

# ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DE UM CASO DE «CEGUEIRA PSÍQUICA»

---

*Carlos Morujão\**

**Resumo:** Fará sentido falar ainda de consciência? Não poderá a linguagem com que descrevemos os nossos atos ser substituída, com vantagem, pela linguagem que é própria das neurociências? Não deveremos hoje falar apenas de cérebro e de mecanismos neurais? Contra as teses eliminacionistas, mas também contra as que definem os estados conscientes como um conjunto de qualidades subjetivas e quase inapreensíveis, o presente ensaio defende a validade das três hipóteses seguintes: 1) a necessidade de falar de consciência para dar conta das experiências vividas de nós mesmos, dos outros e do mundo; 2) a intencionalidade como característica irreduzível da consciência, impossível de explicar numa linguagem fisicalista ou na base de modelos computacionais; 3) a relação indissolúvel da consciência com o corpo e com os esquemas corporais de orientação no mundo. Acima de tudo (apoiado nas análises de Merleau-Ponty e, em parte, de Edmund Husserl), o presente ensaio pretende demonstrar que as tentativas de reduzir os fenómenos mentais a estados cerebrais enfermam de um vício inultrapassável: elas recorrem, para explicar tais fenómenos, a uma linguagem fisicalista inapropriada para compreender a sua especificidade, cavando um fosso entre elas próprias, por um lado, e, por outro, a experiência vivida desses fenómenos e a linguagem em que ela se exprime.

## 1. PROBLEMAS GERAIS RELATIVOS A UMA ANÁLISE DA CONSCIÊNCIA

O presente trabalho posiciona-se de uma forma crítica em face de certo tipo de orientações no âmbito da Filosofia da Consciência tais como a que encontramos expressa na seguinte afirmação de Stuart Sutherland: «A consciência é um fenómeno fascinante, mas difícil de captar; é impossível dizer exatamente o que ela é, o que é que ela faz ou por que razão

---

\* Centro de Estudos de Filosofia. Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Católica Portuguesa

se desenvolve» (Bennett e Hacker, 2012, 322). Um filósofo como Daniel Dennett apresenta uma razão diferente para explicar a dificuldade em compreender a consciência. Argumenta este autor que, contrariamente a outros fenómenos, como a fotossíntese ou o magnetismo, em que há possibilidade de uma observação objetiva do que acontece, no caso da consciência parece haver um observador privilegiado: a saber, o próprio sujeito consciente. (Bennett e Hacker, 2012, 323) A questão é, por conseguinte, a de saber se não seria conveniente procedermos aqui a uma aplicação do princípio conhecido, em filosofia, por «navalha de Ockham». Por outras palavras: se tudo o que julgamos só poder explicar recorrendo a essa entidade inapreensível e mal conhecida a que chamamos consciência se puder explicar por outras vias, mais diretas e mais óbvias, então, poderemos prescindir da hipótese de que tal entidade existe. A aplicação deste princípio por muitas correntes filosóficas do século XX, no âmbito da disciplina de Filosofia da Consciência, ou Filosofia da Mente, torna extremamente interessante, como julgamos poder vir a demonstrar, um confronto com a fenomenologia, que não apenas não abandona a hipótese, como reserva à consciência um papel fundacional. Quer dizer, postula que a consciência se encontra sempre envolvida na relação que temos connosco e com o mundo e que só uma análise dos seus atos – o que, na linguagem fenomenológica, se chama uma «análise intencional» – nos fará compreender a natureza daquela relação.

Todavia, nem todas as correntes que divergem da fenomenologia adotam uma posição tão radical como aquela que referimos mais acima. Muitas vezes, trata-se apenas de defender que, sendo a observação da consciência um acontecimento privado, dela deveremos prescindir como algo por isso mesmo suspeito para a compreensão daqueles fenómenos que habitualmente são chamados mentais. Ou seja, não se negando a existência da consciência, afirma-se, no entanto, que o facto de a consciência ser sempre a consciência de alguém, tornando esse alguém um observador privilegiado do que lhe acontece, retira todo o alcance epistemológico a uma descrição dos supostos atos conscientes. Mas a atitude radical, a tendência filosófica a que poderíamos chamar eliminacionista, é a que coloca as questões mais interessantes: precisaremos de admitir – perguntam os seus proponentes – a existência dessa entidade a que se dá o nome de consciência, ou, pelo contrário, não serão todos os fenómenos que a ela se atribuem meros fenómenos orgânicos, embora de um tipo especial, em resultado da forma também especial como evoluiu a espécie a que pertencemos? É claro que mesmo os defensores desta tese

radical não negariam a possibilidade de se utilizar, em determinados contextos, a palavra consciência em função meramente adjetiva: não existiria *a consciência*, mas poderíamos admitir a existência de *estados conscientes*, ou seja, estados cerebrais caracterizados por uma particular forma de estar desperto para o mundo exterior.

Uma forma não eliminacionista de abordar o problema da consciência consiste em dizer que os fenómenos mentais possuem uma qualidade subjetiva específica que nenhum outro tipo de fenómenos possui e que uma tal qualidade subjetiva é, não só independente da verdade objetiva do seu conteúdo, mas também irreduzível aos mecanismos neurais que se encontram na sua base. Assim, por exemplo, seria possível defender que a realização de uma operação aritmética simples como  $2 + 2 = 4$  é acompanhada de uma certa qualidade de ordem sensitiva que é independente da correção do resultado; ou que existe uma qualidade de ordem sensitiva que acompanha um estado mental que consiste na realização de uma operação correta, diferente da que acompanha a realização de uma operação cujo resultado se verificou ser errado, mas que ambas as qualidades são, enquanto tais, independentes da natureza desse mesmo resultado<sup>1</sup>. Esta tese salvaguarda a existência de estados mentais, mas o preço a pagar por ela parece-nos ser demasiado elevado.

