

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC-SP

Adelino de Castro Oliveira Simões Gala

**Da fenomenologia às Ciências Cognitivas: O
hábito como operador cognitivo**

Mestrado em Tecnologias da Inteligência
e Design Digital

São Paulo

2011

Adelino de Castro Oliveira Simões Gala

Da fenomenologia às Ciências Cognitivas: O hábito como operador cognitivo

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Tecnologias da Inteligência e Design Digital – área de concentração “Processos Cognitivos e Ambientes Digitais”, linha de pesquisa “Aprendizagem e Semiótica Cognitiva” – sob a orientação da Prof. Dra. Maria Lúcia Santaella Braga.

São Paulo

Novembro de 2011

Banca examinadora

Agradecimentos

À minha esposa Alessandra, companheira de vida e que me apoiou durante todo o mestrado com muita paciência e amor.

Aos meus filhos, pela força e continuidade que trouxeram à minha existência.

Aos meus pais, Maria de Lourdes e Paulo, e irmãos, Marina e Paulo, que me deram suporte e incentivaram a abertura e a caminhada.

À minha mãe Maria de Lourdes, por ler inúmeras vezes os meus escritos.

Ao meu pai e ao meu avô por suas conquistas empresariais.

Ao meu irmão Paulo, por iniciar a tradição acadêmica da família.

Aos meus amigos de mestrado, pela convivência acadêmica, troca de experiências e explorações intelectuais.

Aos meus professores, pelas conversas, reflexões, tolerância e pelos ensinamentos.

Ao Professor José Marcio Rego, por me apresentar a Professora Lúcia Santaella.

Ao Professor Sérgio Basbaum, por incentivar os estudos de Merleau-Ponty.

À Edna Conti, secretária do TIDD, por seus conselhos e dedicação.

À Professora Lúcia Santaella, pela orientação, pelo TIDD, pela sabedoria e pela confiança. E por eu ter conseguido algo além do que me considerava capaz nas pesquisas e na escrita.

Resumo

Esta dissertação tem como objetivo de pesquisa examinar os conceitos filosóficos do hábito, introduzi-lo no campo das Ciências Cognitivas dentro de uma abordagem não-dualista e defini-lo como operador cognitivo. Após introdução metodológica e apresentação das reflexões e motivações do trabalho, começa no primeiro capítulo com um levantamento dos principais autores que abordaram o tema na filosofia medieval, observando Aristóteles, Tomás de Aquino e enfatizando Duns Scotus. Destacados os entendimentos e conceitos chaves do hábito e da intencionalidade, avança para a filosofia do século XX através dos estudos de Husserl, autor compreendido como sendo o pai da fenomenologia. Em seguida, com o intuito de buscar uma alternativa ao dualismo característico dos estudos da mente de Husserl, o capítulo dois aplica-se na compreensão fenomenológica de Merleau-Ponty, da noção do corpo como mente e do hábito incorporado. Como ponte entre a filosofia e as Ciências Cognitivas, o capítulo três apresenta o trabalho de Varela contextualizado na filosofia de M-Ponty e na história e paradigmas das Ciências Cognitivas. Por final, sugere na conclusão uma definição para o hábito como operador cognitivo e possíveis caminhos de desenvolvimento futuro da pesquisa.

Palavras-chave: Hábito. Fenomenologia. Ciências Cognitivas.

Abstract

This dissertation aims at researching the concepts of habit that emerged in philosophy, and then introduce it in the Cognitive Science program through a non-dualistic approach. After discussions on methodologies and the researcher's motivations, the first chapter starts with a survey of the most important philosophers from medieval philosophy that dealt with the theme: Aristotle, Thomas de Aquinas and mainly Duns Scotus. After exploring and identifying the concepts of intentionality and habit, it advances to the twentieth century philosophy into Husserl's studies, who is recognized as the founder of phenomenology. Afterwards, in order to seek for an alternative to the dualism that underlies Husserl's research of mind, chapter two engages in the understanding of Merleau-Ponty's works and mainly his phenomenology of perception. The next step is to link M-Ponty's philosophy and the Cognitive Science program. This is done in chapter three which contextualizes Varela's research and how it constrains both fields. Finally, the conclusion suggests a definition of the concept of habit as a cognitive operator, and shows possible future paths for the present work.

Key-words: Habit. Phenomenology. Cognitive Science.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	4
1. A abordagem metacientífica.....	4
2. Contexto do trabalho.....	5
3. Hábito em quatro possíveis formas.....	7
4. O caminho da pesquisa.....	9
CAPÍTULO 1.....	11
Fundamentos do conceito de hábito: de Scotus a Husserl.....	11
1. A contribuição da filosofia Scotista.....	11
2. Breve introdução a Husserl.....	14
3. Noção husserliana da mente.....	16
4. Hábito em Husserl.....	20
CAPÍTULO 2.....	23
O conceito do hábito em Merleau-Ponty.....	23
1. A contribuição de Merleau-Ponty.....	23
2. Noção merleau-pontyana de corpo.....	26
3. Hábito em Merleau-Ponty.....	30
CAPÍTULO 3.....	35
Hábito em Varela no contexto das ciências cognitivas.....	35
1. Origens das Ciências Cognitivas.....	35
2. Desenvolvimento histórico do campo.....	37
3. A transdisciplinaridade e os paradigmas atuais.....	42
4. Contexto da obra de Varela.....	45
5. Noção de Varela da mente incorporada.....	47
6. Hábito em Varela.....	53
NOTAS FINAIS.....	55
1. Uma síntese do percurso.....	55
2. Uma síntese da síntese.....	58
3. Considerações.....	60
BIBLIOGRAFIA.....	61

INTRODUÇÃO

1. A abordagem metacientífica

À luz da obra de Jorge Vieira e Lucia Santaella, sob o título de *Metaciência como Guia da Pesquisa* (2008), podemos perceber que possivelmente, dentro da Teoria do Conhecimento, existem ao menos quatro tipos diferentes de saber:

- (a) A arte que valoriza a imaginação e a sensibilidade, exercitando possibilidades e potencialidades de como as coisas poderiam ser. Muitas vezes antecipando e reformando movimentos sócio-culturais através da expressão de grandes artistas, seja nas pinturas, músicas, cinema, escultura, fotografia, teatro, seja na produção em ambientes digitais etc.
- (b) O senso comum, que trata de nossa convivência e relações cotidianas, com preocupações mais voltadas para aspectos da sobrevivência básicas nos espaços individuais, familiares, sociais e profissionais, em suma, nossa conversa diária.
- (c) O conhecimento místico, abordado pelas experiências dentro do campo religioso em seus conventos, igrejas, livros sagrados, comunhões e orações, e em culturas tribais, em sua forma de se relacionar com a natureza e sociedade, em seus sentidos naturais altamente aguçados, seus ritos, meditações, sua conexão não racional com o cosmos, cultos com ervas, alteração de consciência, dentre outros.
- (d) Por fim, relativo ao tipo de pesquisa aqui concebido, o conhecimento científico, com foco nos estudos dentro da árvore formal do campo científico, que trata aspectos da permanência do ser, não apenas restrito aos indivíduos, mas aos seres ônticos, aos fenômenos e a busca do bom senso na compreensão das coisas e o que elas representam, seus estados, eventos e processos segundo uma determinada perspectiva. É uma busca do conhecer que tenta focar a realidade, subjetiva, intersubjetiva e em constante mudança, através de sistemas e métodos coerentes, preocupando-se com seus aspectos

simbólicos e indiciais, ou seja, transformando possíveis ocorrências, acasos, interferências, em objetos científicos elaboráveis e manipuláveis pelos limites de nossa presença perceptiva como seres humanos através de regras, sugestões e racionalizações.

Mapeado um aparente local do conhecimento científico, é importante refletir sobre sua composição pela perspectiva da metaciência. Essa abordagem é composta por dois quadros: os da metaciência interna e externa, que dialogam e circundam o meio ambiente do pesquisador, apesar de estarem em diferentes instâncias da pesquisa.

O quadro interno observa a lógica, essência do funcionamento do pensamento a ser aplicado ou construído; da ontologia científica ou estudo do ser reduzido a um determinado campo científico; da epistemologia, ou constrição da teoria do conhecimento à árvore das ciências; da gnosiologia, que se preocupa com a validade do conhecimento dentro do campo cognoscente; e do método, ou o caminho da navegação e aplicação da pesquisa, seja ele abdutivo, dedutivo ou indutivo.

O externo, que se situa fora do campo objetivo da pesquisa, coloca em perspectiva as influências que a mesma recebe, preocupando-se tanto com a psicologia social, ou qualidade da formação do pesquisador e indivíduo, como a sociologia do conhecimento, que se refere à cultura, à forma e às qualidades do grupo de pessoas em que o indivíduo pesquisador está inserido e a história da ciência. Este visa às referências do enraizamento formal do conhecimento ao longo dos tempos e à extração dos sentidos dos autores em determinada época. Observa também os esforços e tentativas de incorporar determinados autores através da leitura de seus mapas e registros, buscando pensar, compreender e expressar sua obra no contexto atual e transfigurado nos sentidos do pesquisador.

Em meio a esse contexto de compreensão sobre pesquisa, este trabalho se propõe a buscar e realizar um bom entendimento sobre o conceito de *hábito*, tão explorado e falado em diversos âmbitos e aspectos de nossa existência, mas que, para o campo específico das Ciências Cognitivas, aparentemente, tem ainda importância de segunda ordem. Considerando a postulação deste trabalho de que o hábito funciona como um operador cognitivo, justifica-se a percurso que esta pesquisa pretende realizar.

2. Contexto do trabalho

Há mais de dez anos venho trabalhando com pessoas em administração de empresas e, nos últimos cinco, com foco em *coaching* e desenvolvimento. Foi nesta segunda etapa de minha experiência profissional que entrei em contato com as Ciências Cognitivas.

Na tentativa de encontrar entendimentos que me auxiliassem nas relações com esses profissionais, acabei utilizando como apoio ferramentas cognitivistas. Esses instrumentos traziam interessantes índices do comportamento e de sua previsibilidade. Basicamente, seguindo um modelo computacional da mente, pesquisas massivas de cultura e linguagem configuravam-se em um formulário de estímulos e respostas que estavam associados a fórmulas estatísticas e possíveis arquétipos finais que definiam um aparente estilo de pessoa. Forma preferida de análise, comunicação, senso de urgência, conforto no ambiente, energia de trabalho, impacto no meio e ponderação eram alguns dos pontos medidos,

O fato é que, com a prática, comecei a ter a sensação de que havia um grau de subjetividade grande nos julgamentos extraídos desses modelos. Aparentemente, quando os indivíduos optavam por agir de maneira diferente do seu habitual, escolhendo ações que usualmente não aceitavam e traçando um caminho novo de maneira persistente e atenta -- seja ele de enriquecimento cultural, de escrita, de fala, esportivo, de relações afetivas ou de decisões empresariais -- esses indivíduos passaram a conceber seu ambiente vivido de maneira diferente, reformando assim seus julgamentos perceptivos de si mesmos e do meio em que construía suas vidas.

Interessado nesses fenômenos e não encontrando respostas convincentes nas leituras habituais, procurei a academia com o intuito de me orientar com pessoas mais experientes e me aprofundar no tema que tanto me interessava. Foi a partir desta decisão que meu ambiente pessoal passou por profunda reforma.

Conversando com a Professora Lucia Santaella tive a atenção e suporte necessário para explorar a riqueza de conhecimentos do TIDD, junto com seu aceite e disposição em me orientar. Nos diálogos com o Professor Jorge Vieira comecei a me desenvolver em metodologia, com reforço relevante a posteriori com o Professor Nelson Brissac. No curso de Ciências Cognitivas do Professor Basbaum não apenas me aprofundei especificamente nesse campo, como também pude entrar em contato com Merleau-Ponty, um dos filósofos-chave para este trabalho; e no curso das Professoras

Sonia Allegretti e Ana Maria di Grado estudei mais a fundo Varela, que me permitiu a ponte final da lógica que vinha explorando.

Foi nesse contexto que emergiu meu objeto de pesquisa, “o hábito”. Por não ter encontrado em meu processo de levantamento bibliográfico, específico do campo das ciências cognitivas, uma evidência mais forte da relevância desse tema para esse campo, resolvi encontrar um fio coerente que levasse da filosofia até alguma corrente das ciências cognitivas em que a questão do hábito recebesse a importância que merece. Por essa razão, fui buscar na filosofia a genealogia desse conceito e o seu tratamento específico na filosofia do século XX.

3. Hábito em quatro possíveis formas

Ao longo de minha manhã, passei por algumas experiências que me provocaram reflexões:

Logo cedo me levantei, sem perceber bem onde estava e ainda meio sonhando. Já andando, atraído por algo, imprimi um esforço de atenção para compreender que precisava comer e que, para tanto, deveria ir à cozinha. A fome já me rondava nos sonhos e os devaneios no caminhar me levariam no máximo a um tropeço no escuro. Foi nesse estado de tensão presente que andei em direção ao meu destino, tateando paredes no breu e testando o próximo passo com os pés, uma bengala naquele momento talvez me fosse útil.

Enquanto comia, meu corpo parecia executar todo o processo sozinho, naquele instante, eram as minhas tarefas do dia que me preocupavam. Enquanto organizava as possíveis atividades, o cutucão de sempre em meu ombro. – Preste atenção enquanto come! Vi que algumas migalhas do pão já haviam caído, mais uma vez, para fora do prato.

Fui à porta, já com a raquete de tênis nas costas, imaginando como seria o jogo de hoje. Enquanto caminhava, possíveis jogadas se desenrolavam nos pensamentos. – direita, esquerda, cortinha, *smash!* Ao chegar à quadra, pouco me lembrava de como foi o caminho até lá, afinal este era um caminho habitual que percorria há anos, todos os sábados.

Durante o aquecimento, um repasse em pensamentos sobre minhas experiências anteriores e minha sensação atual: meu físico está melhor, venho me exercitando há um bom tempo, então já posso contar com essa força. Minha mente está mais estruturada, a evolução técnica e prática são visíveis e, associadas ao preparo do corpo, vêm me mostrando a idéia de que, com calma e persistência, as bolas entrarão como o desejado, sem precisar enfrentar estados de ansiedade e auto-cobrança. São formulações mentais que habitualmente faço para compreender como estou.

Em meio à troca intensa de bolinhas, recorrentemente ouvia o chamado: - olho na bola, olho na bola! E parece que o professor sempre tinha razão, anos de treino, corpo preparado, técnica conhecida, jogadas imaginadas, mas bastava um pequeno descuido, nessas situações de alta tensão, que o erro se concretizava e o sonho da jogada ideal desaparecia e a experiência do êxito transfigurava-se em fracasso. Ao final da aula mais uma vez uma rápida conversa. –“Adelino, você precisa se habituar a ficar atento em todos os lances, corpo não joga sozinho e nem mente joga pelo corpo, o bom tenista é feito do esforço mental e corporal juntos, tudo em comunhão! Sinta com a raquete, movimente-se com a bolinha, olhe para ela e a quadra como se fossem unos a você e abrace tudo como a única experiência daquele instante!”

Mais uma vez olhei para o Chico e percebi a sabedoria do professor que, com poucas palavras, explicava e esclarecia mais do que a soma de todos os meus estudos e minhas práticas no esporte.

Nesse ponto, em minha reflexão, algumas questões vieram à minha curiosidade.

- a) Devaneios enquanto ando, organização de tarefas enquanto como, imaginação de jogadas enquanto caminho e pensamentos sobre minha evolução no esporte para referenciar meu desempenho enquanto aqueço o corpo, como faço isso? Seria apenas uma formulação mental? Seria isso uma forma de hábito?
- b) Levantar em estado de devaneio, caminhar pensando em outras coisas, comer sem prestar atenção, andar até a quadra imaginando jogadas, como faço isso, seria apenas meu corpo? Outra forma de hábito?
- c) Tensão para andar e tatear no escuro e não tropeçar, comer sem derrubar migalhas fora do prato, jogar tênis com corpo e mente em comunhão para ter êxito, como funciona isso? Formulação corpo-mente? Poderia ser ainda mais uma forma de hábito?
- d) O que é o hábito?

Motivado por essas questões, revisei a pesquisa científica que venho fazendo ao longo desses últimos anos e encontrei na filosofia de Husserl e de Merleau-Ponty um tratamento filosófico contemporâneo para a questão do hábito. Buscando, então, nas ciências cognitivas, uma linha de coerência em relação a essa tradição filosófica, foi em Varela que pude encontrá-la.

