

# Consciência-do-mundo, naturalismo esclarecido e ciência cognitiva

Renato Schaeffer

**Como citar:** SCHAEFFER, R. Consciência-do-mundo, naturalismo esclarecido e ciência cognitiva. *In:* GONZALES, M. E. Q.; BROENS, M. C. (org.). **Encontro com as Ciências Cognitivas**. Marília: Unesp Marília Publicações, 1998. 2 v. p. 131-166. DOI: <https://doi.org/10.36311/1998.85-86738-03-4>. p131-166



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

## CONSCIÊNCIA-DO-MUNDO, NATURALISMO ESCLARECIDO E CIÊNCIA COGNITIVA

Renato SCHAEFFER<sup>1</sup>

O presente trabalho pretende apresentar uma crítica ao modo amplamente predominante de compreender a natureza da consciência sensorial - o representacionismo intracerebral<sup>2</sup>. Será oferecido um argumento, - o *argumento da ontologia da percepção* - que propõe uma explicação ontológica alternativa, não-intracerebral, da consciência-do-mundo - ou consciência sensorial -, decorrendo daí uma ontologia que poderia ser chamada de *ontologia do naturalismo esclarecido* (capaz, por exemplo, de evitar o (nesse caso, falso) dilema reducionismo-dualismo com respeito ao tradicional problema da relação corpo-mente)<sup>3</sup>. Finalmente, defenderei que a teoria da percepção sensorial de Aristóteles pode ser interpretada nas linhas desse modelo alternativo, e que, ao contrário do naturalismo decorrente da filosofia moderna, o seu, portanto, é um naturalismo esclarecido; e lançarei (nas últimas duas ou três linhas do trabalho) a sugestão-provocação de uma nova noção de Ciência Cognitiva, decorrente da aceitação do naturalismo esclarecido, uma noção ampliada capaz de englobar em si a Física, a Química, a Biologia, a Psicologia, a Sociologia...

### Neurofiscalismo e representacionismo intracerebral

Há na atual filosofia da mente, e na vertente mais filosófica da ciência cognitiva, um pressuposto inteiramente problemático e, contudo, ainda assim, amplamente predominante. Refiro-me ao modelo intracerebral da consciência-do-mundo - a consciência sensorial -, compartilhado por gregos e troianos (cognitivismo

---

<sup>1</sup> Faculdade de Educação - Universidade Federal do Rio de Janeiro - FAPERJ - Rio de Janeiro.

<sup>2</sup> Nota 1 do final.

<sup>3</sup> Nota 2 do final.

computacional e conexionismo; reducionismo e dualismo). Grosseiramente falando, parecem todos acreditar, em última análise, na interioridade neurológica do fenômeno da consciência-do-mundo - seja a visão ou a sensação de dor, por exemplo. Assim, os perceptos visuais, que aparecem como objetos ou coisas do mundo e no mundo, não passariam de produtos da maquinaria neurocerebral. De modo análogo, a sensação de dor que aparece como situada nesta ou naquela região somática determinada - na ponta do dedão do meu pé direito, por exemplo -, tampouco passaria de um evento neurocerebral (muito) complexo.

Os mais sofisticados modelos conceituais na atual filosofia da mente, os mais abstratos modelos computacionais da ciência cognitiva, os mais sofisticados modelos matemáticos de arquiteturas conexionistas das (inadequadamente) chamadas *redes neurais*, todos não deixam, no fundo, de compartilhar o ponto de vista ingênuo expresso paradigmaticamente por Kahn, em *O corpo humano*:

Não existe uma percepção imediata, 'absoluta' e, por conseguinte, verdadeira das coisas situadas fora da nossa consciência. Cada criatura pode apenas perceber, do mundo, tanto quanto lhe sinalizam os seus órgãos dos sentidos, e reconhecer, 'à sua moda', aquilo que suas células corticais lhe permitem focalizar de todos esses estímulos. Nada percebemos da 'coisa em si', mas apenas registramos a impressão de consciência de coisas, de suas irradiações, de seus efeitos nervosos sobre nós, portanto, algo inteiramente secundário, inteiramente subjetivo. Esta percepção é a base de toda conceituação filosófica, bem como a idéia fundamental da teoria do conhecimento, conforme foi gravado de modo imorredouro pela primeira vez, entre os filósofos europeus, por Platão, na sua famosa imagem da caverna. (Kahn, 1966, p. 195-6)

A interpretação representacionista da alegoria da caverna parece indiscutível à grande maioria dos filósofos e psicólogos cognitivistas e conexionistas. Segundo essa interpretação - que costumo rotular de *neurofiscalista* -, o mundo real é, em última análise, aquele descrito, ainda que imperfeitamente, falivelmente, pela física teórica - portanto, o mundo matemático das famigeradas qualidades primárias de Demócrito, Galileu, Locke, Descartes. Se uma tal interpretação é adotada de modo inteiramente conseqüente, então o mundo da biologia não deixa de ser uma

representação, um mundo epifenomenal, com respeito ao mundo físico. Do mesmo modo, o mundo percebido seria um epifenômeno psicológico, com respeito ao mundo biológico - aos processos neurocerebrais. As figuras que os prisioneiros algemados no interior da caverna, e de costas para a entrada, percebem, projetadas pela fogueira que arde lá fora sobre a parede do fundo da caverna, representariam, então, o véu neuropsicológico que encobre a realidade, véu de qualidades secundárias (cores, timbres etc.) e terciárias (tonalidades afetivo-valorativas): o resultado do intrincado labor neurocerebral - principalmente neurocortical.

Defenderei, no que segue, uma leitura exatamente oposta da validade do contraste realidade-aparência veiculado pelo mito da caverna. A saber: que a aparência - a fenomenalidade que se oferece à consciência sensorial - deve ser concebida como qualitativamente de mesma natureza que a realidade em si. O mundo dos fenômenos não poderia ser mais *vivo* ou *real* que o mundo real - como as qualidades secundárias e terciárias são mais *vivas* que as abstratas qualidades primárias da física teórica. Procurarei mostrar através de um argumento - o *argumento da ontologia da percepção sensorial* - que a fenomenalidade representa como que a superfície, a *ponta do iceberg* da realidade - uma realidade *diminuída*, portanto, e não *aumentada*, como quer o representacionismo intracerebral -: em outras palavras, aquele sistema parcial de aspectos da realidade total que corresponde ao poder específico de ação do organismo psicovital sobre seu ambiente.

É fácil compreender a motivação existente para uma concepção representacionista intracerebral da consciência sensorial. Trata-se de uma motivação complexa, um amálgama envolvendo no mínimo os seguintes três ingredientes.

Primeiro, correlações neuropsicológicas são cada vez melhor conhecidas, no sentido de condições cerebrais necessárias para a consciência sensorial.

Segundo, há a suposição de que não parece *poder* haver outra solução possível que algum tipo de representacionismo intracerebral. Independentemente de detalhes científicos das teorias neuropsicológicas, obviamente datadas, permanece o fato amplamente conhecido de que as cadeias causais envolvidas em todos os processos deflagradores da consciência sensorial - exterocepção, interocepção, propriocepção - têm seu último e inexorável elo no cérebro.



Esta consideração, aliada à primeira, leva à hipótese de que tais condições necessárias não podem, na verdade, deixar de constituir também condições suficientes. Experimentos famosos como os do neurocirurgião Penfield (resumidos em *O mistério da mente*), de estimulação cerebral por eletrodos, pareceriam então sugerir, muito naturalmente, que a consciência sensorial pode ser produzida mesmo na ausência da causa física externa real - desde que a causa física, neurológica, interna seja reproduzida. Dito de outra forma, são processos intracerebrais o que de fato constituiria as condições causais essenciais da ocorrência da consciência-do-mundo (percepção, interocepção e propriocepção), e não aqueles processos extracerebrais da transação sensorial com o mundo.

Em terceiro lugar, se a consciência sensorial é parte integrante do fluxo geral da vida mental, tanto quanto a consciência não-sensorial - memórias, pensamentos, intenções -, por que supor uma ruptura qualitativa essencial entre as duas modalidades psíquicas? Isto é, por que imaginar que a sensorialidade intrínseca à consciência-do-mundo radica num contato existencial legítimo com o mundo real das *coisas em si*, se o restante da vida psíquica ou mental é todo ele representacional? Se o conteúdo mental perceptual se transforma automaticamente, suavemente, continuamente, em imagem de memória, não é natural considerá-lo também, como esse último, representação - embora apareça como *apresentação* -?

Assim, e ignorando o elemento adicional de uma eventual preferência apriorística pelo reducionismo enquanto tal *vis-à-vis* o dualismo - até porque mesmo o dualismo, como em Descartes e Eccles, costuma também recorrer a um processo intracerebral mediador da consciência sensorial -, temos aí, quero crer, e em poucas palavras, o cerne da motivação para uma concepção representacionista intracerebral da consciência-do-mundo.

Essas razões são raramente explicitadas, muito menos discutidas - constituindo já praticamente uma tradição herdada, um pressuposto completamente fora de reavaliação. E, no entanto, essa teoria se coloca francamente em oposição ao que a experiência sensorial nos revela diretamente. Como conciliá-la com a evidência natural, o *sensu comum*, de que é nosso cérebro que está existencialmente no mundo, e não o mundo que está representacionalmente em nosso cérebro?

Observe que, neste caso, não parece possível aplicar a idéia geral de

que a tarefa e vocação da ciência é justamente corrigir a ignorância pré-científica, de que o papel da teoria intelectual é substituir a mera crença pré-teórica. Pois independentemente do que venhamos a descobrir sobre neurônios, sinapses, neurotransmissores e arquitetura cerebral, o mundo que percebemos continuará aí fora de nossas cabeças, as sensações corporais em geral continuarão no corpo, fora da cabeça e não no cérebro.