Durante muito tempo, as discussões sobre a natureza da consciência envolviam uma tomada de posição sobre a validade de duas teses opostas: a dualista (segundo a qual os estados conscientes são irreduzíveis aos estados orgânicos) e a monista (a qual, ao invés daquela, defendia a sua redutibilidade), podendo esta última tese, por seu turno, ser de tipo materialista ou espiritualista. Como esperamos demonstrar mais à frente, a fenomenologia mostrará a ilegitimidade deste tipo de escolhas. Mas, também, embora de forma diferente da fenomenologia, alguns modelos computacionais do funcionamento da mente, vigentes sobretudo nos anos 60 e 70 do século passado, tal como o que foi proposto pelo filósofo norte-americano Hilary Putnam, procuraram libertar o filósofo da necessidade de proceder a uma escolha entre as teses concorrentes

---

<sup>1</sup> Referimo-nos aqui, como se depreende facilmente, à chamada teoria dos *qualia*. O ponto forte desta teoria parece-nos a nós consistir no facto de demonstrar que o cérebro humano não pode ser visto como uma versão particular de uma máquina de Turing. Por outras palavras, o cérebro não é uma máquina que, num número finito de operações, manipula um número igualmente finito de símbolos, de acordo com regras previamente codificadas, operações essas que lhe permitem passar, sequencialmente, de um estado a estado seguinte.

acima mencionadas<sup>2</sup>. Embora um tal modelo (Putnam, 1990, 51-52) não seja mais aceitável para nós do que qualquer um dos outros que temos vindo a referir, convém prestar-lhe alguma atenção. Simplificando, podemos perguntar: que se passaria se a mente fosse um computador? Para Putnam, poderíamos descrevê-la como um certo sistema – vamos chamá-lo, por comodidade, o sistema S –, caracterizado por um conjunto de estados ( $S_1, S_2 \dots S_n \dots$ ) relacionados entre si e com os *inputs* sensitivos e os *outputs* comportamentais que aqueles desencadeiam.

Esta tese tem uma vantagem evidente sobre muitas outras. Suponhamos o sistema S no estado  $S_1$ , por exemplo, a reação a uma dor de dentes. O estado  $S_1$ , a que se faz corresponder um determinado *output* comportamental, é inteligível, nesta perspetiva, por relação com uma descrição de um estado de S anterior a  $S_1$ , ou seja, sem a necessidade do recurso a uma descrição em termos físicos e químicos do estado cerebral concomitante. Mas, por outro lado, a tese do modelo computacional mantém ainda aquele que é talvez o principal defeito das teses que se propõe combater. Os fenómenos mentais continuam a ser por ela descritos com o auxílio de uma linguagem não-mental, pelo que o fosso entre a experiência vivida de um fenómeno mental e a linguagem em que ele é descrito se mantém (Sidoncha, 2011, 85). Ora é justamente esta situação que é inaceitável para um fenomenólogo.

## 2. QUESTÕES METODOLÓGICAS E DE TERMINOLOGIA

No que acabou de ser dito e também no que diremos a seguir empregamos indiferentemente os termos «mente» e «consciência». Considerar como sinónimos os dois termos não é pacífico; em particular, os que defendem que a mente consiste numa certa capacidade para identificar problemas e encontrar a resposta mais adequada para os resolver resistem, em regra, a uma tal identificação. Para tais autores, não seria errado defender-se que os computadores, por exemplo, possuem mente, embora não se possa dizer que possuam consciência (Teichert, 2006, 21). Não iremos discutir em pormenor esta tese, a qual, por si só, obrigaria a um ensaio a ela especificamente dedicado. Lembremos apenas que tais

---

<sup>2</sup> Estes modelos podem ser genericamente designados por «funcionalismo». Acerca dos supostos teóricos de tais modelos, cf. o que dissemos na nota anterior sobre as máquinas de Turing.

autores têm ainda a tendência para explicar o funcionamento das mentes humanas, tal como no caso de Putnam, acima referido, de acordo com modelos computacionais. Estes modelos, todavia, parecem-nos longe de ser adequados: a arquitetura neural não tem carácter sequencial, mas sim articulado, e a analogia com a relação entre o *hardware* e o *software* de um computador é dificilmente compatível com o facto comprovado de os neurónios sofrerem alterações contínuas em virtude da aprendizagem (Churchland and Sejnowski, 1990, 232-233)<sup>3</sup>.

Por outro lado, nunca identificaremos os termos «consciência» e «psique». Porque não iremos discutir aqui a hipótese da existência de um psiquismo inconsciente, bastará dizer que nunca identificaremos a consciência com a totalidade dos nossos estados conscientes, e que também não chamaremos «inconsciente» àquele espaço cerebral não-consciente de controlo das nossas ações, para o qual se transferiu uma parte do seu controlo consciente e que facilmente pode ser recuperado pela consciência (Damásio, 2010, 332). Este espaço cerebral corresponde, aproximadamente, ao plano do que a fenomenologia chama as habitualidades e o âmbito da experiência passiva; coloca problemas específicos de análise, nos quais também não entraremos, mas, no sentido que a psicanálise, nomeadamente, atribui ao conceito de inconsciente, não se identifica com ele.