4. O caminho da pesquisa

A origem da palavra hábito, conforme nos informa a Wikipédia (<http://pt.wikipedia.org/wiki/Habitus>) vem de *hexis*, noção filosófica aparentemente originada no pensamento de Aristóteles em sua *Doutrina sobre a virtude* (ibid.), que representava o sentido de um estado firmemente adquirido, uma disposição prática, permanente, costumeira e despercebida, que possivelmente orienta nossos pensamentos, sentimentos e emoções em um dado contexto. Este mesmo termo foi traduzido para o latim no século treze, *habitus*, passado do verbo *habere* (ter ou possuir) por Tomás de Aquino, em *Seu Comentário ao Livro V da Ética a Nicómaco* (ibid.), onde o mesmo definiu que o hábito origina-se da razão formal da presença de um objeto e sua espécie de ação no ambiente, aparentemente situando-o suspenso entre ambos, objeto e ação, e se diversificando apenas quando o objeto muda e diversifica seus tipos de ação.

Dentro do cenário da filosofia medieval, além de Aquino, quem surge com maior destaque para os interesses deste trabalho é Duns Scotus (1265 – 1308). O autor, cuja obra se desenvolveu em ambiente predominantemente teológico, apresenta, nas discussões internas de seu trabalho, um esboço próprio de sua filosofia. A ideia fundamental desse esboço aponta para a conexão que liga três palavras-chave centrais: intencionalidade, transcendentalidade e moralidade (Honnefelder, 2010, p. 209).

Posto que a *moralidade* não está no objetivo desta pesquisa, no primeiro capítulo, vamos nos ater às outras duas e adicionar o conceito de *habitus* do autor.

A filosofia scotista influenciou uma série de pensadores como Ockham, Suárez, Kant, Brentano, Husserl, Peirce, dentre outros. Entre esses autores, aquele que mais de perto tratou da questão do hábito foi Husserl. Foi dentro da fenomenologia que o conceito surgiu de maneira proeminente nos seus trabalhos, mais propriamente em *Experiência e Juízo* (1947/1973), quando utilizou a ideia do hábito como conduta mental entre experiências passadas e ações futuras. É no trabalho desse autor no qual

ocorre a primeira etapa da investigação sobre a) hábitos da mente e b) um possível hábito geral.

Ainda no campo da fenomenologia, outro destaque para o conceito está nos trabalhos de Merleau-Ponty, especialmente na *Fenomenologia da Percepção* (1945), em que o hábito aparece como um elemento situado entre a motricidade ou potência corporal e sua experiência no espaço, sendo o mesmo, possivelmente, responsável pelos padrões dos sentidos ativos num dado contexto. Portanto, sobre esse autor, discorrerá o segundo capítulo, voltado especialmente para os hábitos do corpo e suas implicações.

Nas Ciências Cognitivas, a atenção estará voltada aos trabalhos de Varela em seu livro *Embodied Mind* (1991), onde o mesmo busca aproximar a fenomenologia do corpo às pesquisas científicas do campo, associadas também a seus trabalhos na área de biologia e sistemas. Até então, o campo da cognição estava predominantemente situado no paradigma da *Teoria Computacional da Mente*, mas à luz de estudos do budismo e de suas noções de *mindfulness/awareness* e *acoplamento estrutural e evolução como guia do desenvolvimento da natureza*, emergiu sua formulação da mente incorporada, na qual situaremos a terceira parte da pesquisa sobre hábito.

CAPÍTULO 1

Fundamentos do conceito de hábito: de Scotus a Husserl

1. A contribuição da filosofia Scotista

Segundo nos informa Ferrater Mora (1975, p. 795), há vários sentidos de hábito. Dentre eles, iremos nos deter em dois sentidos que fizeram história na filosofia. De um lado, aquele que o concebe como predicação ou categoria, no sentido aristotélico de ter algo (em latim: *habitus* e *habere*). Como categoria, o hábito é uma disposição de um ente. De outro lado, hábito é uma dentre as quatro espécies de qualidades de que falou Aristóteles. As outras três qualidades são: as faculdades ou potências ativas, as receptividades ou potências passivas e a forma enquanto configuração externa. Qualidade quer dizer o modo como algo ou alguém possui uma característica. Aristóteles já distinguia entre hábito propriamente dito e disposição. O primeiro tem maior duração, corresponde a uma possessão mais permanente. O segundo é acidental e transitório.

Os escolásticos se ocuparam da noção de hábito como qualidade. Tomás de Aquino o definiu como uma qualidade por si mesma estável e difícil de remover que tem por finalidade dar assistência à operação de uma faculdade, facilitando essa operação. Por si mesmo, o hábito, adquirido por meio de treinamento e execução repetida de certos atos, não executa operações, mas limita-se a facilitá-las.

Dentro do cenário da filosofia medieval, além de Aquino, quem surge com maior destaque para os interesses deste trabalho é Duns Scotus (1265 – 1308), autor cuja obra se desenvolveu em ambiente predominantemente teológico. Por isso, para chegarmos à especificidade de sua noção de hábito, é preciso levantar brevemente alguns pressupostos.

De acordo com Kilcullen (2006, p. 1), os aristotélicos medievais distinguiam vários poderes da alma e para cada poder eles determinavam um objeto correspondente.

Assim, o som é o objeto que corresponde ao poder de ouvir. Consideremos outro poder, o da vontade. Seu objeto correspondente é o bem. Qual seria, então, o objeto do intelecto como um poder? A resposta convergia para o ser. Mas qual é o primeiro ser? É Deus? Eis a questão que Scotus colocou em discussão.

A posição de Aquino era que, por natureza, o intelecto humano está unido a um corpo. O estado descorporificado na próxima vida não era, para ele, natural. Portanto, a ressurreição do corpo e a reunião da alma e do corpo são necessárias para que os seres humanos possam atingir plena humanidade na outra vida. Assim, o objeto primário do intelecto humano não só nesta vida, mas também na próxima, não é o ser em geral, mas o ser material. Mas como os seres humanos no céu vêem Deus e os anjos? Pela luz da glória, uma adição natural ao poder do intelecto humano. Para conhecer as coisas materiais nesta vida, não precisamos de iluminação divina. Esta é necessária para se conhecer os seres imateriais na próxima vida. Enquanto alguns hábitos são formados por ação repetida, a luz da glória é um hábito formado de uma só vez, pela ação divina na alma.

O sentido da palavra hábito pode ser compreendido se o compararmos com o hábito como vestimenta. Tomar o hábito quer dizer tomar essa vestimenta pela primeira vez. Assim como o hábito é algo que se acrescenta ao corpo nu, a luz da glória, no sentido filosófico, acrescenta algo ao poder natural do intelecto humano que o habilita a intuir seres imateriais (ibid., p. 2).

Scotus rejeitou a doutrina tomasiana de que o objeto primário é o ser material. Ao contrário, mantinha que o objeto primário do intelecto humano é o ser em geral, ser univocamente comum a Deus, aos seres materiais e a todos os outros seres. A ideia fundamental de sua filosofia aponta para a conexão que liga três palavras-chave centrais: intencionalidade, transcendentalidade e moralidade (Honnefelder, 2010: 209). Posto que *moralidade* não está no objetivo desta pesquisa, vamos nos ater às outras duas às quais se liga o conceito de *habitus*.

Para Scotus, a *intencionalidade* está presente na construção e elaboração do conhecimento conceitual e é esse reconhecimento que permite atribuímos um sentido eidético ao mesmo, uma capacidade de conter o mundo, fugindo à explicação de arbítrios subjetivos ou erros de interpretação de uma realidade objetiva dos conteúdos já

definidos. Scotus afirma que pensamentos e interpretações são o próprio ato interpretativo:

(...) Aqui a noção de se estender sobre (*tendere*) carrega todo sentido contemporâneo da idéia de intencionalidade. Estender-se sobre o outro é representar o outro, é ser o outro – não no sentido de que uma palavra ou fotografia representem algo, mas no sentido distinto (e bastante misterioso) de que pensamentos e percepção são sobre coisas. Palavras e fotos não se estendem sobre as coisas que elas representam; quem se estende sobre as coisas é a mente interpretadora. Pensamentos e percepções não precisam ser interpretados, porque eles mesmos são o ato de interpretar; eles mesmos se estendem sobre coisas. E nesse sentido, eles têm intencionalidade. (...) (Pasnau, 2006, p. 288)

A idéia de *transcendentalidade* foi a base para o autor lançar sua noção de filosofia primeira, que não reinvidica um conhecimento a partir da perspectiva do “ponto de vista de Deus”, nem restringe o alcance da razão ao conhecimento de objetos de nosso mundo experimentável sensorialmente (Honnefelder, 2010, p. 210). Para o mesmo, a metafísica poderia ser a própria filosofia primeira, não se situando como saber por iluminação, nem como física, mas como a extensão da razão que nos abre um mundo.

Do alcance da razão que nos abre o mundo como extensão da metafísica scotista, temos as possíveis formas de desdobramento das maneiras pelas quais experimentamos os modos do real. Portanto a *transcendentalidade* foi desenvolvida pelo autor como tendo uma ligação com o mundo passível de uma análise formal e explicação modal. O *habitus*, para o autor, é uma das categorias do modo de relação não absoluta, que demanda um advindo interno, um possível *eu transcendente*, e um advindo externo, uma possível modalidade racional, atuando sobre a potência ativa. “(...) Estado (*habitus*) é algo relativo e potencial de um corpo que está circundado ou contido por um outro. (...)” (King, 2006, p. 34)

Portanto para Scotus o *hábito* é, aparentemente, algo relativo que emerge de uma potência ativa dentro de alguma forma. Tento explicar isso com um exemplo mais concreto, utilizando água e copo: se tomarmos a água como potência ativa, a mesma definirá sua forma em função de seu recipiente percebido e de seu estado. Se

colocarmos água em estado líquido em um copo, a mesma ficará como um líquido ativo na forma de um copo.

Indo um pouco mais adiante, quando falamos de hábito, assim como a liquidez da água, falamos de um estado relativo: seja líquido, sólido ou gasoso. Isso nos leva a algumas reflexões: Se a água no copo for congelada, a potência ativa passa a ter não apenas a forma do recipiente percebido, mas assume para si uma persistência do mesmo. Podemos remover o copo e a forma da potência ativa se manterá, não mais em função do recipiente percebido, mas por consequência de seu estado sólido, estado firmemente adquirido.

Retornando, uma água solidificada em um copo e colocada em uma bacia só perceberá a bacia ao tornar-se líquida novamente, e tal ato será sempre potencialmente possível posto que o mesmo é um estado inerente a existência da água. O estado gasoso nos aponta ainda para um altamente volátil, onde a adaptação as formas é intensa e a persistência das mesmas não existem sem o recipiente, então o hábito nesse caso nada tem de firmemente adquirido.

O que esta breve reflexão nos leva a perceber é o fato do hábito ser um estado, mas não necessariamente firmemente adquirido. É sim o de uma potência ativa que percebe e se adapta ao seu recipiente percebido, de maneira mais ou menos plástica em função de seus estados firmemente adquiridos e de seus estados potenciais e presentes. O hábito pode ser entendido como uma posse plástica de uma potência ativa em seu ambiente.

Em síntese: diferentemente de Tomás de Aquino que concebia o hábito como a luz da glória, adquirida de chofre, para Scotus, o hábito é uma adição a um poder, não por meio do alargamento de seu objeto, mas por habilitar esse poder a realizar mais facilmente e mais efetivamente algo que já estava dentro de seu objeto. Portanto, a natureza de algo, sua essência, seu ser é uma fonte real de sua inteligibilidade. A forma ou essência determina como algo estaria disposto a agir sob certas condições especificáveis. Isso está longe da identificação da natureza de algo com suas propriedades manifestas. Ao contrário, o que algo é determina como ele agiria. As essências materiais são disposições (Raposa, 1984, p. 157-158).

2. Breve introdução a Husserl

Antes de entrarmos especificamente nas possíveis noções de mente e hábito em Husserl, é necessário circunscrever o terreno de sua obra. Edmund Husserl é apontado como o fundador da fenomenologia no início do século XX, uma forma de pensamento radicalmente nova para aqueles tempos. A base dessa abordagem evolui a partir de dois dos principais campos científicos com maior destaque na época, a psicologia e a matemática (principalmente a lógica) e se configura como uma disciplina que “se apresenta como o estudo descritivo de todos os fenômenos que se oferecem à minha experiência de sujeito” (Depraz, 2007, p. 7)).

É dos estudos com Brentano em 1884 e depois com C. Strumpf em 1886 que Husserl extrai sua base de conhecimento da psicologia. Em *Investigações Lógicas* o autor surge com o estatuto da “descrição das vivências” e “é em torno à noção de *vivência* (Erlebnis) que se cristaliza a originalidade do projeto husserliano” (ibid., p. 21). Trata-se de uma vivência que é ao mesmo tempo percepção e lógica. Por um lado, está associada a objetos do mundo e, por outro, busca a liberação de sua essência. Uma vivência é, enquanto *noese*, correlativa ao objeto que ela visa, seu *noema*. A intencionalidade da vivência é a correlação noético-noemática, o sentido objetivo dos objetos do mundo que a vivência intencional doa como ato de consciência. Aparentemente é a vivência que nos abre um mundo.

No campo da matemática e mais especificamente da lógica, Husserl, em um primeiro momento, construiu sua noção de lógica formal, de inspiração leibniziana (*mathesis universalis*) e bolzaniana (ontologia formal) e, após expor quais são as estruturas e campos dessa lógica formal objetiva, buscou instituir a “lógica transcendental”, diferenciando-a do “psicologismo transcendental”. Neste o sujeito egoico é constitutivo em relação às estruturas lógicas, enquanto no primeiro, as estruturas lógicas seriam as constituintes. Em *Experiência e Juízo* (1939) Husserl mantém o requisito transcendental em relação à lógica, acrescentando que a construção das categorias lógicas se dava no sujeito.

Portanto, na psicologia, ele valoriza com maior ênfase as vivências e os atos de consciência de um sujeito dado e, da lógica, ele utiliza o rigor da elaboração das categorias de descrição coerentes com a experiência a ser descrita. É justamente a valorização da experiência do sujeito e sua descrição metódica da investigação que configuram os dois traços principais do método fenomenológico desde seu início.

A fenomenologia não é empírica por não estar preocupada em como o mundo é objetivamente, baseada em dados de verificação e observação. Também não é introspectiva e psicológica. Afinal a consciência é intencional e não podemos estudar a mesma separada dos seus objetos externos, o caráter de sua abordagem é descritivo e não explicativo.

A redução fenomenológica, como nos informa Natalie Depraz (ibid.), caracteriza-se pela tentativa do autor em separar o exame descritivo de nossa experiência dos objetos enquanto experiências e os estudos que apontavam para uma existência efetiva dos mesmos. A ideia se configurava basicamente em “colocar entre parênteses” a nossa “atitude natural”, a de pensar e explicar as coisas como objetos externos ou internos independentes de *nós* e possivelmente puros, seja no senso comum ou na ciência. A este método ele denominou *époché*.

Para Natalie Depraz, bem referenciada comentadora de Husserl, a contribuição do autor se dá possivelmente em um âmbito mais epistemológico do que filosófico, pelo menos em suas diretrizes. Porém, não se trata de um metodismo, pois sua fonte de indagação são as experiências elas mesmas. Justamente por ser uma abordagem nova e radical provocou discussões e interrogações em diversos âmbitos: ontológicos, hermenêuticos, epistemológicos e práticos, provocando tensões entre cientistas e filósofos, o que comprova a sua força e vitalidade.

Esta é uma síntese das principais obras publicadas pelo autor: “Contribuição ao cálculo das variações” (1883), “Sobre o Conceito dos Números” (1887), “Filosofia da Aritmética” publicada em (1891), “Investigações Lógicas” de (1901), “Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica” (1913), “Lógica formal e transcendental” (1929), *Meditações cartesianas* (1931) e *Experiência e Juízo* (1939). O legado de Husserl estimado em aproximadamente 40.000 páginas e sua pesquisa bibliográfica encontra-se na Bélgica, em Leuven, onde estão os *Arquivos de Husserl*. Muito deste material está publicado na série de *Edições Críticas Husserlianas*.

3. Noção husserliana da mente

Para os propósitos deste capítulo, vamos focar em três obras: *Sobre o Conceito dos Números* (1887), *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913) e *Meditações cartesianas* (1931), com o intuito de extrair delas

noções que se aproximam do conceitos de mente em Husserl, para depois observarmos onde o hábito se situa no seu pensamento.

O primeiro estudo acima mencionado tinha o objetivo de fornecer uma análise dos processos mentais necessários para a formação do conceito de número. Dentre diversas noções abordadas nessa obra, é interessante ressaltar as de *presentações próprias e impróprias*, onde *presentações próprias* se referiam ao objeto atualmente presente, no ponto de vista, contextual ou intuitivo, enquanto as *presentações impróprias*, ou ainda *simbólicas*, referiam-se às indicações possíveis indiretamente, através de símbolos que as representassem. Nas *Investigações Lógicas* de (1901), a *III Investigação*, possivelmente, deu início à teoria simbólica dos todos e suas partes, chamada de mereologia.

