminarmente importante para a filosofia autorizando o surgimento de uma filosofia dita *cognitiva*, é um juízo que parece não concordar com os fatos; e a história testemunha isto. De acordo com Dupuy, justificar o aparecimento de uma filosofia cognitiva pelo progresso das ciências cognitivas, não é um juízo historicamente correto.

Mas era preciso fazer também alguma consideração com respeito àquelas duas razões apresentadas por Dupuy e que traduzem em termos relativos a mudança manifestada

pelo surgimento de uma filosofia cognitiva na corrente analítica da filosofia, isto é, pelo progresso das ciências cognitivas.

A primeira razão, argumenta Dupuy, foi apresentada num artigo importante de Joëlle Proust (1987) intitulado *L'intelligence artificielle comme philosophie*, e diz respeito ao que se pode chamar de *filosofia implícita* da inteligência artificial:

Na verdade, mostra Joëlle Proust, a própria preocupação com a universalidade manifestada pela inteligência artificial permite interpretar sua marcha sob uma luz totalmente diferente: a inteligência artificial é uma filosofia, e uma filosofia do tipo transcendental. Ela está à procura das condições formais da atividade cognitiva que são comuns a todos os sistemas capazes de uma tal atividade, quer se trate de sujeitos humanos, quer de animais, quer de máquinas. Explora todos os modos possíveis de inteligência, para além daqueles que o homem é capaz de exhibir. O objeto de sua investigação é, afinal, as condições *a priori*, necessárias e suficientes, que ao mesmo tempo tornam o conhecimento possível e fundam a objetividade, isto é, a universalidade, desse conhecimento. [E diz ainda]: Por certo, a solução proposta pela inteligência artificial a esse problema não é a solução kantiana. O sujeito transcendental é substituído pelo "sistema simbólico físico"; a universalidade da síntese *a priori* responde a universalidade da máquina de Turing. Mas, em ambos os casos, a distinção entre psicologia e crítica do conhecimento, entre leis contingentes da cognição e regras necessárias é cuidadosamente marcada. (DUPUY, 1996, p. 117 - 118).

A segunda razão está voltada para o tema da representação, e o tratamento que a filosofia da mente dá a este tema é que a faz permanecer ainda tão profundamente marcada, segundo Dupuy, pela prioridade concedida ao estudo da linguagem. (Na segunda seção do primeiro capítulo refletimos sobre essa questão). Ademais, este tratamento reconhece que um estado mental representa alguma coisa na medida em que tem um conteúdo, e esse conteúdo deve incidir sobre o mundo. A esta capacidade representativa dos estados mentais dá-se o nome de *intencionalidade*.

Por fim, a respeito das diversas tentativas de dar um *tratamento naturalista* dos fenômenos mentais, que ora assume as formas de um materialismo ora as de um funcionalismo, Pascal Engel (1996) contribui com uma análise muito promissora:

Esta dupla preocupação de redução dos conceitos mentais a conceitos aceitáveis do ponto de vista de uma psicologia científica e de manutenção de uma autonomia desses conceitos ilustra, de fato, o dilema permanente de uma teoria naturalizada do espírito. Com efeito, quanto mais a redução é conseguida, isto é, quanto mais se conseguem “explicar” os conceitos mentais em termos “fisicalistas” ou “materialistas”, menos ou nossos conceitos mentais habituais os da psicologia do senso comum e da nossa concepção pré-teórica do espírito parecem ser corretos, e mais se é tentado a “eliminar” os segundos em benefício dos primeiros, e a considerar muito simplesmente que não há crenças, desejos, sensações, etc. Noutros termos, o materialismo oscila sem cessar entre as suas versões “eliminativistas” e as suas versões “não reducionistas”. (ENGEL, 1996, p. 18).

Neste fragmento Engel faz referência direta a um tipo de naturalismo que ele chama de *metodológico*. Sua tese é a de que os conceitos mentais sejam explicados ou propriamente *reduzidos* em termos de conceitos fundados nas ciências físicas ou naturais. Uma primeira versão deste tipo de naturalismo foi a da *teoria da identidade*, mas que, segundo Engel, se revelou rapidamente pouco convincente ao propor que um estado mental seja idêntico a um só tipo de estado neuronal em um mesmo organismo e até em organismos diferentes. A segunda versão está em conformidade com os modelos de tratamento de informação dado pelos computadores e que, a partir dos trabalhos de Putnam e de outros autores nos anos 60, ficou amplamente conhecida como *funcionalismo*. Um segundo tipo de naturalismo Engel chamou de *ontológico*, o qual simplesmente nega que existam estados ou propriedades mentais além das entidades físicas identificadas pelas ciências físicas e naturais, e que pode ser identificado pelo nome “eliminativismo”.