Esse traço imanente à experiência sensorial - esse clima existencial de um efetivo estar-no-mundo - parece, é verdade, de difícil conceituação. Como expressar, em termos de um conteúdo de um evento/estado mental (o evento/estado da consciência sensorial), esta presença-existência *enquanto tal* do percepto real, ou de uma sensação corporal de dor? - este, o problema aqui. Ou, noutros termos: como incluir a *alteridade* do ente real numa *representação*?

#### ***A teoria de Searle: auto-referencialidade causal da percepção***

É, portanto, notável, neste contexto, do ponto de vista teórico, a original proposta de John Searle, em *Intencionalidade*, de que o conteúdo intencional da percepção sensorial inclui um elemento intrínseco de *auto-referencialidade causal*. Para simplificar, consideremos a modalidade visual de intencionalidade perceptual. Pois bem, Searle (1990) afirma categoricamente que a estrutura lógica da experiência visual não é EXPERIÊNCIA VISUAL (p), e sim:

EXPERIÊNCIA VISUAL (p, e p causa esta EXPERIÊNCIA VISUAL [...])

- onde “p” se refere a um conteúdo de forma proposicional<sup>4</sup>.

A intenção de Searle é clara: incluir justamente o elemento de alteridade existencial do percepto dentro da representação mental. Isso faz da experiência perceptual, como diz Searle (1990), um caso muito *sui generis* de representação - uma *apresentação*. O objeto real é apresentado, em sua efetiva alteridade mundana, via uma representação proposicional complexa, estando tal alteridade patente no caráter causalmente auto-referencial da representação-apresentação

---

<sup>4</sup> Nota 3 do final.

perceptual. Faz parte da própria experiência visual que o objeto seja dado à consciência como o causador dessa experiência mesma. É isso que é teoricamente simbolizado por

EXP VIS (p, e p causa esta EXP VIS [...]).

Importante notar que a alteridade não é ela própria *vista*, mas é o objeto que é visto como *alter*, enquanto causa da visão. Esta fórmula tenta captar a idéia de que, por mais que certos eventos cerebrais constituam condição necessária à ocorrência da consciência sensorial, é a causação extracerebral o que define e é dado enquanto tal na própria percepção.

Esta fórmula sintética é, a meu ver, um dos grandes momentos da atual filosofia da mente<sup>5</sup>, no sentido em que exemplifica de modo eloqüente uma concepção científica - mas não cientificista - da filosofia: a filosofia como capaz de resolver problemas, e não apenas de formulá-los. Algo essencial à natureza da experiência perceptual é clarificado através da noção de que o objeto-percepto é dado enquanto alteridade, ou seja, enquanto um ente exterior à consciência, embora nela representado. O que agora parece óbvio, depois do achado de Searle, é na verdade um *insight* nada trivial: a saber, que a alteridade do objeto se mostra no interior de uma *experiência sensorial de auto-referencialidade causal*. A alteridade existencial do objeto, podemos dizer, é essa auto-referência causal. Isso não deve ser confundido com a chamada *teoria causal da percepção*, que é *externalista* - isto é, procura reduzir a intencionalidade perceptual à relação causal neurofísicista entre sujeito e objeto. A proposta de Searle é inequivocamente *internalista* (*intensionalista*, dizem alguns), já que o conteúdo intencional da experiência é o que determina as suas condições de satisfação: teoricamente, o sujeito jamais pode estar seguro de que sua experiência visual é de fato verdadeira, isto é, é de fato uma *percepção* e não mera experiência sensorial, mas é o conteúdo dessa experiência o que indica o que deve ser o caso para que ela o seja. E entre as condições de satisfação figura o requisito de que o estado de coisas percebido seja a causa da percepção.

Exemplificando: se tenho uma experiência visual de que o céu está azul, nada me garante que não se trate apenas de uma experiência visual - de uma

---

<sup>5</sup> Nota 4 do final.



alucinação -; mas essa mesma experiência revela que, para que não se trate de uma alucinação, mas, pelo contrário, de uma real percepção, então (1) deve ser o caso que o céu esteja azul, e (2) deve ser o caso que a experiência visual esteja sendo causada pelo fato de o céu estar azul.

Muitos filósofos têm objetado contra a noção de uma auto-referencialidade causal imanente ao conteúdo intencional da experiência perceptual - isto é, uma auto-referencialidade *experimentada*. Consideram intelectualista uma descrição como a seguinte:

EXP VIS (o céu está azul, e que o céu está azul causa esta EXP VIS (...))

Alegam que não parece intuitivo supor que a consciência sensorial possa apresentar um conteúdo intencional de tamanha complexidade. Perguntam se a percepção visual de um bebê que ainda não possui o conceito (ou: a noção prática) de causação poderia conter tal elemento de auto-referencialidade causal intrínseca. A resposta geral a esse tipo de objeção é: a complexidade pertence à formulação teórica, não ao conteúdo da intencionalidade sensorial. A alteridade existencial é um fato dado de imediato mesmo para o bebê (ou para um animal em geral, na medida em que sua experiência pode ser considerada percepção); a *descrição* do fato elementar e corriqueiro da alteridade do percepto é que é sem dúvida “intelectual” - como poderia deixar de ser?

Resumindo, considero logicamente impecável a descrição oferecida por Searle, no sentido de uma análise da estrutura lógica da intencionalidade perceptual. Ao captar a alteridade do percepto, a descrição em termos de auto-referencialidade causal sensorial elimina qualquer possibilidade de interpretação representacionista. Pois uma representação, na tradição epistemológica da filosofia moderna - ou “idéia” -, não é capaz de portar um índice de alteridade, justamente na medida em que não é o próprio objeto exterior que aparece na consciência-do-mundo. (A alteridade é supostamente dada pelo sistema das representações do mundo, sistema que o sujeito adquire com a experiência de estar no mundo - melhor: de estar entre suas representações!)

É extremamente curioso que Searle procura conciliar o realismo direto como teoria da percepção sensorial com a noção de que “a intencionalidade é



produzida por e no cérebro”. Tal casamento me parece conceitualmente impossível: como o objeto perceptual poderia ser dado a uma só vez tanto (1) diretamente no mundo, em sua alteridade, como (2) dentro do cérebro? Por isso, ao aceitar sua teoria da percepção sou forçado *ipso facto* a rejeitar sua ontologia. A questão que precisa ser então, finalmente, atacada é: como exatamente conceber o realismo direto como modelo da consciência-do-mundo? Do realismo direto de Searle, podemos reter apenas a análise precisa da estrutura da intencionalidade perceptual; persiste, contudo, a questão da natureza da consciência sensorial.

**Consciência-do-mundo, realismo direto e um sentido não-cientificista para o contraste aparência-realidade.**

Que solução alternativa poderia, afinal, ser proposta para explicar a consciência-do-mundo - exterocepção, interocepção e propriocepção -, uma vez que recusamos integralmente o modelo do representacionismo intracerebral?

Obviamente, os dados empíricos provenientes da neurobiologia precisam ser tomados como indiscutíveis - não se trata, é certo, de ir contra o *fato* de que as três modalidades referidas de consciência-do-mundo possuem correlatos intracerebrais aparentemente *exatos*. Mas, e daí? Estamos, por isso, autorizados à inferência que conduz à tese da produção intracerebral desses tipos de experiência?

Consideremos o caso corriqueiro da sensação de dor corporal. Observe que a sensação de dor não é uma modalidade de *intencionalidade* sensorial. Isto é, a experiência de dor não apresenta a complexidade estrutural mencionada acima, envolvendo condições de satisfação. A prova mais direta disso é que, ao contrário da percepção (não apenas visual, mas também auditiva, tátil, olfativa, gustativa), a sensação de dor não pode constituir uma alucinação. A dor se esgota em si: uma vez sentida, *ipso facto* existe. Mesmo a dor num membro-fantasma existe - embora sua *localização*, esta sim, não seja verídica. Pois a cognição da localização da dor envolve intencionalidade proprioceptiva - logo, envolve a possibilidade, embutida no fato da existência de condições de satisfação, de alucinação sensorial.

Assim, parece falso, ou no mínimo confuso, o que afirma Schilder no clássico *A imagem do corpo*<sup>6</sup>:

Mas temos que levar em conta que, em qualquer percepção, é preciso distinguir entre o objeto percebido [e] a sensação ligada a esta percepção [...] Na dor, o objeto se torna comparativamente sem importância. Quando sentimos dor, importamo-nos menos com a qualidade do objeto do que com a sensação. Ao mesmo tempo, o objeto e o sujeito ficam tão próximos que a diferenciação se torna difícil. (Schilder, 1994, p. 88-9)

Schilder, ao que parece, não faz a necessária delimitação conceitual entre consciência sensorial intencional e não-intencional. Ele parece situar, indistintamente, a percepção sensorial, que é intencional, e a sensação de dor, que não é, na mesma categoria. Ao dizer que na percepção de um objeto há um elemento de sensação, ele parece tributário da velha tradição sensacionista da psicologia - segundo a qual uma cor, por exemplo, é uma sensação. A questão não é, obviamente, meramente terminológica - sobre a inconveniência teórica de chamar cores de sensações -, mas de rigor no pensamento. A referência de uma dor a um objeto (ou à sua qualidade, como diz Schilder) não é *intrínseca* à própria sensação. A consciência perceptual possui intencionalidade porque inclui *essencialmente* a referência a algo extrínseco à própria consciência, mas a consciência de dor não inclui tal referência: a consciência de um cor não é uma consciência colorida, mas a consciência de uma dor, sim, é uma consciência dolorida - ou: a dor pertence a *mim*, enquanto a cor pertence ao objeto; eu sofro a dor, mas não sofro a cor. A distinção fica mais rigorosamente demonstrada quando tentamos aplicar a fórmula de Searle (1990) da auto-referencialidade causal sensorial, válida para a intencionalidade perceptual, para o caso da sensação de dor. Assim, compare: podemos, no caso da consciência-do-mundo visual, escrever algo como:

VISÃO (x é A, e x ser A causa esta VISÃO [...]);

mas é completamente impossível escrever algo equivalente para a consciência-do-mundo do tipo sensação de dor, algo, digamos, como:

---

<sup>6</sup> Nota 5 do final.