Husserl herdou de Brentano o sentido da *intencionalidade*, que define a base dos processos mentalmente conscientes. *A consciência sempre é consciência de alguma coisa*. Para Brentano, *todo ato mental tem seus conteúdos caracterizados por sua direção a um objeto*. Porém, Brentano e Husserl divergiram pelo primeiro tratar os objetos ideais como inexistentes de intenção e objetos físicos como também livres de intenção, estabelecendo-se intenção apenas quando objeto ideal e objeto físico entravam em confrontação, ou seja, intenção consciente.

Já Husserl, em “*Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*” (1913), procurou superar o que ele chamou de *ponto de vista natural*, buscando reformar a noção da inexistência de intenção para idéias ou objetos. Para tal, sugeriu que, pelo fato de idéias e objetos existirem como experiência da consciência no mundo, idealmente ou objetivamente, a intencionalidade estaria sempre presente quando nos direcionamos aos objetos e idéias nesse mundo experienciado por *nós*. Em outras palavras, Husserl encontrou um caminho para superar a perspectiva sobre o mundo dos objetos e o modo como nos dirigimos *naturalmente* a ele, ao sugerir a possibilidade de nossa experiência estar ligada não aos objetos diretamente, mas às emanações de suas propriedades no momento em que aparecem, no momento em que são experienciados.

(...) Pode-se dizer que a experiência assim modificada, a *experiência transcendental*, consiste então no seguinte: nós *examinamos* o *cogito* transcendentalmente reduzido e, além disso, o descrevemos sem efetuar a posição de existência natural implicada na percepção espontaneamente

executada (ou em qualquer outro *cogito*), posição de existência que o *eu* "natural" tinha de fato espontaneamente efetuado. Um estado essencialmente diferente vem substituir dessa forma, é verdade, o estado primitivo, e pode-se dizer nesse sentido que a reflexão altera o estado primitivo. Mas isso é verdade em relação a toda reflexão, portanto também em relação à reflexão natural. A alteração é essencial, pois o estado vivido, ingênuo de início, perde sua "espontaneidade" primitiva precisamente pelo fato de que a reflexão toma por escopo o que de início era *estado* e não *objeto*. (...) (Husserl, 2001, p. 52)

Ou seja, trata-se de uma relação sem ser orientada empiricamente por princípios ou baseada em leis naturalmente conscientes, representadas, ou seja, uma relação que sugere formas finais ao objeto consciente apenas no ato perceptivo, um completando o outro naquele instante cognoscente. Nesta dinâmica, Husserl emergiu com sua noção de transcendência, na qual a intencionalidade em consciência natural, que representa as nossas diversas formas de ser e de nos dirigirmos no mundo, é precedida por uma possível intencionalidade pré-consciente, uma forma de percepção que coloca os objetos finais, físicos ou ideais, entre parênteses.

A terceira obra, *Meditações cartesianas* (1931), ainda traz importantes compreensões sobre mente e consciência e introduz uma possível visão sobre o hábito em Husserl. Com base no já discutido, são duas as formas de consciência, a consciência do *ponto de vista natural*, balizada por leis e regras de um eu reflexivo, e uma consciência como intencionalidade ativa no mundo, precedida de "algo". Em acordo com a quinta das *Meditações Cartesianas*, esse "algo" é chamado pelo autor de *eu transcendental*. Essa noção, aparentemente, pode ser bem entendida como o próprio fluxo incessante da consciência em experiência. Com isto, possivelmente, o autor diz que o *eu transcendental* é o eu pré-objeto eternamente atuante como consciência ativa no mundo, articuladora da consciência natural à qual costumeiramente nos apegamos como a noção de *eu*. Este *eu transcendental* é aquele ao qual me refiro como mente em Husserl.

(...) Portanto, se representamos a *fenomenologia* sob a forma de ciência intuitiva apriorística, *puramente eidética*, suas análises apenas *desvelam a estrutura do "eidos" universal do ego transcendental, que abrange todas as variantes possíveis do meu eu ego empírico* e, portanto,

esse próprio *ego*, como possibilidade pura. A fenomenologia eidética estuda o *a priori* universal, sem o qual nem eu nem nenhum outro eu transcendental, em geral, seria "imaginável", e posto que toda universalidade essencial tem valor de uma lei inviolável, a fenomenologia estuda as leis essenciais e universais que, determinam de antemão o sentido possível (com seu oposto: o contra-sentido) de toda asserção empírica relativa ao transcendental. (...) (Husserl, 2001, p. 88)

Uma mente ativa em experiência consciente no mundo, na qual é, possivelmente, presentificada a própria intencionalidade.

(...) A multiplicidade inerente à intencionalidade de todo *Cogito* - é de todo *cogito* relacionado ao mundo pelo simples fato de que ele tem consciência não somente de um mundo, mas também de si próprio, como *cogito* na consciência imanente do tempo -, não é esgotada pela descrição dos *cogitata* atuais. Ao contrário, toda atualidade implica suas potencialidades próprias. Estas, longe de serem possibilidades absolutamente indeterminadas, são, quanto ao seu conteúdo, intencionalmente pré-traçadas no seu próprio estado atual. Além disso, têm o caráter de "terem de ser realizadas pelo *eu*". Isso designa um *novo traço essencial da intencionalidade*. Cada estado de consciência possui um "horizonte" que varia conforme a modificação de suas conexões com outros estados e com as próprias fases de seu decorrer. É um *horizonte intencional, cuja característica é remeter às potencialidades da consciência que pertencem a esse mesmo horizonte*. (...) (Husserl, 2001, p. 61)

Temos assim configuradas as noções de mente em Husserl e a diferença entre consciência ativa em experiência e consciência natural reflexiva. Nas *Meditações Cartesianas*, por trás da vida mundana, existe uma vida fechada sobre si, desenvolvendo uma ininterrupta ação objetivante. Nesta lógica, referindo-nos agora mais especificamente à quarta meditação, o *eu transcendental* é constituído por três modos principais e complementares. O primeiro deles é o pólo idêntico dos estados vividos: O *eu transcendental* não se dilui nas multiplicidades particulares de suas cogitações naturais no mundo, ao contrário, é fonte de sua incessante atividade constituinte. A

partir de si mesmo, esse pólo conecta e sintetiza todas as vivências, engendrando continuamente a si próprio e às vivências como suas.

(...) O ego não percebe a si mesmo unicamente como a vida que transcorre, mas também como eu, eu que vive isso ou aquilo, eu idêntico que vive tal ou tal cogito.(...) Uma segunda espécie de polarização, apresenta-se a nós agora, uma outra espécie de síntese, que abrange as multiplicidades particulares das cogitações, todas juntas e de maneira especial, a saber como cogitações do eu idêntico, que ativo ou passivo, vive em todos os estados vividos da consciência e que, por intermédio deles, se liga a todos os pólos-objetos. (...) (HUSSERL, 2001, p. 82, § 31).

O segundo modo de constituição do eu transcendental nos leva à noção de hábito.

4. Hábito em Husserl

De acordo com o substrato do habitus, o *eu transcendental* determina-se enquanto identidade dinamicamente plena, que se confirma em todo acréscimo de experiência vivida e produz em contrapartida uma propriedade estável correspondente.

Segundo Fernandes da Silva (2009, p. 12-13), esse segundo modo de constituição do eu transcendental, enfatiza a faculdade da subjetividade pura de se autodeterminar de forma dinâmica, confirmando-se a cada vivência, a cada acréscimo que faz a si. Isto torna o Eu puro estável, incorporando as vivências a um único si-mesmo. É essa persistência que Husserl chama de *habitus*, definido como a capacidade do eu de retornar continuamente a suas manifestações e de assumi-las integralmente enquanto suas.

(...) encontro a mim mesmo como um eu que se convenceu, como um eu permanente determinado por esse habitus perseverante (...). Mas, eu transformo a mim mesmo, eu que persevero na minha vontade permanente quando anulo, quando nego minhas decisões e meus atos. (...) (HUSSERL, 2001: p. 83, § 32).

Sendo pólos idênticos os estados vividos, graças aos quais a mente em experiência age no mundo em forma de suas cogitações e se reforma nelas, sendo ainda

essa mente uma identidade dinâmica, que se expande no acréscimo de experiência e reforma seus padrões ativos no processo e sendo, por fim, essa mente a potencialidade e fluxo de intencionalidade universal das experiências ativas, então o hábito em Husserl é a persistência do ato, o eterno retorno do *eu* às suas manifestações como estilo apropriado da experiência do mundo vivido. Em seu livro *Experiência e Juízo* (1947/1973), temos um trecho que vale a pena ser inteiramente transcrito com o intuito de preservar ao máximo o seu sentido:

(...) Com isso nós descrevemos o processo de explicação sobre o caminho no qual a intuição original se apresenta. Para ser preciso, essa originalidade nunca implica em uma apreensão e explicação, como se a mesma estivesse ocorrendo pela primeira vez, com um objeto que é completamente desconhecido; o processo que se desdobra em um ato de intuição original é sempre já saturado de antecipação; sempre existe mais co-intenção não aparente do que a intuição nos dá efetivamente – precisamente porque todo objeto não é uma coisa isolada em si mesmo, mas é sempre um objeto já em seu horizonte de familiaridade típica de pré-reconhecimento. Mas esse horizonte está em constante movimento; com cada novo passo de apreensão intuitiva, as novas delineações do objeto resultam em determinações mais precisas e correções no que foi antecipado. Nenhuma apreensão é meramente momentânea e efêmera. Para ser preciso, por se tratar de uma experiência vivida das apreensões de um substrato e suas explicações, isso contém, como toda experiência vivida, um modo de emergência original na situação atual, no qual é transmitido em um submergir progressivo suas correspondências em modos não-originais: reverberação retida e, finalmente, submersão no vazio total, passado morto. A experiência vivida em si e o momento objetivo constituído nela, virão a ser “esquecidos”; mas dentro disso tudo, a mesma não desaparece sem deixar rastros; ela apenas adquiriu um estado latente. E olhando para aquilo que se constitui, vemos a *posse da experiência na forma de um hábito*, pronto para ser desperto a qualquer momento e atualizado em sua forma por uma associação ativa. (...) (Husserl, 1947/1973, p. 122)

O terceiro modo constitutivo do eu transcendental é o a priori universal: só há experiência e potencialidades vividas porque o *eu transcendental* põe em operação

ativamente no mundo suas potencialidades e atualidades do fluxo intencional. Fernandes da Silva chama esse terceiro modo de universo das formas possíveis de experiência. O Eu puro possui um *a priori* universal contendo potencialmente todas as suas possíveis formas e tipos que poderão se tornar efetivamente atualizados dentro do fluxo intencional da existência. De acordo com o comentador, “a compossibilidade dos estados vividos somente existe por que o Eu transcendental está continuamente operando gêneses passivas e ativas em concordância às determinações das infinitas estruturas noético-noemáticas possíveis”.

Em suma, a consciência traz em si, potencialmente, todo um universo de possibilidades de existência e são as experiências vividas que dão efetividade às escolhas feitas pela consciência.

(...) Todas as experiências, todos os habitus, todas as unidades constituídas que pertencem ao meu ego e, do ponto de vista eidético, a um ego em geral, têm seu caráter temporal e participam do sistema das formas temporais universais, com o qual todo ego se constitui por si mesmo. (...) (HUSSERL, 2001: p. 91, § 36).

O termo *Habitualität*, utilizado por Husserl, foi mais tarde traduzido para o inglês pelo seu aluno Alfred Schutz como “conhecimento habitual”, uma noção que foi generalizada por Maurice Merleau-Ponty (1945) na sua análise sobre o “corpo vivido”, conforme será visto no próximo capítulo.

CAPÍTULO 2

O conceito do hábito em Merleau-Ponty

1. A contribuição de Merleau-Ponty

A fenomenologia husserliana influenciou a escola francesa no início do século passado. Um dos autores de maior destaque nesse campo é Merleau-Ponty, cujo pensamento exploraremos agora, primeiro fazendo um levantamento de suas contribuições e, a seguir, uma análise de suas noções de corpo e hábito. Merleau-Ponty (1908-1961) é um pensador, para muitos, tão relevante quanto Sartre, como nos aponta Eric Matthews em seu livro *Compreender Merleau-Ponty* (2010). Apesar de ter tido menos exposição que o primeiro no ocidente, aparentemente, por ter se restrito principalmente a escritos acadêmicos ao longo de sua vida, sua produção intelectual foi ativa e não viveu predominantemente solitário. Após sua morte, seu trabalho teve relevância, durante um bom tempo, em especial para psicólogos, mas recentemente, a partir do início da década de 1990, as discussões sobre mente e consciência resgataram e reintroduziram seu pensamento nesse novo contexto.

Estudou filosofia na École Normale Supérieure (ENS) e assistiu, em especial, às aulas de Gurvitch sobre a fenomenologia de Husserl (MATTHEWS, 2010, p. 10). Após se graduar, lecionou filosofia em liceus por alguns anos, conduzindo em paralelo pesquisa sobre percepção. Entre 1935 até o início da segunda guerra assumiu como professor assistente na ENS, concluindo sua tese de doutorado no período, que originou a posteriori seu primeiro livro *A estrutura do comportamento* (1942). A principal influência exercida sobre essa obra foi a da psicologia da forma (*gestalt*), que dava ênfase à natureza organizada da experiência humana. Sofreu influências ainda, em seu primeiro momento, de Hegel e Marx. Após a segunda guerra, o autor se aproximou novamente de Sartre, com o qual já havia convivido na universidade e, em 1945, fundaram juntos o periódico político-literário *Les Temps Modernes*. Foi ainda em 1945 que o autor publicou seu livro *Fenomenologia da percepção*, considerado por muitos

seu livro mais importante. Tornou-se posteriormente professor da Universidade de Lyon, Sorbonne, e, em 1952, obteve uma cátedra de filosofia no Collège de France. Outras obras relevantes do autor são: *Humanismo e terror* (1947), *Aventuras da dialética* (1955), *A prosa do mundo* (1969) e o *Visível e o invisível* (1964).

Para Merleau-Ponty tratar do significado do Ser, fenomenologicamente, é partir de nossa experiência primeira, pré-objetiva. Diferentemente do que fora sugerido por Husserl, de separar um possível *ponto de vista natural* e uma experiência de um sujeito transcendental, Merleau-Ponty afirma que Ser é Ser-no-mundo e que, portanto, não existimos separados ou acima do mesmo, somos sim parte dele. Com esta visão o autor “aceita a idéia da redução, mas alerta que devemos entendê-la corretamente. Não se deve tomá-la, adverte, como uma retirada de todo envolvimento com o mundo para algum tipo de subjetividade absoluta...” (MATTHEWS, 2010, p. 27).

Nesta definição de Ser como Ser-no-mundo (*Inderweltsein*), Merleau-Ponty mostra uma possível aproximação e influência da fenomenologia heideggeriana, conforme nos informa o comentador Eric Matthews. Mas, o distanciamento de Heidegger fica claro quando o autor situa a noção de Ser-no-mundo como Corpo-no-mundo.

Ainda em relação à redução fenomenológica, M-Ponty aponta para um possível mal entendido de Husserl em suas idéias e reflexões sobre o sujeito como transcendência em direção ao mundo:

(...) O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa. Eis porque Husserl sempre volta a se interrogar sobre a possibilidade da redução. Se fôssemos o espírito absoluto, a redução não seria problemática. Mas, porque, ao contrário, nós estamos no mundo, já que mesmo nossas reflexões têm lugar no mundo temporal que elas procuram captar, (...) não existe pensamento que abarque todo o nosso pensamento. (...) (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 11)

A experiência primeira, para Merleau-Ponty, instala-se possivelmente na percepção ativa, “todo saber se instala nos horizontes abertos pela percepção” (Merleau-Ponty, 1994: 280). O sujeito como potência está ancorado em um mundo pré-objetivo, por meio de seu corpo e seus sentidos, mais precisamente como corpo-

sensível, literalmente “*carne de mundo*”, como aponta em suas notações de aulas referentes ao final dos anos 50 e que contêm também seus estudos sobre natureza, mais especificamente biologia (MERLEAU-PONTY, *ibid.*, p. 1995).

No contexto da sua fenomenologia Merleau-Ponty desenvolve uma série de discussões, com destaque para o seu livro escrito aos 37 anos, *Fenomenologia da Percepção*. Essa obra, que olharemos com maior profundidade na seqüência do capítulo, o autor traz, no início, como objetos de discussão e reflexão, abordagens de psicólogos e fisiologistas e seus respectivos diagnósticos ao tratar dos seus pacientes. Contrapõe essas pré-concepções a tentativas novas de descrições dos pacientes pela maneira como os mesmos passavam a perceber o mundo próprio, ao qual estavam atados em função de suas alterações na carne sensível. O foco a seguir se dará nas questões do corpo próprio e sua espacialidade, tópicos nos quais o autor situa suas noções de intencionalidade e hábito. Porém, é válido ressaltar que a riqueza da obra avança muito além do presente objeto de pesquisa, na leitura do corpo sexuado, no entendimento do corpo como expressão e fala, na investigação do outro e do mundo humano, num possível novo cogito do Ser e ainda também nas compreensões sobre temporalidade e liberdade.