Entretanto, o que se espera ganhar com uma explicação naturalizada dos fenômenos mentais e do sujeito? Simplesmente a posição de que não existem diferenças essenciais entre as ciências naturais e as ciências humanas, e que os princípios epistemológicos e metodológicos daquelas devem ser adotados como modelo, no sentido que demos anteriormente para este termo, nas ciências humanas.

Mas é forçoso admitir também, e principalmente, que aos esforços de naturalização dos fenômenos mentais vem se somar um número crescente de críticas ao

naturalismo, as quais se resumem basicamente na tese de que existem diferenças essenciais entre as ciências humanas e as ciências naturais. A esse respeito podemos conferir rapidamente o que diz Marcos Barbosa de Oliveira em seu artigo “A ciência cognitiva e a robotização do homem”:

Ao adotar os princípios epistemológicos das ciências naturais para o estudo do homem, o naturalista é levado a conceber o objeto de seu estudo como sendo a natureza do homem, sendo esta natureza pensada como algo fixo, imutável. Ora, aquilo que é fixo, que é imutável, nós não podemos mudar por um esforço de vontade, e conseqüentemente não podemos criticar. Pode-se criticar um costume, uma instituição, uma crença, etc., porque tais coisas podem ser mudadas. Mas não faz sentido criticar fatos da natureza: não faz sentido criticar a lei da gravidade, ou o princípio de conservação da energia, ou o fato de não termos um olho na nuca, para poder enxergar o que vem por trás. Todos estes são aspectos da natureza – da natureza física ou da nossa natureza – que só nos cabe aceitar. Em conseqüência disso, tomar, como fazem os naturalistas, aspectos do homem que são culturais, e portanto modificáveis, como parte de uma natureza humana imutável, equivale a colocá-los além da possibilidade de contestação, equivale a torná-los *imunes à crítica*. (OLIVEIRA, 2001, p. 22).



À GUIA DE CONCLUSÃO

Pontuamos, inicialmente, que os problemas relativos à concepção representacionista do conhecimento são, também, os problemas de uma concepção metafísica e transcendental da noção de sujeito. Vimos, também, que para essa concepção convergiriam ao menos duas posturas filosóficas complementares: o pensamento cartesiano do *cogito* – a mente como reduto necessário à fixidez do sujeito humano – e a concepção do sujeito em nível transcendental, tal como defendida por Kant.

No entanto, interessou-nos a esse respeito que, assente nos pressupostos da concepção metafísica do sujeito e também de uma *postura transcendental*, a compreensão epistemológica do conhecimento não poderia ser construída senão em termos de representatividade. Afirmamos, por essa razão, que esse é o problema da *função representativa do sujeito* que é também o problema da *concepção representacionista do conhecimento*: o regime da identidade do sujeito como consciência ou autoconsciência, da qual surgiria – segundo a perspectiva kantiana – por um ato de espontaneidade da apercepção pura, a representação do *eu* como sujeito absoluto – apenas enquanto uma função lógica e não um ser existente – e transcendental do conhecimento e da experiência.

Em contrapartida, argumentamos o seguinte: se for certo que a ciência cognitiva e a filosofia da mente, no respeito ao objetivo de construção de uma *teoria naturalizada (da dimensão cognitiva) da mente*, promovem uma crítica bem articulada à concepção anterior, então é preciso considerar uma questão não menos importante, a qual recordamos agora: se os pressupostos estabelecidos por uma concepção metafísica e transcendental do sujeito não satisfazem as exigências para uma ciência da cognição fundada numa concepção naturalizada da mente, quais condições serão agora requeridas para pensarmos a noção de sujeito (e de subjetividade) em face de novas formulações do problema da crítica do conhecimento, ou em

que termos estaremos construindo uma teoria da mente sem a noção de um sujeito cognitivo nuclear?

Mas por que avaliar qual a importância da aproximação de uma *teoria naturalizada da mente* com uma concepção metafísica do sujeito quando o problema diz respeito diretamente à elaboração de uma ciência da cognição oposta às implicações filosóficas da concepção clássica (metafísica) do sujeito? Respondemos da seguinte maneira: no texto procuramos demonstrar que já na modernidade teria sido estabelecida uma correspondência necessária entre a interpretação do conhecimento e a concepção da mente por meio da qual se deduzia o conhecimento como uma atividade de representação da realidade. Argumentamos, em seguida, que esse problema se articula, especificamente, em torno de uma concepção de dependência ontológica do conhecimento em relação à mente, isto é, de uma mente que constrói ou subsidia o conhecimento. Nesse sentido, o pensamento, porque subsumido ao regime da representação, se articularia fundamentalmente na atividade de um sujeito que conhece (re)apresentando o objeto à consciência ou à mente.