DOR ( $y$  é B, e  $y$  ser B causa esta DOR (...)),

onde o estado de coisas correspondente ao conteúdo proposicional  $y$  é B diz respeito à lesão corporal causadora da dor. Pois enquanto que o estado de coisas que causa a visão é revelado pela própria visão, não é verdade que o estado de coisas que causa a dor é revelado pela própria dor.

É exatamente este (infelizmente, tão mal-compreendido na atual filosofia da mente) fato da não-intencionalidade da dor que, em última análise, está por trás do problema enfrentado pelo dualismo de Descartes, na sexta das *Meditações*:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão um coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio [...] (Descartes, 1983, #24)

Ou seja: o dualismo enquanto tal implicaria em que a dor fosse sentida do mesmo modo intencional pelo qual o piloto percebe a avaria de seu navio.

Pois bem, vamos agora à pergunta crucial: como é que a sensação de dor aparece em determinada região somática extracerebral, se a causa imediata de seu surgimento é indubitavelmente um processo intracerebral (talâmico-cortical, principalmente)? Nunca é demais lembrar que o problema que estou levantando é, na medida em que tal distinção é lícita, filosófico, e não científico. No entanto, mesmo a problemática propriamente científica da localização neurológica, resumida no trecho a seguir de Melzack & Wall, em *O desafio da dor*, não deixa provavelmente de ser um indício da complexidade ontológica da relação corpo-mente (que tanto ameaçou a coerência interna do dualismo de Descartes):

Há não muito tempo, quando ainda se considerava ser a dor produzida por um simples sistema de projeção, havia a hipótese de um centro de dor no cérebro. Precisamente onde esse centro se encontraria era fonte de considerável controvérsia. A sede favorita de centros de todas as sensações



era o córtex, mas nenhum tal centro pode ser localizado. Wilder Penfield, o grande neurocirurgião, estimulou eletricamente milhares de vezes em centenas de pacientes o córtex exposto, durante operações neurocirúrgicas em epilepsias ou tumores. Numas poucas raras ocasiões, os pacientes relataram sentir dor, mas isso aconteceu com tão pouca frequência, que poucos escritores se dispuseram a situar o 'centro da dor' no córtex. Tentativas especiais foram feitas para situar a dor de membros-fantasma nas áreas de projeção somatossensórias do córtex, e essas áreas sofreram ablação em muitos pacientes. Contudo, a dor de membro-fantasma usualmente retornava, e raramente a sensação não-dolorosa de membro-fantasma era alterada, de modo que ablações corticais para membros-fantasma foram logo abandonadas. Se o "centro da dor" não está no córtex, onde está? O próximo local é a região sensória do tálamo, que recebe input das principais vias sinalizadoras de dor originadas na medula espinhal. [...] Essas observações indicam que o tálamo sensório está envolvido na dor, mas não é o centro da dor. Está se tornando agora cada vez mais evidente que virtualmente todo o cérebro [sistema límbico, formação reticular etc.] desempenha um papel na dor. Mesmo atividades aparentemente não relacionadas como ver, ouvir e pensar são importantes. [...] Qualquer entendimento satisfatório da dor deve incluir todos esses processos que interagem com inputs da área lesada, ou de neurônios aferentes cortados que produzem sinais de dor quando não há lesão. (Melzack & Wall, 1991, p. 131-2)

O problema propriamente filosófico da sensação de dor vai muito além do horizonte da discussão sobre a hipótese de um *centro da dor*, ele tem a ver com a questão mais fundamental da aparente disparidade ontológica entre a localização fenomênica da sensação corporal de dor e sua localização científica - intracerebral. Sinto a dor nesta ou naquela parte de meu corpo, bem fora do cérebro, enquanto a neurofisiologia da dor aponta para o interior deste. Searle, em *O mistério da consciência*, afirma o seguinte:

Uma das coisas mais notáveis sobre o cérebro é sua capacidade de formar o que os neurobiólogos chamam de 'imagem corporal'. Para entender isso,

lembre quando eu pedi que você beliscasse seu antebraço. Ao fazê-lo, você sentiu uma dor. Agora, onde exatamente ocorre o evento de você sentir a dor? O senso comum e nossa própria experiência nos dizem que ele ocorre no nosso antebraço, exatamente na área da pele que estivemos beliscando. Mas, de fato, não é aí que ele ocorre. O evento real de você ter uma sensação consciente de dor ocorre no cérebro. O cérebro forma uma imagem de nosso corpo inteiro. E quando sentimos dores ou quaisquer outras sensações no corpo, a ocorrência real da experiência é na imagem corporal no cérebro. O fato de que experienciamos sensações corporais na imagem corporal é mais óbvio no caso de membros-fantasma. Em tais casos, um paciente, por exemplo, pode continuar a sentir dor no dedo do pé mesmo depois de sua perna inteira ter sido amputada. [...] Em certo sentido, todas as nossas sensações corporais são experiências tipo corpo-fantasma, porque a associação entre onde a sensação parece estar e o corpo físico real é inteiramente criada no cérebro. (Searle, 1997, p.181-2)

Esta resposta não me parece adequada, ou é apenas parte da resposta, justamente a parte filosoficamente menos interessante: a parte que trata, trivialmente, dos correlatos cerebrais que constituem as condições *sine qua non* para a ocorrência da dor na *imagem corporal*. É, de certo modo, bastante estranho que um filósofo capaz de um modelo tão acurado para a estrutura lógica da intencionalidade perceptual se contente com a postulação neurológica de uma *imagem corporal*. Não vejo como isso representaria um passo sequer no encaminhamento do problema: como é possível que a dor apareça *lá* no meu corpo, quando o processo causal imediatamente responsável por esta dor ocorre *aquí* (na *imagem corporal*) dentro de meu cérebro? Como se *irradia* a imagem corporal para fora do cérebro, se não há vias eferentes para tanto?

A imagem corporal intracerebral é o equivalente, no caso da sensação de dor, da representação perceptual intracerebral, no caso da percepção sensorial. Tomando a percepção visual: como é possível que o percepto visual apareça *lá* no meu campo visual extracerebral, se suas causas imediatas estão no córtex visual (primário, secundário e terciário)? Pretendo agora, no que segue, desenvolver um argumento muito claro e preciso para responder esta questão crucial.

Gostaria de frisar, todavia, que a crítica ao modelo representacionista intracerebral se mantém por si própria: mesmo que não nos ocorra nenhuma idéia positiva sobre que diabo é a consciência sensorial (intencional e não-intencional), a parte negativa, crítica, da discussão segue sendo válida e auto-suficiente. É sem dúvida uma falácia atrelar a validade da crítica à apresentação de uma solução para o problema. Mesmo que eu não tivesse mais nada a dizer de positivo, permaneceria lícito rejeitar o quadro representacionista por sua incompatibilidade total com o que a experiência direta, cotidiana (sem qualquer *intuição* especial) revela. O ponto é inteiramente *intelectual*: é inconcebível que uma sensação de dor ou um percepto visual sejam internalizados no cérebro, sede, sim, dos correlatos neurológicos dessas modalidades de consciência-do-mundo. Contudo, ainda que a crítica a uma teoria seja *logicamente* auto-suficiente, *psicologicamente* ela pede um acréscimo positivo - uma nova teoria, alternativa, que substitua com vantagem a anterior. Filósofos, como outros seres humanos, parece que só estão dispostos a abandonar mesmo a hipótese mais esdrúxula, se de posse de uma nova hipótese. Como já foi dito mais acima, boa parte da adesão ao representacionismo intracerebral depende justamente da dificuldade de conceber uma hipótese radicalmente diferente para explicar a consciência-do-mundo.

A única tentativa relativamente recente de defender um realismo direto perceptual foi a do psicólogo da visão Gibson. Já na abertura de seu *Abordagem ecológica à percepção visual*, ele declara:

A visão é um negócio estranho e maravilhoso. Eu mergulhei em suas perplexidades por cinquenta anos. Eu costumava pensar que o modo de compreendê-la era aprender o que é aceito como verdade sobre a física da luz e da imagem retiniana, dominar a anatomia e a fisiologia do olho e do cérebro, e então juntar tudo numa teoria da percepção que pudesse ser testada por experimentos. Mas quanto mais aprendi sobre física, ótica, anatomia e fisiologia da visão, mais profundos os enigmas se tornaram. Os especialistas nessas ciências pareciam confiantes em poder acabar esclarecendo os mistérios da visão, mas apenas, concluí, porque eles não tinham uma apreensão real das perplexidades. (Gibson, 1986, p. 1)

Gibson teve o inquestionável mérito de mover uma crítica



continuada contra a tradicional psicologia *das sensações*, através de sua concepção *ecológica* da percepção. O fato de ele não ter oferecido uma explicação verdadeiramente filosófica das condições de possibilidade de um realismo direto não tira a validade, como vimos há pouco, de sua argumentação negativa contra a doutrina tradicional representacionista, cognitivista da percepção sensorial. Ele insistiu corretamente que a percepção (visual) reflete uma transação organismo-ambiente, que o sujeito é biologicamente capaz de detecção direta de significados ecológicos, sem processamento integrativo de elementos discretos, sensações etc. Mas como é tudo isso possível, dado o que conhecemos dos detalhes funcionais físico-neurobiológicos da transação sujeito-objeto? - nisso, Gibson não foi capaz de nos ajudar nem um pouco.