Alguns defensores do emprego substantivo do termo consciência pensam escapar às dificuldades que lhes são colocadas pelos defensores de qualquer uma das teses contrárias socorrendo-se de um argumento curioso. De uma forma resumida, a tese que defendem poderia apresentar-se da seguinte forma: existe uma independência lógica da consciência relativamente ao corpo uma vez que a linguagem com que descrevemos os fenómenos mentais é diferente da linguagem com que descrevemos os fenómenos orgânicos, não sendo possível estabelecer uma relação de dependência causal dos primeiros relativamente aos segundos. No máximo, poder-se-ia afirmar que a presença dos segundos (os orgânicos) acompanha a dos primeiros (os mentais) e que sem aqueles estes não se verificam. Como consequência lógica deste raciocínio, defendem que estados corporais diferentes daqueles que experimentamos em nós poderiam acompanhar estados mentais semelhantes aos nossos. Resta saber

---

<sup>3</sup> Os autores citados, todavia, utilizam esta argumentação para defender um modelo fisicalista e não, como o faremos neste ensaio, um modelo intencional.

se, uma vez mais, não estaremos a pagar um preço demasiado elevado para salvaguardar a especificidade dos estados mentais.

A noção de estados corporais, com que trabalham os defensores da tese acabada de mencionar, tem de ser clarificada. Que se entende ao certo por estados corporais? Tratar-se-á das reações de ordem motora que acompanham certos estados mentais, como, por exemplo, um franzir de sobrelhas pode acompanhar um estado de irritação? Ou serão, antes, os estados físico-químicos do cérebro, que são concomitantes com certos estados mentais, tais como as sensações de fome ou de dor? Tratando-se desta última hipótese, tudo se complica, uma vez que, dada a grande variedade de espécies animais, é perfeitamente admissível que estados físico-químicos diferentes, em espécies diferentes, se verifiquem na presença de comportamentos descritivamente idênticos. Mas a questão torna-se ainda mais complicada se admitirmos a possibilidade de existirem, algures no universo, seres inteligentes cujos estados cerebrais – ou os estados daquilo que, em tais seres, poderá ser interpretado como um órgão equivalente ao nosso cérebro – se fazem acompanhar de processos físicos e químicos razoavelmente diferentes dos que acontecem em nós. Ora não parece concebível que tais seres, a existirem, possam realizar uma operação aritmética como  $2 + 2 = 4$  de uma maneira diferente da nossa, seja qual for a natureza dos processos físico-químicos que, no seu cérebro, acompanham a realização de tal operação<sup>4</sup>. Para a fenomenologia, inclusive, não é concebível que existam seres indistinguíveis de nós de um ponto de vista corporal e que não sejam dotados de uma consciência semelhante à nossa. A psique funda-se no corpo vivo e não é pensável sem ele. A tese da independência lógica da consciência em relação ao corpo, pressuposta pelos que defendem a posição acabada de criticar –

---

<sup>4</sup> Retomamos aqui, como facilmente se depreende, algumas ideias expressas por Edmund Husserl, em 1900, em *Prolegómenos a uma Lógica Pura*. No seu combate simultâneo contra o psicologismo e o naturalismo, Husserl defende que o valor das proposições lógico-matemáticas não depende da, ou não é redutível à, natureza do psiquismo onde tais proposições se geram de um ponto de vista empírico. Embora os *Prolegómenos a uma Lógica Pura* (Husserl, 1975) não desenvolvam, por si sós, nenhuma filosofia da consciência, o que só será feito após a fenomenologia proceder a uma análise intencional dos actos da consciência (e, no decurso dessa análise, estabelecer a distinção entre a consciência empírica que os realiza em condições espaciais e temporais determinadas, e a consciência transcendental que lhes confere uma orientação para a verdade que é independente de tais condições), eles oferecem-nos já elementos preciosos para uma orientação nos problemas que temos vindo a discutir.

ou seja, o chamado «argumento zombie», que é proposto por autores como David Chalmers –, não nos parece uma tese sustentável.

Filósofos como Chalmers parecem querer evitar, com o referido argumento, a dificuldade em explicar a relação entre a consciência e o corpo objetivo, ou seja, a dificuldade inerente a todas as teorias que têm na sua base um dualismo substancial – de tipo cartesiano, por exemplo – entre a mente e o corpo. Mas a dificuldade talvez desapareça, ou, pelo menos, terá de ser enfrentada de outra forma, se pensarmos que a relação não tem a ver com o corpo objetivo, mas sim com o que chamaremos, no seguimento de Merleau-Ponty, «corpo fenomenal». Teríamos, então, de admitir em simultâneo duas coisas: primeiro, que não há relação entre uma consciência sem corpo e um corpo sem consciência; segundo, que o corpo é vivido, não como um objeto espaço-temporal, como um conjunto de funções vitais redutíveis a mecanismos físicos e químicos, mas sim como um conjunto de possibilidades e de limites. A linguagem corrente traduz esta experiência imediata da não existência de uma dualidade; por isso, digo que tenho uma dor de dentes – eu, quer dizer, esta unidade particular de corpo e de mente – e não que a minha mente tem uma dor de dentes (o que, a ser assim, conduziria à conclusão fenomenologicamente absurda de que os dentes não doem), ou que toma conhecimento de uma dor que afeta uma parte específica do meu corpo (Merleau-Ponty, 1945, 123; Bennett e Hacker, 2012, 139)