O trabalho de M-Ponty, portanto, tira o nosso olhar das análises objetivas e subjetivas do corpo e foca o corpo como movente e sensível, um “movimento em diálogo com o mundo”. Este movimento pode ser entendido ainda como “a própria expressão do ser humano” em sua existência (ZIMMERMANN, s/d, p. 1).

Conforme nos informa ainda Machado (2010) em seu artigo sobre *Visão e Corporeidade em Merleau-Ponty*, este evolui suas pesquisas em seus últimos anos de carreira e seus escritos adquirem cada vez mais uma forma mais ontológica em detrimento de uma filosofia da consciência (marca da *Fenomenologia da Percepção*), porém persiste em seu trabalho a recusa do dualismo entre sujeito e objeto, pois a experiência vivida é a morada do sujeito/mundo.

(...) Merleau-Ponty se afasta, portanto, do pensamento operatório que, ao considerar o mundo e a cultura dados absolutos, deixa de lado o solo do mundo sensível e do mundo trabalhado. Realidades presentes no corpo “atual”, na historicidade constante da vida, em que os diversos corpos se atualizam e se reconhecem. (...) (MACHADO, *ibid.*, p. 84)

Após essa rápida abordagem contextual, em que situo a obra de Merleau-Ponty em relação a Husserl, aprofundaremos nossa discussão especificamente na *Fenomenologia da Percepção* (1945). A atenção estará voltada para a sua concepção fenomenológica, de onde extrairemos o entendimento de hábitos do corpo.

2. Noção merleau-pontyana de corpo

Como vínhamos levantando na análise histórica de Merleau-Ponty, o deslocamento da discussão fenomenológica da noção de um *sujeito transcendental* para um sujeito incorporado, implicou uma mudança significativa no entendimento da percepção. De uma *mente transcendental* de Husserl, aparentemente abstraída de uma experiência ativa de mundo, passamos a um corpo de fato, tornando-se este o ator principal da experiência. O que para Husserl era o agente primeiro, transcendente, ao qual o mundo se desdobrava, em Merleau-Ponty, isso mudou de sentido. Vale destacar duas citações que versam sobre essa questão, uma no início da *Fenomenologia da Percepção*:

(...) Tudo aquilo que eu sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é expressão segunda. (...) (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 3)

E outra no final da mesma obra:

(...) O mundo e o corpo ontológico que reconhecemos no coração do sujeito não são o mundo em idéia ou o corpo em idéia, são o próprio mundo contraído em uma apreensão global, são o próprio corpo como corpo-cognoscente. (...) (MERLEAU-PONTY, *ibid.*, p. 547)

Sendo, portanto, o corpo agente no qual o mundo conhecido se desenrola, como ficam mais especificamente as noções que balizam o *eu transcendental* e a fenomenologia de Husserl em Merleau-Ponty? Já vimos que a presença se desloca de uma mente em suspensão para um corpo que experiencia. Resta, agora, explorar como

se situa a intencionalidade desse corpo e, desse desdobrar, a localização do hábito na perspectiva merleau-pontyana.

Em seu diálogo entre fisiologia e psicologia, o autor explorou as noções de um corpo objeto, físico ou ideal, com o intuito de mostrar os limites daquilo que a ciência compreendia sobre o corpo e, ao mesmo tempo, o quão distante a mesma estava de entender o que era esse corpo em experiência. Quero dizer com isso que, aparentemente, assim como Husserl falava sobre o *ponto de vista natural*, como consciência idealizada e fixa no mundo, Merleau-Ponty falava sobre o corpo científico, objeto concreto de pesquisas regidas por regras e noções de verdade pré-estabelecidas, o qual ele possivelmente chamou de corpo *virtual*, acessível aos sujeitos normais.

(...) No sujeito normal, o corpo não é mobilizável apenas pelas situações reais que o atraem a si, ele pode desviar-se do mundo, aplicar sua atividade nos estímulos que se inscrevem em suas superfícies sensoriais, prestar-se a experiências e, mais geralmente, situar-se no virtual. (...) (MERLEAU-PONTY, 2006, p- 157)

Para superar as questões do corpo científico, o autor valeu-se até certo ponto das contribuições da fenomenologia de Husserl e, em sua discussão sobre a espacialidade do corpo, abordando casos de paciente enfermos e também de atividades do corpo no espaço, emergiu com a noção de motricidade corporal. Tal motricidade não se referia a uma regra carregada de significados sobre o funcionamento de um corpo posicionado objetivamente no mundo, como um ponto de vista científico e abstrato. Mas, formou-se como a base do corpo em experiência no mundo, sujeito ativo e pré-objetivo em carne.

As partes do corpo não são entendidas como desdobradas e justapostas umas às outras, mas sim envolvidas como um sistema. Um sistema que vive no mundo. Seguindo as influências recebidas também pelos estudos da gestalt, M-Ponty chama a atenção para a impossibilidade da base de nossa existência ser atribuída e descrita por funções específicas e a órgãos específicos, ou ainda estar presente como objeto independente, identificando objetos específicos em uma paisagem composta por diversos objetos. Nosso corpo não é um objeto situado em uma paisagem de objetos, mas é o corpo próprio que se apresenta na situação atual, que emergiu da experiência de um corpo como carne no mundo. Trata-se aí de um duplo horizonte de corporalidade.

Um corpo, ao mesmo tempo, é fundo por abrir o mundo através de sua experiência perceptiva que nele se situa, e como figura, enquanto o perfila no mundo.

(...) Pode-se dizer que o corpo é a forma escondida do ser próprio ou, reciprocamente, que a existência pessoal é a retomada e manifestação de um ser em situação. (...) (MERLEAU-PONTY, *ibid.*, p. 229)

Para ilustrar a questão, é válido também olhar mais de perto uma citação, que emerge em meio à discussão de um paciente, Schneider, cuja enfermidade restringiu sua percepção apenas ao campo virtual, distanciando o mesmo de sua capacidade de ordenar ao corpo os movimentos que desejava. Isso, no entanto, não impedia que o mesmo executasse os movimentos quando se lançava a uma tentativa desprovida de uma pré-concepção, o que o levava a debater o próprio corpo como uma massa amorfa, até encontrar uma movimentação que se aproximasse do gesto imaginado.

(...) Mas, se a ordem tem para ele uma *significação intelectual*, ela não tem *significação motora*, não é expressiva para ele enquanto sujeito motor; ele pode encontrar no traçado de um movimento efetuado a ilustração da ordem dada, mas nunca pode desdobrar o pensamento de um movimento em movimento efetivo. O que lhe falta não é nem a motricidade nem o pensamento, e somos convidados a reconhecer, entre o movimento enquanto processo em terceira pessoa e o pensamento enquanto representação do movimento, uma antecipação ou uma apreensão do resultado assegurada pelo próprio corpo enquanto potência motora, “um projeto motor” (*Bewegunsentwurf*), “uma intencionalidade motora” sem os quais a ordem permanece letra morta. (...) (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 159)

Portanto a motricidade não está a serviço da consciência e da reflexão, ela é a própria base da intencionalidade. Ademais, mostra que nossa potência de conhecer o mundo, de sentir e de mover-se está muito além de nossa capacidade de explicá-lo e controlá-lo em nossos exercícios de reconhecimento situado.

Compreendida a intencionalidade como a própria motricidade do corpo em experiência viva, avancemos na compreensão do *arco intencional*, para que posteriormente possamos tratar do hábito.

Ainda sobre o paciente Schneider, o autor discute sobre a experiência da consciência na atividade de contar. Em meio às análises, percebe-se que a experiência de contar está além da consciência esquemática dos números e que, portanto, a consciência conserva atrás de si sínteses latentes do que é a experiência de contar, levando a mesma a se manifestar como ato em numeração. Para Merleau-Ponty, o ato em numeração é um exemplo da experiência temporalizada, em que a consciência objetiva que enumera só o faz se a absorção anterior das experiências passadas estiver disponível para ser deflagrada no ato constitutivo de enumerar. Portanto, a experiência em ato intencional de consciência é o desdobrar de um passado vivido em direção ao futuro. É esta disponibilidade pré-objetiva que permite nossa potência de antecipação se realizar, projetando como potência segunda o mundo no entorno.

(...) Então digamos antes, tomando de empréstimo esse termo a outros trabalhos, que a vida da consciência – vida cognoscente, vida do desejo ou vida perceptiva – é sustentada por um “arco intencional” que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, ou antes que faz com que estejamos situados em todos os aspectos. É este arco intencional que faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade. (...) (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 190)

Então, aparentemente o arco intencional se aproxima da idéia de um arco temporal e espacial, que liga nosso passado vivido com nosso horizonte de experiências futuras e que permite a situação presente de nosso meio humano como corpo físico em um dado contexto. São as possibilidades de nossa capacidade sensório-motora de corpo, situado como um indivíduo, que nos abre o mundo e que permite que nos situemos contextualmente nele.

(...) A abertura para o mundo supõe que o mundo seja e permaneça horizonte, não porque minha visão o faça recuar além dela mesma, mas porque de alguma maneira, aquele que vê pertence-lhe e está nele instalado. (...) (MERLEAU-PONTY, apud. MACHADO, 2010, p. 86)

Até aqui temos, então, que a fenomenologia merleau-pontyana situa nossa presença como corpo, sendo a intencionalidade a própria motricidade sensório-motora,

esfera primária em que em primeiro lugar se engendra o sentido de todas as significações (ibid., p. 197), e o arco intencional sua sustentação de projeto temporal e espacial no mundo.

(...) O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e emprenhar-se continuamente neles. (...) (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 122)

Agora podemos adentrar na questão específica do hábito em Merleau-Ponty, que procura superar a questão do hábito na concepção clássica como uma síntese intelectual, e tratá-lo *como remanejamento e renovação do esquema corporal* (ibid., p. 197).

3. Hábito em Merleau-Ponty

Quando nos deslocamos e agimos no mundo enquanto corpo, estas ações nas quais nos engajamos ocorrem em nosso arco intencional dentro de um contexto, em cuja situação sempre estamos em busca de uma posição ótima. Nessa busca, uma bengala em minha mão para me deslocar no escuro, como citado no exemplo inicial do trabalho, não é apenas a idéia determinada de usar um instrumento para me locomover sem bater em coisas, mas antes o contrário. A tensão que sofro nas situações, sempre que as vivo, leva-me à necessidade de atuar na mesma e, nessa experiência, o instrumento é incorporado ao meu corpo perceptivo, participando de sua estrutura original, em um estado primordial de sensações e movimentos. “(...) O hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo ou de mudar de existência anexando a nós novos instrumentos. (...)” (MERLEAU-PONTY, ibid., p.199)

Aqui é interessante fazer uma diferenciação entre tensões vividas e repetições de gestos. O segundo se refere a entendimentos behavioristas e associacionistas “em relação à formulação do hábito” (ZIMMERMAN, ibid., p. 1). As práticas desportivas, através de repetições incessantes durante os treinamentos, levam-nos a admitir a falsa idéia de que o hábito está ligado ao desenvolvimento da automatização do movimento. Mas o fato é que, para Merleau-Ponty, essa condição não é suficiente e é aquela que define o desenvolvimento de um novo hábito motor. Para tal, é necessário que o corpo apresente um comportamento novo, situação essa que se faz presente quando o corpo altera o modo de viver seus horizontes. Como afirma Zimmerman (p. 2), “o praticante não adquire um hábito senão quando se torna capaz de exercer sua capacidade criativa,

a qual lembra, de certo modo, o conceito de expressividade ou intencionalidade corporal. “Habituar-se é instalar-se nos objetos a ponto de fazê-los participar de nosso corpo próprio.” (MARTINS, 2006, p. 20)

Tais formulações são situadas por Merleau-Ponty como esquemático-corporais e não se restringem apenas a esportes e instrumentos, mas versam também sobre como ampliamos e nos habituamos a nossas experiências de mundo. Outro exemplo interessante é o hábito da dança, este não se reduz apenas a uma compreensão de uma fórmula ou técnica de movimento para recompô-lo de maneira robotizada, seguindo um traçado ideal, com o auxílio de alguns movimentos já adquiridos. Este se integra ao corpo quando o corpo apreende seus sentidos, seus movimentos, experienciando situações de novos horizontes, tributários em relação a tensões e relaxamentos do passado, e buscando uma sensação de êxito no ato presente, até que o mesmo *tenha recebido como que uma consagração motora* (MERLEAU-PONTY, *ibid.*, p. 198).

Mais uma imagem que vale ser explorada é a do organista. Em seu processo de experiência de um novo instrumento, a significação visada não é alcançada apenas pelos meios naturais do corpo, idéia determinada do que tocar e como tocar naquele objeto externo. Novamente, o processo de assimilação de significação corpórea entra em ação, de modo que os processos de tensão e relaxamento do arco intencional levam o corpo experiente a construir uma noção de instrumento como extensão de si, um projeto cultural de si que permite o ato de tocar em seu máximo desempenho.

(...) Na verdade, todo hábito é ao mesmo tempo motor e perceptivo, porque, como dissemos, reside, entre a percepção explícita e o movimento efetivo, nesta função fundamental que delimita ao mesmo tempo nosso campo de visão e nosso campo de ação. A exploração dos objetos com uma bengala, que há pouco apresentávamos como um exemplo de hábito motor, também é um exemplo de hábito perceptivo. Quando a bengala se torna um objeto familiar, o mundo dos objetos táteis recua e não mais começa na epiderme da mão, mas na extremidade da bengala. É-se tentado a dizer que, através das sensações produzidas pela pressão da bengala na mão, o cego constrói a bengala e suas diferentes posições, depois que estas, por sua vez, medeiam um objeto à segunda potência, o objeto externo. (...) (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 210)

Como vimos ao longo da breve análise da fenomenologia da percepção, todo ato perceptivo se dá no mundo, não está dentro ou fora de mim, não é nem subjetivo e nem objetivo, mas é mediada por um corpo que, para Zimmerman, é hábito. “O hábito é uma co-presença não evocada, co-presença de um passado que está à disposição. Entretanto, tenho um hábito (passado), mas tenho também a capacidade de criação (horizonte futuro), de instaurar uma nova conduta.”

(...) Se o hábito não é nem conhecimento e nem um automatismo, o que é então? Trata-se de um saber que está nas mãos, que só se entrega ao esforço corporal e que não se pode traduzir por uma designação objetiva.(...) O hábito não reside nem no pensamento e nem no corpo objetivo, mas no corpo como mediador do mundo. (...) (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 199-201)

Com as análises desenvolvidas nos dois primeiros capítulos e retomando a reflexão inicial da dissertação, quando me questiono se existem: a) hábitos mentais; b) hábitos do corpo; c) hábitos do corpo e mente sintonizados e por final o que é d) o hábito, temos que as três primeiras perguntas têm em seu prejuízo uma concepção mecânica e fragmentada, como se corpo e mente e o movimento perceptivo estivesse em uma relação causal das partes. Trata-se, portanto, de um questionamento inicial fundado em uma visão dualista que aceita a ontologia do Ser-em-si e do Ser-para-si, uma relação entre sujeito e objeto.

Neste contexto, deparamo-nos com uma bifurcação entre os modos de pensar o Ser. Enquanto as pesquisas em Scotus e Husserl nos permitiam seguir com coerência nas questões do hábito em seus três primeiros modos, baseados em uma fenomenologia fundada no paradigma dualista de nossa existência, Merleau-Ponty rompe com a idéia de que a natureza é uma série de partes exteriores que se apresentam como um conjunto objetivo para um sujeito interpretar. Em síntese, o corpo deixa de ser uma coisa que aprende e representa outra coisa. O corpo como Ser-no-mundo é ambíguo, constrói a si e ao mundo em seu fluir no espaço e no tempo. Amplia seu horizonte como um ampliar de si e de seu ambiente existencial. Estende-se como hábito sensório-motor em seu movimento perceptivo. E seguindo a lógica da fenomenologia de M-Ponty, as três primeiras questões sobre hábito são apenas para um “eu-penso”, assim como toda a

noção de modalidades apresentadas por Scotus e Husserl. Portanto, transfiguraram-se em uma importante reflexão sobre a questão principal que permanece: d) hábito.