O argumento que apresento não faz referência ao ponto inteiramente geral da inconcebível *produção intracerebral de fenomenalidade*. Apontar para isso me parece, também, perfeitamente válido, mas tal crítica se aplica a toda a vida da psique, a todos os tipos de estados e ocorrências mentais que perfazem o *fluxo da consciência* (*the stream of thought*, como disse James, em *Os princípios da psicologia*) - embora, provavelmente, toda (ou a maior parte de) a fenomenalidade das imagens mentais de desejos, planos, idéias, sonhos, emoções seja proveniente, em última análise, da consciência sensorial. Em todo caso, a impossibilidade conceitual de uma produção intracerebral de fenomenalidade em geral poderia muito bem ser adicionada à crítica do representacionismo intracerebral no caso da percepção. A desvantagem teórica de insistir nessa inconcebível *performance* cerebral é que o dualismo pareceria se impor, ou quase-impor; mas mesmo essa desvantagem ainda é menor do que a de fazer a evidência da experiência se curvar diante da autonomia de uma teoria, como faz o representacionismo intracerebral..

Meu argumento - que procura evitar não só o reducionismo, mas também, como veremos, o dualismo - diz simplesmente o seguinte: *como a consciência-do-mundo ou consciência sensorial, que é um fenômeno natural produzida pelo mundo real, não pode ser explicada a partir do mundo revelado pela própria percepção sensorial, então o mundo revelado pela percepção sensorial não possui a estrutura do mundo real.* (Lembre-se de que a consciência sensorial engloba a exterocepção, ou percepção sensorial, a interocepção (visceral) e a propriocepção (somática), e que a percepção sensorial, visual em

particular, a mais cognitiva dentre todas, é que de fato apresenta o mundo exterior, incluindo o corpo próprio, para o sujeito.).

Está sendo dito que, (1) como a sensação de dor e percepção visual, por exemplo, não podem ser explicadas a partir da estrutura do mundo perceptual (visual, principalmente) - já que eventos causados pelo cérebro ocorrem eminentemente fora do cérebro (a sensação de dor e o percepto visual) -, e (2) como, sendo fenômenos naturais, é necessário serem explicáveis unicamente via poderes causais do mundo real, segue-se que (3) não há um isomorfismo estrutural entre o mundo revelado na percepção sensorial e o mundo real.

*(Poderíamos chamar a tentativa de explicar a consciência sensorial em termos de elementos e poderes causais do mundo percebido como a **falácia da epistemologia perceptualista**.)*

É evidente que essa é uma conclusão fortíssima; se verdadeira, as conseqüências serão tremendas: entre elas, um encaminhamento seguro da explicação do realismo direto perceptual. Devido à importância do que está em jogo, deixem-me repetir o argumento, de modo ligeiramente mais formal:

- 1 A consciência-do-mundo é um fenômeno natural.
  - 2 Todo fenômeno natural é necessariamente explicável em termos dos poderes causais existentes no mundo real.
  - 3 Sensações e perceptos causados pelo cérebro são extracerebrais, com essencial descontinuidade espacial, no mundo percebido, entre causa e efeito.
  - 4 Logo, a consciência-do-mundo não é explicável em termos dos poderes causais detectáveis no mundo percebido.
  - 5 Logo, os poderes causais do mundo percebido não refletem (inteiramente) os poderes causais do mundo real.
- 5a Ou: a complexidade estrutural ontológica do mundo real é apenas parcialmente, superficialmente dada pela percepção sensorial.

Se aceitarmos essa conclusão, muitas serão as conseqüências: antes de mais nada, permite transformar o *mistério* da consciência-do-mundo no *problema* da consciência-do-mundo - o que, de certo modo, é óbvio, ou tautológico, uma vez que o argumento foi justamente montado, por assim dizer, à procura das condições



de possibilidade ontológicas da consciência-do-mundo. E, como vimos, concluímos que é preciso supor que a estrutura do mundo real seja mais complexa que a estrutura do mundo percebido, para que deixe de ser misterioso: (1) que a sensação corporal de dor possua localização eminentemente extracerebral, embora sua causa neurológica imediata seja intracerebral - já que tal localização diz respeito, superficialmente, ao mundo percebido, não ao mundo real; e (2) que o percepto (visual, auditivo etc.), de modo análogo, possua localização eminentemente extracerebral, embora sua causa neurológica imediata seja intracerebral - já que, repetindo, essa localização é ontologicamente superficial.

Em trabalhos anteriores (Schaeffer 1994, 1995, 1997), não fui capaz de formular o presente argumento, e distinguir, assim, entre o percebido e o real, entre superfície e profundidade estrutural da realidade: a rejeição do modelo representacionista intracerebral me levou a quase-concluir, então - muito a contragosto -, que apenas algum tipo de dualismo metafísico poderia dar conta dos estranhos fatos que cercam a percepção sensorial. Em resumo, eu pensava que a única explicação possível para o fato de o campo visual, por exemplo, estar, a uma só vez, (1) situado fisicamente fora da cabeça do sujeito percipiente, e (2) psicologicamente dentro de sua consciência, seria a postulação de que - pelo menos no ato perceptual -, a consciência como que estenderia suas *linhas de influência* até o objeto percebido, dando-se a percepção *lá* mesmo, sobre o objeto. O argumento ora apresentado permite evadir de modo cabal esse resultado dualista; mas continuo mantendo que, em sua ausência, a hipótese do representacionismo intracerebral - que afronta diretamente a experiência - teria que ser *logicamente* preterida, face ao dualismo.

A conclusão de nosso argumento diz que a estrutura do mundo real é, portanto, mais complexa que a do mundo percebido: *justamente o suficiente para que a consciência sensorial possa ser explicada sem supor uma ação à distância da consciência*. Noutros termos, a estrutura ontológica do mundo real deve ser tal, que aquilo que corresponde, no mundo real, à distância espacial entre sujeito e percepto no mundo percebido, não seja uma barreira efetiva para um processo natural de causa e efeito. A distância ontológica entre objeto real e sujeito real permite aquilo que a distância espacial entre objeto percebido e sujeito percebido não permite. A contrapartida real da sensação de dor não está *à distância* do meu cérebro real, embora a parte corporal



percebida que aloja a dor está à distância, no mundo percebido, do cérebro percebido. O mesmo vale para o caso da percepção visual de mais distante estrela no céu: a estrela percebida está à distância do cérebro percebido, mas a estrela real não está, ontologicamente falando, à distância do cérebro real - isto é, num sentido forte ou absoluto de à distância, que implicasse numa descontinuidade ontológica entre causa e efeito (no caso, entre eventos neuronais intracerebrais e a apreensão extracerebral do objeto visual).

Acredito que é simplesmente isso o que se esconde atrás das aparentemente tão *enigmáticas* palavras de William Blake: “O Homem não tem um Corpo distinto de sua Alma; pois aquilo chamado de Corpo é uma porção do Corpo discernida pelos cinco sentidos”<sup>7</sup>. Ou seja: o que no mundo percebido aparece como um corpo físico *partes extra partes*, onde a sensação extracerebral de dor como efeito de eventos intracerebrais à distância aparece como algo ontologicamente misterioso, possui, então, um fundamento no mundo real estruturalmente mais complexo.

A partir do argumento acima - que poderia ser chamado de *argumento da ontologia da percepção* -, a tradicional relação aparência-realidade parece que passa a ter um sentido um pouco mais preciso - pelo menos, um sentido mais empírico, vinculado a uma análise do fenômeno da consciência sensorial, concebido agora como algo natural.

Um quadro ontológico mais ou menos como o seguinte começa, então, a poder ser vislumbrado. O corpo percebido é como que *a ponta do iceberg* do corpo real, que seria algo que poderia ser chamado de *corpomente*. Aquilo que sentimos subjetivamente de nosso ser seria a *parte imersa do iceberg* - embora a metáfora espacial seja teoricamente perigosa. É claro que não podemos *imaginar* a estrutura do mundo real, nem sua relação com a estrutura do mundo percebido, pois o que imaginamos é, compreensivelmente, em boa parte, proveniente de uma *epistemologia perceptualista* - e exatamente por isso é que a metáfora de Blake parece interessante. Mas podemos concebê-la. E podemos igualmente conceber que para todos os entes percebidos vale a mesma situação que descobrimos no caso do corpomente: o ente é objeto ou

---

<sup>7</sup> Nota 6 do final.

coisa - pura externalidade, sem miolo ontológico - apenas enquanto percepto, isto é objeto percebido, ou objeto intencional da percepção sensorial. Mas em si mesmo, ele não é um mero *objeto*, espacialmente rarefeito no *modus partes extra partes*, sem um lastro real que faça dele um centro ontológico - deve, pelo contrário, possuir a legítima interioridade dinâmica de um *sujeito*. Assim, a percepção visual, por exemplo, envolveria uma transação entre dois sujeitos ou centros ontológicos de ação, não entre um sujeito e um *objeto*. Apenas enquanto visto, isto é, enquanto resultado já da transação visual, é que um deles aparece como percepto ou objeto visual.

Assim, somos levados a uma nova compreensão da questão central de Thomas Nagel, em *The view from nowhere*: “o problema de juntar as perspectivas (*views*) subjetiva e objetiva do mundo”, “o problema de como acomodar [a subjetividade], num mundo que simplesmente existe e não tem centro perspectivo”. “A realidade não é apenas a realidade objetiva” (p.27), afirma ele, ainda. Ou seja, à luz do modelo aqui proposto, a partir do “argumento da ontologia da percepção”, a realidade “objetiva” possuiria uma estrutura capaz de abrigar centros de subjetividade: é enquanto realidade *percebida* por um centro percipiente de ação que o mundo aparece, superficialmente, como “objetivo” - e, ainda assim, *relativamente* objetivo, ou subjetivamente objetivo, já que o ente real se torna percepto-para-o-percipientes, isto é, percepto objetivo na perspectiva do sujeito.

Não há por que rejeitar esse quadro: ele parece se conformar perfeitamente com a idéia de que a percepção sensorial tenha um alcance cognitivo limitado, parcial: por que haveríamos de supor que a consciência sensorial tem mais alcance do que aquele estritamente necessário ao organismo humano, que ela corresponde a um absoluto cognitivo? De modo geral, parece bastante razoável conceber a percepção de que cada espécie animal é capaz, como um índice de seu poder efetivo de ação sobre o ambiente. A percepção revelaria apenas aquilo que corresponde ao poder *de fogo* do organismo, algo que diz respeito ao próprio sujeito percipiente, a suas possibilidades ecológico-existenciais de atuação<sup>8</sup>.