Igualmente, é preciso compreender que, na concepção metafísica, a atividade de representação só é possível mediante o caráter de constância e fixidez de um sujeito humano, e da noção de subjetividade que admite o sujeito como fundado a partir de si mesmo; de maneira *sui generis*, como fundamento do mundo do conhecimento e da ação, ou como capacidade de iniciativa em tal mundo. É por essas razões que a filosofia da mente e a ciência cognitiva procuram elaborar uma teoria naturalizada da mente, a qual em princípio estivesse dissociada da noção cognitivo-representacional de um sujeito absoluto e transcendental.

Desse modo, despindo o sujeito de todo caráter metafísico que lhe é atribuído, ou atribuível, ao menos em tese se efetivaria a **desconstrução** da metafísica da subjetividade, a qual consiste, segundo Gonzalez (1998), em uma das diretrizes fundamentais da ciência cognitiva: “(...) o desenvolvimento de uma teoria da mente sem um sujeito transcendental ou

absoluto, possuidor de uma alma imortal”. (GONZALEZ, 1998, p. 09); isto é, uma concepção diferente em natureza e em grau da concepção cartesiana do sujeito.

Queremos dizer, por fim, que essa conquista pertence *de direito* à ciência cognitiva, principalmente porque seu programa filosófico, contemplado anteriormente, a livra das aporias nas quais se encerra a concepção metafísica do sujeito. Se fundar uma ciência ou episteme de fato significar eliminar todos os pressupostos que a legitimam provisória e antecipadamente, para só então elaborar um conhecimento válido e verificável experimentalmente, entendemos porque a ciência cognitiva e a filosofia da mente contribuem diretamente para a elaboração de uma ciência da cognição quando propõem uma concepção científica do sujeito.



BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Tradução por Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AKINS, K. What is it like to be boring and myopic?. In: DAHLBOM, B. *Daniel Dennett and his critics: demystifying mind*. s/l. Blackwell, 1993.

ALVES, M. A. *Mecanismo e inteligência: um estudo sobre o conceito de inteligência na ciência cognitiva*. 1999. Dissertação. (Mestrado em Filosofia da Mente e em Ciência Cognitiva). Faculdade de Filosofia e Ciências – Universidade Estadual Paulista, campus de Marília, SP.

ANDLER, D. Cálculo e representação: as fontes. In: ANDLER, D. (Org.). *Introdução às ciências cognitivas*. Tradução por Maria Suzana Marc Amoretti. São Leopoldo: Unisinos, 1998.

APTER, M. J. *Cibernética e psicologia*. Tradução por Francisco M. Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1973.

ARMSTRONG, D. M. *A materialist theory of the mind*. London/New York: Routledge, 1993.

BADIOU, A. *O ser e o evento*. Tradução por Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/UFRJ, 1996.

BAHM, A. J. *Epistemology: theory of knowledge*. Albuquerque - Novo México: World Books, 1995.

BLOCK, N. Troubles with functionalism. In: BLOCK, N. *Reading in the philosophy of psychology*. Harvard, 1980. v. 1.

BRAGA, A. P.; CARVALHO, A. P. L. F.; LUDERMIR, T. B. *Redes neurais artificiais: teoria e aplicações*. Rio de Janeiro: LTC, 2000.

BUNGE, M. *El problema mente-cerebro: un enfoque psicobiológico*. Tradução por Benito G. Nogueira. Madrid: Tecnos, 1985.



BUTTON, G. (et al.) *Computadores, mentes e conduta*. Tradução por Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 1998.

CAPRA, F. *A teia da vida*. Tradução por Newton R. Eicheberg. São Paulo: Cultrix, 1996.

CAYGILL, H. *Dicionário de Kant*. Tradução por Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. (Dicionário de filósofos).

CHALMERS, A. F. *O que é ciência afinal?*. Tradução por Raul Fiker. São Paulo: Brasiliense, 1999.

CHALMERS, D. J. *The conscious mind: in search of a fundamental theory*. New York: Oxford University, 1996.

CHURCHLAND, P. *Matter and consciousness: a contemporary introduction to the philosophy of mind*. Cambridge: Bradford Book/MIT, 1988.

