

REVISTA DO CORPO DISCENTE DE FILOSOFIA DA UFMG

Contextura

Vol. 12

N.º 19

DEZEMBRO DE 2023

ConTextura: **1.** Encadeamento; modo como estão ligadas entre si as diferentes partes de um todo organizado; conexão completa e organizada; diversidade de ideias e emoções que formam uma rede complexa, um contexto. **2.** Conjunto, todo, totalidade; aquilo que constitui o texto no seu todo. **3.** Com-textura; ato ou efeito de tecer, tecido, trama. **4.** Texto com textura; Contextura.

ConTextura

Concepção geral e coordenação

Tadeu Verza

Editores-chefe

Angélica Filaretti

Daniel Melo Soares

Henrique Buldrini Barreto

Editores de seção

Beatriz Iva de Sales

Helena de Lima Gualberto Elias

Sophia Helen Costa de Oliveira

Leitores de prova

Arthur Stigert Christo

Eduardo Dias de Carvalho Filho

Maria Eduarda de Castro

Mariana Gonçalves de Freitas

João Pedro Blanco Masso

João de Oliveira

Richard de Lima Gazzola

Raissa Cristina da Silva Miranda

Paula Silva Araujo Rocha

Conselho Consultivo

Eduardo Soares

Érico Andrade

Eros Carvalho

Helton Adverse

Lívia Mara Guimarães

Rogério Lopes

Design Gráfico e diagramação:

Ori Studio

Arte da capa

A imagem foi cedida por Gabriel Duarte Lauriano

Copyright

O conteúdo das publicações é de direito dos seus autores.

ISSN

2525-5509

Agradecimentos

Aos pareceristas que contribuíram pela qualidade desta edição.

A Revista ConTextura é uma iniciativa do corpo discente do curso de Filosofia da UFMG.

Av. Presidente Antônio Carlos, 6627, FAFICH. Sala 2070 - BH, MG.

Realização

PEI Filosofia.

Programa de Educação Tutorial

Apoio

FAFICH
FACULDADE DE FILOSOFIA
E CIÊNCIAS HUMANAS

UFMG

SUMÁRIO

A IMAGEM DO HOMEM VERSÁTIL (ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΣ) NO HÍRIAS MENOR DE PLATÃO EDUARDO LUCAS ALVES RODRIGUES.....	7
A FUNÇÃO EDUCACIONAL DO MITO NO PROJETO POLÍTICO-PEDAGÓGICO DE PLATÃO: ΜΥTHOS E PAIDÉIA NOS LIVROS II E III D'A REPÚBLICA HANS PETER GERTSCH.....	20
A ROBÓTICA DE RODNEY BROOKS EM CONTRAPOSIÇÃO AO COGNITIVISMO CLÁSSICO HENRIQUE STEMMER RODRIGUES.....	31
CORPO E PSIQUE NA FILOSOFIA DE SARTRE JEAN COELHO.....	41
HERANÇAS E ALINHAMENTOS NAS REFLEXÕES DO FILÓSOFO LUSO-BRASILEIRO MATIAS AIRES RAMOS DA SILVA DE EÇA (1705-1763): DIÁLOGOS COM AS MAXIMES DE LA ROCHEFOUCAULD (1613-1680) RAFAEL PENIDO VILELA RODRIGUES.....	52
FENOMENOLOGIA E AS CIÊNCIAS COGNITIVAS: DIÁLOGOS POSSÍVEIS VICTOR ANGELUCCI.....	68

CoNTextūra

CoNTextūra

CoNTextūra

CoNTextūra

CoNTextūra

CoNTextūra

CoNTextūra

A IMAGEM DO HOMEM VERSÁTIL (πολύτροπος) NO HÍPIAS MENOR DE PLATÃO

THE IMAGES OF VERSATILE MAN IN PLATO'S HIPPIAS MINOR

EDUARDO LUCAS ALVES RODRIGUES

RESUMO: O presente trabalho apresenta um breve estudo sobre a caracterização do homem versátil (πολύτροπος, *polýtropos*) no diálogo *Hípias Menor* de Platão. A princípio, mostraremos a estrutura argumentativa desse diálogo, evidenciando como o homem versátil, e, conseqüentemente, Odisseu, é caracterizado. A partir daí, indicaremos uma possível resolução para os problemas concernentes à conclusão do diálogo, tese que leva em conta a concepção ético-socrática apresentada por estudiosos tais como Fronterotta (2014) e Kahn (1996). Por fim, veremos como o homem versátil seria concebido a partir dessa mesma resolução ao indicar, assim, as principais pretensões de Platão quando ele recorre a uma imagem sofística de Odisseu no diálogo *Hípias Menor*.

PALAVRAS-CHAVE: Platão, Odisseu, *Hípias Menor*, *Polýtropos*.

ABSTRACT: The present work presents a brief study on the characterization of the versatile man (πολύτροπος, *polýtropos*) in Plato's dialogue *Hippias Minor*. Initially, we will show the argumentative structure of this dialogue, showing how the versatile man and, consequently, Odysseus is presented to us. From there, we will indicate a possible solution to the problems concerning the conclusion of the dialogue, thesis that takes into account the ethical-Socratic conception presented by scholars such as Fronterotta (2014) and Kahn (1996). Finally, we will see how the 'versatile' man would be conceived from this resolution, thus evidencing the main pretensions of Plato when he makes use of a sophistical image of Odysseus in the dialogue *Hippias Minor*.

KEYWORDS: Plato, Odysseus, *Hippias Minor*, *Polýtropos*.

INTRODUÇÃO

Para adentrarmos com certo cuidado o estudo sobre o “versátil” (πολύτροπος, *polýtropos*) no *Hípias Menor*, esclareceremos, inicialmente, quais são as principais questões debatidas por Sócrates nesse diálogo. A partir dessa exposição, aprenderemos onde e como o problema daquele que é multiforme, ou versátil, nos é apresentado.

Nesse diálogo, vemos Platão elaborar um complexo debate entre Sócrates e o sofista Hípias sobre quem seria o homem falso (ψευδής, *pseudés*) e o homem verdadeiro ao máximo (ἀληθέστατος, *alethéstatos*), num diálogo que também coloca em questão o comportamento e a valoração de dois dos principais heróis homéricos, Aquiles e Odisseu, além da questão sobre o erro voluntário.

Sócrates inicia o diálogo questionando o sofista sobre quem seria o melhor dos heróis homéricos (364b). Ao responder à questão de Sócrates, Hípias (364e) apresenta Aquiles como o melhor (ἀμείνων, *ameínon*) entre os aqueus, por ser o mais simples (ἀπλούστατος, *haplouístatos*) e o verdadeiro ao máximo (ἀληθέστατος, *alethéstatos*). No entanto, Aquiles não seria capaz de reconhecer nem a verdade e nem a mentira. Odisseu, por outro lado, é um homem *polýtropos* (versátil), que, ao mesmo tempo, tem a capacidade (δύναμις, *dýnamis*) de enganar e de dizer a verdade.

Após Hípias esclarecer o que ele compreendia por homem versátil, trazendo à tona o epíteto de Odisseu πολυμήχανος (*polymékhanos*, multi-inventivo), Sócrates afirma (365c): “Agora, Hípias, já me arrisco a compreender o que você está dizendo. Ao que parece, você está dizendo que o versátil é mentiroso”¹. Desse modo, com mais algumas questões respondidas, Sócrates recapitula os argumentos do sofista (366a): “Relembremos o que é que você está dizendo: você afirma que os mentirosos são capazes, e inteligentes, e conhecedores, e sábios naquilo em que mentem?”

A partir daí, o filósofo leva os argumentos de Hípias às últimas consequências, chegando à absurda conclusão de que aqueles que dizem falsidades são exatamente os mesmos que têm a capacidade de dizer verdades. Assim, Sócrates conclui (376b): “Aquele então que *voluntariamente* comete falhas e faz o que é vergonhoso e errado, Hípias, se esse alguém existe, não pode ser outro senão ... o bom!”

Diante desse término contraditório, percebe-se a necessidade de responder à seguinte questão: afinal, qual seria o impasse a ser resolvido, que acaba por indicar que o homem falso é, ao mesmo tempo, aquele que é bom?

Como diálogo socrático, o *Hípias Menor* oferece, à primeira vista, um grande problema para a discussão da virtude platônica. Mas, como encontrar uma solução para as seguintes problemáticas existentes no diálogo, entre elas destacamos: 1. como conceber a excelência (ἀρετή, *areté*) daquele que estaria disposto a mentir mesmo conhecendo a verdade? e 2. E a versatilidade, principal tema deste estudo, de fato é um problema para a excelência platônica, ou somente é uma característica mal posicionada pelas reflexões do sofista?

Para respondermos ambas as questões, evidenciaremos, a seguir, uma possível resolução para o impasse gerado pela conclusão do diálogo. A partir daí, esclareceremos a própria imagem de Odisseu e do homem versátil, assim como as possíveis pretensões de Platão quando ele nos apresenta tal caracterização sofística do herói multiforme.

1 Todas as traduções do *Hípias Menor* neste artigo são de André Malta (2010).

A VIRTUDE E O CONHECIMENTO NA FILOSOFIA PLATÔNICA

Uma das possíveis resoluções para a conclusão desse diálogo, e que seguiremos aqui, é principalmente apresentada por três estudiosos: Kahn (1996), Fronterotta (2014) e Trabattoni (2017).

Fronterotta (2014), ao comentar o *Hípias Menor*, nos mostra que a resolução do problema sobre a virtude existente no diálogo se deve, principalmente, aos argumentos apresentados por outros diálogos. Para tal resolução, Fronterotta indica um trecho do diálogo platônico *Mênon* (89a),² onde Sócrates afirma que a virtude é certa compreensão. Esse argumento mostrar-nos-ia que a falta de Hípias consistiria exatamente em não perceber que aquele que é possuidor de qualquer capacidade (δύναμις, *dýnamis*) não poderia ter excelência se o uso de seu conhecimento ou de sua técnica fosse ausente de uma compreensão de virtude. Sobre isso, Fronterotta faz a seguinte observação³:

É esta afirmação que se choca de frente com a doutrina ética que Platão faz Sócrates professar em seus diálogos, doutrina segundo a qual a excelência, a virtude (*aretê*) não passa de uma forma de conhecimento ou de reflexão. Ora, se se sustenta que o conhecimento é moralmente “neutro”, na medida em que seus “modos de usar” podem variar conforme o sujeito que os pratica, este conhecimento não poderá mais se identificar com a excelência moral. (FRONTEROTTA, 2014, p. 85)

Kahn (1996), assim como Fronterotta, também indica a existência de uma crítica platônica no diálogo, que é apresentada de forma indireta e que perpassa por certa relação entre a virtude e o conhecimento. Para Kahn, o sofista falha, e tal erro seria resultado de sua confusão, principalmente, quando Hípias trata a virtude como se fosse uma técnica ordinária:

Se a virtude é uma *techné*, deve ser uma técnica e ciência de um tipo bastante incomum, envolvendo a vontade ou desejo racional (*boulesthai*) de uma maneira bastante específica. (...) nas consequências desagradáveis de equiparar a justiça a uma habilidade ou capacidade comum, Platão deve estar nos alertando para a dificuldade de vermos que é exatamente esse tipo de conhecimento que poderia garantir a virtude para seu possuidor. Nossa única pista é a sugestão fornecida pelo paradoxo, de que a forma correspondente de ignorância deve tornar o erro involuntário. O *Hípias Menor* não é formalmente aporético, mas nos deixa um problema para outros diálogos resolverem. (KAHN, 1996, p. 118)

De acordo com Kahn, o tratamento da virtude como se fosse uma técnica qualquer, assim como retratado pelo sofista, implicaria afirmar que o homem é bom de acordo com sua capa-

2 Fronterotta (2014, nota 2, p. 88): “Ver apenas a afirmação explícita de *Mênon* 89a: *phrónesin phamèn aretén eínai* ‘nós dizíamos que a excelência é reflexão [...]’. O exercício da virtude, quer dizer da excelência no que diz respeito à função que é própria a cada um ou a cada coisa, consiste no fim das contas no conhecimento do bem e do mal, pois é justamente ao distinguir o bem e o mal que se pode realizar a plenitude de seu ser, seu *bem-estar* (*bien-être*), ao se afastar em contrapartida aquilo que comporta a corrupção e o mal. De fato, se cada um busca e deseja sua felicidade, e se a *areté* reside precisamente nesta plena realização de si mesmo, compreende-se porque (sic) e de que modo é preciso conhecer o bem para se chegar a ele (assim, a *areté* coincide com o conhecimento)”.

3 Além disso, percebe-se também a crítica de Platão àqueles que através do poema homérico se dizem conhecedores da virtude (*ἀρετή*, *areté*). Uma crítica de duplo alvo: o ensino dos sofistas e a incapacidade do poema homérico em educar o homem grego, o que também indica Fronterotta (2014, p. 85).

cidade em executar qualquer uma de suas habilidades, independentemente se tal habilidade é guiada ou não pela virtude.

Vemos que, de acordo com outros diálogos platônicos, o uso de qualquer habilidade não poderia ser ausente de virtude. Kahn (1996, p. 117) sugere, pelo menos, dois diálogos para resolução do *Hípias Menor*: “Quer o Sócrates histórico tenha ou não identificado a virtude como uma forma de conhecimento, esta é certamente uma tese que o Sócrates platônico endossará em *Mênon*, no *Protágoras* e em outros lugares”.

A partir dessas análises, vemos que o uso do conhecimento ou da técnica não pode ser considerado moralmente neutro se se pretende apresentá-lo através de uma ação virtuosa. Portanto, faltaria a nós ainda esclarecermos: afinal, o que é essa concepção ético-socrática que entrelaça a virtude a um tipo de conhecimento? E se a versatilidade é uma técnica, poderíamos concluir que o homem versátil que se deixa orientar pela virtude (ἀρετή, *areté*) é um homem excelente ao possuir tal capacidade (δύναμις, *dýnamis*)?