A percepção sensorial humana, *vis-à-vis* a “percepção” animal, não deixa de refletir a ontologia antropológica, ao se mostrar como traço constitutivo

---

<sup>8</sup> Nota 7 do final.

necessário a um ser que pode ser concebido como uma espécie de centro (biológico, ecológico) de indeterminação e liberdade. Pois é apenas na percepção que o mundo está colocado à distância, disponível para ações alternativas, o percepto sendo antes o objeto mediato da atenção do que o alvo do preenchimento imediato do impulso vital. A parte intracerebral da transação entre percipiente e mundo, na presente concepção, corresponde não à percepção, mas justamente àquela parte motora da resposta natural inconsciente do organismo ao estímulo do meio. Assim, podemos entender o pensamento de G. H. Mead acerca da percepção. Ele escreve, por exemplo, em *A respeito da percepção animal*<sup>9</sup>:

A percepção é um processo de mediação dentro do ato; e aquela forma de mediação através da qual o possível valor de contato da estimulação distante aparece com essa estimulação, noutros termos, uma mediação através da qual somos conscientes de coisas físicas. O comer mesmo, o lutar ou repousar etc. não são mediações, mas as culminações dos próprios atos. Não poderíamos perceber o pão como uma coisa física se esse estado cognitivo brotasse da presença da mastigação e degustação que constituem o comer. Percebemos o que mastigamos, o que degustamos etc. apenas à medida em que podemos perceber, através de seus movimentos, nossos vários órgãos como coisas. (Mead, 1981, p. 79-80)

É preciso reconhecer que o estímulo distante possa se revestir com o possível valor que representa para o sujeito (“*affordance*”, diz Gibson, 1986), tornando-se “coisa física” é, sem dúvida, algo ainda misterioso, mesmo considerando os poderes causais do mundo real, e não aqueles do mundo percebido. No atual estágio de nosso conhecimento do mundo, só nos resta supor que a estrutura ontológica profunda - não a percebida - da realidade pode explicar isso, sem apelar para representações intracerebrais.

E, em *A filosofia do ato*, Mead (1938, p. 149, 267) diz o seguinte:

[...] a percepção de coisas físicas pressupõe um ato que já está em andamento antes da percepção e é um processo dentro do qual a percepção está; [...] a percepção implica uma inibição desse processo de movimento para perto

---

<sup>9</sup> Nota 8 do final.



ou para longe de um estímulo distante, uma inibição que nasce da presença no organismo de complementações alternativas do ato [...] É o fato de que o indivíduo se detém no objeto físico, isto é, que ele nem segue adiante para completar o processo fisiológico que o contato implica, nem encontra no objeto físico um passo imediato para um ato subsequente, o que provê a situação para o desenvolvimento da coisa.

Em resumo, eu interpretaria assim essas (sem dúvida, difíceis) colocações de Mead, à luz do *argumento da ontologia da percepção*. O estímulo aparece como coisa física ou percepto devido a um tipo especial de transação, equivalente à interrupção do curso natural de satisfação imediata de um impulso: a energia vital do impulso é, por assim dizer, freiada já a meio-caminho de seu alvo, o que gera uma apresentação cognitiva do alvo como condição de satisfação do impulso - *ipso facto* como coisa ou objeto físico. O ente *alter* e o próprio corpo do sujeito são concomitantemente dados à consciência na transação perceptual. Devemos supor que o impulso já possui como que significados, valores ou alvos ecológicos intrínsecos inconscientes, de modo que a interrupção da ação possa envolver um reconhecimento perceptual. A ocorrência de consciência-do-mundo - percepção do ambiente e do corpo próprio - cobre apenas fração da transação total em que o impulso humano se dirige ao meio, e corresponde à eclosão de uma relativa liberdade - a de agir, embora no âmbito natural do impulso (não há outra fonte de ação!), segundo *complementações alternativas*. O *desenvolvimento da coisa*, isto é, o aprofundamento cognitivo do objeto em seus traços qualitativos na experiência, exige que a energia do impulso não seja toda ela vertida em consumação imediata, mas, ao invés, tenha seu fluxo bloqueado e concentrado sobre o estímulo como que com momentâneo desinteresse, sobre o estímulo enquanto ele mesmo, em sua própria natureza, e não enquanto alvo de satisfação natural - e, por isso mesmo, inconsciente. Dizer que o percepto aparece cognitivamente dado em sua própria natureza é meia-verdade. O que é dado ao sujeito é aquele aspecto do objeto que justamente pode interessar à natureza do sujeito, aquilo apenas que o impulso inibido é capaz de extrair do objeto. A percepção consciente tem lugar, portanto, no âmago de *um ato que já está em andamento antes da percepção*, ato que ocorre no mundo real, não no mundo percebido - pois o mundo percebido justamente surge como uma particularidade dentro do ato ecológico geral.

A importância do *argumento da ontologia da percepção* agora fica patente - isto é, ao converter o mistério da consciência sensorial no problema da consciência sensorial. Agora temos o problema de entender a transformação da inibição da satisfação espontânea, inconsciente do impulso biopsíquico em uma apresentação consciente do objeto em seus traços relevantes para a ação potencial do sujeito: mas esse processo se dá - é o que descobrimos com o *argumento da ontologia da percepção* - com os recursos da estrutura do mundo real, não com os recursos muito mais limitados da estrutura *partes extra partes* do mundo percebido.

### **A teoria da percepção sensorial de Aristóteles à luz do *argumento da ontologia da percepção***

A interessante teoria acerca da percepção sensorial exposta por Aristóteles em *Da alma* foi completamente rejeitada a partir dos primeiros filósofos modernos (Galileu, Hobbes, Descartes, Locke...) - e, contudo, creio que Aristóteles não estava tão errado assim. Eis o que ele escreve:

[O] sentido constitui aquilo que é próprio para recebe as formas sensíveis sem a matéria. [...] Quanto à sede fundamental da sensação, ela é a realidade onde se encontra esse tipo de capacidade. [...] Pois se o órgão que percebe pode ser uma certa grandeza, certamente nem o ser do sensitivo nem o sentido constituem uma grandeza, mas um tipo de razão e uma capacidade desse órgão. É isso que também mostra, aliás, porque às vezes as percepções sensíveis em excesso destroem os órgãos sensoriais. Com efeito, cada vez que o movimento do órgão sensorial se torna muito forte, sua razão (quer dizer, o sentido) se dissipa, exatamente como o acorde e o tom de um instrumento cujas cordas forem feridas com violência. (Aristóteles, 1983, p. 424a17 - 424a30)

Na continuação, Aristóteles (1993, p. 424a30 – 424b1) afirma também que “as plantas, de fato, não têm sensações”, pois, embora sejam “sensíveis ao frio e ao quente”, não apresentam “o tipo de princípio capaz de receber as formas dos objetos sensíveis, mas sofrem materialmente seus efeitos”.

A idéia central do modelo aristotélico é a explicação da percepção

como apreensão imaterial das *formas sensíveis* das coisas<sup>10</sup>. Aqui - com um princípio ou capacidade que deve ser distinguido de uma grandeza - temos em jogo, na percepção, uma ontologia bem diversa da divulgada pela filosofia moderna. Que dizer do tipo de ontologia sugerida pelas palavras de Aristóteles: “a sede fundamental da sensação, ela é a realidade onde se encontra esse tipo de capacidade”? Observe que mesmo o vegetal é afetado - embora materialmente - pelas formas naturais, uma forma não sendo redutível a processos meramente mecânico-fisicalistas. O esquema aristotélico é, parece, perfeitamente geral, não antropomórfico: todos os seres vivos interagem via influência de suas formas ou naturezas. Na percepção humana surge a detecção *consciente* de formas sensíveis<sup>11</sup>. É interessante a observação de Aristóteles de que o princípio da captação da forma sensível é perturbado por uma dose excessiva de materialidade, digamos assim, no órgão receptor da forma - a intuição subjacente, aqui, sendo a cuidadosa distinção entre a recepção de uma forma sensível e a de um impacto material (fótons etc.). Aristóteles (1993, 425b20 – 425b25) diz, ainda, o seguinte:

[...] isso que vê se encontra como que colorido, pois o sensorio é o órgão próprio para receber o sensível sem a matéria, em cada caso [modalidade sensorial]. É por isso que, mesmo depois que os objetos sensíveis se foram, sensações e representações continuam nos órgãos sensoriais.

A consciência visual (*isso que vê*) fica, portanto, imaterialmente colorida, digamos assim, e é essa captação e subsequente retenção da forma sensível que propicia a vida mental derivada da percepção, como a memória. A descrição de Aristóteles é eminentemente fenômeno-lógico: ele está preocupado com a correta descrição daquilo que ocorre na percepção, com a lógica interna do fenômeno da percepção, não com o que hoje seria uma teoria neurofisicalista da percepção. (O mesmo vale para sua afirmação acima de que “a sede fundamental da sensação, ela é a realidade onde se encontra esse tipo de capacidade”.) Nesse sentido, também a já mencionada formulação de Searle (1990) para a experiência perceptual, envolvendo

---

<sup>10</sup> Nota 9 do final.

<sup>11</sup> Nota 10 do final.



a noção de auto-referencialidade causal intrínseca,

EXP PERCEPTUAL (p, e p causa esta EXP PERCEPTUAL [...])

é uma descrição fenomeno-lógica: o que importa aqui é a caracterização lógica do fenômeno da percepção, independentemente do problema da *implementação* neurofiscalista.

É fácil compreender que, tanto a apreensão imaterial de formas sensíveis quanto a auto-referencialidade causal da percepção, são descrições cuja realização ontológica só parece misteriosa enquanto ignoramos o *argumento da ontologia da percepção* (seção anterior). Mas, lembrando que a estrutura do mundo percebido não reproduz a complexidade estrutural do mundo real, o mistério passa a ser não mais que um problema - e, como tal, objeto de investigação científica e filosófica.