Quando falamos dos estados da água no primeiro capítulo, o hábito era o próprio estado no qual o líquido se situava. A água em um estado sólido tem seu movimento e sua sensibilidade restritos a sua estrutura de gelo, pouco movente e fria. Por conseqüência, seu ambiente percebido também fica congelado. É uma dinâmica de seu endurecimento passado que solidifica também seus horizontes futuros, independente da forma de uma eventual vasilha externa na qual ela esteja. Porém, a água pode adquirir ainda estados líquidos e gasosos dependendo de sua experiência temporal. Nessa transformação de estados (hábitos) a água se reforma e, ao alterar-se, altera também seu ambiente percebido (espaço). O dissipar temporal do líquido permite que o mesmo tenha plasticidade espacial.

Em paralelo a essa lógica, temos, em Merleau-Ponty, o corpo como carne do mundo e no mundo. Carne essa que se situa em um contexto atual limitado por seus aspectos objetivos e subjetivos, com certa solidez na sua forma temporal e espacial adquirida, o que delimita como conseqüência suas possibilidades de mover e sentir no presente. Em síntese, o hábito em Merleau-Ponty é o ato sensório-motor de moldar o corpo em seu horizonte de eventos, que se situa em seu contexto atual através do corpo físico e do ambiente percebido. É dele que se desdobram nossas possibilidades atuais, tanto para ações objetivantes quanto para reflexões abstratas. O sentir e mover-se da carne formada faz com que um mundo perceptível seja criado, vivido e, como conseqüência segunda, compreendido.

Mas, aparentemente, essa carne tem uma história vivente bastante ampla que vai muito além das possibilidades da carne situada na vida de um indivíduo ou de poucas gerações de uma sociedade. Essa evolução temporal e espacial da carne lhe confere, possivelmente, um hábito líquido (e por que não gasoso também?) e, concomitantemente, dinamiza e adapta seu espaço perceptível. Quero dizer com isso que, ao olharmos os milhares de anos que possivelmente se desdobraram no processo de auto-concepção de nossa espécie, temos não uma carne sólida, mas sim uma carne líquida, altamente plástica em sua elaboração e na elaboração do meio percebido.

Foi baseada principalmente na filosofia merleau-pontyana que a fenomenologia da percepção adentrou os estudos específicos do campo das ciências cognitivas. Como

bem aponta Zimmerman em relação ao corpo de M-Ponty, “trata-se de um “eu-operante”. Em função desse “eu-operante” e da necessidade de compreendermos a evolução histórica da carne cognoscente, avançaremos nas pesquisas específicas dessa dissertação no próximo capítulo, com ênfase nas pesquisas de Varela. Lembro que nosso intuito é o de trazer o hábito para o campo das ciências cognitivas e tratá-lo como um operador cognitivo e esse autor é o que melhor explora os aspectos aqui propostos.

CAPÍTULO 3

Hábito em Varela no contexto das ciências cognitivas

1. Origens das Ciências Cognitivas

Entre 1946 e 1953 a América pós-guerra, traumatizada pela insanidade coletiva que acabara de assolar o mundo, estava em busca de um caminho para uma ordem mundial centrada na paz. Um conceito que retornou e ganhou ênfase dentro deste contexto sócio-histórico, eleito como a chave para esse problema, foi o de “saúde mental”.

Em Nova York, organizada pela *Josiah Macy Jr. Foundation*, instituição filantrópica dedicada a problemas do sistema nervoso, ocorreu uma série de dez conferências interdisciplinares, com participantes de diversas áreas do conhecimento como fisiologistas, neurofisiologistas, psicólogos, antropólogos, economistas que “... tinham como ambição edificar uma ciência geral do funcionamento da mente (Dupuy, 1994: 9)”. Arturo Rosenblueth - fisiologista, Gregory Bateson - antropólogo, Heinz von Foerster - biofísico, John von Neumann - matemático, Julian Bigelow - engenheiro eletrônico, Kurt Lewin - psicólogo, Lawrence Kubie - psiquiatra, Lawrence K. Frank - sociólogo, Leonard J. Savage - matemático, Margaret Mead - antropóloga, Molly Harrower - psicólogo, Norbert Wiener - matemático, Paul Lazarsfeld - sociólogo, Ralph W. Gerard - neurofisiologista, Walter Pitts - matemático, Warren McCulloch - psiquiatra, William Ross Ashby – psiquiatra, Wolfgang Kohler – psicólogo, foram participantes de destaques, dentre outros.

O objetivo inicial, presente dentro das primeiras cinco conferências, foi o de discutir a relação e as analogias entre organismos e máquinas. “Tratava-se, antes, de alcançar, no domínio das ciências da mente, o mesmo grau de objetividade que na física.” (Dupuy, 1994, p. 98).

Dentro desse ambiente, destacam-se alguns caminhos interessantes. A começar por Norbert Wiener, um matemático aplicado, construtor de modelos e interessado em psicologia. Sua obra abordou o processamento informacional, evoluído dos trabalhos de Claude Shannon e sua teoria matemática da informação, como decorrência de seus estudos e desenvolvimentos de modelos para defesas antiaéreas americanas. O problema da instabilidade da busca do objeto (míssil) por seu alvo móvel (meta) demandava um mecanismo de retroalimentação (*feedback*) dos sinais, para que o mesmo fosse estabilizado ou resolvido, segundo seu entedimento final das pesquisas na área. Esta lógica, aplicada no campo da psicologia comportamental, adicionou ao conceito behaviorista de estímulo e resposta, a idéia de regulação interna do sistema, onde um processador informacional interiorizado media os *inputs* e os *outputs* em função de seus objetivos. A base de parte das ciencias cognitivas, com ênfase no cognitivismo, que veremos mais à frente, é justamente advinda desse noção de *feedback* e do paradigma informacional.

Um segundo destaque se dá com Warren McCulloch, um psiquiatra e neuroanatomista que, inspirado na máquina Turing, propôs uma estrutura neuronal em rede do cérebro, valorizando a perspectiva da fisiologia, ao tentar formular analogias entre a biologia e as máquinas. Seu caminho de pesquisa ganhou em complexidade ao longo dos anos, tentando evoluir seu modelo de um processamento em rede objetivo para um mais complexo, que desse conta de funcionar na presença de erros e ruídos. Estes acabaram por se tornarem um dos pilares dos trabalho de Von Neumann na construção de sua lógica probabilística e posteriormente na construção de suas máquinas sequenciais (computadores). Portanto o trabalho de McCulloch foi de grande influência para a formação das bases das Ciências Cognitivas, com maior contribuição na abordagem conexionista, que também será melhor observada mais adiante.

O terceiro destaque encontra-se na presença de Wolfgang Kohler, gestaltista, que apresentou o cérebro como um meio contínuo cujo funcionamento só pode ser apreendido como um todo indiviso. Essa abordagem acaba por carregar para dentro das conferências Macys, de certa maneira, uma noção bastante primitiva e com sua lógica reduzida ao cérebro, da abordagem enativa da cognição, na qual nos aprofundaremos mais à frente.

Como referência às restrições existentes na época para estudos mais aprofundados, apenas passados alguns anos, em 1952, ocorreu o desenvolvimento das tecnologias como o microscópio eletrônico.

Além dos casos apontados acima, os participantes, com seus esforços em pesquisas, trocas de experiências e contribuições das diferentes áreas de estudos e instituições de onde procediam, apesar de muitos desentendimentos por objetivos fragmentados e problemas divergentes, conseguiram com destaque para o olhar de Von Foerster, extrair sentidos comuns nas conversas, predominantemente informais, possibilitando também uma nova linguagem que abarcava as bases convergentes das pesquisas e discussões. Denominada segunda cibernética e presente nos últimos encontros, esta se lançou ao desafio de não ser apenas uma ciência de estudo direto dos elementos, mas sim de estudo entre as relações dos elementos “... a ambição de criar uma “ciência nova” (Dupuy, 1994, p. 98)”, portanto uma abordagem epistemológica que não se restringia apenas ao reducionismo ortodoxo, e que ganhou força nos trabalhos de Gregory Bateson sobre as teorias dos sistemas, teorias da auto-organização etc. e, no futuro, também nos trabalhos sobre *autopoiesis*, dos outros estudantes de Von Foerster, Maturana e Varella.

O nome adotado pelo grupo, cibernética, que vem do grego *kibernetis* e significa teoria do controle, não teve longa vida, assim como as conferências, mas a breve passagem em sua história é importante para situar as contribuições que nasceram dessa mistura. E que de alguma maneira hoje estão configuradas dentro do que chamamos de “ciências cognitivas”, seja no campo teórico ou nos estudiosos influenciados pelos assuntos. A cognição, ato de perceber e conhecer, vem para os cognitivistas e connexionistas na representação de uma mente como um sistema que recebe, arquiva, recupera, transforma, transmite e comunica informação, de um mundo independente do agente, enquanto para os enativos, o ato de um corpo engajado intencionalmente no ambiente troca de informação em um regime de acoplamento estrutural entre estrutura biológica e ambiente percebido.

2. Desenvolvimento histórico do campo

Tomando como base o livro de Lucia Santaella, *Navegar no Ciberespaço* (2004), as ciências da computação emergiram com maior destaque nos Estados Unidos em 1956, em Dartmouth, numa conferência realizada ao longo de seis semanas com os

maiores especialistas da área na época. Um dos grandes objetivos do encontro era evoluir os entendimentos dos modelos da mente, iniciado com as discussões sobre a máquina de Turing nas conferências Macys. Porém, atualizando a concepção através dos conhecimentos adquiridos no desenvolvimento dos modelos de computadores digitais. A busca era também a de formalizar os processos da psicologia, transformando-a em um campo científico específico, como nos informa Teixeira (1998):

(...) Os ciberneticistas acreditavam que toda atividade psicológica humana poderia um dia ser estudada por meio de modelos matemáticos – da mesma maneira que podemos estudar fenômenos da natureza utilizando este tipo de modelo. Tratava-se de tornar a Psicologia uma ciência, nos mesmos moldes das ciências da natureza. Seu ponto de partida baseava-se na possibilidade de criar circuitos elétricos que pudessem modelar o funcionamento do cérebro, o que para eles seria suficiente para modelar também a atividade mental. (...) (TEIXEIRA, 1998, p. 35)

Dentro dessa primeira linha das tradições, inspirada na metáfora dos computadores digitais, dois grandes personagens se sobressaem no início: Claude Shannon, criador da teoria matemática da informação e Warren McCulloch, neurofisiólogo. Seus esforços em modelar o cérebro foram expostos nos artigos “A Symbolic Analysis of Relay and Switching Circuits” (1938) e “A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity” (1945) e podem ser entendidos como uma espécie de conexionismo primitivo. Porém, com todas as restrições inerentes às possibilidades e tentativas de se modelar o cérebro de maneira definitiva, grupos de pesquisadores nos anos subsequentes orientaram suas pesquisas para tentativa de modelar a mente. Nesse contexto destacaram-se os trabalhos de Newell e Simon na década de 1950 que se definem na citação abaixo:

(...) O grupo de Newell e Simon, que se tornou tendência dominante no panorama da Inteligência Artificial, sustentava que a analogia entre pensamento e circuitos neurais (entendidos como circuitos elétricos) não era muito proveitosa. Um caminho muito melhor seria simular os fenômenos mentais propriamente ditos, entendendo a mente como um conjunto de representações de tipo simbólico e regidas por um conjunto de regras sintáticas. O pensamento nada mais seria do que o resultado da ordenação

mecânica de uma série de representações ou símbolos e, para obter esta ordenação não seria preciso, necessariamente, um cérebro. (...) (TEIXEIRA, 1998, p. 36)

Ainda em Teixeira (1998), os resultados dessas pesquisas derivaram numa atualização da abordagem cognitivista, cujos resultados podem ser encontrados nos laboratórios de inteligência artificial, fundado por John MacCarthy e Marvin Minsky no MIT, Massachusetts, depois em Stanford, na Califórnia e ainda em Pittsburgh, na universidade Carnegie-Mellon, sendo este último desenvolvido pelos trabalhos de Allan Newell e Herbert Simon.

Portanto os paradigmas destas pesquisas ficaram dentro de duas suposições: a possível autonomia entre *hardware* e *software* das máquinas objetivadas no corpo; e a compreensão da mente como um conjunto de representações do tipo simbólico, sob os quais haveria regras, qualidades que ditavam seu funcionamento, em suma, uma determinada programação que ordenava a experiência mental e que esta não necessariamente demandava um cérebro ou um corpo.

Tal paradigma, que naturalmente implicava em uma série de questionamentos filosóficos, principalmente nas discussões das relações entre mente e corpo, foi o que predominou no campo das ciências cognitivas até 1980.

Com a evolução da tecnologia, desenvolvimento da computação, microscópios, aparatos de diagnósticos cada vez mais precisos em seus resultados e métodos, a partir da década de 80, ganhou força a abordagem conexionista da cognição. Tal perspectiva recebeu grande influxo das pesquisas sobre redes de neurônios formais e propôs a construção dos pensamentos através da elaboração de redes neuronais artificiais.

À luz dos trabalhos de McCulloch e Pitts sobre as relações entre os sistemas lógicos e o cérebro, os trabalhos de G.E. Hinton, J. R. Anderson, D.E. Rumelhart e J. L. McClelland ganharam grande destaque, atualizando as noções de redes e processamentos com os ganhos dos sistemas de observação do corpo e o enriquecimento filosófico e prático trazidos pelos modelos computacionais da mente. Neste contexto, as lógicas dos trabalhos apresentados faziam a leitura do cérebro humano como um dispositivo computacional em paralelo, operador de milhões de unidades que tentavam representar os neurônios em suas funções.

Seguindo ainda essa abordagem, segundo Teixeira (1998), acreditava-se que com a construção de uma rede de conexões, formalizadas e hierarquizadas em sua organização, modulando *inputs* externos e gerando padrões de conectividade, conseguir-se-ia simular a mente. Em linha com as abordagens sistêmicas, que sempre circundaram o campo das ciências cognitivas, os conexionistas entendiam que a mente era um sistema dinâmico, configurada por um conjunto de processos causais através das quais as unidades se excitam ou inibem, sem se dispor de símbolos ou regras para manipulá-los, como compreendiam os cognitivistas. Sonhava-se que um conjunto de neurônios artificiais formalizassem os processos da cognição, situando o cérebro como o substrato físico dessa rede e a mente como um correspondente abstrato.

(...) Sistemas conexionistas e simbólicos são sistemas computacionais, mas há uma grande diferença no tipo de computação que eles realizam. Na perspectiva simbólica, a computação é essencialmente a transformação de símbolos de acordo com regras – regras que estão estabelecidas num programa. A idéia de computação subjacente a um sistema conexionista é diferente: seu princípio é um conjunto de processos causais através dos quais as unidades se excitam ou se inibem, sem empregar símbolos ou tampouco regras para manipulá-los. Abandona-se a idéia de uma mente que executa passos algorítmicos discretos (como uma máquina de Turing) e a suposição de que processos mentais seriam uma justaposição inferencial de raciocínios lógicos. Em vez, o que temos é um conjunto de neurônios artificiais para modelar a cognição; neurônios cujo peso de conexão sináptica pode ser alterado através da estimulação positiva ou negativa da conexão (esta é chamada regra *hebbiana* em homenagem a Donald Hebb). Cada neurônio tem um valor de ativação, e cada sinapse que chega até ele tem uma força, positiva ou negativa, de conexão. (...) (TEIXEIRA, 1998, p. 84)

Neste período, estendendo-se e passando para década de 90, houve uma explosão de abordagens e questionamentos filosóficos, muitas vezes extremados por questões alheias ao processo científico, interesses cruzados do ambiente exterior ao pesquisador, mas que não deixam de influenciá-lo, na construção e sugestão das relações entre mente, cérebro, corpo e consciência. Ver, por exemplo, trabalhos de P. Churchland (1986); Dennet (1991); Flanagan (1992); Chalmers (1996).

Ao longo da década de 80 e 90, uma terceira linha das tradições foi se desenvolvendo em paralelo, fora do *mainstream* desse campo científico, mas que, aos poucos, ganhou relevância e destaque com suas críticas às abordagens cognitivistas e conexionistas. A linha enativa, paradigma de abordagem que nasceu da escola chilena nas figuras de Maturana e Varela, e depois com expoentes como Thompson, Rosch e Dreyfus, questionando as limitações que as abordagens representacionais e dualistas tinham. Essa linha de pesquisa seguia, com destaque, grande influência da filosofia do corpo merleau-pontyana e das teorias dos sistemas. Nesse cenário um dos autores de grande destaque foi Varela que estudou e escreveu ao longo de sua vida sobre sistemas vivos e cognição. Formou-se doutor em biologia no ano de 1970 em Harvard e teve grande influência da escola francesa, ao mudar-se para o país para ser diretor de pesquisas do CNRS (Centro Nacional de Pesquisas Científicas) no laboratório de neurociências cognitivas do hospital universitário da Salpêtrière, EME Paris, além de professor da escola politécnica. Sofreu grande influência de Maturana, autor com quem publicou muitas obras conjuntamente.