A VIRTUDE DE PLATÃO ANTE O USO DO CONHECIMENTO E DA TÉCNICA

Para responder a essas duas questões vejamos como Platão apresenta essa concepção, que demonstra a necessidade da virtude ante o uso do conhecimento e da técnica. Para isso, levaremos em conta as indicações de Fronterotta (2014) e de Kahn (1996) do diálogo *Mênon* como solução do problema concernente à conclusão do diálogo *Hípias Menor*. Assim, verificaremos que a *areté* platônica é, especificamente, uma forma de conhecimento ou reflexão, mas não se trata de um conhecimento como outro qualquer, mas sim daquele que guia os usos de todos os conhecimentos e técnicas que um indivíduo possui. Isso é o que conclui Sócrates após indagar *Mênon* sobre o que é a *areté* (virtude):

Se por conseguinte a virtude é alguma coisa entre as que estão na alma, e se lhe é necessário ser “algo” proveitoso, é preciso que seja compreensão, uma vez precisamente que todas as coisas referentes à alma, em si mesmas, não são proveitosas nem nocivas, mas tornam-se proveitosas ou nocivas conforme as acompanhe a compreensão, ou a incompreensão. Segundo esse argumento, sendo a virtude certamente proveitosa, é preciso que seja uma certa compreensão. (*Mên.*, 89c-d.)⁴

Dessa forma, a virtude se apresenta como certa compreensão (φρόνησις, *phrónesis*). Sócrates percebe, por meio da argumentação desenvolvida ao longo do diálogo *Mênon*, que o conhecimento (ἐπιστήμη, *epistémē*) é proveitoso aos homens quando esse é utilizado a partir da virtude, sendo esta, portanto, certa compreensão (φρόνησις, *phrónesis*). Logo, se os homens são aqueles que pretendem fazer o bem, não poderiam fazê-lo se seus conhecimentos ou suas ações não fossem orientados por essa compreensão.

Assim, se utilizarmos o trecho apresentado acima do diálogo *Mênon*, assim como indicado por Kahn e por Fronterotta, como o argumento que complementa a falta de *Hípias*, veremos que aquele que conhece nunca seria capaz de enganar. Sobre tal conclusão, o mesmo é argumentado por Trabattoni:

⁴ Tradução de Maura Iglésias (2001).

Portanto, Platão, quando Sócrates o faz dizer que o tempo provocativo do diálogo que ora parece verdadeiro ora não, ele está evidentemente sinalizando ao leitor que esse tempo é falso se for entendido de forma incondicional (não é verdadeiro, absolutamente falando, que o bom é aquele que pode fazer o mal), é verdade se entendida de forma circunstancial (é verdade que a virtude é a técnica que produz a boa vida, que esta é uma técnica necessária para o conhecimento do bem e do mal, e por isso é verdade que “o único” que poderia em teoria fazer o mal é precisamente o sábio, ou seja, o bom). (TRABATTONI, 2017, p. 73)

Trabattoni evidencia que, apesar de não ser “verdade, absolutamente falando, que o bom é aquele que pode fazer o mal”, quando falamos de forma incondicional, em um modo circunstanciado, seria “verdade que a virtude é a técnica que produz a vida boa, e que essa técnica tem necessidade de conhecer o bem e o mal” (TRABATTONI, 2017, p. 73).

No entanto, sobre o diálogo, Trabattoni mostra que não seria o objetivo de Platão deixar explícitas essas questões, pois este autor pretende ser discreto, deixando sua intenção esclarecer-se pelo leitor: “Mas a ideia de que os diálogos platônicos, especialmente os de sua juventude, são muitas vezes alusivos e deixam ao leitor tirar conclusões, é agora uma trivialidade hermenêutica. Também porque o que é silenciado aqui em outro lugar é esclarecido” (*ibid.*).

Daí, levamos nossa hipótese adiante indicando que a conclusão do *Hípias Menor* se deve às consequências que se seguem quando admitimos o conhecimento (ἐπιστήμη, *epistémē*) e a excelência (ἀρετή, *areté*) como se fossem moralmente neutras.

Para reforçarmos essa leitura, seguindo os passos de vários estudiosos, tais como Fronterotta (2014) e Araújo (2005/6), vejamos a observação de Aristóteles sobre as implicações éticas do *Hípias Menor*. Nesse recorte, se percebe a tentativa do Estagirita de explicitar os erros argumentativos do diálogo, empreendendo uma resolução ética próxima da que formulamos com a leitura de outros diálogos de Platão:⁵

Mas, diz falso um homem que prefere e faz discursos falsos deliberadamente, só para dizer o falso, ou um homem que provoca nos outros noções falsas, assim como dizemos que são falsas as coisas que produzem uma imagem falsa. Por isso é falaz a argumentação do *Hípias*, segundo a qual o mesmo homem é, simultaneamente, verídico e falso: ela entende como falso aquele que é capaz de dizer o falso, e este se apresenta como sábio e prudente. Além disso, aquela argumentação afirma como melhor quem é voluntariamente falso; mas essa conclusão procede de uma falsa indução: quem coxeia voluntariamente é melhor do que quem coxeia involuntariamente, se no primeiro caso entendermos a imitação de quem coxeia; quem fosse coxo voluntariamente certamente seria pior; e o mesmo vale para o comportamento moral. (ARIST. *Met.*, Δ 29,1025a 6-13).

5 Ante essa citação, vejamos o comentário de Oliveira (2018) no qual o autor apresenta o fato do comentário de Aristóteles ser considerado uma referência, principalmente quanto à autenticidade do diálogo, sendo assim, considerado de autoria platônica, tema que não será tratado aqui: “A ausência de um norte ético-moral no diálogo *Hípias Menor* rendeu a pensadores como Friedländer, Schleiermacher, Grote, entre outros, um debate acerca da autenticidade da obra como de autoria platônica, exatamente pelo distanciamento do discurso da comum intenção de justaposição do bem com o saber em detrimento da ignorância e do mal. Uma vez que aqui os conceitos se misturem, foi por um comentário de Aristóteles em sua *Metafísica* que pudemos abandonar as suspeitas. É o que fazem notar Araújo (nota 10, p. 147) e Fronterotta (p. 87)”. (OLIVEIRA, 2018, nota 64, p. 42). Sobre o debate da autenticidade do diálogo *Hípias Menor* ver o artigo de Vanessa Araújo Gomes: *Hípias Menor de Platão: tradução, estudo e comentário crítico*. Em: *Codex*, v.2, n.1, 2010, p. 137-144, 2010.

De acordo com Aristóteles, uma contradição é o que se apresenta no diálogo *Hípias Menor*. O estagirita afirma que os argumentos apresentados no diálogo tornam sábio e prudente aquele capaz de dizer o falso, o que não se segue do comportamento daquele que possui virtude.

Como vimos, parte do erro de Hípias, evidenciado por Fronterotta, foi o de considerar que o conhecimento “é moralmente ‘neutro’, na medida em que seus ‘modos de usar’ podem variar conforme o sujeito que os pratica”, sendo assim, “este conhecimento não poderá mais se identificar com a excelência moral” (FRONTEROTTA, 2014, p. 85). O segundo erro do sofista, evidenciado por Kahn (1996), anteriormente, diz respeito à consideração do sofista de que a virtude seria também uma técnica como qualquer outra. Já a solução platônica para se evitar tais erros tais também a absurda conclusão do diálogo, como evidenciado por Fronterotta e Khan, deve-se aos outros diálogos capazes de mostrar o que, de fato, é a virtude. De certa forma, como vimos, também Aristóteles se aproxima muito dessa mesma resolução.

Portanto, levando em conta as palavras de Sócrates no diálogo *Mênon*, o que se deve fazer, por fim, é conceber o que seria uma compreensão enquanto virtude. Essa *phronesis* deve nos guiar para que possamos apreender uma possível condenação do homem versátil e ainda indicar como, de fato, o homem deve utilizar seus conhecimentos e técnicas.

O HOMEM “VERSÁTIL” E A CAPACIDADE DE FAZER O BEM

A partir dos argumentos que mostram a virtude enquanto certa compreensão no *Mênon*, e das consequências da ausência dessa virtude no *Hípias Menor*, podemos conceber que o homem versátil é aquele capaz de apresentar muitos discursos, e que seria incapaz de mentir caso essa sua capacidade fosse moldada a partir da virtude. Mas Hípias, pelo contrário, por permitir-se entender o conhecimento como algo neutro, como indicou Fronterotta (2014), pensa que esse homem versátil (πολύτροπος, *polýtropos*) é, na verdade, aquele capaz tanto de enganar, quanto de dizer a verdade, o que, como vimos anteriormente, é uma conclusão absurda.⁶

Afinal, o homem versátil e excelente não poderia ser um homem sem virtude, pois caso ele utilizasse tal técnica ou conhecimento para o engano, isso corresponderia, de acordo com Sócrates, a tal homem não possuir o conhecimento correto da versatilidade e, portanto, não ser alguém que conhece a verdade. Mas é justamente esse último e mais radical posicionamento da ética platônica que nos impede de compreender como um homem que possui um múltiplo conhecimento do discurso poderia não ser excelente. Pois, se ele é o mesmo que conhece a verdade, deveria, portanto, ser também aquele que possui certa compreensão (φρόνησις, *phronésis*) sobre como se deve fazer o uso de suas palavras.

Assim, um último obstáculo se apresenta para compreendermos a diferença entre aquele que conhece a verdade, mas não a utiliza, e o homem que, sabendo a verdade, sempre a escolhe. Pois conhecendo e não utilizando a verdade, o homem versátil se mostraria como homem não-virtuoso; se fosse virtuoso, ele não só reconheceria a verdade como a escolheria. Portanto, ficamos no caminho da seguinte questão: afinal, que tipo de conhecimento é esse que o virtuoso deve possuir como compreensão (φρόνησις, *phronésis*)?

Podemos responder a tal questão recorrendo a uma das possíveis intenções de Platão. Sendo um diálogo da fase jovem de Platão, o *Hípias Menor* faz também referência à máxima socrática

⁶ Sobre a redução ao absurdo no *Hípias Menor* ver: *Uma análise da redução ao absurdo no Hípias Menor de Platão*, por Denise Carla de Deus. Em: *Μετανόα*, São João Del-Rei, n. 2, p. 31-35, jul. 2000.

de que a filosofia deve nos guiar em direção à boa vida, já que somente o bem e a justiça seriam capazes de promover a felicidade. Esse legado socrático também é analisado por Trabattoni:

Um dos principais legados que Sócrates deixou a Platão foi a estreita ligação entre filosofia e vida. Por duas vezes, ao longo dos diálogos (*Górgias* 500c, *A República* 253), o Sócrates de Platão explica que o argumento sobre o qual se discute é extraordinariamente importante porque trata de “como se deve viver”. Portanto, nenhum homem pode verdadeiramente se declarar indiferente à filosofia, porque seria como se declarasse o próprio desinteresse pela felicidade. (TRABATTONI, 2010, p. 30)

Desse modo, Sócrates na *República* (253d) evidencia: “pois não estamos falando de um assunto sem importância, mas de que modo será preciso viver”. Mostra-se que a chave para compreendermos o que é o conhecimento, enquanto virtude, estaria indicada a partir da compreensão de que a virtude é algo que deve ser posta em prática. Pois, de acordo com Trabattoni, “a virtude é aquele tipo de conhecimento que constitui o meio para que possamos alcançar a felicidade. Desse modo, confirma-se [...] uma filosofia entendida como atividade teórica que tem por finalidade orientar corretamente a ação” (TRABATTONI, 2010, p. 32).

Desse modo, vemos que, no *Hípias Menor*, a questão debatida sobre o “modo que é preciso viver” se apresenta de forma problemática no final do diálogo. Ademais, Sócrates, após debater e questionar a respeito dos atos voluntários e involuntários, acaba concluindo, a partir das respostas de Hípias, que as almas que erram voluntariamente são mais nobres e mais capazes do que as que erram involuntariamente. Logo, a alma que comete o mal voluntariamente seria superior àquelas que cometem o mal involuntariamente (375d). Hípias não concorda com tal conclusão, mas se mostra incapaz de apresentar argumentos que possam resolver os problemas suscitados pelo debate. É a partir disso que Kahn indica um caminho para compreendermos o que é a virtude enquanto compreensão:

A única coisa que é inconfundivelmente clara, uma vez que ambas as falácias se voltam contra isso, é que a virtude moral e o vício não devem ser entendidos simplesmente como uma capacidade ou habilidade treinada. Ser bom como ser humano não é como ser bom em corrida ou bom em aritmética. (KAHN, 1996, p. 118).

Com isso, retornamos à indicação do principal erro do sofista. Hípias erra ao considerar que o conhecimento e a técnica são moralmente neutros, mostrando que a capacidade da alma para a ação virtuosa dependeria de uma mera profundidade naquele conhecimento ou naquela técnica. Dessa forma, pode-se perceber que uma concepção de virtude enquanto compreensão se abre quando entendemos que mesmo o conhecimento da verdade não garante o engajamento a ela, afinal, a virtude não se trata de, como dito por Kahn, “uma capacidade ou habilidade treinada”. Isso torna compreensível o fato de que nem sempre um conhecimento ou uma técnica são utilizados corretamente pelo homem. Mesmo aquele que sabe a verdade pode, a seu critério, utilizar-se do conhecimento para benefício próprio e, assim, pode fazer um bem apenas aparente sem, de fato, fazê-lo.

Sendo uma compreensão aquilo que é apresentado pela prática, se confirma que a virtude é uma capacidade não treinada de fazer o bem e, portanto, mais conectada à natureza da alma do

que a um conhecimento ou técnica propriamente dito. Percebe-se assim, que as capacidades da alma devem ser analisadas para que possamos desvendar a possibilidade de uma alma inclinar-se para o mal ou para o bem. O conhecimento para executar uma habilidade ou outra não é suficiente para qualificar o homem enquanto excelente e virtuoso. Para isso, ele deve possuir também a capacidade (*δύναμις*, *dýnamis*) para fazer o bem.