Assim, enquanto Aristóteles afirma que “o sensório é o órgão próprio para receber o sensível sem a matéria” - cujo tom é, repito, fenomeno-lógico -, o sentido do emprego de “sensório” é, reparem, totalmente diverso do sentido dado a esse termo, por exemplo, por Isaac Newton (1974, p. 102):

Da mesma maneira, quando olhamos com os dois olhos distorcidos, de modo que vemos o mesmo objeto duplamente, se for perguntado por que esses objetos aparecem nessa ou naquela situação e distância um do outro, a resposta deveria ser, porque através dos dois olhos são transmitidos dois quadros animados [motion pictures] para o sensorium, a partir de cuja situação e distância de um para o outro, então, a alma julga que vê duas coisas assim situadas e distantes. E se isso for verdade, então a razão pela qual, quando a distorção cessa e os olhos retornam a sua postura natural, o objeto duplo se torna um único, é que os dois quadros animados no sensorium se juntam e coincidem.

Enquanto o sensório, para Aristóteles, recebe a forma sensível imaterial, o sensório, para Newton, na tradição representacionista da filosofia moderna, está (ingenuamente, a meu ver) conectado ao processo físico-neurológico.

É no que diz respeito ao contraste realidade-aparência - ou: qualidades primárias *vis-à-vis* qualidades secundárias, na filosofia moderna - que fica

mais claro que a teoria da percepção de Aristóteles parece poder ser interpretada segundo o modelo que venho defendendo. Diz ele:

Por outro lado, como a atividade do sensitivo e do sensível é única, malgrado a diferença de essência, é necessariamente em conjunto que desaparecem e se conservam o ouvido e o som desse modo compreendido, e assim também o sabor e o paladar, e o mesmo nos outros casos. Então, entendidas como potencialidades, essas coisas não são necessariamente simultâneas. Esse é, ao contrário, um ponto sobre o qual aqueles que falaram anteriormente da natureza não se expressaram bem, imaginando que não há branco nem preto sem a vista, nem sabor sem o paladar. Pois se por um lado sua afirmação é correta, por outro lado não é, visto que o sentido e o sensível se entendem de dois modos, segundo a potência, de um lado, segundo a atividade, de outro. No último caso, sua afirmação corresponde, pois, à realidade, mas não no primeiro. (Aristóteles, 1993, p. 426a15-426a25)

Aqui (na crítica aristotélica movida contra os atomistas), caímos exatamente na mesma problemática da filosofia moderna. A solução representacionista intracerebral - dualista ou reducionista - não deixa margem à dúvida: as qualidades secundárias - *o branco e o preto*, o quente e o frio, o doce e o salgado etc. - são traços inteiramente devidos à constituição do sujeito percipiente, não correspondendo a qualquer traço positivo da matéria física. As correlações, por exemplo, entre comprimento de onda da energia radiante e a cor percebida pelo ser humano, não apontam para novas qualidades do objeto físico que transcendam o primeiro termo da correlação. Para o representacionismo de agora e sempre a aparência é ontologicamente mais rica - *epifenomenal* - do que a realidade.

Mas para Aristóteles, a situação é claramente outra. A percepção reúne a “atividade” - *energeia*: ato, atualização - do objeto sensível e a do sujeito sensitivo ou percipiente. O sujeito tem a capacidade ou potência (potencialidade) de captar a forma sensível - a cor ou colorido, por exemplo -; o objeto sensível tem a capacidade de ser percebido. Ora, no quadro categorial de Aristóteles, uma capacidade é algo ontologicamente real, não apenas (como na filosofia moderna - que Peirce, acertadamente, rotulou, de modo geral, de *nominalista*) *façon de parler, flatus vocis*. A capacidade (*dynamis*) pressupõe uma atividade ou atualização: como diz Aristóteles, a

atualização é anterior à potência ou capacidade na definição, no tempo e na substância (*Metafísica* 1049b-1050a). Assim, embora a atividade do sensível esteja localizada<sup>12</sup> no percipiente, ela *também* é, de fato algo que diz respeito à capacidade sensível ontologicamente positiva do objeto. Na atividade conjunta da percepção sensorial, portanto, tanto o objeto sensível quanto o sujeito sensitivo têm suas respectivas capacidades atualizadas, embora esta atualização não se dê simultaneamente no objeto e no sujeito, mas tão-somente no sujeito. A capacidade de se tornar um percepto em toda a plenitude de *qualidades secundárias* (dirão os modernos) é, pois, um fato concreto, real, acerca do objeto ainda não percebido, o objeto enquanto ente (não enquanto objeto intencional da percepção).

Isso quer dizer, em outras palavras, que Aristóteles concebe a capacidade ou potencialidade de produzir perceptos como um atributo ontológico real do ente físico comum, a despeito de tal produção se dar, efetivamente, no percipiente. Essa, a grande e fundamental diferença entre a ontologia da percepção aristotélica e a do representacionismo intracerebral de nossos dias: para esta, são as próprias qualidades primárias que produzem as secundárias; para aquela, são forças de outra natureza que produzem as qualidades secundárias - são precisamente capacidades-de-produzir-qualidades-secundárias (ou potencialidades -...). Assim, há na ontologia aristotélica outras forças naturais no objeto físico além das famigeradas qualidades primárias: solidez, extensão, figura, movimento, repouso, número. São potencialidades que precisam, todavia, de um sujeito percipiente para se atualizar - mas nem por isso deixam de ser potencialidades do ente a ser percebido.

Entende-se bem, então, a crítica de Aristóteles àqueles que “não se expressaram bem, imaginando que não há branco nem preto sem a vista, nem sabor sem o paladar”; ele aponta que “o sentido e o sensível se entendem de dois modos, segundo a potência e segundo a atividade”, e que é somente quanto à atividade (*energeia*) que eles têm razão em fazer depender do percipiente as qualidades secundárias percebidas, mas não quanto à potência (*dynamis*), já que o próprio objeto percebido possui ele próprio a capacidade de aparecer com essa ou aquela cor na experiência de intencionalidade sensorial.

---

<sup>12</sup> Nota 11 do final.



Há um aparente problema com esse modelo conceitual aristotélico, a saber, o da função efetiva do sujeito nesse processo:

É exatamente isso que Aristóteles (1993, p. 425b25 – 426a10) procura, agora, elucidar:

De resto, a atividade do sensível e do sentido constitui uma única e mesma atividade, ainda que sua essência não seja idêntica. [...] Assim, se o movimento, a produção e o efeito do som, se encontra lá onde ele é produzido, necessariamente o som e o ouvido em atividade têm lugar igualmente no ouvido potencial, pois a atividade do agente produtivo e motor reside no sujeito que sofre a afecção. Por isso o motor não é necessariamente movido. [...] E, como o ato de produzir e o de sofrer têm lugar no paciente que sofre, não no agente que produz, do mesmo modo a atividade do sensível e a do sensitivo têm lugar no sujeito capaz de sentir.

Aristóteles aplica, pois, à percepção o seu conhecido esquema, segundo o qual a transação entre o agente produtor e o paciente é concebida como uma dupla atualização, localizada neste último: a da potencialidade positiva do agente produtor e a da potencialidade negativa do ente que sofre a ação produtora. Então, o sujeito percipiente não provoca uma reação sobre o objeto percebido, no ato (passivo) de percebê-lo - *o motor não é movido*. Isto é, a forma sensível como que migra para o sujeito - ou: o sensório do sujeito entra em ressonância imaterial com o sensível externo, a cor ou o colorido, por exemplo -, atualizando sua capacidade sensitiva.

Esta explicação aristotélica esbarra, então, ao que parece, com a objeção bastante óbvia de que a percepção sensorial não pode ser concebida como uma operação tão unilateral, em termos de atividade, por parte do objeto sensível, cabendo ao sujeito apenas o papel todo passivo de, ao entrar em ressonância imaterial com o objeto sensível ativo-produtivo, ter sua capacidade sensitiva atualizada. Pois parece indiscutível que o percipiente é sempre, por excelência, um agente - um agente perceptual -, como lembra G. H. Mead, em *A filosofia do ato*:

O processo de perceber é ele próprio uma atividade. No caso da visão este fato é mais evidente. Aqui o movimento dos olhos, o focalizar dos

cristalinos, e o ajuste das linhas de visão requerem uma complicada atividade que é ainda mais complicada pelos movimentos dos olhos que fazem chegar os raios de luz vindos de todas as partes do objeto ao centro da visão mais clara. (p. 3-4)

Mas a objeção não é fatal à teoria de Aristóteles. Pois a capacidade do percipiente que é atualizada pelo objeto percebido é justamente o processo ou atividade da percepção. A objeção repousa mesmo, talvez, num erro categorial: o de tratar uma *atividade passiva* - uma passividade que não deixa de ser, então, *energeia* - como uma espécie de mera capacidade, *dynamis*. Toda atualização de uma capacidade - tanto a *positiva*, produtiva ou ativa do agente, como a *negativa* ou passiva do paciente - é, em última análise, ato ou atividade, *energeia*. Mesmo a passividade da filosoficamente famosa “cera quente que recebe impressões” não pode, portanto, ser concebida como passividade absoluta, no sentido de capacidade. Pois sua capacidade de reter impressões é claramente atualizada na efetiva retenção - atividade de retenção - das impressões.

Assim, a ação do objeto físico sensível sobre o percipiente deflagra nele a atividade perceptual. Os traços referidos por Mead - “o movimento dos olhos, o focalizar dos cristalinos, o ajuste das linhas de visão, os movimentos dos olhos que fazem chegar os raios de luz vindos de todas as partes do objeto ao centro da visão mais clara” - seriam, no meu modelo, o correlato, no mundo percebido, da atividade perceptual do corpomente no mundo real. Ou, empregando a metáfora de William Blake (seção anterior) - de que o corpo é a parte da alma perceptível pelos cinco sentidos -, diríamos que essas ações físicas, somáticas, constituem a parte fenomênica da ação perceptual do corpomente.