Não tenho uma relação espacial com o meu corpo, nem as suas partes têm, entre si, na medida em que o vivo como o meu corpo, uma relação espacial. Se tenho um braço apoiado numa mesa, não direi que o meu braço está ao lado do cinzeiro, como o cinzeiro, por sua vez, poderia estar ao lado de um candeeiro; a posição, no espaço, do cachimbo que tenho na minha mão não se determina pelo ângulo que a mão faz com o antebraço, o antebraço com o braço e este com o meu tronco: tenho um saber absoluto da posição do cachimbo. E se digo, por exemplo, que um livro está em cima da mesa, é porque experimentei a sensação de «estar em cima de...» e a projeto agora no livro que vejo. Sem a experiência corporal de «em cima de...», as relações espaciais expressas por «em cima», ou «em baixo», ou «ao lado», seriam indiferentes (Merleau-Ponty, 1945, 115-118). Merleau-Ponty segue aqui as análises de Husserl em *A Origem da Geometria*. Neste ensaio, publicado postumamente, Husserl mostra que as relações espaciais abstratas, de que fala a geometria, constituem idealizações obtidas a partir da experiência primitiva do espaço no âmbito do mundo da vida. Ora, apesar de tais idealizações se poderem

revestir de uma particular importância para a vida – pois constituem um *stock* de conhecimentos objetivos permanentemente disponíveis e aplicáveis em situações muito diversas –, eles estão já à distância da vida e das relações vividas. Por isso, embora possa situar objetivamente o meu corpo no espaço, o meu corpo nunca é para mim primordialmente um objeto; a minha mão não se encontra a uma distância objetiva do meu pé, pois faz parte, com ele e com o resto do meu corpo, da totalidade vivida que eu próprio sou.

O meu corpo não pertence ao espaço objetivo dos outros corpos, exceto na opinião daqueles autores que poderíamos classificar como «behavioristas radicais», entre os quais podemos incluir o nome de Rudolf Carnap (Carnap, 1990, 27). Para Carnap, existe uma analogia perfeita entre as proposições físicas, que descrevem acontecimentos naturais, e as proposições psicológicas, que descrevem reações de ordem comportamental. Convém perceber o nervo desta argumentação antes de a criticar. O nervo parece residir numa recusa da categoria de expressão. Com efeito, é frequente afirmar-se que um determinado estado orgânico exprime um estado mental: por exemplo, o aumento do ritmo cardíaco acompanhado de respiração ofegante e de coloração avermelhada no rosto exprime uma emoção forte. O behaviorista argumentará que o ritmo cardíaco, a respiração ofegante e a coloração do rosto *são* o próprio estado mental, assim como, por exemplo, a distorção que sofre um certo material sob a ação de uma força que lhe é impressa equivale à sua resistência, sem que, por isso, a resistência seja uma espécie de qualidade oculta pela sua estrutura física, permitindo que a distorção desse material se efetue sem quebra<sup>5</sup>.

Para a fenomenologia, a inscrição de toda a experiência sensível no corpo fenomenal refuta a hipótese reducionista. O corpo fenomenal não é um simples objeto mundano, mas sim um conjunto de esquemas de orientação nos quais se manifestam as modalidades mais elementares da atividade intencional. Provam-no *a contrario* o caso de certas patologias em que uma certa localização corporal (por exemplo, uma zona do braço ou da perna) é sentida e reconhecida quando existe dor, mas não pode

---

<sup>5</sup> Retomamos um exemplo de Carnap (Carnap, 1990, 27-28), embora Carnap o utilize para resolver o problema da existência de outras mentes e só indirectamente para abordar a questão que estamos a discutir. A questão de Carnap é a seguinte: se admitir que uma certa emoção é um estado mental meu, poderei concluir que outra pessoa tem o mesmo estado mental que eu se nela observar as mesmas reacções orgânicas que posso observar em mim quando experimento a emoção referida?



ser indicada quando é pedido que se aponte para ela; ou quando um paciente assoa o nariz em caso de necessidade, mas não consegue tocar-lhe com a ponta do dedo quando se lhe pede para o fazer. (Merleau-Ponty, 1945, 120-121)

Nestes casos, como, em geral, nos casos de afasia ou de agnosia, não parece existir qualquer deficiência na capacidade de estabelecer relações espaciais abstratas, mas sim na capacidade de inserir o corpo fenomenal em relações espaciais concretas, onde tem lugar o que poderíamos chamar a experiência do mundo da vida. Edmund Husserl afirmava que o meu corpo constituía o ponto-zero do espaço, ou seja, aquele ponto a partir do qual emergem as noções primitivas de proximidade e de distância, e o espaço se oferece como um conjunto de possibilidades que sou livre de realizar ou não. É esta modalidade de inserção no espaço que parece estar ausente em pacientes que sofrem de agnosia visual, independentemente do facto de as suas capacidades intelectuais se encontrarem intactas.

Este corpo fenomenal, de que nos fala a fenomenologia, não é apenas o objeto de uma experiência privada, sendo até questionável que se possa afirmar com rigor que uma tal experiência privada pode ter lugar. O conhecimento do meu corpo, tal como me aparece a mim mesmo, resulta de uma aprendizagem que envolve a relação com os corpos dos outros, em que eles não aparecem apenas como análogos ao meu, mas o meu como análogo ao deles e, só por via dessa analogia, reconhecido como aquilo que é.