Maturana formou-se médico na universidade do Chile no início da década de 50 até 1954, quando seguiu para estudar anatomia e neurofisiologia na University College of London, período onde se relacionou com Bateson. Em 1959 obteve seu doutorado em biologia por Harvard. Seu conceito de *autopoiese*, desenvolvido conjuntamente com Varela ao longo da década de 70, veio à publicação em 1981, em um artigo e um livro destacados sob os títulos de *Autopoiesis, dissipative structures and spontaneous social order* e *Autopoiesis: A theory of the living organization*. Ao longo de seu trabalho, dentre muitos prêmios e indicações, inclusive a prêmio Nobel de Medicina e Fisiologia em conseqüências de suas pesquisas conjuntas a Jerome Lettvin, no final da década de 50 no Instituto Tecnológico de Massachusetts MIT.

No início da década de 90, livros e artigos como *Embodied Mind* de Varela, Thompson e Rosch, 1991; George Lakoff e Mark Johnson *The embodied mind and its challenge to western thought*, 1999; e Hubert L. Dreyfus, em seu artigo “A Fenomenologia do desenvolvimento de habilidades como base merleau-pontyniana para uma ciência cognitiva não representacional”, formalizaram e impulsionaram ao primeiro plano do campo das ciências cognitivas as abordagens não dualistas e não computacionais da cognição, que tratam, algumas com influência da filosofia de Merleau-Ponty, da idéia da mente incorporada e atada diretamente ao mundo. Como

bem aponta Teixeira, os limites do cognitivismo e do conexionismo se depararam com uma das grandes questões estudadas pelo campo da fenomenologia:

(...) Ora, o problema da intencionalidade é intransponível para a computação simbólica. Mais do que isto, ele marca os limites da teoria clássica da representação adotada pela Ciência Cognitiva ou pelo cognitivismo nos seus anos florescentes. A manipulação simbólica, por mais sofisticada que seja, não pode fazer com que os símbolos se refiram ou passem a ser “acerca de algo no mundo”. (...) (TEIXEIRA, 1998. p. 145)

3. A transdisciplinaridade e os paradigmas atuais

Por tratar de problemas gerais das áreas do saber, perceber, conhecer, naturalmente as ciências cognitivas acabam encampando interesses cruzados de diversas áreas de pesquisa. Além do interessante exemplo dos participantes das conferências Macys, alguns ramos científicos merecem um destaque mais aprofundado em sua presença.

As ciências da computação estudam diversos tipos de problemas, com o poder dos computadores, sem se preocupar com os meios pelos quais nós humanos podemos resolvê-los. Esse poder de processamento e cálculo possibilitou um avanço significativo no poder de pesquisa humana e uma reforma gradativa em nossa maneira de pensar, afinal, delegou-se parte do processo a uma máquina.

A inteligência artificial é uma parte especial das ciências da computação, visto que seu objetivo é investigar em que medida os poderes mentais humanos podem ser capturados através das máquinas. A tentativa dos pesquisadores em programar sistemas que podem entender a linguagem humana, ver e resolver problemas conduziu a novas formas de se pensar a cognição humana. Configurando esse caminho como uma metodologia poderosa e altamente abstrata, em alternativa aos métodos empíricos da psicologia e da lingüística.

A filosofia é fundamental para a formação das bases das ciências cognitivas, afinal é ela que traz esclarecimentos, entendimentos e novos sentidos aos conceitos. O campo da informação e o conhecimento e, mais recentemente, o destaque da fenomenologia e da gestalt nas pesquisas, são os paradigmas nos quais as discussões vêm ocorrendo. Os filósofos da complexidade também se fazem presentes nos diversos

campos, misturados aos especializados, estes generalistas procuram a construção de uma racionalidade que dê conta de se pensar os processos epistemologicamente.

Os linguistas, nas figuras de Chomsky, J A Fodor, Pylyshyn, dentre outros, também compõem esse campo, na medida em que estes estudam a estrutura da linguagem humana, a natureza da aquisição de linguagem, como estas refletem e representam aspectos da mente.

Outro ramo com destaque é a psicologia cognitiva, do desenvolvimento e evolucionista, com suas preocupações centrais voltadas para a arquitetura da mente e seus métodos proposicionais ou esquemáticos de construção das representações, assim como imagens mentais, processos controlados ou automáticos e aquisição de habilidades. Dá-se maior enfoque ao entendimento da mente pela perspectiva de conceitos e categorias, percepção, atenção, memória, raciocínio, solução de problemas, desenvolvimento cognitivo, aplicando o complexo funcionamento da inteligência humana a campos empíricos.

Por fim, em contraponto aos modelos mentais e análogos ao computador como um sistema processador de informação, estão as neurociências, que estudam a realização física dos processos de informação dos sistemas nervosos de humanos e dos animais. Subdivide-se em diversas disciplinas como a neurofisiologia que estuda as funções do sistema nervoso, a neuroanatomia que estuda a estrutura do sistema nervoso e a neuropsicologia que estuda a relação entre o funcionamento neural e o psicológico.

Todo esse entroncamento de relações tem se deparado com possíveis três paradigmas das Ciências Cognitivas que merecem destaques em suas definições:

Primeiro o cognitivismo, segundo o qual, tomando por base as perspectivas históricas apresentadas, e ainda o livro *Mentes e Máquinas* (1998) de Teixeira, a mente se aproxima da metáfora de um computador digital, no qual o processo cognitivo se dá através do processamento simbólico.

Desenvolvendo esta lógica, o mundo torna-se um objeto separado de nós, com características objetivas e representáveis simbolicamente; a mente se estabelece ainda de maneira fragmentada, fechada em um cartesianismo dualista que a separa do corpo.

Em termos gerais, para essa abordagem, a cognição se dá no processamento informacional de símbolos, baseado em uma sintática previamente estruturada. Portanto, qualquer dispositivo que seja compatível e com capacidade de manipulação de símbolos, pode ser entendido como capaz de produzir cognição. Para saber se o sistema está funcionando adequadamente, basta observar se os símbolos estão representando adequadamente aspectos do mundo real e se esse processamento informacional está levando à solução bem sucedida dos problemas dados.

Do conexionismo pode-se extrair uma noção sistêmica, de emergência, que tem como metáfora uma rede paralela distribuída. O processo cognitivo se estabelece na emergência de estados globais dessa rede.

Por essa perspectiva, o mundo continua como um objeto separado de nós, com características objetivas, mas representáveis por padrões de ativação da rede; a lógica da mente se estabelece em um dualismo de dois fenômenos associados. O corpo está relacionado à mente via a emergência dos estados das redes referidas, mas dissociado do ambiente, tratando o mesmo como um pré-existente.

Para o enfoque dado pelo conexionismo, a cognição é a emergência de estados globais em rede, cujas operações se dão através de regras individuais dos componentes e de regras para as mudanças nas conectividades desses elementos. Observa-se o bom funcionamento da abordagem quando as propriedades do corpo e estruturas emergentes convergem com a capacidade do sistema em resolver uma tarefa simbólica determinada.

Terceiro, já adentrando o livro *Embodied Mind* (1993) de Varela, Thompson e Rosch, tem-se a concepção da mente como algo inseparável do corpo, não havendo separação entre a experiência mental e o mundo. O processo cognitivo encontra-se sempre presente na interação com o meio no processo de construção e elaboração do mesmo. Extraindo alguns sentidos dessa lógica, podemos aparentemente inferir que corpo e mundo como ambiente são agentes que se determinam entre si, numa bolha de tensões perenes.

Neste enfoque, nós somos engajados, acoplados ao mundo, sempre estabelecendo nossa presença pelo nosso incessante agir, somos inseparáveis dele. Assim como na noção de mente e corpo, não há dualismo, mas sim um fenômeno de

mente e mundo, como uma história de estruturação de hábitos e atualizações dessas interações.

Dentro da linha da mente incorporada e mais especificamente na enativa de Varela, a cognição é uma história de acoplamentos estruturais que nos presentifica o mundo como ele é. Funciona como consequência da construção dessa rede motriz, composta de múltiplas camadas e subcamadas sensório-motoras, que se estendem das bases biológicas, intencionais, até a linguagem. Sabemos que ela está atuante ao observarmos a entrada e participação de um ente em um mundo, seja para manutenção, como os filhos de cada espécie, ou para a reforma desse ambiente, como ocorre na história evolucionária.

Até o presente momento da pesquisa, pudemos localizar a concepção do hábito em dois autores dos mais relevantes no campo da fenomenologia e exploramos o campo específico das ciências cognitivas com sua história, desenvolvimento e situação atual.

Para avançarmos na etapa final desta pesquisa, estudaremos mais de perto a obra de Varela *Embodied Mind* (1993), pois este autor permite o caminho de aproximação e entrada do conceito fenomenológico do hábito no campo específico das ciências cognitivas. Trata-se de um autor com relevante base de estudos em ambos os contextos, como veremos mais adiante.

4. Contexto da obra de Varela

Conforme nos informa o jornal acadêmico *Cybernetics & Human Knowing*, Vol.9, No.2 (2002) Varela foi um pesquisador com habilidade em navegar em múltiplos campos com contribuições significativas. Desde os mais teóricos como o conhecimento aprofundado em fenomenologia e sua orientação filosófica budista, até os mais concretos ao conduzir um laboratório de neurobiologia em Paris, o autor teve êxito em estabelecer diálogos coerentes em meio à diversidade.

Ao longo de sua carreira pode conviver com diversos pesquisadores como Heinz Von Foerster na produção de seu artigo “*A Calculus for Self-reference*”. Com Maturana desenvolveu uma de suas contribuições mais duradouras, a teoria da *autopoiesis*. Conforme nos informa o artigo do mesmo jornal *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience – A book review and commentary*, a idéia básica era a de que sistemas biológicos e cognitivos podem ser entendidos como processos

incessantes de auto-criação que definem sua identidade biológica ao conservar sua estrutura organizacionalmente fechada e a cognição como os processos desse sistema enquanto trocam energia e informação com o ambiente com o qual ele está estruturalmente acoplado.

Com Evan Thompson e Eleanor Roesch e das misturas entre budismo, fenomenologia e ciências cognitivas nasceu uma de suas grandes contribuições para o campo das ciências cognitivas. Com o livro *Embodied Mind*, os autores rejeitaram o paradigma computacionalista vigente na época com a argumentação de que organismo e ambiente são estruturalmente acoplados em uma troca incessante de energia e informação, dinâmica essa que permite a emergência da consciência e cognição. Com essa lógica, trouxeram ainda para dentro do campo as noções da fenomenologia merleau-pontyana que já se propunha a superar os dualismos mente-corpo e corpo-ambiente em seu trabalho.

Como biologista evolucionário, trouxe à tona ainda a noção de *natural drift*, fluxo natural. Sua lógica apontava para o ambiente que continha o sistema biológico estruturalmente acoplado, mas não regia seu processo evolutivo. Quem o fazia de fato era a própria estrutura biológica em seu deslizar às novas formas em acordo com sua necessidade e possibilidade de viver.

As aberturas que essas novas concepções trouxeram para o campo das ciências cognitivas causaram impactos relevantes em seus paradigmas vigentes. A idéia da existência de um mundo independente de nossas capacidades perceptivas e cognitivas e de que cognição era aprender a representar essa estrutura independente, foi posta em questão. Deste questionamento emergiu o que Varela chamou de *enactive cognition*. Ação incorporada em seu contexto de evolução em seu fluxo natural.

Varela escreveu uma série de livros e artigos em diversos campos científicos, como biologia, neurologia, ciências cognitivas, matemática e filosofia, com destaques para “Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living” (1980), “Principles of Biological Autonomy” (1979), *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding* (1998), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (1991), “Towards a Practice of Autonomous Systems: The First European Conference on Artificial Life” (1992), “Gentle Bridges: Dialogues Between the Cognitive Sciences and the Buddhist Tradition” (1992), *Thinking About Biology: An Introduction to*

Theoretical Biology (1993), *Sleeping, Dreaming and Dying* (1997), “Invitation aux sciences cognitive” (1999), *Ethical Know-How: Action, Wisdom and Cognition* (1999), “The View from Within: First-Person Methodologies in the Study of Consciousness” (1999), *Naturalizing Phenomenology: Contemporary Issues in Phenomenology and Cognitive Science* (1999).

Em síntese, trata-se de um autor que pesquisou, estudou e lecionou em centros como França, Estados Unidos e Chile e que não se resume apenas a um explorador que abre caminhos como visto até aqui, mas foi além inspirando outros a enxergarem como caminhos aparentemente tão diferentes poderiam se aproximar. E o campo das ciências cognitivas foi um dos grandes beneficiados com essa atitude.

Para esta pesquisa, como já mencionei, destaco seu livro *Embodied Mind* (1991) o qual olharemos mais de perto por tratar a fundo nossa terceira parte da pesquisa -- hábitos incorporados. Situa-se nessa obra parte relevante de sua proposição sobre a mente incorporada, inicialmente exposta, segunda a qual a cognição humana e a consciência só podem ser entendidas em termos de estruturas enativas sobre as quais elas emergem. Essas estruturas são tanto um sistema biológico que emergiu de uma história sucessiva de acoplamentos estruturais, quanto uma experiência auto-organizativa de sua evolução natural no mundo. Sua obra teve grande influência dos trabalhos de Merleau-Ponty.

5. Noção de Varela da mente incorporada

Retomando nossa pesquisa até o presente momento, destaco as seguintes concepções: a) Para Husserl, existe uma mente transcendental na qual se situa nossa experiência de mundo, sendo ela a própria intencionalidade, e o hábito é, aparentemente, a persistência do ato-forma em sua dinâmica ativa no mundo; b) Em Merleau-Ponty, existe um corpo fenomenológico e a experiência de mundo se encontra na motricidade sensorial da estrutura, sendo ela a própria intencionalidade, e os hábitos são, possivelmente, os padrões esquemas-corpo sustentados pelo arco intencional.

Mantendo essas sínteses em perspectiva, adentremos no trabalho de Varela, produzido conjuntamente com Thompson e Rosch.

Nos estudos sobre o budismo, um *insight* importante que a obra traz em seu início é a idéia de que o *eu - consciente*, um possível *eu* em seu *ponto de vista natural*

ou um *eu objeto científico*, é um dos grandes problemas tratados nas meditações, apontando para o fato de que nós, apegados a idéias regradas que balizam nossa existência objetiva, deixamos de viver em estado de *mindfulness/awareness*, o que compreendo como atenção plena e que se refere a uma possível sintonia na presença ativa entre corpo e mente no mundo experienciado.

Caso a noção de mente incorporada se restringisse apenas a essa leitura, então possivelmente teríamos de fato a primeira e a terceira forma de hábitos a que me refiro no início do texto, sendo possível uma mente independente do corpo e sintonizável ao mesmo. Mas prossigamos com o estudo para entender onde ele nos levará.

No capítulo quatro do livro, os autores entram em uma interessante argumentação sobre o que é o *self*, seguindo em linha nos questionamentos das tradições científicas ocidentais. E a luz de trabalhos anteriores de Rosch como *Proto-intentionality*, trazem à tona o fato de que a consciência objetiva de si no mundo era um falso apego às noções de um *eu* idealizado, superáveis com trabalhos de meditação e atenção ao presente vivido. Mas a própria noção de mente transcendental de Husserl se aproximaria de uma *proto-mente*, tomando por base que esse *eu-transcendental* era um objeto idealizado, para o mesmo tentar situar as experiências pré-objetivas que temos do mundo.

(...) Será a análise da consciência, segundo o Abhidharma, um sistema de intencionalidade em conformidade com a linha Husserliana? Existe uma similaridade no fato de que não há uma consciência sem um objeto de consciência e suas relações. (Mente [aparentemente] na tradição tibetana é sempre definida como “aquilo que projeta a si mesmo no outro.”) Mas existem diferenças. Nem os objetos de consciência nem os modos mentais são representações de algo externo. E mais importante, consciência (*vijnana*) é apenas um modo de conhecer; *prajna* não extrai conhecimento do significado das relações entre um sujeito e um objeto. Nós simplesmente diríamos que a observação da experiência psicológica, ou a experiência da consciência que relaciona um sujeito e objeto, fundam nada mais que uma proto-intencionalidade. A teoria Husserliana não é apenas baseada em proto-intencionalidade, mas deriva a noção de intencionalidade de Brentano em

uma teoria da representacional da mente bastante completa. (...) (VARELA, THOMPSON e ROSCH, 1993, p. 68)

Nas discussões subseqüentes de Varela, Thompson e Rosch, na área de neurociências e cognitivismo, estes postulam que a mente se aproximava, na verdade, de um estado conseqüente de processos corporais e cerebrais emergentes. Aqui é válido retomar mais especificamente o desenrolar desse processo, no campo das ciências cognitivas, para que tenhamos mais algumas compreensões.