O objeto físico incitaria imediatamente o sujeito, como estimulação à satisfação de um impulso natural, se a percepção não brotasse dentro do processo, detendo a energia do impulso sobre o objeto mesmo, em detrimento da continuação de uma ação ditada pelo impulso. Essa inibição de dissipação de energia vital pela reta de maior declive impulsiva, essa detenção, produzida no sujeito pela capacidade sensível do objeto, se traduz em cognição sensorial, fenômeno. “No sujeito”, aqui, não recebe interpretação intracerebral representacionista: é preciso supor, de acordo com o *argumento ontológico da percepção*, que o mundo real possui a complexidade

estrutural necessária para que a atualização em qualidades secundárias de poderes causais reais do objeto físico sejam comunicadas ao sujeito - comunicação ontológica, que Aristóteles procurou descrever como apreensão imaterial de formas sensíveis, e Searle, como intencionalidade sensorial com auto-referência causal (PERCEPÇÃO (p, e p causa esta PERCEPÇÃO [...])).

O objeto da percepção só é capaz de incitar o sujeito na medida em que tal capacidade interessa ao sujeito, isto é, possui afinidade com suas capacidades biológicas ou ecológicas (no sentido do naturalismo esclarecido: em que a vida é explicável em termos da estrutura ontológica do mundo real, mas não, *à la* reducionismo, em termos daquela do mundo percebido). Por isso o impulso natural do sujeito pode se deter no objeto, nele encontrando alternativas de completação do ato impulsivo: as capacidades do objeto capazes de produzir a detenção perceptual do sujeito no objeto são possibilidades de satisfação de necessidades naturais do sujeito.

Podemos agora ver como a fórmula de Searle para a intencionalidade sensorial é reinterpretada à luz do *argumento da ontologia da percepção*. Em vez de PERCEPÇÃO (p, e p causa esta PERCEPÇÃO [...]),

temos que escrever

PERCEPÇÃO (p, e P causa esta PERCEPÇÃO [...]).

A idéia é simples: *P* é o estado de coisas no mundo real com capacidade ontológica - *dynamis* - de ser percebido como *p*. A estrutura ontológica de *P* é mais rica que a de *p* - segundo o *argumento da ontologia da percepção*, mas contrariamente ao que supõe o representacionismo intracerebral. Mas agora estamos longe da intenção original de Searle, que é capturar o próprio conteúdo da intencionalidade da experiência perceptual, conforme aparece para o sujeito percipiente. Na nova formulação, pelo contrário, é feita a distinção entre o estado de coisas representado pelo conteúdo proposicional perceptualmente experimentado *p*, de um lado, e o estado de coisas *P*, não experimentado. Isto quer dizer que a nova formulação é inteiramente teórica, não expressando, como na original, a própria experiência perceptual enquanto tal. O tipo de causação descrito na nova fórmula - em que a capacidade sensível do objeto é atualizada em qualidades secundárias no percepto -



deve ser entendido no espírito do naturalismo esclarecido - semelhante, portanto, ao que parece, ao naturalismo aristotélico.

Um modelo da consciência-do-mundo como o aqui esboçado, envolvendo (a partir do *argumento da ontologia da percepção*) a distinção precisa entre (1) a estrutura do mundo real em que se dá a estimulação da atividade do sujeito pelo objeto, e (2) a estrutura do mundo percebido, que surge como resultado de uma fase desse ato ecológico - a fase perceptual -, um tal modelo prende-se a um naturalismo esclarecido - ou: naturalismo forte, naturalismo ampliado, naturalismo estendido etc. Essa é uma visão de mundo que, como a de Rosenthal, em *Pragmatismo especulativo*, “requer que presentes possibilidades de atualização futura sejam reais. [...] Isso é possível apenas porque o presente contém atualizações, potencialidades e possibilidades, todas emergentes do passado e se projetando para um novo futuro” (p.132). A capacidade ou potencialidade do ente físico se tornar um percepto com qualidades secundárias, se rejeitamos o nominalismo perceptual - isto é, nominalismo quanto às qualidades secundárias -, é inerente ao mundo real, não ao mundo percebido. A epistemologia perceptualista - que confunde o ente percebido com o ente real - dos filósofos modernos deságua necessariamente no representacionismo intracerebral.

Uma consideração final. Se aceitamos, com G. H. Mead (como vimos), que a percepção é uma fase de uma transação ecológica mais completa - o ato do impulso do sujeito, suscitado e voltado para o estímulo ambiente -, podemos conceber um contínuo entre a cognição pura da percepção e a ação originária em cujo seio ela se desenvolve. Isto quer dizer que a ação do sujeito, o despertar do impulso pelo estímulo do meio, é já sempre cognitiva, ou quase-cognitiva. O impulso é capaz de identificar algo como estímulo antes da percepção propriamente dita - o estímulo é já desde o início especificamente estímulo-para-o-impulso, e o impulso, especificamente impulso-para-o-estímulo. O naturalismo esclarecido parece então apontar, finalmente, para o seguinte quadro inteiramente geral da natureza: todos os entes naturais entram em interação uns com os outros a partir de um elemento inicial quase-cognitivo - em sentido rigoroso e não-antropomórfico, eles respeitam as normas de interação natural, ou leis da natureza. Tal quadro fica, porém, interdito a uma epistemologia perceptualista, que considera que a estrutura do mundo

percebido - em que centros naturais de ação aparecem reduzidos a coisas sem profundidade ontológica, *partes extra partes* - esgota o real. Entidades quânticas, partículas sub-atômicas, átomos, moléculas, proteínas, células, bactérias, algas, fungos, vegetais, protozoários, animais em geral, tudo que entra em transação existencial-relacional depende de uma espécie de detecção de informação - proto-cognição, ou proto-percepção - detecção que é condição *sine qua non* para a liberação de energia que equivale à consumação propriamente dita da interação. Sem detecção informacional - nada de interação existencial. Ciência Cognitiva bem poderia ser uma designação ampla o bastante para incluir o estudo geral do reconhecimento energético - detecção-interação existencial - de formas naturais, conforme é hoje estudado pela Física, Química, Biologia, Psicologia, Sociologia...<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Nota 12 do final.

## NOTAS

1. A rigor, deveria ser escrito *representacionismo intracerebralista*; esta forma, contudo, não me parece, lingüisticamente falando, nada simpática, nada fluida.

2. A teoria sobre a consciência sensorial que esboçarei, bem como a posição filosófica geral do naturalismo esclarecido, estão presentes em autores como Bergson, Dewey, G. H. Mead, Ruyer - e Aristóteles! -(ver bibliografia), completamente esquecidos na atual filosofia da mente. Meu objetivo aqui é, então, em poucas palavras, chamar a atenção, no contexto da discussão contemporânea, para essa (sem dúvida difícil) teoria - e para a posição geral que a acompanha. Para isso, concebi um argumento bastante claro e preciso - propício para estimular tentativas de refutação. Pessoalmente, não me sinto capaz de empreender tal refutação.

3. Não posso me deter aqui na importante questão do conteúdo proposicional da intencionalidade mental em geral, e da intencionalidade perceptual em particular. Basta dizer que todo estado ou evento intencional apresenta condições de satisfação intrínsecas, e tais condições *prescrevem* o que deve ser o caso para que a intencionalidade em questão seja satisfeita, tenha sucesso. Mas dizer que *algo é o caso* é precisamente determinar um conteúdo proposicional. Importante lembrar que para Searle (1990) a linguagem é muito natural uma forma de intencionalidade mental específica - a intencionalidade mental é que explica o fenômeno lingüístico, e não vice-versa. Assim, a noção de proposição é própria da intencionalidade em geral - desejos, crenças, intenções, percepções e, *last but not least*, linguagem. Assim, a formulação teórica estrita do que expressei, por exemplo, por "VEJO (este livro)" é, na verdade, algo como "VEJO(há um livro aí)" - não considerando aqui justamente o elemento de auto-referencialidade causal citado no texto.

4. Vale acrescentar que a fórmula EXP VIS (p, e p causa esta EXP VIS (...)) integra um quadro conceitual sistemático - a teoria da intencionalidade mental de Searle. Só para dar uma idéia de que não se trata de uma solução artificial e *ad hoc*, bastará notar que a fórmula que descreve a intencionalidade mental da ação é inteiramente simétrica à da percepção:

INTENÇÃO-NA-AÇÃO ( p, e esta INTENÇÃO-NA-AÇÃO causa p).

Outro ponto importante é que esse sistema de fórmulas revela claramente a relação entre essas formas de intencionalidade - PERCEPÇÃO (...causa...) e INTENÇÃO (...causa...) -



causalmente auto-referenciais, e seus desenvolvimentos mais *interiorizados*, sem o elemento causal intrínseco: as formas intencionais CRENÇA(p) e DESEJO(p). Searle sugere que essas formas são evolutivamente derivadas daquelas.