AS POTÊNCIAS DA ALMA MULTIFORME E SUA INCLINAÇÃO PARA O BEM

A virtude, como vimos, é um tipo de compreensão que diz respeito à capacidade (*δύναμις*, *dýnamis*) de agir em direção à felicidade e, portanto, ao bem. Não à toa, Platão sabe que as ações, não sendo sempre voluntárias, não são suficientes para qualificar o homem. Portanto, para compreendermos a capacidade (*δύναμις*, *dýnamis*) do homem versátil de agir virtuosamente, devemos considerar, mesmo que brevemente, a natureza da alma multiforme. É o que propõe Dixsaut:

Para “conseguir pensar” (*dianoesthai*) a natureza do que quer que seja, a princípio, deve-se ver se essa natureza é simples ou multiforme. Se ela é simples, é preciso “examinar, quanto à sua potência, qual ela possui naturalmente em vista da relação do agir, e qual sob a relação do padecer, e sob o efeito de que”. Se ela é multiforme, é preciso proceder do mesmo modo para cada uma de suas partes. Esse método permitirá “mostrar, com precisão, a essência da natureza” de uma coisa (*τὴν οὐσίαν δείξει ἀκριβῶς τῆς φύσεως*) (2017, p. 17).

Seria por fim, a potência da alma aquela que demonstraria a inclinação ética de um ou outro indivíduo. A capacidade de ser justo ou de se conhecer a justiça não pode ser, como assegurado por Hípias, um mero conhecimento ou técnica.

Assim, se retirássemos a ironia que está no pano de fundo do diálogo, que funciona como uma crítica ao conhecimento sofisticado sobre a virtude, veríamos que o que de fato Sócrates gostaria de saber no *Hípias Menor* não é se Aquiles e Odisseu são mais capazes e mais hábeis em uma ou outra qualidade, mas sim qual desses heróis seria o mais capaz de agir de forma virtuosa, capaz de usar tanto seus conhecimentos quanto suas habilidades técnicas guiado pelo bem. E é nesse âmbito que o homem versátil poderia ser condenado: não só por conhecer a verdade e não usá-la, mas por mostrar-se possuir uma alma menos capaz de fazer o bem.

CONCLUSÕES - O HOMEM VERSÁTIL COMO ENGANADOR, COLOCAÇÕES DO SOFISTA HÍPIAS

Levando em conta as análises e os argumentos do diálogo *Mênon*, no qual Sócrates considera a virtude uma “certa compreensão” e, por isso, necessária para que o homem adquira excelência, percebe-se que a condenação do homem versátil no *Hípias Menor*, não é posta por Sócrates e nem mesmo é diretamente criticada por ele, mas se dá pela interpretação do sofista.

Após mencionar a passagem do canto IX da *Ilíada*, que remete ao discurso de Aquiles dirigido a Odisseu (*Ilíada*, IX, 308-314), Hípias diz (365c): “Nesses versos ele evidencia a forma de ser de cada homem: como Aquiles, por um lado, era verdadeiro e direto, e Odisseu, por outro, versátil e

mentiroso – pois faz Aquiles dizer a Odisseu esses versos.” Por isso, como vimos anteriormente, Sócrates lhe pergunta: “Agora, Hípias, já arrisco a compreender o que você está dizendo. Ao que parece, você está dizendo que o *multiforme é mentiroso...*” (365c), o que é respondido positivamente por Hípias.

Desse argumento, verifica-se que o *polytropos* é tratado quanto à capacidade retórica daquele que apresenta esse modo de comportamento. Sócrates parece não só não concordar com o sofista, mas também procura aprofundar a exegese homérica para apresentar argumentos que mostram o contrário daquilo que é afirmado por Hípias. A argumentação socrática (369d-372d) diferentemente da do sofista Hípias (364d), considera que os discursos de Aquiles apresentam o herói como um impostor (*γόης, góes*), e não como o mais valoroso dos heróis homéricos (*ἄριστος, aristós*).

Os discursos de Aquiles no canto IX demonstram tanto as habilidades retóricas do Pelida como possibilita-nos entender a concepção heróica do comprometimento com as palavras ditas. Nesse canto, Aquiles profere três discursos a diferentes personagens. O primeiro (*Il. IX, 308-429*), utilizado na argumentação de Hípias no diálogo platônico, é direcionado a Odisseu em resposta à oferta de Agamêmnon. O segundo (*Il. IX, 607-619*), dirige-se a Fênix, e o terceiro e último discurso (*Il. IX, 644-655*), utilizado por Sócrates no diálogo, é uma breve resposta ao valoroso Ájax.

Lendo esses discursos diante da interpretação socrática no diálogo *Hípias Menor*, vemos que há uma contradição entre o primeiro e terceiro discursos de Aquiles. Se no primeiro, de acordo com Sócrates, Aquiles teria “dito a Ulisses que se faria à vela com a aurora,” no terceiro e último discurso o Pelida “vai em seguida ter com Ájax, declarando-lhe uma coisa diferente: que não se fará à vela!” (371b). Sócrates evidencia a dificuldade do sofista em sustentar sua tese sobre o melhor dos aqueus, mostrando-se incapaz de compreender inclusive o que é a excelência.

A DUPLA CRÍTICA E AS INTENÇÕES DO DIÁLOGO

Portanto, não parece ser preocupação de Sócrates o homem que possui a versatilidade, a multiformidade. Ao contrário, Platão adentra o debate de sua época, quando Odisseu é posto como herói duvidoso quanto aos usos de suas palavras, mas somente utiliza essa temática para discutir, de modo mais aprofundado, a questão ética que entrelaça a verdade e a virtude. Afinal, não é a habilidade do herói o verdadeiro problema ético a ser debatido.

Além disso, vemos também, pelas implicações morais implícitas com o desfecho do diálogo, que o problema do debate sobre a virtude e sobre a verdade não estaria corretamente elaborado se partíssemos do questionamento acerca de uma característica ou outra. Mas devemos iniciar tal debate a partir de uma pesquisa que vise a reconhecer como a virtude deve orientar o uso do conhecimento e da técnica.

Deve-se evidenciar, assim, que tanto a leitura sofisticada de Homero, quanto o debate da cultura tradicional sobre a mentira, são incapazes de revelar os verdadeiros critérios éticos, sendo também incapazes de ressaltar que o homem excelente deve utilizar as suas habilidades de acordo com uma intuição ou compreensão de virtude. Assim, deve-se ser excelente aquele que possui a capacidade de fazer o bem.

Essa intenção crítica de Platão se verifica também ao considerarmos que o *Hípias Menor* é

um diálogo que, como vimos no início deste artigo, possui uma dupla crítica platônica tanto à cultura tradicional de sua época, que tinham no texto homérico suas principais referências, quanto ao conhecimento sofisticado que utilizava o texto homérico na tentativa de trazer à tona uma concepção ética que, como vimos, é incapaz de lidar com a virtude.

SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS DAS IMPLICAÇÕES ÉTICAS DO HOMEM VERSÁTIL ENTRE OS ÉPICOS HOMÉRICOS E A CONCEPÇÃO PLATÔNICA

No *Hípias Menor*, verificamos que o homem versátil seria condenável caso sua técnica não fosse guiada por uma compreensão de virtude. Por ora, outras contraposições entre os poemas homéricos e os diálogos de Platão também podem ser verificadas em relação a esses mesmos aspectos da caracterização de Odisseu. Para ilustrar isso neste estudo, a partir de possíveis contraposições, indicaremos aquela conferida pela análise de Teodoro Rennó Assunção:

Justamente esta adesão incondicional do Aquiles iliádico ao desejo de vingança ou de glória, sem nenhuma consideração pelo risco de perder a própria existência, o que será usado como modelo de comportamento pelo Sócrates platônico na *Apologia de Sócrates*, incidindo talvez sobre toda uma tradição de leitura da *Iliada* segundo a ótica problematicamente trágica de seu principal protagonista. Mas uma mínima apreciação positiva do fato mesmo de estar vivo, ainda que não implique em princípio em uma desistência covarde do afrontamento da própria morte em combate, pode orientar um comportamento mais flexível que, como o de Ulisses e de outros heróis iliádicos mais “prudentes”, leva em consideração as circunstâncias concretas e particulares da ação guerreira, desaconselhando o confronto quando, por exemplo, um deus torna explicitamente manifesto o seu favorecimento do inimigo. A *Odisseia*, porém, celebra em seu conjunto um herói cuja capacidade básica é a de evitar — por sua astúcia e flexibilidade, ainda que não covardemente — a própria morte, conservando-se em vida e podendo então dar continuidade às sofridas aventuras que se tornarão matéria do canto épico. (2003, p. 104).

Assunção enfatiza uma possível contraposição entre o Sócrates da *Apologia* platônica e o Odisseu dos poemas homéricos. Recordar-se que a *Apologia de Sócrates* trata do julgamento do filósofo que, num último momento, recorrerá a não pedir exílio, aceitando a condenação de sua morte. Sócrates dirá: “corre-se o risco de que isso que acaba de se passar comigo seja um bem, e não há como estarmos supondo corretamente, todos que pensamos que morrer é um mal” (*Apol.*, 40b-c). Antes disso, ao afirmar não temer a morte, Sócrates utilizará o próprio Aquiles como exemplo de coragem. Esse mesmo trecho também é citado por Assunção para ilustrar essa relação entre Sócrates-Aquiles, contrapondo-os a Odisseu. Assim dirá Sócrates:

Pois banais seriam, ao menos pelo seu discurso, quantos semideuses em Tróia morreram – especialmente o filho de Tétis, o qual, frente a ter de suportar algo vergonhoso, desprezou a tal ponto o risco que, no momento em que a mãe disse a ele, ansioso por matar Heitor, sendo ela uma deusa, mais ou menos assim (penso eu), “Filho se você vingar o assassinato do companheiro Pátroclo e matar Heitor, você mesmo vai morrer, *que logo para ti está* (diz), *depois de*

Heitor, pronto o fado”, ele ouvindo isso, fez pouco caso da morte e do risco e, temendo bem mais viver como vil, sem vingar os amigos, que “eu logo morra (diz) justificando quem agiu mal, para que eu não fique aqui sendo motivo de chacota, junto às naus curvadas, fado da terra”. (*Apol.*, 28c-d).

Percebe-se certa valorização, por parte de Sócrates, da coragem para agir diante da morte. Esse argumento ilustra brevemente uma possível contraposição entre a exaltação da morte do Sócrates platônico (através de uma caracterização de Aquiles), e a exaltação da vida que é incorporada pela capacidade de Odisseu, do homem *polytropos*, de se conservar vivo.

Já em outra leitura, verificam-se também certas semelhanças entre Sócrates e o “homem versátil”. Para isso, veremos os argumentos de Trabattoni, que, por meio de Antístenes, indicará que, mais do que uma diferença, a tradição homérica e a obra platônica compartilham a concepção de que o homem *polytropos*, na verdade, é aquele capaz de exprimir o mesmo pensamento de modos diversos. O que, conseqüentemente, representaria uma habilidade necessária para o conhecimento e para a técnica dialética. Vejamos essa explanação:

Odisseu é *sophos* sobretudo porque, graças a esta sua habilidade, ele sabe tratar com as pessoas em modos diversos. Os sábios, de fato, são não só aqueles que possuem a habilidade dialética, mas também aqueles que são capazes de exprimir o mesmo pensamento de muitos modos (*tropoi*), ... Ora, a característica essencial da *sophia* está na sua própria capacidade de encontrar em que coisa consiste este útil - precisamente para todos e para cada um. E porque as pessoas são diferentes umas das outras, o objetivo uno e comum não poderia ser realizado com os meios diversos de caso a caso. Portanto, o caráter politrópico da sabedoria não tem propósito, como poderia ser, por exemplo, em Protágoras, corresponder à relatividade dos fins, mas sim de realizar a unidade na multiplicidade, de modo que eventualmente a *polytropia* se transforma em *monotropia*. (...) Não é difícil reconhecer neste retrato algumas características importantes que os nossos testemunhos, e sobretudo o de Platão, atribuem a Sócrates. (TRABATTONI, 2017, p. 78).

A capacidade (*δύναμις, dynamis*) do homem versátil para lidar com as diferentes pessoas se demonstra, assim, ser necessária para todo sábio que pretende lidar com todos e os mais diversos seres humanos. Deve-se compreender, dessa forma, que mais do que uma contraposição, Platão compreende e se mantém conectado à tradição retórica daqueles que se dispõem a dizer as mesmas coisas de modos diversos. Não é de se estranhar que tanto Platão quanto boa parte da tradição grega tenha em Odisseu o exemplo do homem versátil.

Enfim, vemos que o problema levantado pelo Sócrates platônico no *Hípias Menor* é o de lidar com as conseqüências da ausência da virtude (*ἀρετή, areté*). Isso é facilmente constatado quando lemos o diálogo à luz das outras obras platônicas, principalmente, como vimos anteriormente, à luz da designação de Sócrates, no diálogo *Mênon*, sobre a virtude ser certa compreensão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, C. O poder do falso no Hípias Menor de Platão. Rio de Janeiro: *Kléos*, 2005/06.
- ASSUNÇÃO, T. Ulisses e Aquiles repensando a morte: Odisseia XI, 478-491. Em *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 107, Jun/2003, p. 100-109.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traduzido por Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- DEUS, D, C. Uma análise da redução ao absurdo no Hípias Menor de Platão. Em: *Μετανόια*, São João Del-Rei, n. 2, p. 31-35, jul. 2000.
- DIXSAUT, M. *Platão e a questão da alma*. Tradução de Cristina de Souza Agos. São Paulo: Paulus, 2017.
- HOMERO. *Iliad*. v.2. Londres: St. Martin's Press, 1984.
- _____. *Ilíada*. Traduzido por Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin, 2005.
- _____. *Odisseia*. Traduzido por Chistian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- FRONTEROTTA, F. Virtude, engano e conhecimento no Hípias Menor de Platão. Em: *Archai*, nº 12, 2014.
- KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- MALTA, A. Aquiles X Odisseu: A Ilíada à luz do Hípias Menor. Em: *Revista Hypnos*, São Paulo, nº 23, 2º semestre 2009, p. 278-289.
- PLATÃO. *Sobre a Inspiração (Íon) e Sobre a Mentira (Hípias Menor)*. Traduzido por André Malta. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2010.
- _____. *Mênon*. Traduzido por Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. *Platonis Opera*. John Burnet (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1903.
- _____. *A República*. Traduzido por Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.
- TRABATTONI, Franco. Odisseo e Achille nell' Ippia minore: esempi di un dibattito morale. Em: *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 11, nº21, 2017. Publicado originalmente pela Università degli Studi di Milano.
- _____. *Platão*. São Paulo: Anablume, 2010.