CUMMMINS, R.; ACHWARZ, G. Conexionismo, computação e cognição. In: ANDLER, D. (Org.) *Introdução às ciências cognitivas*. Tradução por Maria Suzana Marc Amoretti. São Leopoldo: Unisinos, 1998.

DEBRUN, M. Auto-organização e ciências cognitivas. In: GONZALEZ, M. E. Q. (et al). (Orgs.). *Encontro com as Ciências Cognitivas*. Marília: Unesp, 1996a. v. 1.

DEBRUN, M. A dinâmica de auto-organização primária. In: DEBRUN, M.; GONZALEZ, M. E. Q; e PESSOA, O. Jr. (Orgs.). *Auto-organização – estudos interdisciplinares*. Campinas: Unicamp, CLE, 1996b. (Coleção CLE, 18).

DEBRUN, M. A idéia de auto-organização. In: DEBRUN, M.; GONZALEZ, M. E. Q.; PESSOA, O. Jr. (Orgs.). *Auto-organização – estudos interdisciplinares*. Campinas: Unicamp – CLE, 1996c. (Coleção CLE, 18).

DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução por Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DENNETT, D. Animal consciousness: what matters and why. In: DENNETT, D. *Brainchildren: essays on desinguing minds*. Cambridge: Bradford Book/MIT, 1998.



DENNETT, D. Quining qualia. In: LYCAN, W. G. (Ed.). *Mind and cognition*. s/l. Blackwell, 1990.

DENNETT, D. *Tipos de mente: rumo a uma compreensão da consciência*. Tradução por Alexandre Tort. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DESCARTES, R. Discurso do método. In: DESCARTES, R. *Descartes* – obra escolhida. Tradução por J. Guinsburg e Bento Prado Junior. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994a.

DESCARTES, R. Meditações. In: DESCARTES, R. *Descartes* – obra escolhida. Tradução por J. Guinsburg e Bento Prado Junior. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994b.

DESCARTES, R. Objeções e Respostas. In: DESCARTES, R. *Descartes* – obra escolhida. Tradução por J. Guinsburg e Bento Prado Junior. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994c.

DESCARTES, R. As paixões da alma. In: DESCARTES, R. *Descartes* – obra escolhida. Tradução por J. Guinsburg e Bento Prado Junior. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994d.

DREYFUS, H. A dimensão filosófica do connexionismo. In: ANDLER, D. (Org.). *Introdução às ciências cognitivas*. Tradução por Maria Suzana Marc Amoretti. São Leopoldo: Unisinos, 1998.

DUPUY, J. P. *Nas origens das ciências cognitivas*. Tradução por Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 1996.

ENGEL, P. *Introdução à filosofia do espírito*. Tradução por José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

FETZER, J. H. *Filosofia e ciência cognitiva*. Tradução por Cleide Rapucci. Bauru: EDUSC, 2000. (Coleção Ciências Sociais).

GARDNER, H. *A nova ciência da mente*. Tradução por Cláudia Malbergier Caon. São Paulo: Edusp, 1996.



GIL, F. (Coord.). *Recepção da crítica da razão pura*: antologia de escritos sobre Kant (1786 – 1844). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

GOLDMAN, A. I. *Philosophical applications of cognitive science*. Boulder - Colorado: Westview, 1993. (Focus Series).

GONZALEZ, M. E. Q. Auto-organização e perspectivismo: algum acréscimo à ciência cognitiva?. In: GONZALEZ, M. E. Q; BROENS, M. C.; (Orgs.). *Encontro com as ciências cognitivas*. Marília: Unesp, 1998. v. 2.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução por Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Coleção Tópicos).

HASELAGER, W.F.G. *Cognitive science and folk psychology*: the right frame of mind. s/l. SAGE Publications, 1997.

JACOB, P. O problema da relação do corpo e da mente hoje. Ensaio sobre as forças e as fraquezas do funcionalismo. In: ANDLER, D. (Org.). *Introdução às ciências cognitivas*. Tradução por Maria Suzana Marc Amoretti. São Leopoldo: Unisinos, 1998.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. *Lógica*. Tradução por Gottlob Benjamin Jäsche de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. (Biblioteca Tempo Universitário; Série Estudos Alemães).

KANT, I. *Os progressos da metafísica*. Tradução por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1985. (Textos filosóficos).

KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Tradução por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1985. (Textos filosóficos).

KASTRUP, V. *A invenção de si e do mundo*: uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição. Campinas: Papirus, 1999.

LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico de filosofia*. Tradução por Fátima Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torres, Maria G. de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LANDIM, R. F. Idealismo ou realismo na filosofia primeira de Descartes: análise da crítica de Kant a Descartes no IVº paralogismo da CRP [A]. In: ÉVORA, F. R. R.; GIACOIA, O. Jr. (eds.). *Idéias de subjetividade na filosofia moderna e contemporânea*. s/l. ANPOF, 1997.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução por Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993. (Coleção Tópicos).

LOGOS – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Lisboa: Verbo, 1992. v. 4.

MACDONALD, C. *Mind-body identity theories*. London/New York: Routledge, 1992.

MARQUES, J. *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção Filosofia, 25).

MARTINS, P. M. Auto-organização, Davidson e a questão da identidade. In: GONZALEZ, M. E. Q; BROENS, M. C. (Orgs.). *Encontro com as ciências cognitivas*. Marília: Unesp, 1998. v. 2.

McGINN, C. *The character of mind: an introduction to the philosophy of mind*. 2. ed. Oxford University, 1996.

MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*. Tradução por Maria Stela Gonçalves. (et al). São Paulo: Loyola, 2001. Tomo IV.

MORIN, E. A noção de sujeito. In: SCHNITMAN, D. F. (Org.). *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Tradução por Jussara Haubert Rodrigues. Porto Alegre: Artes Médicas do Sul, 1996.

MORIN, E. *Ciência com consciência*. Tradução por Maria D. Alexandre, Maria Alice S. Dória. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.



OLIVEIRA, M. B. A ciência cognitiva e a robotização do homem. In: GONZALEZ, M. E. Q.; DEL-MASSO, M. C. S.; PIQUEIRA, J. R. C. *Encontro com as ciências cognitivas*. Marília/São Paulo: Unesp/Cultura Acadêmica, 2001.v. 3.

PARKINSON, G. H. R. (Ed). *An encyclopaedia of philosophy*. London: Routledge, 1996.

PENROSE, R. *O grande, o pequeno e a mente humana*. Tradução por Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 1998.

PESSIS-PASTERNAK, G. *Do caos à inteligência artificial: quando os cientistas se interrogam*. Tradução por Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Unesp, 1993.

POPPER, K. R.; ECCLES, J. C. *O eu e seu cérebro*. Tradução por Sílvio M. Garcia, Helena C. F. Arantes, Aurélio O. C. de Oliveira. Campinas/Brasília: Papirus/UnB, 1991.

PRADO JR, B. A idéia de plano de imanência. In: ÉVORA, F. R. R.; GIACOIA, O. Jr. (eds.) *Idéias de subjetividade na filosofia moderna e contemporânea*. s/l. ANPOF, 1997.

PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Tradução por Miguel Faria, Maria Joaquina Machado Trincadeira. 3. ed. Brasília: UnB, 1997.

PUTNAM, H. The nature of mental states. In: BLOCK, N. *Reading in the philosophy of phycology*. Harvard, 1980. v. 1.

PUTNAM, H. Philosophy and our mental life. In: BLOCK, N. *Reading in the philosophy of phycology*. Harvard, 1980. v. 1.

RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Tradução por Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1991.

RORTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. 2. ed. Tradução por Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

SEARLE, J. R. Minds, brains and programs. In: BODEN, M. A. (Ed.). *The philosophy of artificial intelligence*. Oxford University. s/d.



SMOLENSKY, Paul. IA conexionista, IA simbólica e cérebro. In: ANDLER, D. (Org.). *Introdução às ciências cognitivas*. Tradução por Maria Suzana Marc Amoretti. São Leopoldo: Unisinos, 1998.

TEIXEIRA, J. F. *Mente, cérebro e cognição*. Petrópolis: Vozes, 2000.

THAGARD, P. *Mente: introdução à ciência cognitiva*. Tradução por Maria Rita Hofmeister. Porto Alegre: Artes Médicas do Sul, 1998.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica*. Tradução por Alexandre Correa. 2. d. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Livraria Sulina Editora/Universidade de Caxias do Sul, 1980. v. 2.

TURING, A. M. Computadores e inteligência. In: EPSTEIN, I. *Cibernética e comunicação*. Tradução por Isaac Epstein (et al). São Paulo: Cultrix/Edusp, 1973.

VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica I*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 1993.

VIGNAUX, G. *As ciências cognitivas*. Tradução por Maria Manuela Guimarães. Lisboa: Instituto Piaget. d/d. (Coleção Epistemologia e sociedade, 35).

WIENER, N. *Cibernética: ou controle e comunicação no animal e na máquina*. Tradução por Gita K. Ghinzberg. São Paulo: Polígono/Edusp, 1970.