É claro que todos os problemas que temos vindo a analisar desaparecem se admitirmos a hipótese materialista segundo qual a mente não se distingue do cérebro, ou que as funções mentais são funções cerebrais, um pouco como a digestão é uma função desempenhada pelo estômago. (Esta comparação, todavia, pode não acarretar obrigatoriamente consequências eliminacionistas, como as que referimos no início.) Na hipótese materialista, a mente não se distingue do corpo, uma vez que é um conjunto de operações que uma parte do corpo, que é o cérebro, realiza. Considerar esta hipótese em pormenor obrigaria a uma discussão específica que não temos aqui também espaço para fazer. Alguma coisa podemos, no entanto, dizer sobre ela, para melhor compreensão da tese que defenderemos e que, abreviadamente, consiste na não identificação entre cérebro e mente. Exporemos a tese a que nos opomos recorrendo a um conjunto de argumentos a seu favor apresentados por Hilary Putnam, o qual dela também discorda, embora por razões que não são inteiramente coincidentes com as nossas.

A tese materialista, tal como Putnam a expõe (Putnam, 1990, 49), supõe a validade da igualdade entre o significado da frase «sei que tenho uma dor» e o da frase «sei que tenho o estado cerebral X». Não querer identificar o significado das duas frases baseado no argumento de que posso saber que a primeira frase é verdadeira sem saber que a segunda o é – continua Putnam –, seria o mesmo que querer dizer que a temperatura de um corpo não corresponde a um certo estado da energia cinética das suas moléculas, só porque posso conhecer a primeira sem conhecer o segundo. Como dizer isto é absurdo, o máximo que seria legítimo afirmar – defende ainda o materialista – é que o conceito de dor e o conceito de estar num certo estado cerebral não são o mesmo conceito; da mesma forma – socorrendo-nos de um outro exemplo, para tentar perceber melhor –, podemos afirmar que o conceito de luz não é idêntico ao conceito de radiação eletromagnética, o que não impede que a luz seja radiação eletromagnética e a prova disso reside no facto de que seria absurdo perguntar como é que as radiações eletromagnéticas originam a luz.

É óbvio que quem defender tais hipóteses negará qualquer tipo de pertinência a uma investigação como aquela que aqui tentamos fazer. E não contestará apenas a validade dos seus resultados, mas, muito provavelmente também, a pertinência de uma investigação sobre estes assuntos que se situe no âmbito da filosofia, uma vez que as ciências da natureza – e eventualmente também a psicologia, na medida em que esta for apenas um departamento daquelas – se encarregariam de o fazer.

### **3. QUE NOS PODEM AS PATOLOGIAS ENSINAR SOBRE A CONSCIÊNCIA?**

3.1. O interesse dos estudos sobre a agnosia visual (*Seelenblindheit*, ou seja, cegueira psíquica, como foi chamada pelos primeiros que a estudaram) tem a ver com o facto de o estudo desta patologia ser particularmente apto a demonstrar as relações da consciência com o corpo vivido e o carácter indissolúvel dessa relação. Mas para tal, como dirá Merleau-Ponty, é necessário considerar a experiência destes pacientes (tal como, aliás, a do homem normal) no seu estado nascente, quer dizer, considerar os objetos tal como o paciente os vive e não de acordo com um modelo alheio à experiência vivida e que se pretenda impor a ela. A fenomenologia (para a qual nos servirá de guia, por alguns momen-

tos, o pensamento de Merleau-Ponty) nunca poderia subscrever uma tese do tipo: «a mente é o cérebro»<sup>6</sup>. E embora a fenomenologia compartilhe as preocupações antidualistas dos defensores desta tese, opõe-lhes a seguinte objeção: nunca a mente se poderá identificar com o cérebro na medida em que não temos a experiência vivida dos estados cerebrais como temos dos estados mentais. Todo o nosso saber sobre o cérebro e sobre um eventual paralelismo entre os estados cerebrais e os mentais, ou até sobre uma relação causal entre os primeiros e os segundos, não provém da experiência vivida, mas de um conjunto de teorias que resultam de um interesse por este fenómeno que é orientado por preocupações de carácter científico.

Num caso estudado por Gelb e Goldstein, e retomado por Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1945, 136) – o de um soldado alemão da 1.<sup>a</sup> Grande Guerra, vítima dos estilhaços de uma mina –, o paciente não conseguia coordenar de uma forma normal o sentido da visão e o sentido do tato e, vendo à distância uma porta fechada, não era capaz de formular o projeto de se dirigir até ela para nela bater a fim de que lha abrissem. Não se trata, contudo, de uma deficiência que diga respeito ao tocar, pois o paciente seria capaz de bater à porta a partir do momento em que se encontrasse diante dela. Num caso como este, é tão errado dizer que existe uma deficiência visual que perturba o sentido do tato, como, ao invés, que é uma deficiência no tocar que perturba a experiência visual, de forma que a porta, à distância, não é vista como algo a que se possa ir bater. O que de facto se verifica é um estreitamento do campo de ação do sujeito, pois que, ao contrário do que acontece com um indivíduo normal, a percepção visual não abre para um domínio de experiências tácteis possíveis. Insistir-se-á, ainda assim, que é a acuidade visual que se não conservou intacta? Mas, nota Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1945,