A FUNÇÃO EDUCACIONAL DO MITO NO PROJETO POLÍTICO-PEDAGÓGICO DE PLATÃO: *MYTHOS* E *PAIDÉIA* NOS LIVROS II E III D'A *REPÚBLICA*

THE EDUCATIONAL FUNCTION OF THE MYTH IN THE POLITICAL-PEDAGOGICAL PROJECT OF PLATO: MYTHOS AND PAIDÉIA IN THE BOOKS II AND III OF THE REPUBLIC

HANS PETER GERTSCH

RESUMO: Levando em consideração que o foco desta pesquisa é o problema da ambiguidade do mito em Platão, este trabalho analisa os livros II e III d'A *República*, no intuito de esclarecer o efeito educacional que o filósofo quer engendrar com sua concepção de uma *paidéia* assentada em uma base mítica. Na abordagem desse tema, nossa investigação averigua as razões pelas quais Platão se apoderou do mito em seus diálogos, perscrutando, assim, a função educacional do mito em seu projeto político-pedagógico. O ponto de partida da pesquisa é a constatação de uma ambivalência filosófica no tratamento platônico do mito, ambivalência que deriva do fato de que há uma dupla abordagem do mito em Platão: uma de caráter positivo; outra de caráter negativo. Durante o trabalho, essa ambiguidade foi dirimida pela identificação de um fato hermenêutico fundamental, qual seja, o fato de que Platão desenvolve um ensinamento radicalmente complexo acerca do mito, que abarca, além de uma visão epistemológica, uma concepção de caráter político-utilitário. Em outras palavras, constatou-se que o mito, para Platão, apesar de pertencer, do ponto de vista epistemológico, ao domínio do falso e ser um tipo de linguagem inferior ao discurso racional e filosófico, constitui algo socialmente útil, na medida em que ele é um poderoso mecanismo discursivo para promover uma certa virtude ou justiça na alma da maior parte dos cidadãos, elemento fundamental, aos olhos de Platão, para a realização da cidade justa.

PALAVRAS-CHAVE: Educação, *Paidéia*, Platão, *Pólis*, *A República*.

ABSTRACT: Taking into consideration that the focus of this research is the problem of the ambiguity of the myth in Plato, this study analyses the books II and III of the Republic in order to clarify the educational effect which the philosopher wants to engender with his concept of a *paidéia* based on a mythical foundation. Approaching this topic, the investigation ascertains the reasons why Plato incorporated the myth in his dialogues, thus fathoming the educational function of the myth in his political-pedagogical project. The starting point of this research is the verification of a philosophical ambiguity in the platonic treatment of the

myth, which is originating from the fact that there is a double approach of the myth by Plato: one of a positive character and another one of a negative character. During this research, this ambiguity was redeemed by the identification of a fundamental hermeneutical fact, that is, the fact that Plato develops a radically complex teaching about the myth, which shelters, next to an epistemological vision, a concept of political-utilitarian character. In other words, it was ascertained that the myth, for Plato, although it is belonging, from an epistemological point of view, to the domain of the false and being a type of language inferior to the rational and philosophical discourse, constitutes something socially useful, once that it is a powerful discursive mechanism to promote a certain virtue or justice in the soul of the majority of the citizens, which is a fundamental element, from Plato's viewpoint, for the realization of the just city.

KEYWORDS: Education, *Paidéia*, Plato, *Polis*, *The Republic*.

INTRODUÇÃO

No contexto do surgimento da filosofia com seu pensamento racional na Grécia Antiga, no século VI a.C., é significativo observar como Platão, na contramão dessas novas tendências intelectuais, se apropriou do mito, recriando-o a partir de uma base filosófica, tanto para conferir-lhe uma função educacional em seu projeto político-pedagógico de reforma da *pólis*, quanto para veicular uma mensagem moral e religiosa na sociedade grega. Nesse sentido, observamos que Platão, n'A *República*, atribui ao mito um lugar fundamental no âmbito do programa educativo (*paidéia*) a ser implementado na cidade ideal, sublinhando que a formação dos guardiões e artesãos é crucial para realizar a justiça e a virtude do cidadão na *pólis*.

O problema fundamental que será apresentado neste trabalho é a questão: por que Platão, um filósofo racional, que criticava e condenava os mitos dos poetas, relegando-os ao terreno do falso (*pseûdos*), se apoderou do mito, recorrendo a ele de uma forma ostensiva em suas obras para veicular certos ensinamentos morais e políticos?

Destarte, o problema filosófico que se encontra na base desta investigação é a constatação da ambivalência filosófica no tratamento platônico do mito. Para entendermos essa ambivalência, precisamos antes de mais nada compreender que Platão nos oferece, em sua obra, uma dupla abordagem da questão do mito: uma, de caráter negativo, que procede a partir de exigências epistemológicas, e outra, de caráter positivo, que procede a partir de parâmetros morais e político-sociais.

Reconhecendo essa importância incontestável do mito na sociedade em geral e em áreas definidas em particular, tais como a educação e o campo da moralidade, este trabalho se propõe a investigar as razões pelas quais Platão se apoderou do mito em seus textos dialéticos, com foco em sua obra *A República*. Com esse intuito, a investigação perscrutará a função educacional do mito no projeto político-pedagógico (*paidéia*) de Platão.

Uma de nossas preocupações básicas será compreender as relações entre *mythos* e *paidéia* nos livros II e III d'A *República*. Para atingir esse objetivo, procuraremos, inicialmente, delinear os traços fundamentais da educação platônica, isto é, descrever a relação entre a *mousikê* e a *paidéia* no sistema educacional platônico, assim como apresentar a educação dos artesãos e dos guardiões, de um lado, e a educação da alma para o Belo e o Bom, de outro lado.

Finalmente, será demonstrado e explicado por que Platão necessitava do mito em seu projeto político-educacional na *pólis*, ou seja, será reconhecida a função do mito como uma ferramenta de suma importância para a realização de seu projeto da *pólis* modelo.

Nossa hipótese fundamental de pesquisa é a de que, em Platão, o mito tem uma função educativa, vinculada à formação das crianças e à condução moral do comportamento da multidão, função que não pode ser cumprida pelo raciocínio puro, o que nos permite conjecturar que esse fato constituiu uma das razões cruciais pelas quais Platão se apoderou da palavra mítica em seus diálogos dialéticos.

O SURGIMENTO DA *PÓLIS* E DO PENSAMENTO RACIONAL NA GRÉCIA ANTIGA

Na Grécia Antiga, durante o Período Homérico dos séculos XII a IX a.C., os mitos narrados pelos poetas determinavam em considerável extensão o pensamento na sociedade grega, com grande influência sobre todas as esferas da comunidade, sobretudo a educacional. Os mitos explicavam a origem dos deuses (teogonia) e a origem e criação do mundo (cosmogonia), ou seja, desenvolviam relatos sobre as coisas de um passado remoto. Destarte, mesmo sendo um discurso inverificável, o mito e sua interpretação do mundo não foram contestados até o advento de uma nova era.

Sem dúvida, o surgimento da *pólis* (entre os séculos VIII e VII a.C.) no período arcaico (compreendido entre os séculos IX a VI a.C.) é de magna importância para o desenvolvimento do novo pensamento grego. Ora, pode-se dizer que a *pólis* produz uma nova forma de sociabilidade e, no interior dessa nova forma de sociabilidade, dois elementos devem ser ressaltados: por um lado, a primazia do debate e da palavra argumentada, do *lógos* em sua expressão oratória, como preeminente recurso de poder e instrumento político por excelência; por outro, o uso da escrita como mecanismo de codificação das leis e do Direito e, portanto, como ferramenta de publicização da justiça.

Vernant (2016) reconhece a importância decisiva da palavra argumentada e da linguagem como instrumentos de poder na *pólis* nos seguintes termos: “Todas as questões de interesse geral que o Soberano tinha por função regularizar e que definem o campo da *arché* são agora submetidas à arte oratória e deverão resolver-se na conclusão de um debate (...)” (Vernant, 2016, p. 54). No contexto da *pólis*, a primazia da palavra significa, pois, o recurso ao debate contraditório, à discussão, à controvérsia, no processo de tomada de decisões coletivas.

Por outro lado, além da oratória, observa-se, como dissemos, no funcionamento da cidade, o uso da escrita como uma ferramenta para fixar e tornar públicas as normas de justiça, transformando o Direito em um ordenamento jurídico válido para todos e conhecido por todos. Com essa publicização efetuada por meio da escrita, a justiça, que antes estava subordinada aos reis, torna-se doravante um princípio realmente político. Temos, portanto, dois elementos distintos que, segundo Vernant (2016), contribuem para a consolidação do sistema da *pólis*: a prevalência do *lógos*, do debate e da oratória nas tomadas de decisão coletivas, de um lado e, de outro lado, o recurso à escrita para fixar, uniformizar e tornar público o Direito, o qual se torna, assim, “o bem comum de todos os cidadãos”.¹

Na *pólis*, verifica-se que os conhecimentos e os valores são expostos na praça pública (*ágora*), onde eles são debatidos e, portanto, sujeitos à crítica e à controvérsia. Nesse contexto político, a lei requer que as magistraturas estejam sujeitas a um processo dialético para mostrar a sua legitimação. Por outro lado, é a escrita que vai permitir a divulgação do conhecimento, tornando-se, assim, um bem comum de todos os cidadãos, além de formar o elemento básico da *paidéia* grega. E é a escrita que confere à *dike* (justiça) sua realização como um valor ideal de ordem sagrada.²

Outros dois aspectos fundamentais caracterizam a *pólis* grega, onde os semelhantes unem-se através da *phília*: a participação de todos os cidadãos no governo (*homonómia*) e o conceito

1 VERNANT, 2016, p. 56.

2 *ibid* p. 55-57.

da *isonomia*, ou seja, o ideal de que a atividade política e o poder compartilhado de todos os cidadãos estejam sob o governo de uma lei comum. Assim nasce a *isocratía*, isto é, um regime qualificado pela atuação igual de todos no poder, em contraste com a oligarquia e seus poucos aristocráticos no comando.³

Em síntese, é incontestável que foi em grande medida devido ao advento da *pólis* e ao predomínio da escrita dentro dela que foi possível uma cultura de debate público sobre os temas relevantes na sociedade, fato que viabilizou o surgimento de um pensamento racional em oposição à compreensão mítica tradicional do mundo.

AMBIGUIDADE PLATÔNICA NA ABORDAGEM DO MITO

O problema filosófico que se encontra na base desta investigação é a constatação da ambivalência filosófica no tratamento platônico do mito. Para entendermos essa ambivalência, precisamos antes de mais nada compreender que Platão nos oferece, em sua obra, uma dupla abordagem da questão do mito: uma, de caráter negativo, que procede a partir de exigências epistemológicas, e outra, de caráter positivo, que procede a partir de parâmetros morais e político-sociais.

No âmbito da primeira abordagem, o pensamento platônico nos apresenta uma verdadeira desqualificação do mito a partir dos referenciais racionais e epistêmicos que caracterizam o conhecimento verdadeiro, relegando o discurso mítico, descrito por ele, como discurso meramente narrativo, inverificável e sem fundamento argumentativo, ao terreno do falso (*pseûdos*).⁴ Já no âmbito da segunda abordagem, porém, percebemos que Platão, apesar de condenar o mito como narrativa falsa e irracional, não hesita em recorrer ostensivamente a ele para veicular certos ensinamentos morais e políticos acerca da alma, da justiça, da virtude, do bem etc.⁵ Temos aí, sem dúvida, uma ambiguidade aparentemente paradoxal no tratamento da questão do mito.

Não obstante, é crucial sublinhar que essa ambiguidade ou tensão, que verificamos, em um primeiro momento, na obra de Platão, no tratamento do mito, pode começar a ser explicada e, portanto, dirimida se nos damos conta de um dado hermenêutico fundamental, a saber: o de que Platão nos apresenta, em seus textos, no que diz respeito ao mito, um ensinamento radicalmente complexo, que abarca, além de uma visão epistemológica, uma concepção de caráter político-utilitário. Ora, a partir da identificação desse dado hermenêutico, podemos então constatar que Platão percebeu realmente muito bem, em seus diálogos, que, embora a palavra mítica não se ajuste às exigências epistemológicas e racionais do *lógos*, ela é um tipo de discurso que possui um alcance coletivo ou comunitário inequívoco, evidenciando um grande poder de persuasão popular e uma notável influência sobre o comportamento das crianças e da multidão.

Pois bem, uma vez que Platão, esposando um rigoroso aristocratismo intelectual, considerava que a racionalidade filosófica não é algo universalizável, ou seja, algo que possa ser disseminado socialmente, é natural que ele visse o mito como um instrumento político precioso, julgando

3 *ibid*, p. 65.

4 Cf. *Rep.*, 386a-389b.

5 Cf. *Rep.*, 514a-519a; 532a-532c.

que o mito é a melhor ferramenta à disposição do legislador quando se trata de lidar com os afetos das crianças e da multidão, no intuito de educar e persuadir o povo acerca da necessidade de agir de maneira justa e virtuosa. Isso significa que o mito, em Platão, apesar de ser, via de regra, uma narrativa falsa, constitui algo socialmente útil, na medida em que ele é um poderoso mecanismo discursivo para promover uma certa virtude ou justiça na alma da maior parte dos cidadãos.