De acordo com Dupuy, *Nas Origens das Ciências Cognitivas* (1994), esse campo científico nasceu, possivelmente, em meio a duas grandes questões: a primeira, de como tratar a mente humana, dados todos os fatores de pressão devidos ao fato de que os Estados Unidos estavam envolvidos em um mundo pós-guerra (1945) e a segunda, como postular uma abordagem para a mente humana como objeto de pesquisa científica.

A noção que emergiu dentro desse campo de pesquisas, no início, foi a metáfora da mente como um computador digital, inspirada nos trabalhos de Alan Turing. Tal abordagem tratava a mente como um agente desincorporado, que era capaz de espelhar o mundo através do entendimento e da construção das regras que balizassem um funcionamento que o representassem. Essa lógica foi a base de pensamento dos pesquisadores durante as primeiras décadas (1950, 1960 e 1970), com alguma evolução relevante na abordagem conexionista, que ganhou força a partir de 1970.

A abordagem conexionista inicial, que já carregava grande influência de neurocientistas e pensadores da área da teoria dos sistemas, defendia, diferentemente do cognitivismo, que a mente era um processo emergente através do processo de ativações de padrões em rede, e não uma regra absoluta que balizava todas as ações da mente previamente e que permitia à mesma representar um possível mundo pré-dado. Porém, esse primeiro momento conexionista ainda se situava dentro do paradigma computacional da mente, como aquele que emergiu na década de 80.

Seguindo a evolução do campo, a superação do paradigma se iniciou na década de 90, através da influência de filósofos que seguiam a linha merleau-pontyana e biólogos como Varela e Maturana. Nesse momento, esforços como o de Varela procuravam confrontar o objeto da mente, como uma construção estritamente científica,

com os questionamentos do que seria de fato uma mente em experiência no mundo. Destes questionamentos resultou a entrada do corpo, esquecido pelo campo de pesquisas desde seu início, e que acabou por reformar as abordagens das ciências cognitivas baseadas no modelo computacional da mente que representavam o mundo pré-estabelecido, trazendo novas abordagens como as da mente incorporada, nas quais o mundo é inseparável da experiência da mente. Formou-se aí uma espécie de conexionismo biológico e estrutural.

Retomando os trabalhos de Varela, a noção de emergência da mente postulada pelo mesmo é a de uma mente incorporada, estruturada por três conceitos adicionados por suas pesquisas na área de biologia e sistemas e que possivelmente se aproximam também dos entendimentos de intencionalidade e hábito da fenomenologia do corpo merleau-pontyana. *História de acoplamento estrutural; evolução como fluxo natural e ambiente como mundo experienciado.*

A *história de acoplamento estrutural* se refere primeiro à formação biológica da estrutura. Trata-se de uma rede sensório-motora, constituída de múltiplas camadas, que emergiu da história de desenvolvimento desse organismo em seu meio ambiente, de suas tensões, adaptações, auto-organização e internalização de significados. Como fenomenologia, configura-se na nova morada da intencionalidade, o que em Husserl era a mente transcendental e em Merleau-Ponty era a experiência do corpo, em Varela é a motricidade-sensória da estrutura, conseqüência de sua história evolutiva de acoplamentos, e sobre a qual o ambiente atual se faz presente. Para ilustrar tal resignificação, a citação abaixo é de extrema valia:

(...) O que essa reconceitualização da intencionalidade da cognição implica de maneira mais pragmática para as ciências cognitivas? Considere que existem dois domínios nos quais podemos descrever um sistema cognitivo: por um lado podemos nos concentrar na estrutura do sistema, descrevendo-o como um composto por vários subsistemas, etc., por outro lado podemos focar na interação comportamental dos sistemas, descrevendo-os como uma unidade capaz de se acoplar de diversas formas. Num alternar de ir e vir entre essas duas formas de descrição, nós que somos cientistas cognitivos temos que determinar ambos, como o ambiente contém os sistemas e como esses (ambiente e sistema) contém a si mesmos são

especificados pela estrutura sensório-motora do sistema (lembre-se da citação de Merleau-Ponty do capítulo anterior). E sendo assim, podemos explicar como regularidades sensório-motoras e ambientes emergem dos acoplamentos estruturais. A tarefa de pesquisa nas ciências cognitivas é tornar transparentes esses mecanismos de como esses acoplamentos se desdobram e a partir disto especificar como as regularidades se estabelecem. (...) (VARELA, THOMPSON e ROSCH, 1993: 206)

A evolução como fluxo natural, em comparação com a teoria adaptacionista da evolução, postula que são as próprias estruturas em seu processo de auto-organização, e não a natureza e suas eventuais regularidade particulares, que fazem seu processo seletivo, incorporando partes conforme seja possível, ao longo de suas histórias de acoplamentos estruturais na formação do ambiente. Essa perspectiva traz dois novos entendimentos interessantes. Primeiro algo que se aproximaria da idéia de arco intencional natural, por ser o organismo que forma a natureza em sua ação de existir, porém, extraída da noção do arco intencional de Merleau-Ponty, segundo a qual o corpo busca sempre a situação ótima no contexto em que está inserido, as estruturas buscam caminhos viáveis, possíveis, independente de os mesmos serem ótimos. A citação abaixo pode esclarecer um pouco mais:

(...) Uma de nossas motivações nesse capítulo foi a de mostrar como as histórias únicas de acoplamentos podem ser compreendidas pela perspectiva da evolução. Para esse fim, nós promovemos uma crítica da visão adaptacionista da evolução como um processo de (mais ou menos) apropriação progressiva de regularidades de um ambiente externo, e nós articulamos uma visão alternativa, a da evolução como um fluxo natural. Nós pretendemos com isso, então, que essas histórias únicas de acoplamentos, que interpretam intermináveis formas de compreender as cores do espaço, não devem ser compreendidas como adaptações otimizadas da relação com regularidades específicas de um mundo externo. Ao contrário, devem ser explicadas como resultado de diferentes histórias do fluxo natural do organismo formador de seu próprio ambiente. E ainda mais, sendo que organismo e ambiente são inseparáveis e estes se codeterminam em seu fluxo natural de evolução, então as regularidades do ambiente que nós associamos com essas várias cores do ambiente (por exemplo, reflexão de superfície) são

necessariamente, em última instância, especificados e transportados pela atividade perceptiva orientada do animal. (...) (VARELA, THOMPSON e ROSCH, 1993: 201)

O ambiente como mundo experienciado mostra que organismo e ambiente não podem existir um sem o outro e vai além, mostrando que um é que faz o outro, onde o ambiente emerge como mundo do organismo em seu processo de ação de Ser-organismo, em seu processo de atualização no mundo. Um dado ambiente é um organismo que se projeta em seu mundo e se situa em seu estado atual nele. É o sucesso que o organismo alcança em viver que faz com que seu ambiente flua. Nesse processo, o organismo é estimulado e, ao mesmo tempo, estimulante do ambiente, em um processo sem fechamento, não sendo possível situar o que vem antes ou depois e quem é decorrência de quem, o fluxo de evolução não cessa e não se situa de maneira definitiva. Ainda no *Embodied Mind*, Varela cita um interessante trecho de Merleau-Ponty, que parece demonstrar essa emergência conjunta:

(...) O organismo não pode ser apropriadamente comparado a um teclado, onde estímulos externos o fazem funcionar e delimitam sua forma de funcionamento, pela simples razão que o organismo contribui para a formação dessas formar... “As propriedades do objeto e as intenções do sujeito... não são apenas ; eles também constituem um novo todo.” Quando um olho e uma orelha perseguem um animal em vôo, é impossível definir quem “quem começou primeiro” em um processo de trocas entre estímulos e respostas. Posto que todos os movimentos do organismo estão sempre condicionados por influências externas, um pode, caso queira, prontamente tratar o comportamento como um efeito do meio. Mas nesse mesmo sentido, posto que toda estimulação que o organismo recebe só pode ser possível porque o mesmo coloca todo seu aparato de receptores orgânicos em movimento, um pode definir que o comportamento é o primeiro causador de todos os estímulos. Com isso, a forma do excitante é criada pelo próprio organismo, pela sua própria maneira de oferecer-se a ações do externo. Sem dúvida, como parâmetro básico para subsistir, é necessário que se encontre certo número de agentes físicos e químicos em seu entorno. Mas é o próprio organismo segundo sua própria natureza de receptores, e o aparato de seu centro nervoso e seus movimentos, quem escolhe a quais estímulos do mundo

físico será sensível. “O ambiente (Umwelt) emerge do mundo através da atualização do existir do organismo e um organismo só pode viver se o mesmo suceder com êxito a procura e construção de seu ambiente perceptivo adequado em um possível mundo externo físico e químico.” Isto equivaleria à idéia de um teclado que se movimenta em uma dada maneira a se oferecer em acordo com ritmos variáveis, ou em que suas teclas se tornem monotônicas ao perceberem a ação rítmica de um martelo externo. (...) (MERLEAU-PONTY, 1963, p. 13, apud VARELA, THOMPSON e ROSCH, 1993, p. 174)

Chegando ao final dessas análises, conseguimos inferir as seguintes noções em Varela: a) A intencionalidade é, aparentemente, situada no próprio regime de acoplamento estrutural do organismo em sua história de formação e de seu ambiente; b) as escolhas que a estrutura-organismo faz ao longo de seu processo evolutivo na natureza é que determinam os padrões que emergirão dele em seu estado atual e c) organismo e ambiente são duas estruturas inseparáveis que se autodeterminam, sendo o ambiente atual a emergência dos padrões atuais da estrutura em sua evolução no mundo.

Dentro dessa síntese, aparentemente, a intencionalidade de Merleau-Ponty, residente na motricidade sensória de um corpo em experiência, adquiriu um caráter de acoplamento estrutural sensório-motora. O arco intencional em que os hábitos objetivados emergem sofreu uma alteração, pois o acoplamento estrutural em Varela não busca necessariamente uma situação ótima no contexto, mas uma possível para manter seu processo de fluir evolutivo. Por último, Varela sugere ainda que o mundo vivido seja o ambiente criado pelo próprio acoplamento estrutural em seu processo de produção do seu ambiente.

Com estes paralelos estabelecidos, podemos avançar a pesquisa e vamos procurar entender mais de perto como o hábito, possivelmente, estabelece-se na noção de mente incorporada de Varela.

6. Hábito em Varela

Antes de entrarmos no hábito em Varela, retomemos todas as definições de hábito encontradas até aqui:

Para Aristóteles, em sua *doutrina sobre a virtude*, o hábito representava o sentido de um estado firmemente adquirido, uma disposição prática, permanente,

costumeira e despercebida, que possivelmente orienta nossos pensamentos, sentimentos e emoções em um dado contexto.

Para Tomás de Aquino, em seu *Comentário ao Livro V da Ética a Nicómaco*, o hábito origina-se da razão formal da presença de um objeto e sua espécie de ação no ambiente, aparentemente situando-o suspenso entre ambos, objeto e ação, e se diversificando apenas quando o objeto muda e diversifica seus tipos de ação

Para Scotus, segundo a *Cambridge Companion to Duns Scotus*, o hábito é algo relativo que advém de um corpo que contém ou é contido por um outro corpo.

Para Husserl o hábito é possivelmente a persistência do ato forma, o eterno retorno do *eu transcendental* a suas manifestações naturais, como estilo apropriado da experiência do mundo vivido.

Para Merleau-Ponty o hábito é um corpo que se transforma em esquema-corpo através de sua experiência ativa no mundo, como resultado de sua consagração sensório-motora das tensões de seu arco intencional em um contexto.

A partir da pesquisa creio que, de todas as noções de hábito, a que mais se aproxima de um possível hábito em Varela é o hábito em Merleau-Ponty. Dentro dessa lógica, vamos tentar estabelecer um paralelo entre os conceitos dos dois autores e sugerir a situação do hábito em Varela.

a) Se, em Merleau-Ponty, a intencionalidade é o corpo em experiência sensório-motora, para Varela, a intencionalidade é o regime de acoplamento estrutural sensório-motor em experiência evolutiva; b) se, para Merleau-Ponty, existe um arco intencional entre motricidade sensória e o mundo que a mesma concebe, para Varela, temos os caminhos sobre os quais a estrutura flui em regimes de acoplamentos estruturais com seu ambiente e c) se, para Merleau-Ponty, temos um mundo que é projeto do corpo em suas experiências do próprio mundo, em Varela temos o ambiente, que é criado pela estrutura em comunhão com seu processo evolutivo.

Podemos inferir então que hábito em Varela são os caminhos construídos pela estrutura-esquema em seu processo de fluir evolutivo em regime de acoplamentos estruturais com seu ambiente. E como estado atual, o hábito seria a esquema-estrutura situada em seu ambiente atual.

NOTAS FINAIS

1. Uma síntese do percurso

A argumentação desenvolvida neste trabalho possibilitou a aproximação pretendida entre a evolução do conceito do hábito na filosofia e abriu um caminho de entrada coerente para o campo específico das ciências cognitivas.

Estudamos primeiro as vias dualistas do Ser e do mundo natural, e os entendimentos do ser-para-si e do modo-de-ser: Aristóteles já distinguia entre hábito propriamente dito e disposição. O primeiro tem maior duração, corresponde a uma possessão mais permanente. O segundo é acidental e transitório. Portanto, em Aristóteles, temos um hábito que é posse do ser-para-si de um Ser geral e um hábito natural que é transitório como modo-de-ser do Ser no mundo natural.

Avançando, observamos que os escolásticos, com destaque para Tomás de Aquino, ocuparam-se da noção de hábito como qualidade. Tomás de Aquino o definiu como uma qualidade por si mesma estável e difícil de remover que tem por finalidade dar assistência à operação de uma faculdade, facilitando essa operação. Por si mesmo, o hábito, adquirido por meio de treinamento e execução repetida de certos atos, não executa operações, mas limita-se a facilitá-las. Aquino, portanto, situou o hábito como um modo-de-ser de um ser-para-si sendo o Ser um intelecto natural. O hábito funciona como uma veste de luz para o intelecto natural sem corpo e no mundo imaterial, ou uma veste sobre um corpo nu como faculdades de operações possíveis no mundo material.

Em Scotus observamos a retomada da noção transcendental com um Ser geral. Adicionamos ainda o conceito chave de intencionalidade, que formou a ponte entre a filosofia medieval e a filosofia husserliana. Para Scotus, a *intencionalidade* está presente na construção e elaboração do conhecimento conceitual e é esse reconhecimento que permite atribuímos um sentido eidético ao mesmo, uma capacidade de conter o mundo, fugindo à explicação de arbítrios subjetivos ou erros de

interpretação de uma realidade objetiva dos conteúdos já definidos. Scotus afirma que pensamentos e interpretações são o próprio ato interpretativo. O *habitus*, para o autor, é uma das categorias do modo de relação não absoluta, que demanda um advindo interno, um possível *eu transcendente*, e um advindo externo, uma possível modalidade racional, atuando sobre a potência ativa. Portanto, em Scotus, a noção de hábito já atava o ser-para-si e o modo-de-ser no mundo natural e caminhava como uma forma de dualismo por tratar a potência ativa como o Ser geral, a essência de todos os entendimentos e experiências que englobavam esse mundo natural.

Com destaque na filosofia dualista do século XX, a fenomenologia husserliana avançou nos entendimentos sobre intencionalidade e hábito. Para Husserl, a intencionalidade de um Ser geral transcendente era a base mental para as experiências conscientes do ser-para-si e dos modos-de-ser no mundo natural, sendo o hábito um dos modos-de-ser. Parte da noção dos pólos idênticos dos estados vividos, graças aos quais a mente em experiência age no mundo em forma de suas cogitações e se reforma nelas, sendo ainda essa mente uma identidade dinâmica, que se expande no acréscimo de experiência e reforma seus padrões ativos no processo. Essa mente é, por fim, a potencialidade e fluxo de intencionalidade universal das experiências ativas. Compreende-se, assim, que o hábito em Husserl é a persistência do ato, o eterno retorno do *eu* às suas manifestações como estilo apropriado da experiência do mundo vivido.

Em Merleau-Ponty, encontramos um momento transitório chave para esta dissertação. Esse autor é o que produziu a base filosófica de diversas pesquisas conduzidas por Varela. Deu continuidade à evolução do entendimento da intencionalidade na filosofia e trouxe em seu trabalho, com destaque amplificado, o conceito do hábito. Para Merleau-Ponty o Ser geral não se situa como um Ser transcendente à parte e em diálogo com um mundo natural independente, mas sim como um corpo que é projeto em carne sensível do mundo.