---

<sup>6</sup> Da mesma forma, a fenomenologia recusaria o reducionismo behaviorista segundo o qual o que chamamos estados mentais é apenas um conjunto de reacções orgânicas (Teichert, 2006, 66), embora, uma vez mais, compartilhe com o behaviorismo a orientação anti-dualista. Um dos problemas do behaviorismo, dada a grande diversidade de reacções orgânicas e as diferenças que existem de indivíduo para indivíduo, parece ser a dificuldade que a aceitação dos pressupostos da teoria colocaria à formação de proposições universais em psicologia. Na realidade, pode não ser bem assim. Pois, como mostrou Rudolf Carnap (Carnap, 1990, 23-24), uma proposição do tipo: «Quando, em circunstâncias determinadas, alguém observa imagens de um determinado tipo, desencadeia-se (frequentemente, ou às vezes) uma emoção de tais e tais características», está perfeitamente de acordo com os pressupostos da teoria.

137), nenhuma experiência crucial permite optar por uma das três possibilidades de explicação do fenómeno em causa: ou que se trata de uma deficiência tátil, ou que se trata de uma deficiência visual, ou que se trata em simultâneo das duas com a eventual colaboração de um terceiro fator. Nenhuma tem mais probabilidades de ser verdadeira do que qualquer das outras duas.

A certos pacientes parece faltar aquela peculiar unidade da consciência que permite, a cada sujeito normal, estabelecer a identidade dos objetos que são os correlatos intencionais dos seus atos (Husserl, 1966, 392-393). Numa experiência normal, a porta a que ontem bati será sempre idêntica à porta a que hoje posso bater, mesmo que agora o não faça, por não precisar ou por ela se encontrar aberta. Os momentos passados do fluxo da minha consciência ligam-se de tal modo aos momentos presentes que a multiplicidade dos atos intencionais não impede que o seu correlato noemático (ou seja, o objeto visado em cada um deles) se constitua como idêntico. A porta com a qual tive uma experiência tátil será a mesma com que agora tenho uma experiência de ordem meramente visual, quando a perceciono sem lhe bater, sendo que, uma vez que se trata da mesma, poderei repetir a experiência tátil se assim o desejar. A experiência visual que faço agora estabelece, com a experiência tátil anterior, o que, na linguagem da fenomenologia, se chama uma síntese de recobrimento<sup>7</sup>. Esta ligação entre os momentos da experiência da consciência parece ter ficado, no caso do paciente estudado por Gelb e Goldstein, singularmente perturbada.

3.2. Com a questão anterior prende-se o problema da existência ou não de uma relação de causalidade entre regiões cerebrais e funções mentais. O procedimento usado para estabelecer tal relação costuma ser

---

<sup>7</sup> Husserl chama à função que garante este recobrimento ou coincidência entre actos intencionais que pertencem a um mesmo fluxo, uma função de *polarização* (Husserl, 1966, 393-394). Note-se que esta coincidência possui, para nos servirmos da terminologia de Husserl, um carácter ideal e não um carácter real: isto quer dizer que dois actos, mesmo que visem a mesma coisa, serão sempre dois actos diferentes, na medida em que pertencem a tempos diferentes da vida da consciência, coincidindo, porém, quanto ao objecto visado em cada um deles. Esta função de polarização é a mesma função que Descartes atribuía ao *cogito* e que permite que falemos de uma unidade da consciência. Seria aqui o lugar para discutirmos o que, na linguagem das neurociências, se costuma designar pela expressão *split-brain*. Particularmente interessante é a questão de saber se em sujeitos normais (portanto, sem *split-brain*) a unidade da consciência é garantida ou não por uma área cortical específica. É assunto, porém, que não cabe nos limites deste ensaio.

do seguinte tipo: observa-se o modo como o cérebro funciona sem o concurso de uma determinada área, para se concluir a importância dessa área para o desempenho da função que ficou inibida ou diminuída. Não se tem aqui em conta que a deficiência na execução da função pode resultar, não da importância dessa área em si mesma para a sua realização, mas sim do modo como a área afetada assegura a conexão entre áreas importantes para essa função (Sidoncha, 2011, 161). A natureza deste tipo de investigações é fundamentalmente de carácter indutivo; um certo número de observações permite estabelecer uma correlação entre certos fenómenos cerebrais e, por exemplo, o fenómeno da visão ou do tato; o cérebro, contudo, não vê nem apalpa. Ou seja, da deteção desse tipo de fenómenos cerebrais não é possível concluir que alguém está a ver ou a apalpar uma determinada coisa, embora essa conclusão seja possível por uma análise das suas reações motoras, ou da expressão verbal que as acompanha (Bennet e Hacker, 2012, 167). Esta observação reconduz-nos às nossas anteriores análises do problema da agnosia visual, no seguimento de Merleau-Ponty. Recordemos que o paciente não conseguia, à distância, identificar uma porta como algo a que era possível bater para que alguém a viesse abrir. Verificou-se que esta incapacidade não resultava da existência de qualquer deficiência tátil ou auditiva, mas sim de uma determinada forma de organização da experiência vital, forma essa que se traduzia numa perda do sentido normal dos objetos e das situações. Ora é essa perda, que, na linguagem das neurociências, tem um significado meramente funcional, independente de quem a vive, que a fenomenologia interpreta no sentido de uma diminuição das possibilidades de mundo por parte de um sujeito (Changeux e Ricoeur, 1998, 89).