OS TRAÇOS FUNDAMENTAIS DA EDUCAÇÃO PLATÔNICA: *MOUSIKÊ* E *PAIDÉIA*

Na *Paidéia*, Jaeger afirma que cada sociedade bem desenvolvida tem uma predisposição a praticar a educação no intuito de preservar e transmitir sua particularidade em termos físicos e espirituais. O autor realça que a educação não é uma propriedade individual, mas um bem comum:

(...) A educação participa na vida e no crescimento da sociedade, tanto no seu destino exterior como na sua estruturação interna e desenvolvimento espiritual; e, uma vez que o desenvolvimento social depende da consciência dos valores que regem a vida humana, a história da educação está essencialmente condicionada pela transformação dos valores válidos para cada sociedade (JAEGER, 2013, p. 2).

É nesse âmbito que devemos considerar a importância que os Gregos antigos atribuíram à educação (*paidéia*) pela *mousikê*.

O termo grego *mousikê*, do qual deriva a palavra música, significa “a arte das musas”. Para os gregos da época de Platão, *mousikê* abrange a música e a poesia porque essas artes são vivenciadas em conjunto. Como disse Jaeger: “Para a cultura grega, a poesia e a música são irmãs inseparáveis, a ponto de uma única palavra grega abranger os dois conceitos” (*ibid*, p. 792).

É interessante notar que, de acordo com Aguiar (2013), existe uma relação intrínseca entre a filosofia e o conceito da música:

Em *A República*, o conceito de música está subordinado à concepção platônica de formação filosófica. Tal concepção é tradicionalmente relacionada à *paidéia*, uma noção de cultura intelectual que envolve a formação física e psíquica. Platão sustenta na *República* que a cultura musical adequada deve ser uma parte da *paidéia* da sociedade ideal. Para sermos mais precisos, devemos observar que Platão sustenta um vínculo entre a música e a formação do caráter. (AGUIAR, 2013, p. 126).

Para Platão, a educação deve acontecer nos planos físico e psíquico do indivíduo. Enquanto a ginástica serve para cuidar do corpo, a música, que abrange o canto e a dança, tem o papel de educar a alma. É importante realçar que o filósofo entende que a música e a ginástica são complementares, porque uma educação focada na ginástica conduz à aspereza do homem, e a educação musical, sem o complemento de uma cultura física, leva a uma excessiva delicadeza. Portanto, uma educação adequada deve abarcar as duas artes: “Para estas duas faces da alma, a corajosa e a filosófica, ao que parece, eu diria que a divindade concedeu aos homens duas artes, a música e a ginástica” (*Rep.*, 412a). Nesse âmbito, a educação musical é efetivada na alma dos indivíduos através do mecanismo da habituação.

Contudo, é importante ressaltar que, embora a *paidéia* platônica opere simultaneamente nessas duas dimensões do homem – o corpo e a alma –, valendo-se desses dois recursos pedagógicos que são a ginástica e a música, para Platão, a *paidéia* corporal deve estar submetida, em última análise, à *paidéia* da alma, uma vez que a alma virtuosa pode tornar o corpo bom, mas o corpo bom, por si só, não pode produzir uma alma virtuosa (*ibid.*, 403c-d). Há, pois, uma hierarquia entre alma e corpo e essa hierarquia faz com que a ginástica deva estar estritamente subordinada à música, realizando-se em função do bem da alma.

O conceito platônico da *mousikê* prevê que a harmonia e o ritmo da música devem acompanhar a palavra (*lógos*): “Mas sem dúvida que és capaz de dizer que a melodia se compõe de três elementos: as palavras, a harmonia e o ritmo. (...) E certamente a harmonia e o ritmo devem acompanhar as palavras?” (*ibid.*, 398d). De todas as harmonias existentes, só as harmonias dória e frígia devem ser mantidas, sendo que elas “são associadas, respectivamente, à imagem de um guerreiro bravo e corajoso e à ação de um homem empenhado em uma ação pacífica e voluntária” (ROCHA JÚNIOR *apud* AGUIAR, 2013, p. 134). O nexos estreito entre a música e a filosofia que Aguiar (2013) descreve é uma relação que não coincidiu com o enfraquecimento do mito e o surgimento dos filósofos pré-socráticos, sendo que essa ligação já existia nos poemas homéricos.⁶

Sem dúvida, o sistema de educação platônico tem como intuito a formação dos guardiões e dos governantes filósofos. Nele, a ginástica e a *mousikê* são controladas pelo poder público e têm o papel principal de formar a alma para o Belo e o Bom. As crianças com vocação para guardiões precisam ser formadas a partir da mais tenra idade, quando a alma é mais predisposta a ser moldada: “Ora tu sabes que, em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo, sobretudo para quem for novo e tenro? Pois é sobretudo nessa altura que se é moldado, e se enterra a matriz que alguém queira imprimir numa pessoa” (*Rep.*, 377b).

Na elaboração de seu modelo de *paidéia*, Platão defende o estabelecimento de um mecanismo de censura que permita aos magistrados escolher o conteúdo a ser ensinado às crianças e, desse modo, garantir uma formação adequada à alma delicada do jovem:

Ora pois, havemos de consentir sem mais que as crianças escutem fábulas fabricadas ao acaso por quem calhar, e recolham na sua alma opiniões na sua maior parte contrárias às que, quando crescerem, entendemos que deverão ter? (...) Logo, devemos começar por vigiar os autores de fábulas, e selecionar as que forem boas, e proscrever as más. (...) Aquilo – disse eu – que se deve censurar antes e acima de tudo, que é sobretudo a mentira sem nobreza. (*ibid.*, 377b-c).

No entanto, a censura platônica não se aplica unicamente aos poetas, mas também aos demais artistas, como comprova a seguinte passagem d'A República:

Mas então só aos poetas é que devemos vigiar e forçá-los a introduzirem nos seus versos a imagem do caráter bom, ou então a não poetarem entre nós? Ou devemos vigiar também os outros artistas e impedi-los de introduzir na sua obra o vício, a licença, a baixeza, o indecoro, quer na pintura de seres vivos, quer nos edifícios, quer em qualquer outra obra de arte? E, se não forem capazes disso, não deverão ser proibidos de exercer o seu mister entre nós, a fim de que os nossos guardiões, criados no meio das imagens do mal, como no meio das ervas daninhas, colhendo e pastando

6 Cf. AGUIAR, 2013, p. 127.

aos poucos, todos os dias, porções de muitas delas, inadvertidamente não venham a acumular um grande mal na sua alma? (*ibid.*, 401b-c).

A pergunta de Platão é retórica, fato que pode ser deduzido da resposta afirmativa de Gláucon: “Seria essa, de longe, a melhor educação” (*ibid.*, 401d).

É incontestável que Platão critica abertamente os poetas tradicionais: “as que nos contaram Hesíodo e Homero – esses dois e os restantes poetas. Efectivamente, são esses que fizeram para os homens essas fábulas falsas que contaram e continuam a contar” (*ibid.*, 377d). Dessa forma, o modelo platônico de educação tem como objetivo permitir ao indivíduo apreciar os assuntos corretos e se distanciar dos assuntos moralmente impróprios. Platão enfatiza a sua atitude crítica também no seguinte trecho:

Palavras como estas e todas as outras da mesma espécie, pediremos vénia a Homero e aos outros poetas, para que não se agastem se as apagarmos, não que não sejam poéticas e doces de escutar para a maioria; mas, quanto mais poéticas, menos devem ser ouvidas por crianças e por homens que devem ser livres, e temer a escravatura mais do que a morte (*ibid.*, 387b).

Outro aspecto importante no conceito pedagógico platônico é destacado por Aguiar (2013): ela advoga que Platão identifica elementos falsos e verdadeiros entre os discursos e, portanto, ele aconselha que a educação das crianças deve conter os dois elementos, sendo que os discursos falsos, sob a forma de mitos, também têm um resultado pedagógico salutar, desde que eles contenham uma verdade. A criança, segundo Platão, não é capaz de distinguir verdade e falsidade, faculdade que só é atingida na idade adulta e maturada da alma.⁷

Enquanto em toda a Grécia o ideal de homem exaltava a coragem e a destreza no combate, existiam conceitos de educação distintos em Esparta e Atenas. De um lado, Esparta idolatrava um ideal militar com obsessão pela educação do corpo. Por outro lado, Atenas almejava o equilíbrio entre a formação do espírito e o treinamento do corpo. Assim, “a educação ateniense estava ligada ao desenvolvimento da personalidade com ênfase na formação espiritual” (AGUIAR, 2013, p. 129).

Apesar de os mitos platônicos serem, de um modo geral, alegóricos, é preciso lembrar que Platão, paradoxalmente, rechaçava que aqueles que seriam o principal alvo das narrativas míticas, isto é, as crianças e os jovens, se valessem da alegoria (*hypónoia*) na interpretação do significado dos mitos. Por que esse rechaço da alegoria? Porque Platão julgava que crianças e jovens não dispunham da necessária capacidade intelectual para discernir, de maneira satisfatória, o verdadeiro do falso nos mitos, razão pela qual eles deveriam tomar, portanto, os mitos da maneira mais literal possível (*Cf. Rep.*, 378d-e). Em outras palavras, o fundo de verdade presente nos mitos, e que é o seu elemento alegórico, é ininteligível para as crianças e os jovens e, por conseguinte, nocivo para eles. Assim sendo, não deve ser ensinado em hipótese alguma.

A EDUCAÇÃO DOS ARTESÃOS E DOS GUARDIÕES

Jaeger enfatiza a importância do modelo platônico de uma *paidéia* pública na Grécia antiga

⁷ Cf. AGUIAR, 2013, p. 130.

no seguinte trecho da *Paidéia*:

A educação dos “guardiões” de acordo com um sistema legalmente estabelecido pelo Estado é uma inovação revolucionária de alcance histórico incalculável. É a ela que em última instância remonta a exigência do Estado moderno sobre a regulamentação autoritária da educação dos cidadãos (...). É certo que também na Grécia e na democracia ateniense o espírito da constituição do Estado contribuía em grande medida para orientar a educação dos cidadãos, mas em nenhum lado, fora de Esparta, existia, segundo testemunha Aristóteles, uma educação organizada pelo próprio Estado e pelas autoridades (JAEGER, 2013 p. 773).

Portanto, na cidade ideal platônica, a educação dos futuros guardiões constitui uma questão política de eminente importância, uma vez que a virtude e o bem-estar da cidade dependem da boa formação dos guardiões. Aguiar afirma a relevância da poesia nesse sistema educacional: “Platão entende que a poesia deixa uma marca muito forte nas crianças porque elas estão numa fase de formação de identidade e ele tem em vista a formação das crianças para desempenharem a função de um guardião” (AGUIAR, 2013, p. 131).

O conceito platônico da educação dos guardiões é bastante rigoroso no que concerne o estilo de vida dos guardiões, como comprova a seguinte passagem do livro II d'A *República*:

Em primeiro lugar, nenhum possuirá quaisquer bens próprios, a não ser coisas de primeira necessidade; em seguida, nenhum terá habitação ou depósito algum, em que não possa entrar quem quiser. (...) As suas refeições serão em comum, e em comunidade viverão, como soldados em campanha (*Rep.*, 416d-e).

Como advoga Platão, a seleção dos guardiões, responsáveis pelo bem-estar da cidade, é crucial:

Portanto, há que escolher, dentre os outros guardiões, homens tais que, depois de os examinarmos, nos pareçam, durante toda a vida, executar com todo o empenho aquilo que, em seu entender, será útil à cidade, e, o que não for, não aceitem de modo algum fazê-lo. (...) É preciso observá-los em todas as idades, a ver se se mantêm firmes nesta doutrina, e se, levados pela impostura ou pela violência, não se esquecem e abandonam a opinião de que devem fazer o que há de melhor para a cidade” (*ibid.*, 412d-e).

Segundo o que Platão defende no seguinte trecho do livro II, cada cidadão deve exercer apenas uma função na cidade, pois é apenas quando o cidadão se dedica exclusivamente a uma função que ele pode, nela, se tornar excelente o que se refletirá na ordem da cidade:

Mas nós impedimos o sapateiro de tentar ser ao mesmo tempo lavrador, ou tecelão, ou pedreiro, e só o deixámos ser sapateiro, a fim de que a obra de sapateiro resultasse perfeita; e, do mesmo modo, a cada um dos outros atribuímos uma única arte, aquela para a qual cada um nasceu e que havia de exercitar toda a vida, com a exclusão das outras, sem postergar as oportunidades de se tornar um artífice perfeito (*ibid.*, 374c).

Defendendo a necessidade de artesãos especializados, o sistema de educação platônico não admite na *pólis* os “poetas e artistas em geral”, fato esclarecido por Aguiar (2013): os guardiões como homens de bem precisam executar de forma excelente uma única função, devem falar uma

linguagem sem variações, a qual deve prezar o uso de uma certa uniformidade. Para Platão, essa propriedade é contrária àquelas dos poetas e artistas em geral, cuja linguagem se distingue pelo fato de ser acompanhada pela música, pelos ritmos e por muitas variações, recorrendo, também, à arte mimética. Dessa forma, esses artistas representam sujeitos que estão na contramão do princípio de especialização.⁸

A seguinte passagem d'A *República* confirma a posição de Aguiar (2013):

Se chegasse à nossa cidade um homem aparentemente capaz, devido à sua arte, de tomar todas as formas e imitar todas as coisas, ansioso por se exibir juntamente com os seus poemas, prosternávamo-nos diante dele, como de um ser sagrado, maravilhoso, encantador, mas dir-lhe-íamos que na nossa cidade não há homens dessa espécie, nem sequer é lícito que existam, e mandá-lo íamos embora para outra cidade, depois de lhe termos derramado mirra sobre a cabeça e de o termos coroado de grinaldas (*Rep.*, 398a).