5. No original: *The image and appearance of human body*.

6. Citado (sem referência bibliográfica) por Sinnott (1962, p.9 1).

7. Isso é o que há de verdadeiro, a meu ver, na “epistemologia autopoietica” de Maturana & Varela - não encontro, porém, razão para aceitar o caráter excessivamente “idealista” (eles não aceitam este rótulo) de suas ilações. Eles escrevem, por exemplo:

A sensação é de não termos um ponto de referência fixo e absoluto, onde ancorar nossas descrições e assim afirmar e defender sua validade. Com efeito, a suposição de um mundo objetivo, independente de nós como observadores e acessível ao nosso conhecimento por meio de nosso sistema nervoso, não permite entender como este funciona em sua dinâmica estrutural, pois exige que o meio especifique seu operar. Mas, se não afirmamos a objetividade do mundo, parece que estamos propondo que tudo é pura relatividade [...] Novamente temos de caminhar sobre o fio da navalha, evitando os extremos representacional (ou objetivista) e solipsista (ou idealista). Nessa linha mediana, encontramos a regularidade do mundo que experimentamos a cada momento, mas sem nenhum ponto de referência independente de nós mesmos que garantisse a estabilidade absoluta de nossas descrições. [...] Todavia, é evidente que não podemos sair desse círculo e nos evadir do nosso domínio cognitivo. Seria como mudar, por um fiat divino, a natureza do cérebro, a natureza da linguagem, a natureza do vir-a-ser - ou seja, a natureza da natureza. [...] Todo fazer leva a um novo fazer: é o círculo cognitivo que caracteriza o nosso ser, num processo cuja realização está imersa no modo de ser autônomo do ser vivo. (Maturana & Varela, 1995, p. 258-9)

É certo que a percepção expressa as necessidades próprias do sujeito, mas isso é apenas meia-verdade: expressa as necessidades do ser vivo enquanto passíveis de satisfação através das oferendas da natureza. Ou seja, a percepção revela algo do sujeito autônomo, *autopoietico*, mas revela ao mesmo tempo - e não de modo contingente, mas necessariamente - traços objetivos da própria natureza. Há na verdade grande confusão conceitual em todo o modelo desses autores, que não caberia discutir aqui. Mas, no trecho reproduzido acima, observe

que eles igualam o *representacional* e o *objetivista*. Eles parecem querer criticar o velho cartesianismo, mas, ao vinculá-lo à experiência do mundo enquanto tal, em sua absoluta alteridade existencial e qualitativa - em sua *objetividade* - , “jogam fora o bebê junto com a água do banho”.

8. Mead (1981) propõe um modelo inteiramente geral para a transação do ser humano com seu meio, um esquema de quatro fases orgânica e geneticamente ligadas entre si: (1) impulso vital dirigido para o ambiente; (2) percepção sensorial; (3) manipulação do recurso visado; (4) satisfação do impulso. Conforme a natureza do caso, esse ou aquele estágio predomina sobre os demais. A partir de tal esquema conceitual, Mead é capaz de comparar a percepção humano com a percepção animal - na medida em que se pode falar em percepção animal. Lemos o seguinte, em *A respeito da percepção animal*:

Há dois aspectos em que as experiências de contato das formas animais inferiores são mais pobres que as do homem para os propósitos da percepção. Os órgãos de manipulação não são tão bem adaptados em forma e função para a própria manipulação, e, em segundo lugar, as experiências de contato de animais inferiores são, em larga medida, determinadas, não pelo processo de manipulação, mas são tão imediatamente uma parte do comer, lutar, repousar etc., que é difícil acreditar que a consciência de uma ‘coisa’ pode ser segregada dessas atividades instintivas. (Mead, 1981, p. 79)

9. É interessante comparar Aristóteles e Frege. Diz este, em *Pensamentos*:

Que o sol nasceu não é um objeto emitindo raios que atingem meus olhos; não é uma coisa visível como o sol mesmo. Que o sol nasceu é reconhecido como verdadeiro com base em impressões sensoriais. [...] Impressões sensoriais por si só não nos revelam o mundo externo. Talvez haja um ser que tem apenas impressões sensoriais sem ver ou tocar coisas. Ter impressões visuais não é ver coisas. [...] Ter impressões visuais é certamente necessário para ver coisas, mas não suficiente. O que deve ainda ser adicionado não é algo sensível, e contudo é justamente isso o que nos abre o mundo externo; pois sem esse algo não-sensível todos permaneceriam fechados em seu mundo interno. (Frege, 1977, p. 5, 26-27)

Tanto Aristóteles quanto Frege - grandes lógicos que foram -, ao contrário do representacionismo intracerebral (derivado das primeiras doutrinas modernas), viram com

toda a clareza que a percepção sensorial não pode ser explicada meramente em moldes fisicalistas. Frege entende que é via a apreensão de algo abstrato - o que chama de *pensamento* - que a percepção é possível. Um pensamento *não* é em si algo psicológico, embora sua apreensão o seja. Aristóteles, como é bem sabido, procurou *naturalizar* um platonismo como o fregucano, o que, em sua teoria da percepção, aparece como a apreensão de formas sensíveis.

10. Aristóteles emprega um curioso argumento para explicar a consciência sensorial enquanto tal, isto é, o aspecto da consciência propriamente dita inerente à percepção sensorial:

Como, por outro lado, nós sentimos que vemos e ouvimos, necessariamente, ou bem é a vista que permite sentir que vemos, ou bem é um outro sentido. Mas o mesmo sentido agora perceberá a vista e a cor que lhe está sujeita. De sorte que, ou bem dois sentidos estarão referidos ao mesmo sensível, ou bem o mesmo sentido se perceberá a si mesmo. E, ademais, se supomos que é um outro sentido que percebe a vista, ou bem nos arriscamos a ir ao infinito, ou bem há um sentido que se percebe a si mesmo. [...] Se, com efeito, perceber pela vista é ver, e aquilo que vemos é a cor ou o colorido, então, na hipótese de que podemos ver isso que vê, isso que de início vê possuirá também uma cor. (Aristóteles, 1993, p. 425b12-425b15)

11. A *localização* de que se trata, aqui, tem sentido fenômeno-lógico; não se trata de uma localização intracerebral.

12.. Acredito que é isso, em última análise, que está por trás da “semiótica natural” de que fala Giorgio Prodi. Em *Bases materiais da significação*, ele diz que “reconhecimento é a condição para a troca de energia.” (Prodi, 1988, p. 201) Ainda:

[A] característica básica é que a correspondência material que age como um gatilho para a transferência de energia é uma condição de especificidade, no sentido geral de que os dois termos da correspondência estão reciprocamente adaptados. [...] Na natureza então encontramos a situação geral de um objeto material cujas condições são variadas por uma correspondência na forma de outro objeto material especificamente adaptado a ele. [...] O conceito de especificidade é então encontrado, materialmente, em correspondência espacial, adaptação recíproca, ou complementaridade, o que pode ser grosseiramente representado por uma interconexão chave-e-fechadura. (Prodi, 1988, p. 192).



Num tal quadro conceitual inteiramente genérico, o caso particular da consciência sensorial marca o estágio mais avançado de interação natural. Diz Prodi, (1988, p. 233):

[A] representação do que é externo de modo algum implica em consciência dessa representação, e pode ser observada objetivamente como comportamento. Ela nasce quando os dados podem ser usados internamente num modo não imediatamente correlacionado com a realidade. Consciência é a construção de uma representação real ou possível, quando o jogo combinatório lógico de depósitos é tão vasto a ponto de tornar possível trazer todos os mecanismos de conexão num único todo, em vez de deixar que operem como circuitos unitários disparados a partir do exterior e convergindo para o exterior.

A percepção sensorial, com sua forma consciente de intencionalidade cognitiva, é aqui concebida, como por G. H. Mead, como uma fase ou estágio avançado do processo total, ecológico, de resposta ao estímulo do ambiente, em que a reação imediata é indefinidamente - ideativamente, imaginativamente - adiada, a energia do impulso para a ação sendo convertida em delineamento mental das possibilidades de ação futura relacionadas ao percepto.

### **Bibliografia**

- ARISTÓTELES. *De l'âme*. T rad. e notas de R. Bodéüs. Paris: Flammarion, 1993.
- BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 1985.
- DESCARTES, R. *Discurso do método. Meditações. Objeções e respostas. As paixões da alma. Cartas*. São Paulo: Abril, 1983. (Os Pensadores)
- DEWEY, J. *Experience and nature. The Later Works*, v. 1. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981.
- FREGE, G. Thoughts. In: GEACH, P. T. (Org.) *Logical investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1977.
- GIBSON, J. J. *The ecological approach to visual perception*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1986.
- JAMES, W. *The principles of psychology*. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952.
- KAHN, F. *O corpo humano*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966. v. 2
- MATURANA, H., VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento*

- humano. Campinas: Workshopsy, 1995.
- MEAD, G. H. *The philosophy of the act*. Chicago: The University of Chicago Press, 1938.
- \_\_\_\_\_. Concerning animal perception. In: RECK, A. J. (Org.) *Selected writings*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- MELZACK, R., WALL, P. *The challenge of pain*. Harmondsworth: Penguin Books, 1991.
- NAGEL, T. *The view from nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- NEWTON, I. Letter to William Briggs. In THAYER, H. S. (Org.) *Newton's philosophy of nature: selections from his writings*. Nova Iorque: Hafner Press, 1974.
- PENFIELD, W. *The mystery of the mind*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- PLATÃO. *A república*. Introdução, tradução e notas de M. H. da R. Pereira. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- PRODI, G. Material bases of signification. *Semiotica*, v. 69, n. 3/4, p. 191-241, 1988.
- ROSENTHAL, S. B. *Speculative pragmatism*. La Salle: Open Court, 1986.
- RUYER, R. *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*. Paris: Albin Michel, 1966.
- SCHAEFFER, R. *Percepção sensorial e macrorrealismo fenomenológico*. Rio de Janeiro, 1996. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1996.
- \_\_\_\_\_. O problema da percepção sensorial. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPOF, 5, 1992, *Anais...* Diamantina, 1994.
- \_\_\_\_\_. Macrorrealismo fenomenológico e campos-experiência. *Trans/Form/Ação* (São Paulo) v. 18, p.141-56, 1995.
- \_\_\_\_\_. O cérebro e seu campo visual (O campo visual e seu cérebro). In: GONZALES, M. E. Q. et al. (Org.) *Encontro com as ciências cognitivas*. Marília: UNESP, 1997.
- SCHILDER, P. *A imagem do corpo: as energias construtivas da psique*. São Paulo: Martins Fontes, (1935) 1994.
- SEARLE, J. *Intentionality: an essay in the philosophy of mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. *The mystery of consciousness*. Nova Yorque: The NY Review of Books, 1997.
- SINNOTT, E. W. *Matter, mind and man: the biology of human nature*. New York: Atheneum, 1962.