3.3. É natural que se pergunte o que pode o filósofo dizer de novo ou de interessante sobre a afasia, a agnosia, ou sobre uma patologia de qualquer outro tipo. O terreno do filósofo não é o da análise empírica e, por conseguinte, não lhe compete estabelecer relações de carácter causal entre uma certa lesão cerebral e uma alteração no comportamento. No caso de agnosia visual a que nos referimos atrás, estudado, como dissemos, por Gelb e Goldstein, as deficiências de ordem verbal e motora foram o resultado de um ferimento provocado pelos estilhaços de uma mina. Admitindo que não existem mentes sem cérebro (sem, todavia, como atrás dissemos, identificarmos as primeiras com o segundo), a questão que se dirige à pretensão filosófica de falar sobre os fenómenos cerebrais e os fenómenos mentais pode formular-se do seguinte modo:

existe algum tipo de relação entre o cérebro e a mente que não seja redutível à relação empírica de causalidade que as ciências estabelecem?

A resposta do filósofo que defende a especificidade dos fenómenos mentais tem de ser aqui cuidadosa. As diversas teorias reducionistas – pelo menos as mais sofisticadas, aquelas com as quais interessa de facto discutir – não defendem, de uma forma grosseira, que os fenómenos mentais de ordem superior (por exemplo, a resolução de um problema matemático) se explicam pelo simples estabelecimento da sua dependência relativamente a um certo tipo de conexões neuronais. O cérebro não é apenas um conjunto de neurónios, mas sim, sobretudo, um conjunto de áreas, de módulos e de zonas, ou seja, de estruturas de diversos níveis, que estabelecem entre si relações funcionais muito complexas. Se não há mentes sem cérebro, haverá, por isso mesmo, um certo tipo de reducionismo que é epistemologicamente inevitável (Churchland e Sejnowski, 1990, 230).

#### 4. A EXPERIÊNCIA SENSÍVEL

Uma análise das formas mais elementares da nossa relação com a realidade – a saber, a estimulação sensorial – permitir-nos-á, para concluir, aferir da legitimidade de um discurso sobre a consciência, tal como o que aqui propomos, que, nem reduza esta última a um mero epifenómeno das funções cerebrais, nem transforme a experiência perceptiva num processo de interação causal entre o cérebro e os objetos materiais. Contrariamente ao que defende o empirismo – que afirma que o sujeito é passivo relativamente às impressões provenientes dos objetos e que as sensações são o efeito, em nós, de um estímulo que funciona como causa –, mas também ao invés do que defende um certo tipo de intelectualismo (de que um exemplo privilegiado, pelo menos para Merleau-Ponty, é o construtivismo neokantiano) – que afirma a exclusiva atividade do sujeito e que o mundo apenas existe para uma consciência constituinte, a fenomenologia defende que as sensações não são apenas um *quale* indizível, pois estão sempre rodeadas de uma certa «coloração» e têm uma significação vital. Esta significação impede que lhes retiremos todo o carácter intencional, embora, evidentemente, não se trate do mesmo tipo de intencionalidade que encontramos nos estratos superiores da atividade consciente. Neste sentido, a teoria da *hylé* sensível, oposta à *morphé* intencional, que Husserl apresenta em 1913 nas *Ideias para uma Feno-*

*menologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica*, não pode ser considerada como a posição acabada da fenomenologia sobre o estatuto das sensações. Podendo aquela distinção entre *hylé* e *morphé* ser pertinente para compreender as formas superiores da atividade intencional, ela não traduz corretamente aquilo que acontece nas suas formas mais elementares, como aliás o próprio Husserl o sabia bem. Desde 1905 que as suas análises sobre a estrutura temporal da consciência vinham relativizando o alcance universal da referida distinção.

As nossas análises anteriores da agnosia visual, no seguimento de Merleau-Ponty, já nos preparam para a compreensão desta situação. Se o sentido do tato, por exemplo, não é apenas uma certa sensação de rugosidade ou de maciez provocada pelo objeto em que estou a tocar, mas, antes de mais, significa a antecipação de objetos à distância em que posso vir a tocar, situados no campo perceptivo que o sentido da visão abriu para mim, é porque em mim, sujeito normal, o tato e a visão colaboram de modo a constituírem o sentido de um mundo em que posso agir.

Ora, esta forma de colaboração a que chamamos normal parece inexistente em pacientes com agnosia visual. Merleau-Ponty perguntava por que razão uma certa sensação luminosa provoca, neles, uma alteração no tónus muscular que não se observa no indivíduo saudável (Merleau-Ponty, 1945, 242). A resposta deveria ser óbvia: no indivíduo saudável, a influência das excitações sensoriais integra-se na relação vital que o indivíduo mantém com o conjunto da realidade, de modo que o tónus depende mais da realização de certas tarefas particulares, que fazem sentido em função da realidade global em que se integram, do que da estimulação sensorial. Foi o modo de relação com a realidade global que a agnosia alterou no paciente.