Outro aspecto importante para Platão é o fato de o filósofo admitir a imitação, sendo que esta exerce uma proeminente influência no caráter do indivíduo. Porém, os guardiões devem imitar exclusivamente pessoas ou valores nobres e virtuosos, e os modelos imitados precisam estar em concordância com os conceitos pedagógicos:

Se imitarem, que imitem o que lhes convém desde a infância – coragem, sensatez, pureza, liberdade, e todas as qualidades dessa espécie. Mas a baixeza, não devem praticá-la nem ser capazes de a imitar, nem nenhum dos outros vícios, a fim de que, partindo da imitação, passem ao gozo da realidade (*ibid.*, 395c-d).

E, finalmente, uma peculiaridade vanguardista em relação à *paidéia* platônica é destacada por Jaeger na *Paidéia*, concernente à educação feminina, apesar de o próprio Platão relativizar o seu enunciado em outro trecho d'A *República*, onde ele diz que “(...) a mulher participa de todas as atividades, de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem” (*ibid.*, 455d-e):

Platão (...) não partilha a opinião dominante no seu país, segundo a qual a mulher é destinada pela natureza exclusivamente a conceber e criar filhos e a governar a casa. É certo que reconhece que a mulher é em geral mais fraca do que o homem, mas não crê que isso seja obstáculo para ela participar nas funções e nos deveres de “guardiões”. E, se participa da profissão do homem, é indubitável que precisa da mesma alimentação e da mesma cultura que ele. Por conseguinte, a mulher da classe dominante deverá ser educada na música e na ginástica, tal como o homem, e como ele se deverá formar para a guerra (JAEGER, 2013, p. 822).

Como vimos, a educação dos guardiões ocupa um lugar central na *paidéia* platônica, sobretudo devido ao fato de que os guardiões são predestinados a cumprirem o papel de líderes na *pólis*. Nesse intuito, é imprescindível outorgar-lhes a melhor formação possível, a qual deve abranger a música e a poesia como elementos complementares.

⁸ Cf. AGUIAR, 2013, p. 133-134.

A EDUCAÇÃO DA ALMA PARA O BELO E O BOM

Para Platão, a ideia do supremo Belo existe no mundo das ideias, separado do mundo sensível, e independe do julgamento humano. O Belo é o Bem, a perfeição, a verdade. O Belo serve para levar o homem à perfeição moral. A alma é atraída pela beleza, pois sua pátria é o mundo das essências. Sendo eterna, a alma já contemplou a beleza absoluta, de natureza divina, assim como a verdade e o Bem.

Ou, no entendimento de Platão pela fala de Sócrates:

Ora, não costumamos também dizer que o artífice que executa cada um destes objetos olhando para a ideia, é assim que faz, um as camas, outro as mesas, de que nos servimos, e da mesma maneira para os restantes artefactos? Porque, quanto à ideia propriamente, não há artífice que possa executá-la (*Rep.*, 596b).

Nesse âmbito, segundo Aguiar (2013), a *mousikê* é um fator crucial porque ela está intrinsecamente ligada ao conceito de beleza, e a autora opina que esse conceito é fulcral n'A República. Nesse sentido: "(...) a educação musical deve antecipar o conhecimento filosófico. Isso justifica, no quadro d'A República, a proposta de vigiar a poesia e o conteúdo dos versos para que reflitam a imagem do que é bom e belo" (Aguiar, 2013, P. 136).

No livro III d'A República, Platão exprime a beleza na música e nas outras artes pela fala de Sócrates:

Em todas estas coisas há, com efeito, beleza e fealdade. E a fealdade, a arritmia, a desarmonia, são irmãs da linguagem perversa e do mau carácter, ao passo que as qualidades opostas são irmãs e imitações do inverso, que é o carácter sensato e bom (*Rep.*, 401a).

O filósofo sublinha que a educação pela música deve almejar a beleza: "(...) E porque aquele que foi educado nela, (...) honraria as coisas belas, e, acolhendo-as jubilosamente na sua alma, com elas se alimentaria e tornar-se-ia um homem perfeito" (*ibid*, 401e-402a).

Como defende Platão, "(...) a educação pela música é capital, porque o ritmo e a harmonia penetram mais fundo na alma e afectam-na mais fortemente, trazendo consigo a perfeição (...)". No mesmo livro, o filósofo afirma: "Pois a música deve acabar no amor do belo" (*ibid*, 401d; 403c).

É importante ressaltar que, para Platão, a formação da alma para o Belo e o Bom é, verdadeiramente, crucial, haja vista que a alma é imortal e, como consequência da metempsicose, o homem reencarnado se comportará bem ou mal em função do estado intelectual e moral de sua alma.

A FUNÇÃO DO MITO: MYTHOS E PAIDÉIA N'A REPÚBLICA

No âmbito d'A República, Platão apodera-se do mito do anel de Gíges para mostrar que nenhum homem é justo por sua própria vontade, mas somente porque ele é obrigado a sê-lo mediante a coerção exercida pela sociedade e pelo Estado. Consequentemente, segundo o

filósofo, é preciso convencer o cidadão das vantagens de viver uma vida justa. Essa persuasão pode e deve ser feita pela educação dos jovens já a partir da mais tenra idade, momento em que é possível moldar a alma para que esta almeje somente o que é moralmente melhor na vida (sobretudo a justiça), e o instrumento discursivo por meio do qual isso se realiza é, na perspectiva platônica, o mito. Platão reconhece, assim, a existência de uma utilidade política e educacional dos mitos. Brisson (1994) chama nossa atenção para esse elemento importante do pensamento platônico, ao esclarecer que, nesse pensamento,

[...] o mito constitui um instrumento de persuasão que apresenta uma eficácia tanto maior quanto sua audiência é universal no quadro de uma comunidade dada. Tal fato permite ao mito cumprir um papel que, para a multidão, é similar àquele da forma inteligível para o filósofo, enquanto modelo ao qual se faz referência para determinar qual conduta se deve adotar em tal ou qual caso particular. Segue-se disso que em ética e política o mito pode servir de alternativa ao discurso filosófico (BRISSEON, 1994, p. 45).

É nessa linha de reflexão que Platão procura, por exemplo, se apropriar dos mitos escatológicos e relativos ao Hades, difundindo a crença de que vale a pena levar uma vida justa porque “(...) no Hades pagaremos a pena das injustiças aqui cometidas, nós ou os filhos dos nossos filhos” (*Rep.*, 366a). Para a educação na idade adolescente e adulta, em particular na formação dos guardiões, Platão chega mesmo a advogar a utilização das fábulas que louvam o Hades, para que os jovens guardiões não temam a morte em combate. Por outro lado, narrativas contrárias a esse propósito, que pintem a morte de forma aterradora, devem ser eliminadas. Nesse sentido, o filósofo nomeia explicitamente passagens da *Odisseia* e da *Iliada* a serem banidas, criticando claramente o poeta Homero (*ibid.*, 386b–387a). Assim, fica claro o objetivo da censura de Platão:

Palavras como estas e todas as outras da mesma espécie, pediremos vénia a Homero e aos outros poetas, para que não se agastem se as apagarmos, não que não sejam poéticas e doces de escutar para a maioria; mas, quanto mais poéticas, menos devem ser ouvidas por crianças e por homens que devem ser livres, e temer a escravatura mais do que a morte (*ibid.*, 387b).

A narrativa platônica ideal se caracteriza também pelo fato de ela enaltecer a verdade como uma virtude suprema, como veremos no seguinte trecho do livro III:

Mas é que, realmente, deve ter-se em alto apreço a verdade. (...) se na realidade, a mentira é inútil aos deuses, mas útil aos homens sob a forma de remédio, é evidente que tal remédio se deve dar aos médicos, mas os particulares não devem tocar-lhe mentir: Portanto, se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade; todas as restantes pessoas não devem provar deste recurso (*ibid.*, 389b-c).

A censura de Platão, com o escopo de proteger a juventude de um lado, e de resgatar o prestígio dos deuses e heróis, de outro lado, é abrangente e categórica, como prova outra passagem do mesmo livro III:

Portanto, não acreditemos nem consintamos que se diga que Teseu, filho de Poséidon, e Piríto, filho de Zeus, se entregaram a tão terríveis raptos, nem que qualquer outro filho de deus e herói ousaria cometer os feitos tremendos e ímpios de que agora os acusam. Pelo contrário, forcemos os poetas a dizer que não cometeram tais actos, ou

então que não eram filhos de deuses, mas que não afirmem as duas coisas a um tempo, nem tentem convencer os nossos jovens de que os deuses são causadores do mal, e de que os heróis não são em nada melhores do que os homens. Tal como anteriormente dissemos, isso é ímpio e falso, pois demonstrámos que é impossível que o mal venha dos deuses. (...) Além disso, é prejudicial a quem os ouve (*ibid*, 391c-e).

Qual é, enfim, a relevância d'A República no que se refere ao mito? Kris Jareski opina que “dentre os diálogos platônicos, A República ocupa lugar privilegiado para investigar o uso do mito na filosofia, e para conhecer sua função e estatuto na dialética platônica” (JARESKI, 2015, p. 77). Assim, no percurso da obra, encontram-se críticas esmiuçadas das poesias de Homero e Hesíodo. Os temas fundamentais do livro são: a alma humana e seus afetos, a justiça mítica e a justiça filosófica.

Sem dúvida, existe um vínculo estreito entre o mito e a alma em Platão, ou seja, segundo o filósofo, o mito tem um poder sobre a alma. N'A República, há o primeiro vestígio desse nexos do mito com a alma, formulado na pergunta de Sócrates: “(...) Ora, havemos de consentir sem mais que as crianças escutem mitos fabricados ao acaso por quem calhar; e recolham na sua alma opiniões, na sua maior parte contrárias às que, quando crescerem, entendemos que deverão ter?” (*Rep.* 377a-377b). Sócrates considera que é preciso, por isso, controlar o conteúdo dos mitos, distinguindo o decente do condenável, uma vez que aquilo que é veiculado pelos mitos influencia diretamente as disposições psíquicas e morais dos cidadãos.

Segundo Jareski (2015), este pensamento é um afastamento significativo dos paradigmas da *paidéia*. Sócrates exige que a educação seja normatizada, em virtude do advento de uma nova estrutura ético-política, ou seja, a cidade justa, a qual se distancia dos alicerces mítico-poéticos tradicionais, afastando-se, assim, dos valores homéricos, inclusive no que diz respeito à compreensão do importante conceito de *psykhé*. Neste sentido, a concepção da alma é significativamente alterada e passa a ser o princípio de vida, motor de um movimento estruturado. Devido a essa nova teoria acerca da alma, torna-se imprescindível a transformação da educação e seus objetivos. É preciso vigiar o conteúdo do ensino, sendo que as matérias a serem passadas às crianças têm o efeito de um molde (*typos*) na alma delas, conforme a metáfora do ceramista e do escultor (JARESKI, 2015, p. 82-83).

Pinheiro (2003), em seu artigo sobre a interpretação do mito em Platão, confirma esse ponto de vista:

Assim, acredito que delineamos uma forma bastante clara de entender a função dos mitos nos diálogos platônicos: eles têm a função de moldar a alma de quem os lê ou ouve, para que a correta forma ou 'typos' seja impressa em sua alma e assim ajam apropriadamente (PINHEIRO, 2003, p. 131).

A formação da alma imortal pelos efeitos didáticos do mito é uma preocupação essencial de Platão. Nesse propósito, ele emprega o mito como instrumento pedagógico recorrente ao longo de sua obra, inclusive n'A República. O uso sistemático do mito platônico é um índice de como Platão tinha grande apreço pelas qualidades singulares do mito no que se refere à sua capacidade educacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa teve como primeiro objetivo específico investigar as razões pelas quais Platão se apoderou do mito em seus diálogos, especificamente nos livros II e III d'*A República*. Levando em conta o que foi apresentado nas páginas anteriores, assevera-se que este objetivo foi alcançado porque, efetivamente, o trabalho conseguiu demonstrar os motivos principais pelos quais o filósofo se apoderou do mito nesses trechos d'*A República*, integrando-o ao modelo educacional e político delineado pela obra.

O segundo objetivo específico consistiu em compreender as relações entre *mythos* e *paidéia* nos livros II e III d'*A República* e, nesse intuito, delinear os traços fundamentais da educação platônica, isto é, descrever a relação entre a *mousikê* e a *paidéia* no sistema educacional platônico. Atesta-se que esse objetivo foi atingido porque o trabalho mostrou uma relação estreita, na *paidéia* platônica, entre o mito e a educação.

O terceiro objetivo específico resumiu-se em demonstrar por que Platão necessitava do mito em seu projeto político-educacional na *pólis*, ou seja, comprovar a função do mito como uma ferramenta de suma importância para a realização de seu projeto da *pólis* modelo. Este objetivo foi consumado porque foi mostrada a relação entre o uso do mito n'*A República* e sua função político-educacional nesta obra.

A pesquisa baseou-se na hipótese de que Platão apoderou-se do mito em seus diálogos porque ele compreendeu o fato de que o mito, apesar de não ser um discurso totalmente verdadeiro, tem uma função educativa e política que não pode ser cumprida pelo raciocínio. Portanto, fez-se o teste da hipótese, a qual foi respondida positivamente.

Diante da metodologia proposta, percebe-se que o trabalho poderia ter sido realizado mediante uma pesquisa mais ampla da bibliografia para analisar os multifacetados aspectos do mito n'*A República* de Platão. Registra-se, porém, que não foi possível se fazer nessa pesquisa uma incursão mais exaustiva sobre esse tema, e que tampouco foi possível analisar todas as obras disponíveis acerca desse assunto. Tivemos que nos contentar, pois, através do recorte de algumas questões que possibilitaram a inserção no tema, com o desenvolvimento de uma reflexão que não esgotou, evidentemente, as questões propostas, as quais podem servir, assim, de base para futuros aprofundamentos.