Nesta lógica, o dualismo do Ser e mundo natural transfigura-se em monismo, onde o Ser geral e o mundo natural passam a ser o Ser-para-si em carne que está atado sensivelmente em seu conceber de mundo. Conceber o mundo para M-P é o próprio ato de movimentar-se e sentir, sendo essa motricidade sensória que carrega o sentido da intencionalidade. E o hábito em M-P é o modo-de-Ser atado e como ato moldado do Ser-para-si. É a ação sensório-motora de moldar do corpo em seu horizonte de eventos,

que se situa em seu contexto atual através de seu corpo físico e de seu ambiente percebido. É dele que se desdobram nossas possibilidades atuais, tanto para ações objetivantes quanto para reflexões abstratas. O sentir e mover-se da carne formada faz com que um mundo perceptível seja criado, vivido e como consequência segunda, compreendido.

Avançamos no entendimento dessa carne operante como eu-operante nos estudos de Varela. Este pesquisador do campo das ciências cognitivas foi responsável por trazer diversos conceitos da fenomenologia e participar, no final do século passado, da base e da fundação das pesquisas cognitivas dentro do paradigma da mente incorporada e situada, que hoje é um dos principais temas de pesquisas vigentes nesse campo. Para Varela, as bases ontológicas do Ser seguem a lógica monista de Merleau-Ponty. E Varela situa o conceito de intencionalidade na motricidade-sensória de estruturas, que se acoplam com outras estruturas, em seu fluir natural de concepção de seu ambiente vivido.

O autor não traz conjuntamente às suas pesquisas o conceito do hábito desenvolvido por Merleau-Ponty, mas sua obra deixa um caminho aberto e bastante pavimentado para que essa inserção seja feita. Se temos, em Merleau-Ponty, que o hábito é a ação sensório-motora de moldar do corpo em seu horizonte de eventos, que se situa em seu contexto atual através de seu corpo físico e de seu ambiente percebido, pode-se inferir que o hábito para as ciências cognitivas, na linha enativa, como operador cognitivo e como consequência lógica entre as aproximações de Varela e M-P, é a ação sensório-motora de moldar das estruturas, que se acoplam em seu deslizar dentro de seu horizonte evolutivo, e que se situam em seu contexto atual através de sua estrutura física e de seu ambiente percebido.

Portanto, temos aqui que não apenas o corpo físico, em M-P, é hábito de uma carne situada, mas temos que as estruturas de Varela, que se acoplam em seu moldar evolutivo, são hábitos situados como uma estrutura atual em um ambiente atual. É importante observar aqui que Varela não avança para além das estruturas biológicas em suas pesquisas, o que limita o avanço desta pesquisa para o campo das tecnologias se nos mantivermos nesse autor. Não obstante, a situação do hábito como operador cognitivo permite a abertura de uma série de possíveis novos caminhos de pesquisa. Seu entendimento e evolução como conceito dentro do campo estão ainda em estágio

primitivo e sua riqueza em contribuições são todos, portanto, merecedores e passíveis de grande exploração.

Como rápida reflexão final, temos aqui uma questão que vai além das pesquisas recorrentes na área da percepção, dentro das lógicas dos homens e suas extensões. Tratamos aqui da abertura de possibilidades de acoplamento de estruturas, portanto novos hábitos, para além da noção de extensão, adentrando já possíveis questionamentos sobre o caráter de nossa evolução. E nesse pensamento renovado encontramos já um possível caminho de pesquisa para ser explorado no livro de Teixeira *A Mente Pós-Evolutiva* (2010).

2. Uma síntese da síntese

Como operador cognitivo, no moldar das estruturas que se acoplam em seu deslizar evolutivo dentro de seu ambiente, o hábito é ação incorporada e a estrutura situada em seu contexto atual é o hábito como presença espacial e temporal.

Ao retomarmos as reflexões iniciais do trabalho e as afirmações no final do capítulo de Merleau-Ponty, podemos entender então que o hábito tem uma possível situação no eu-penso, como consequência de uma estrutura situada no espaço e tempo e que apresenta, em sua existência atual, a possibilidade do pensar. Nesse contexto, portanto, quando faço uma reflexão sobre 2) hábitos do corpo, 1) hábitos da mente e 3) hábitos de corpo e mente sincronizados, coloco-me em uma exploração do meu modo-de-ser situado. Porém, como vimos, esse modo-de-ser não independe do ser-para-si e possivelmente também não está encerrado no eu-penso. Pela lógica incorporada, o modo-de-ser é antes o ato de moldar do ser-para-si em seu processo de evolução e, com isso, temos que o 4) hábito é o modo-de-ser ativo do ser-para-si e também o modo-de-ser do ser-para-si situado em um contexto.

Como metáfora para os entendimentos a que chegamos, o hábito como operador cognitivo é um operador de duplo horizonte que, ao mesmo tempo, é ato e posse. É ato de uma estrutura que se molda através de acoplamentos estruturais em seu deslizar evolutivo e é posse dessa mesma estrutura que se situa em um contexto, em seu ambiente. É ato da água em seu moldar líquido, assim como é ato da água em seu moldar sólido, e é posse fluida e deslizante da água líquida e é posse mais permanente e fixa da água sólida. Em paralelo com as estruturas, líquido é o seu deslizar evolutivo

através de acoplamentos estruturais que moldam seu ambiente e sólido é sua estrutura situada, uma estrutura objetivada em um mundo fotografado. Fluida e líquida são as posses na evolução e fixas, e permanentes são as posses na situação.

Quando nos situamos como estruturas humanas, corpos físicos que vivem em um determinado ambiente, temos aí nossa presença, hábito posse. Nossa movimentação e nossos sentidos como potência estão solidificados nessa estrutura. Em escala evolutiva, diferentemente de uma escala individual e de uma geração, essa estrutura adquire caráter líquido, hábito-ação. Porém, aparentemente, as tecnologias têm tensionado esta situação.

Seria possível (ou será que já estamos indo longe demais?) acelerarmos esse processo evolutivo biológico, ao admitirmos que a incorporação de partes tecnológicas a nossos corpos atuais alteram seu modo-de-ser e, por consequência, o ser-para-si? Seria possível admitirmos que a escala evolutiva das estruturas vivas vêm se encurtando e acelerando sua situação temporal, além de estar reformando de maneira significativa a construção dos espaços vividos em função da tecnologia? Será que nosso caráter sólido de indivíduo corpo físico ou sociedade de pessoas em algumas gerações pode transfigurar-se por consequência de um derretimento parcial e incessante? Estas questões abrem possíveis continuações para este trabalho, pois a tecnologia pode estar transformando nossa aparente solidez de corpo situado em um indivíduo ou poucas gerações em um derretimento do corpo e da sociedade como a conhecemos. Isso nos faz questionar também se o hábito como posse, aquele que mais experienciamos como indivíduos vivos situados em uma sociedade pensante, está derretendo, o que implicará possivelmente em posses menos fixas para nossa existência como estruturas.

Como rápido vislumbre, segundo a crítica feita por Gustavo Dainezi (<http://www.filosofiadamente.org/images/stories/pdf/resenha.pdf>), em seu livro *Mente pós-evolutiva* (2010) Teixeira apresenta de maneira coerente, apesar de controversa, e em três momentos, o que possivelmente se avizinha. No primeiro foco, aborda os pressupostos filosóficos do mundo pós-evolutivo; como segunda etapa seguem-se três ensaios acerca dos ciborgues, focando possíveis diferenças intransponíveis entre os mesmos e os humanos, em especial, a possível radical mudança conceitual da mente que a presença dos mesmos trará. Por fim, reflexões sobre o corpo dos ciborgues, além de ensaios específicos sobre a filosofia da mente e seus diálogos com a ciência

contemporânea. Abre-se, aí, um caminho para se repensar o ser humano e, conseqüentemente, a questão do hábito.

3. Considerações

O caminho escolhido na dissertação e sua proposição não tiveram em nenhum momento o intuito de contrapor e discutir vantagens ou desvantagens entre abordagens filosóficas da mente, dualistas ou incorporadas, assim como não se preocupou em apontar qual paradigma, seja ele representacional ou incorporado, é mais relevante ou mais coerente para as ciências cognitivas. Todos têm sua contribuição a dar em um processo de retomadas e avanços.

O que se efetuou foi uma pesquisa que buscou trazer “algo” novo da filosofia para um campo de conhecimento específico, a cognição. Vêm daí as aproximações entre pensadores, teorias e escolhas de caminhos que pareceram ao mesmo tempo lógicos e entusiasmantes para a questão.

Nesse processo, muitas etapas se sucedem, não apenas em termos científicos, mas no pesquisador que o concebe. Trata-se de tentativas, de ler textos, artigos e livros, situá-los em contextos históricos e tentar traduzi-los para o presente. São experiências de uma pessoa que tenta absorver sentidos e reelaborá-los em uma perspectiva própria.

De certa maneira são descrições que se desdobram em narrações e depois em argumentação, pessoa e pessoas movendo-se e sentindo em um contexto. Esse movimento de pessoas em busca de seus alvos de investigação parece ser mesmo aquilo que movimenta o campo científico e suas narrativas.

No século XX, com sua narrativa filosófica Merleau-Ponty movimentou nossa compreensão da mente, moldando seu entendimento e abrindo novos caminhos, retomados e transformados posteriormente por Varela.

Foi nessa experiência e nesses caminhos que também me moldei recentemente e, portanto, é disso também que se trata esse trabalho. Resultado dos esforços e das experiências de um pesquisador, conjuntamente a um grupo de pesquisadores, com seu retrato situado, mesmo que de maneira ainda inicial, na narrativa científica.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, Jorge: Metaciência como caminho de pesquisa. São Paulo: Mérito, 2008.

BASBAUM, Sérgio: O primado da percepção e suas consequências nos ambientes midiáticos. Tese de doutorado em Comunicação e Semiótica. PUC-SP, 2005.

BASBAUM, Sérgio: *Consciousness and culture: The point of experience and the meaning of the world we inhabit*. Revista Eletrônica Informação e Cognição, v.5, n.1, p.181-203, 2006.

CLASSEN, Constance: *Worlds of sense*. New York: Routledge, 1993.

DELEUZE, Gilles: *A Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DEPRAZ, Natalie: *Compreender Husserl*. São Paulo: Vozes, 2007.

DUPUY, Jean-Pierre: *Nas origens das Ciências Cognitivas*. São Paulo: FUNDUNESP, 1994.

DREYFUS, Hubert. *A Phenomenology of Skill Acquisition as the basis for a Merleau-Pontian Non-representationalist Cognitive Science*. [Online]. Em: <http://ist-socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/pdf/MerleauPontySkillCogSci.pdf>, 2005. Acesso em 15 de Abril de 2011.

DREYFUS, Hubert L.: *Mind Over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer* / Hubert L. Dreyfus and Stuart E. Dreyfus. Nova York: The Free Press, 1986.

ENGEL, Andrea e KÖNIG, Peter: *Paradigm shifts in the neurobiology of perception*. In Ratsch, V, Richter, M. e Stamatescu, I.: *Intelligence and artificial intelligence*. Berlin: Springer, 1998.

FERNANDES DA SILVA, Daniel (2009). *Fluidez, inércia, persistência e padrão. Uma análise da constituição da consciência e sua utilização pela Filosofia Clínica. Monografia de conclusão do curso de Especialização em Filosofia Clínica. Em* www.institutointersecao.com/fluidez.doc

FERRATER Mora, Jose (1975). *Diccionario de Filosofia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

FLUSSER, Vilém: *Língua e realidade*. São Paulo: Herder, 1963.

GLANVILLE, Ranulph: Francisco Varela (1946-2001): *A working memory. Cybernetic and Human Knowing: a journal of second-order cybernetics autopoiesis and cyber-semiotics*, Vol. 9, nº2, 2002.

HEIDEGGER, Martin: *A caminho da linguagem*. São Paulo: Vozes, 2002.

HONNEFELDER, Ludger: *João Duns Scotus*. São Paulo: Loyola, 2010.

HUSSERL, Edmund: *Experience and Judgment: Investigation in a Genealogy of Logic*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973.

HUSSERL, Edmund: *Meditações Cartesianas: Introdução a Fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.

JOHNSON, Mark: *We are Live Creatures: Embodiment, American Pragmatism, and the Cognitive Organism / Mark Johnson and Tim Rohrer*. Oregon: Pre-press final draft, 2007.

KILCULLEN, R. J. (2006). *Scotus on the primary objet of the intellect*. Em <http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/z3603.html>. Acesso: 09/10/2011.

KING, Peter: *Scotus on Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

LAKOFF, George and JOHNSON, Mark: *Metáforas da vida cotidiana*. São Paulo: Educ / Mercado das Letras, 2002.

LAKOFF, George: *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

LEVI-STRAUSS, Claude: *Cru e Cozido*. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2011.

LÉVY, P. *As tecnologias da inteligência - o futuro do pensamento na era da informática*. São Paulo: Editora 34, 1993.

MACHADO, Bernadete Franco Grilo (2010). *Visão e Corporeidade em Merleau-Ponty*. Em http://www.filosofia.ufc.br/argumentos/pdfs/edicao_3/10.pdf. Acesso em 10/10/2011.

MARTINS, Denise Andrade de Freitas (2006). *Merleau-Ponty, uma concepção de motricidade como ser-no-mundo*. Em http://www.anppom.com.br/anais/anaiscongresso_anppom_2006/CDROM/COM/01_Com_EdMus/sessao01/01COM_EdMus_0102-169.pdf. Acesso em 10/10/2011.

MATTHEWS, Eric: *Compreender Merleau-Ponty*. São Paulo: Vozes, 2010.

MATURANA, Humberto: *Ontologia da Realidade*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

MATURANA, Humberto e VARELA Francisco: *A Árvore do Conhecimento*. São Paulo: Psy II, 1995.

McLUHAN, Marshall: *Essential McLuhan*: Basic Books, 1995.

MARILENA, Chaui: *Experiência do Pensamento: Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice: *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MERLEAU-PONTY, Maurice: *O Primado da Percepção e suas conseqüências filosóficas*. Campinas: Papirus, 1990.

PASNAU, Robert: *Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

PESSIS-PATERNAK, Guitta: *Do caos a inteligência artificial: quando os cientistas se interrogam*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1993.

RAPOSA, Michael L. (1984). *Habits and essences*. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XX, no. 2, 147-168.

ROHRER, Tim: The Body in Space: Embodiment, Experimentalism and Linguistic Conceptualization. In *Body, Language and Mind*, vol. 2. Zlatev Jordan; Ziemke, Tom; Frank, Roz; Dirven, René (eds). Berlin: Mouton de Gruyter, forthcoming 2006.

ROHRER, Tim: Image Schemata in the Brain. In *from Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics* / Beate Hampe and Joe Grady. Berlin: Mouton de Gruyter, 2005, pp. 165-196.

SANTAELLA, Lucia: Navegar no ciberespaço: O perfil cognitivo do leitor imersivo. São Paulo: Paulus, 2004.

SANTAELLA, Lucia: Matrizes da linguagem do pensamento: sonora, visual, verbal. São Paulo: Iluminuras, 2009.

SANTAELLA, Lucia: Linguagens líquidas na era da mobilidade. São Paulo: Paulus, 2007.

SANTAELLA, Lucia (2011). *Percepção: Fenomenologia, Ecologia, Semiótica*. São Paulo: Cengage Learning.

SUGITA, Yoichi: Global plasticity in adult visual cortex following reversal of visual input. In: *Letter to Nature*, Volume 380(6574) 11 April 1996, pp. 523-526.

TEIXEIRA, João Fernandes: *Mentes e Máquinas: uma introdução à ciência cognitiva*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

TEIXEIRA, João Fernandes: *A Mente Pós-evolutiva: a filosofia da mente no universo do silício*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

THOMPSON, Evan: *Life in Mind: From autopoiesis to neurophenomenology*. A tribute to Francisco Varela. Holanda: Kluwer Academic Publishers, 2004.

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

VARELA, Francisco: *Conhecer as Ciências Cognitivas: Tendências e Perspectivas*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

VARELA, Francisco: *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* / Francisco J. Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch. Massachusetts: MIT Press, 1993.

VARELA, Francisco: *The Specious Present: A neurophenomenology of time consciousness*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

VARELA, Francisco and SHEAR, Jonathan: *The view from within – firstperson approaches to the study of consciousness*. Thoverton: Imprint Academic, 1999.

VARELA, Francisco: *Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem*. *Journal of Consciousness Studies - Special issues on the hard problem.*, J. Shear (ed.), June 1996.

WEBER, Andreas: *The ‘Surplus of Meaning’*. Biosemiotic aspects in Francisco J. Varela’s philosophy of cognition. *Cybernetic and Human Knowing: a journal of second-order cybernetics autopoiesis and cyber-semiotics*, Vol. 9, n°2, 2002.

WHEELER, Michael: *From robots to Rothko: the bringing forth of worlds*. In BODEN, Margareth (ed.): *The philosophy of artificial life*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

ZIMMERMANN, Ana Cristina (s/d). *Corpo e aprendizagem: Um diálogo acerca do movimento humano*. Em <http://www.anped.org.br/reunioes/30ra/posteres/GT17-3792--Int.pdf>. Acesso em 10/10/2011.