O facto de algumas sensações terem uma localização corporal determinada (sinto a dor de dentes num certo sítio, que posso indicar e que posso tocar) e outras – talvez impropriamente chamadas sensações – se caracterizarem por uma sensação difusa, sem localização específica, de bem-estar ou de mal-estar, é uma diferença em si mesma importante, mas que não tem de nos ocupar agora. Basta-nos perceber que a pergunta «onde é que te dói?» faz todo o sentido, ao passo que não faz sentido, normalmente, perguntar «onde é que sentes mal-estar?» (Exceto, como é óbvio, se este for erradamente identificado com uma dor.) O fundamental é reconhecermos que não é legítimo estabelecer, como Kant, por exemplo, pretendia, uma separação rígida entre um material sensível desprovido de forma, por um lado, e um trabalho realizado pelo enten-

dimento, por outro lado, que daria a esse material o carácter de conhecimento objetivo, expresso em juízos (Lenk, 2001, 57). Dito de outro modo, a estruturação do material sensível não é apenas obra do sujeito, mas resulta de uma relação entre o sujeito e o mundo que, por via desse material, nele penetra.

Por esta razão, um filósofo como Hans Lenk chama ao objeto percebido um *Interaktionsprodukt*, ou um *Interpretationsprodukt*, expressões que designam uma atividade de impregnação de esquemas que possibilitam a captação do objeto (Lenk, 2001, 61). Esta atividade, aliás, não é exclusivamente humana, pois é possível encontrá-la já nos mamíferos superiores, embora, como é óbvio, apenas o homem possa saber que a realiza e tomá-la, por sua vez, como objeto. Experiências consistindo na projeção de certas cores sobre a retina em casos de patologias cerebrais, que se podem traduzir em movimentos diferentes (por exemplo, levantar ou contrair um braço), ou no aumento ou diminuição do tónus muscular, ou na avaliação da proximidade ou da distância de certos objetos, conforme a cor que é projetada, comprovam o carácter já intencional das sensações; ou seja, que elas não repousam em si mesmas como um objeto, mas que, como afirmava Merleau-Ponty, significam para lá de si mesmas (Merleau-Ponty, 1945, 247). Se num sujeito normal tais comportamentos se não verificam, é porque toda a sua vida intencional se organiza de uma forma diferente. A projeção sobre a retina de um foco luminoso de uma certa coloração não altera o seu comportamento habitual perante os objetos: o mundo, para o sujeito normal, adquiriu uma significação global que não é afetada pela mudança de cor.

A psicologia da forma, ao realizar uma crítica do chamado «princípio de constância», próprio da psicologia associacionista, segundo o qual as variações na intensidade de um estímulo provocariam variações na intensidade da impressão sentida, comprovava já, de um ponto de vista empírico, as teses da fenomenologia. Um dos principais representantes da psicologia da forma, Wolfgang Köhler, demonstrou experimentalmente que o princípio de constância não conseguia dar conta da origem de certas ilusões perceptivas e que apenas certo tipo de estímulos sensoriais, laboratorialmente controlados, abstraídos, por conseguinte, da vida real, poderiam causar efeitos em acordo com o estipulado pelo princípio (Marcelle, 2010, 126). Por conseguinte, é a experiência vivida de um estímulo sensorial e, por conseguinte, o contexto em que tal experiência ocorre – e não apenas a sua medida física –, ou seja, é o sentido que impregna determinado estímulo, que irá determinar o tipo de reação a ele. A relação



objetiva de causalidade entre o estímulo e a resposta é como que posta entre parêntesis pela psicologia da forma (o que corresponde ao procedimento que a fenomenologia de Husserl chama a efetuação da redução fenomenológica), para se proceder a uma análise do sentido que a sensação recebe. Para um sujeito afetado por uma determinada estimulação de ordem sensorial, tal afeção é, desde logo, integrada numa experiência global do mundo.

## BIBLIOGRAFIA

- BENETT, M. e HACKER, PETER M. S. 2012<sup>2</sup>. *Die Philosophischen Grundlagen der Neurowissenschaften*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- CARNAP, R. 1990. «Excerpt from “Psychology in Physical Language”», in William G. Lycan (ed.), *Mind and Cognition*, London: Basil Blackwell, pp. 22-28.
- CHANGEUX, J.-P. e RICOEUR, P. 1998. *O que nos faz Pensar?*, trad. de Isabel Saint-Aubyn, Lisboa: Edições 70.
- CHURCHLAND, P. S. e SEJNOWSKI, TERRENCE J., «Neural representation and neural computation», in William G. Lycan (ed.), *Mind and Cognition*, London: Basil Blackwell, pp. 224-252.
- DAMÁSIO, A. 2010. *O Livro da Consciência*, Lisboa: Círculo de Leitores / Temas e Debates.
- HUSSERL, E. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana Band XI, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. 1975. *Logische Untersuchungen*, Erster Band, *Prolegomena zur reinen Logik*, Husserliana Band XVIII, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- LENK, H. 2001. *Kleine Philosophie des Gehirns*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MARCELLE, D. J. 2010. «Aron Gurwitsch’s incipient phenomenological reduction», in *Studia Phaenomenologica*, X, 119-134.
- MERLEAU-PONTY, M. 1945. *Pbénoménologie de la Perception*, Paris : Gallimard.
- PUTNAM, H. «The nature of mental states», in William G. Lycan (ed.), *Mind and Cognition*, London: Basil Blackwell, pp. 47-56.
- SIDONCHA, U. M. 2011. *Do Empírico ao Transcendental. A Consciência e o Problema Mente / Corpo entre o Materialismo Reduccionista e a Fenomenologia de Husserl*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- TEICHERT, D. 2006. *Einführung in die Philosophie des Geistes*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.