Como esclarecemos na introdução, o ponto de partida de nossa investigação foi a constatação de que há uma ambivalência filosófica no tratamento platônico do mito, ambivalência que se mostra na dupla abordagem do mito proposta por Platão: uma de caráter positivo; outra de caráter negativo. Durante o trabalho, essa ambiguidade pode ser dirimida pela explicitação de um fato hermenêutico fundamental, a saber, o fato de que Platão nos apresenta um ensinamento radicalmente complexo sobre esse assunto, que abarca, além de uma visão epistemológica, uma concepção de caráter político-utilitário. Em outras palavras, constatou-se que o mito, para Platão, apesar de ser um tipo de palavra que se realiza aquém das exigências epistêmicas da razão e da filosofia, constitui algo socialmente útil, na medida em que ele é um poderoso mecanismo discursivo para promover uma certa virtude ou justiça na alma da maior parte dos cidadãos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

AGUIAR, H.C.S. Mousikê e Paidéia na República de Platão. *Pólemos*, Brasília, vol. 2, n.4, dez 2013.

BRISSON, L. *Les mots et les mythes*. Paris: Éditions la Découverte, 1994.

JAEGER, W. *Paidéia*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

JARESKI, K. *Mito e lógos em Platão*. São Paulo: Paulus, 2015.

PINHEIRO, M, R. *Formas de interpretar 'mito' em Platão e na contemporaneidade*. Boletim do CPA, Campinas. n° 15. Jan/jun. 2003.

VERNANT, J. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2016.

A ROBÓTICA DE RODNEY BROOKS EM CONTRAPOSIÇÃO AO **COGNITIVISMO CLÁSSICO**

RODNEY BROOKS'S ROBOTICS IN CONTRAST WITH CLASSICAL COGNITIVISM

HENRIQUE STEMMER **RODRIGUES**

RESUMO: Tanto as ciências cognitivas quanto a robótica, nos seus primeiros anos, tentaram compreender a mente e o comportamento inteligente através de representações mentais e aplicação de regras sobre estruturas de dados. Este princípio foi desafiado na robótica por Rodney Brooks, que priorizou um enfoque corporificado e não representacionalista na construção de seus robôs, e nas ciências cognitivas pela psicologia ecológica e pelo enativismo. Neste texto, eu apresento os pontos em que a robótica de Brooks se afasta do cognitivismo clássico, assim como os pontos em que ela se aproxima de outras teorias da mente. Outro argumento feito aqui é a favor das diferentes formas que a filosofia da mente pode beneficiar-se dos avanços feitos pela robótica, assim como o contrário.

PALAVRAS-CHAVE: Robótica, mente corporificada, inteligência artificial, ciências cognitivas, Rodney Brooks.

ABSTRACT: Both the cognitive sciences and robotics, in their first years, attempted to understand the mind and intelligent behaviour through mental representations and the application of rules on data structures. This principle was challenged by Rodney Brooks on the area of robotics, who prioritized an embodied and non-representationalist approach when building his robots, and on the cognitive sciences by ecological psychology and enactivism. In this paper, I present the ways in which Brooks' robotics steers away from classical cognitivism, as well as the ways it resembles other theories of mind. Another argument made here is in favor of the different ways in which philosophy of mind can benefit from the advancements made on the field of robotics, and the other way around.

KEYWORDS: Robotics, embodied mind, artificial intelligence, cognitive sciences, Rodney Brooks.

INTRODUÇÃO

A inteligência artificial e a robótica foram campos muito explorados na segunda metade do século XX, com a IA podendo ser considerada parte das ciências cognitivas. Alan Turing (1950), por exemplo, acreditava que um computador seria capaz de pensar, e explorou diversas vias que poderiam ser tomadas para chegar a tal resultado. Uma das possibilidades que ele apresenta é ensinar uma máquina a fazer algo abstrato, como jogar xadrez, e outra consiste em equipar a máquina com “os melhores órgãos sensoriais que o dinheiro pode comprar” (Turing, 1950, p. 460). O objetivo do trabalho de Rodney Brooks na robótica era seguir a segunda opção, que tinha sido rejeitada pela inteligência artificial até então (BROOKS, 1999). Quando Brooks começou o que ele chama de um enfoque corporificado da inteligência artificial, já haviam outros projetos que pretendiam desenvolver robôs, mas nenhum deles levava tão a sério a ideia de corporificação, e todos eles ainda estavam mais focados em fazer um computador que lidava com modelos abstratos, sendo sua conexão ao robô apenas algo externo e contingente.

Neste texto, contrastarei a robótica de Brooks à tradicional, que associa à corrente cognitivista das teorias da mente. Meu objetivo é expor como o princípio corporificado de design dos robôs de Brooks se afasta da robótica representacionista e, assim, do cognitivismo clássico. Além disso, pretendo explorar em que medida o trabalho de Brooks pode ser associado a outras teorias da mente, em especial à da percepção, que se afastam do cognitivismo, e como os robôs de Brooks podem servir como exemplo para essas teorias, assim como elas podem servir de base teórica para a robótica.

Na primeira seção, faço uma breve exposição de três conceitos centrais do cognitivismo clássico: o representacionismo, o computacionalismo e o modelo sanduíche da percepção. Depois disso, mostro como estes conceitos se aproximam da robótica tradicional, utilizando como exemplo Shakey, um robô dos anos 1960 e 1970. Na segunda seção, apresento a robótica de Brooks, apontando para as principais formas que ela se distancia dos conceitos apresentados na seção anterior, assim como as suas vantagens em relação à robótica representacionista, também usando como exemplo robôs reais, Herbert e Allen. Na terceira seção, exploro como o trabalho de Brooks e a robótica corporificada podem nos ajudar a compreender a mente, associando seu trabalho ao Enativismo e à Psicologia Ecológica. Por fim, na quarta seção considero a questão de se os robôs de Brooks têm algum tipo de consciência perceptiva, e apresento novas possibilidades para aproximar a sua inteligência à de um animal.

COGNITIVISMO CLÁSSICO E A ROBÓTICA TRADICIONAL

É possível identificar os primeiros avanços da robótica como alinhados ao programa de pesquisa cognitivista clássico. Na área da robótica, destacam-se três concepções importantes sobre como a mente funciona, todas sendo em alguma medida aceitas por teóricos cognitivistas: o representacionismo, o computacionalismo e o modelo sanduíche da percepção. Explicarei brevemente cada uma dessas ideias e como elas influenciaram a robótica cognitivista.

O representacionismo é a ideia de que a mente opera através de representações mentais. Ela é, em alguma medida, expandida para a percepção, com a afirmação de que a visão, por

exemplo, é o processo pelo qual o cérebro cria uma representação interna do que é visto (Marr, 1982), de forma que estamos conscientes destas representações quando vemos. No cognitivismo, esta ideia é associada ao computacionalismo, a ideia de que a forma de operação da mente é análoga àquela de um programa de computador, ou seja, da mesma forma que um computador aplica regras sobre estruturas de dados, a cognição se dá através da aplicação de regras sobre representações (THAGARD, 2005). Estas duas concepções tocam principalmente a cognição, mas elas influenciam fortemente a terceira, que é um modelo da percepção e da ação feito a partir destas considerações sobre a mente.

Para a robótica, a influência mais importante do cognitivismo é o que Susan Hurley chama de modelo sanduíche da percepção (HURLEY, 1998). Este modelo é composto por três processos separados: estímulo sensorial, enriquecimento do estímulo e ação. Para os cognitivistas, o estímulo recebido pelos órgãos sensoriais é muito pobre, por isso é necessário um processo de enriquecimento no cérebro, que gera uma representação mental do que é percebido. Na analogia do sanduíche, o estímulo e a ação, as duas partes externamente observáveis, são o pão, e o processamento cerebral é o recheio. O importante a ser considerado aqui é que, neste modelo, a ação é produzida por um sistema cognitivo que planeja o que deve ser feito, o *output*, com base em uma representação que é gerada a partir de um *input* sensorial, mas os dois lados do sanduíche estão completamente separados pela cognição.

Podemos esperar que, se os cognitivistas queriam fazer os seus robôs com a maior eficiência, eles seriam feitos a partir destes três princípios: os sensores alimentariam um sistema central, que poderia gerar uma representação, ou um mapeamento do ambiente, depois disso, através da aplicação de regras a este modelo, seria planejado o caminho ideal para, por exemplo, chegar do ponto A ao ponto B e, por fim, este planejamento seria executado. Um exemplo paradigmático disso é Shakey, um robô desenvolvido entre 1966 e 1972 (NILSSON, 1984). Ele tinha uma câmera de televisão como seu sensor primário e um computador fora de bordo que analisava a imagem e a transformava em um modelo lógico do mundo a partir do qual um outro programa fazia o planejamento das ações necessárias para chegar até o objetivo determinado, que era traduzido de volta para produzir a atividade no próprio robô (BROOKS, 1991, p. 1227). Assim, a percepção e a ação estão separadas pela manipulação de dados, e podemos dizer que Shakey incorpora as três concepções essenciais do cognitivismo propostas aqui.

A ROBÓTICA DE RODNEY BROOKS

Rodney Brooks foi o pioneiro de uma robótica e inteligência artificial não representacionalista. Ele via um problema no enfoque tradicional da robótica. Segundo ele, a tentativa de fazer um modelo interno do mundo somente atrapalharia, sendo a melhor forma de pensar os robôs usar o próprio mundo como modelo (BROOKS, 1999, p. 81). Sua ideia era, antes de investir em outras formas de inteligência, construir um robô que fosse capaz de se locomover em um ambiente dinâmico com a mesma facilidade que, por exemplo, um inseto, sentindo seus arredores e desviando de obstáculos e, uma vez feito isso, esperava que fosse possível avançar para tarefas mais sofisticadas (*ibid.*, p. 99). Para lidar com este desafio, foram construídos diversos robôs, ou “Criaturas”, que, ao invés de terem um sistema central que as controlava, eram organizadas horizontalmente em camadas de sistemas de ação-percepção que competiam entre si (*ibid.*, pp. 87-90).

O diagnóstico de Brooks sobre os robôs representacionalistas é que, em um ambiente real, seria extremamente difícil produzir um modelo interno do ambiente com a fidelidade necessária para replicar o movimento de um animal, mesmo que muito simples (BROOKS, 1991, p. 1228). Shakey, por exemplo, somente navegava em salas preparadas especialmente para ele, em que os objetos, as paredes e o chão eram sólidos e de cores distintas, de tal forma que o modelo interno que ele precisava fazer poderia ser muito simples. Desde o começo da construção de Shakey, em 1966, até 1991, nenhum robô representacionalista conseguiu replicar o seu sucesso em um ambiente que não fosse uma versão simplificada do mundo (*ibid.*, p. 1227). Para Brooks, se queremos ter um robô que seja capaz de se locomover pelo mundo real, devemos testá-lo no mundo real desde o começo. Um robô deve mostrar capacidade de lidar com o dinamismo dos arredores e se adaptar em alguma medida às mudanças do ambiente (BROOKS, 1999, p. 80). Para um robô que opera a partir de modelos internos — representações — do mundo, a tarefa de lidar com um ambiente dinâmico e incerto é dificultada. Sua dependência de modelos significa que ele precisa computar em tempo real as mudanças, o que depende de uma precisão dos seus sensores que não é normalmente possível de atingir (BROOKS, 1991, p. 1228). A falta de sucesso do enfoque representacionalista neste sentido serve como alavanca para uma proposta diferente: um robô com uma série de sistemas individuais, que conectam paralelamente percepção e ação, sem a necessidade de um sistema central controlando as partes, ou da geração de um modelo do mundo.

As Criaturas de Brooks eram formadas de acordo com o que ele chama de arquitetura de subsunção, o que significa que elas eram divididas em camadas, cada uma com um propósito, que competiam entre si, sem nenhuma coordenação central entre elas (BROOKS, 1999, pp. 87-90). Por exemplo, uma camada poderia estar focada em desviar de obstáculos, enquanto a segunda estaria encarregada de chegar a um determinado objetivo, de tal forma que não seria necessário que houvesse um planejamento prévio da rota a ser tomada. A forma que isso funciona, resumidamente, é que a segunda camada controla as partes motoras até que a primeira detecte algum obstáculo, fazendo com que o robô desvie e em seguida retorne à rota para o objetivo. As camadas podem ou não ser compostas pelos mesmos dispositivos de percepção ou ação, mas sempre funcionam paralelamente, e a única forma pela qual interação é suprimindo umas às outras (por exemplo, uma camada que detecta objetos que estão perto demais e causa uma parada de emergência que suprime o funcionamento das atividades motoras das outras camadas).

Como exemplos mais proeminentes de Criaturas temos Allen e Herbert. Allen utilizava um sonar como seu aparelho perceptivo e tinha um computador fora de bordo que simulava a arquitetura de subsunção. Ele era dividido em três camadas: a primeira evitava obstáculos, a segunda fazia com que ele quisesse ir em alguma direção, e a terceira decidia aleatoriamente um destino para o qual a Criatura se moveria. Allen era capaz de existir normalmente em um ambiente de escritório, evitando em tempo real até mesmo pessoas que andavam propositalmente em sua direção. A sua programação para procurar um objetivo e alcançá-lo, em combinação com a primeira camada, formavam um padrão de comportamento complexo, apesar da falta de um sistema central que as combinasse (BROOKS, 1999, pp. 118-119).

Herbert foi programado com o objetivo de andar por salas de escritório e coletar latas de refrigerante vazias. Ele tinha sensores de proximidade infravermelhos para evitar obstáculos, um sistema de lasers que coletava informações tridimensionais do espaço à frente dele em busca

de objetos que poderiam ser latas, controlando os motores até que a lata ficasse à sua frente, e um braço que se estendia até a lata e sentia se ela estava de fato vazia e, por fim, a pegava e guardava, pronto para recomeçar o processo. A partir da combinação destas camadas separadas surgia um comportamento complexo, que poderia até ser considerado inteligente (*ibid.*, p. 121).

Em geral, as Criaturas ocupavam o ambiente real dos escritórios do Massachusetts Institute of Technology, e poderia se atribuir a elas inteligência e capacidade de planejamento, ainda que elas não tivessem qualquer coordenação central entre suas camadas e seus comportamentos surgissem a partir de emergência. A troca da necessidade de fazer modelos internos do mundo pela divisão de comportamentos em diversos sistemas especializados competidores, sem um sistema central, permite uma robustez muito maior dos robôs, ou seja, uma maior tolerância ao distanciamento do robô do ambiente para o qual ele foi projetado. Por não depender de modelos internos, as Criaturas não sofriam tanto por terem percepções que não são completamente fiéis ao mundo (BROOKS, 1999, p. 89).

Enquanto método de desenvolvimento de robôs, a arquitetura de subsunção, bem como a ideia de criar robôs inseridos em seu ambiente desde o princípio mostraram-se muito bem sucedidas. No entanto, mesmo que as Criaturas fossem excelentes em executar tarefas que requerem inteligência sensoriomotora, Brooks e seu time não foram capazes de expandir estas capacidades para um nível de inteligência mais sofisticado, ao contrário do que ele imaginava.

O QUE A ROBÓTICA DE BROOKS DIZ SOBRE A MENTE — ENATIVISMO E PSICOLOGIA ECOLÓGICA

O sucesso das Criaturas de Brooks em atividades que normalmente seriam consideradas inteligentes pode apontar algo sobre a natureza da mente, na medida em que, se a robótica alcançou um certo nível de complexidade comportamental através da arquitetura de subsunção e de um enfoque corporificado, em comparação com o uso de representações mentais e de uma cognição central separando a percepção da ação, podemos acreditar que a evolução também teria mais sucesso copulando proximamente percepção e ação, assim como o animal e seu ambiente. No entanto, não podemos tomar os resultados da robótica como conclusivos a favor de uma ou outra teoria da mente, uma vez que existem diversos fatores que podem diferenciar um ser biológico de um mecânico.

O design das Criaturas as aproxima de duas teorias da mente anti-cognitivistas: o Enativismo e a Psicologia Ecológica. Segundo o Enativismo, em especial a teoria da percepção enativista de Alva Noë (2004), o corpo e a ação não possuem um papel meramente causal na percepção, mas sim um papel constitutivo. O Enativismo rejeita o modelo sanduíche, afirmando que a percepção e a ação não podem ser dissociadas, pois a percepção somente adquire conteúdo graças à ação e ao conhecimento do perceptor das relações entre ação e percepção, chamadas de contingências sensoriomotoras (NOË, 2004, p. 3).

Noë também rejeita a existência de representações mentais, ou ao menos a sua importância na percepção. Segundo ele, quando precisamos adquirir mais informação, procuramos por ela no mundo (NOË, 2004, p. 22). Por exemplo, o alto nível de detalhe que experienciamos na percepção visual não se deve a uma representação interna altamente detalhada, mas sim

à sempre presente possibilidade de movermos nossos olhos, cabeça e corpo, e explorar o mundo ao redor. A experiência de alto detalhe se deve à disponibilidade do detalhe no mundo, não na nossa mente. Com isto, há uma analogia entre os movimentos de distanciamento do cognitivismo clássico feitos por Noë e por Brooks: o primeiro alega que a percepção não se dá através de modelos do mundo, e o segundo demonstra que a existência deste tipo de modelo não é necessária para a produção de comportamento inteligente em robôs. Novamente, quanto o sucesso de Brooks pode ser usado como evidência a favor de uma teoria da mente particular é debatível, mas, se aceitarmos que a robótica pode ser usada como campo de teste para teorias da mente, está claro que a existência das Criaturas favorece o Enativismo.

Brooks também foi predecessor de um projeto de robótica influenciado diretamente pela psicologia ecológica de Gibson, que deu origem a dois robôs, Louie e Ramona, que eram capazes de vagar livremente e brincar de pega-pega no ambiente dos escritórios (DUCHON ET AL, 1998). Os robôs tinham muitos princípios de design que foram originados nos trabalhos de Brooks e, enquanto as Criaturas não tiveram nenhuma inspiração direta na filosofia da mente (BROOKS, 1999, p. 97), os desenvolvedores destes robôs, Duchon, Kaelbling e Warren, percebem uma conexão entre os trabalhos de Gibson e de Brooks (Duchon et al, 1998). Segundo eles, “muito do trabalho feito pela robótica baseada em comportamento já havia sido antecipado por Gibson” (DUCHON ET AL, 1998, p. 474), que teve boa parte de seu trabalho publicada nas décadas de 1950, 60 e 70, enquanto a primeira Criatura surgiu nos anos 1980. A psicologia Gibsoniana considera que o animal deve sempre ser considerado como inserido em seu ambiente. Para Duchon e colegas, podemos traduzir esta ideia diretamente para a robótica, considerando o robô como sempre inserido diretamente em seu ambiente e projetado de acordo com ele. Esta é precisamente a abordagem de Brooks, que é mais aproximada da psicologia ecológica por Duchon et al. Dado que meu propósito aqui é limitado à relação do trabalho de Brooks com a filosofia da mente, não me aprofundarei mais na forma com que Louie e Ramona foram desenvolvidos.

Este exemplo mostra que não só a robótica pode servir como uma forma de testar praticamente as ideias desenvolvidas por teóricos da mente, como as teorias da mente podem influenciar trabalhos futuros na robótica, como no caso de Louie e Ramona, que foram o resultado de uma junção da robótica de Brooks à psicologia de Gibson.

INTELIGÊNCIA SENSORIOMOTORA E CONSCIÊNCIA PERCEPTUAL

À luz das considerações acima, vale a pena responder a duas questões importantes: os robôs de Brooks têm algum tipo de experiência perceptiva? Se não, o que seria necessário para considerarmos que eles têm? Estas questões são erguidas por Clark e Toribio (apud O'REGAN E NOË, 2001) contra a teoria sensoriomotora de O'Regan e Noë (similar ao enativismo sensoriomotor de Noë apresentado acima), afirmando que ela impõe condições muito fracas à consciência perceptual. Segundo Clark e Toribio, um robô capaz de jogar pingue-pongue teria todas as capacidades sensoriomotoras que o enativismo considera necessárias para que este tipo de experiência emergja. No entanto, para eles “parece implausível apresentar tal robô (...) como tendo mesmo uma experiência visual modesta” (O'REGAN E NOË, 2001, p. 1013). Podemos dizer o mesmo sobre as Criaturas: elas são capazes de se mover e completar seus objetivos,

utilizando os padrões entre movimento e sensação para guiar suas ações; mesmo assim, é difícil acreditar que elas tenham de fato consciência perceptual, uma vez que suas capacidades são muito limitadas.

A resposta do ponto de vista enativista é que, mesmo que robôs exerçam seu conhecimento sensoriomotor, eles precisam ser capazes, principalmente, de “se engajar com o mundo de uma forma pensativa e adaptativa” (*ibid.*). Para O’Regan e Noë, um robô que joga pingue-pongue e, podemos imaginar, uma Criatura, são muito simples para atribuímos a eles a consciência que normalmente atribuímos a animais. Então, para o enativismo, apenas uma forma de inteligência motora não é suficiente para a consciência; antes, é necessário que eles demonstrem as capacidades superiores, como planejamento e criatividade, que o time de Brooks falhou em produzir através da arquitetura de subsunção. Por exemplo, por mais que Herbert fosse capaz de recolher as latas vazias do escritório, ele não era capaz de planejar suas ações, ou de realizar outras tarefas e escolher qual priorizar com base no que é percebido.

Isto nos leva a outra questão: como poderíamos fazer um robô que tivesse uma consciência perceptiva? Explorarei dois caminhos (não necessariamente distintos) que o desenvolvimento das Criaturas pode seguir para que elas se aproximem de animais em seus comportamentos. Ambos têm o mesmo princípio teórico: o que falta para estes robôs é uma agência própria. Por exemplo, o que diferencia as Criaturas e o robô que joga pingue-pongue de um animal é o fato de que estes robôs apenas agem de acordo com sua programação, não tendo oportunidade de aprender como suas ações causam mudanças no mundo e em seu *input* sensorial. Então, se um robô pudesse desenvolver algum tipo de agência, ou seja, se pudéssemos dizer que as intervenções no mundo são de fato feitas *pelo* robô, poderíamos dizer que ele está aprendendo de acordo com as suas interações com o mundo e que ele tem *conhecimento* das contingências sensoriomotoras, ao mesmo tempo em que é capaz de modificar sua relação com o mundo caso ocorra algo inesperado, o que satisfaria o que O’Regan e Noë chamam de “uma forma adaptativa e pensativa” (*ibid.*, p. 1013). O primeiro caminho é o desenvolvimento de capacidades cognitivas superiores e o segundo é o desenvolvimento de um Eu Corporal através da propriocepção e da cinestesia, proposto por Haselager e Gonzalez (2003).

Apesar da falta de sucesso de Brooks, não devemos concluir que seja impossível criar robôs que possuam inteligência superior. Independente de qual método de engenharia seja utilizado, ou qual tipo de teoria da mente seja usada como base, podemos olhar para o sucesso de Brooks em produzir inteligência sensoriomotora como guia. Neste sentido, é importante seguir a sua ideia de que a melhor forma de desenvolver um robô inteligente é construí-lo e testá-lo sempre no mundo real, não em uma simulação ou versão simplificada do mundo. Isto se alinha com a resposta de Noë e O’Regan (2001) à objeção apresentada acima. Para eles, as capacidades superiores devem ser corporificadas, associadas às capacidades sensoriomotoras, para possibilitar a consciência. Uma vez que um robô conseguisse compreender a relação de suas ações com o mundo, poderíamos considerá-lo pensante e, como O’Regan e Noë afirmam, “ele concordaria!” (*ibid.*, p. 1013).

A outra forma de aproximar os robôs da consciência perceptual, que também é um exemplo de como a filosofia pode auxiliar a robótica, é investir na propriocepção, uma forma sensorial geralmente negligenciada pela robótica, inclusive por Brooks (HASELAGER E GONZALEZ, 2003, p. 105). Haselager e Gonzalez afirmam que a propriocepção “recebe muito menos atenção dos roboticistas do que as habilidades sensório-motoras” e mesmo “em Brooks (1999),

difícilmente há alguma referência à propriocepção” (*ibid.*, p. 105). Eles baseiam a sua ideia de que a propriocepção pode auxiliar a robótica em teorias da mente *situada* e *incorporada*, especialmente a de Gibson (1979).

A propriocepção é o sentido através do qual temos consciência de onde nosso corpo está, assim como de nossos movimentos (um teste clássico da propriocepção é quando fechamos nossos olhos e tentamos tocar a ponta do nariz com a mão). Resumidamente, o argumento feito pelos autores é que a forma mais básica de identidade pessoal é o que eles chamam de ‘Eu Corporal’, uma identidade que surge através da compreensão do próprio corpo e do próprio movimento, a partir da propriocepção. O importante nisto é que a pessoa, ao longo do seu desenvolvimento, começa a perceber o seu corpo como ‘meu’, e os seus movimentos como ‘meus’, graças às capacidades proprioceptivas. Seguindo esta lógica, o mesmo sentido de ‘Eu’ poderia surgir em um robô que pudesse compreender os seus movimentos como *seus*. Novamente, isto colocaria o robô em uma posição de *agente*, podendo produzir voluntariamente seus próprios movimentos e os compreender como *seus*.

O principal exemplo que evidencia a importância da propriocepção é o caso de Ian Waterman, que perdeu o tato e a propriocepção do pescoço para baixo, conseguindo sentir somente frio, calor e fadiga muscular, mas manteve a capacidade de mover os músculos. Ele consegue, através de muito esforço, utilizar a visão, como substituta para a propriocepção, para controlar seu corpo e, por exemplo, caminhar. No entanto, basta que seu corpo fique fora de seu campo visual para que ele perca completamente o controle. Neste contexto, os autores afirmam que “a situação de robôs sem propriocepção, que lhes permita sentir a si mesmos, pode ser comparada à situação de I W”, eles “carecem do sentido corpóreo que lhes habilita dirigir seu corpo harmoniosamente” (HASELAGER E GONZALEZ, 2003, p. 107). Assim como Ian Waterman, os robôs que não são equipados com propriocepção perdem muito das capacidades motoras que eles poderiam ter. A presença deste tipo de sensação pode ser o que falta para atingir um sentido de agência e, assim, a inteligência que Brooks visava em seu projeto, bem como para o surgimento de um sentido de si nesses robôs.

Adicionalmente, Haselager e Gonzalez acreditam que um estudo da forma com que os robôs dotados de propriocepção aprendem a movimentar seus corpos e desenvolvem o sentido de si pode ser de interesse para a filosofia da mente e os estudos cognitivos (*ibid.*, p. 108), demonstrando novamente a reciprocidade entre ideias dos campos da filosofia da mente e da robótica.

CONCLUSÃO

As Criaturas de Brooks foram um grande avanço na robótica — trazendo uma nova visão de como os desafios deste campo podem ser resolvidos — e o design proposto por ele se distancia claramente da concepção cognitivista clássica que estava presente na robótica tradicional. Minha intenção neste texto foi mostrar como podem ser encontrados paralelos entre as diferentes formas de desenvolver robôs e as diferentes formas de conceber a mente, e como estas duas áreas distintas podem beneficiar-se do intercâmbio disciplinar, tanto prático quanto teórico.

Quanto ao uso do sucesso das Criaturas como apoio para teorias da mente anti-cognitivistãs, é importante ter em mente que, enquanto as criaturas tiveram grande sucesso em demonstrar

comportamento inteligente no que toca a sensório-motricidade, esta inteligência não chegou a ser expandida para a cognição de nível mais alto. Criar um robô que se move com a mesma facilidade de um animal, e que é capaz de realizar tarefas que requerem inteligência, é um grande desafio. O fato de que Brooks teve mais sucesso que seus antecessores pode nos dizer algo importante, mas temos que tomar cuidado para não exagerar os avanços na robótica e na inteligência artificial para qualquer lado da filosofia da mente. Por isso, dediquei a última seção a explorar o que falta para que as Criaturas sejam consideradas seres conscientes (mesmo em um sentido muito básico) e quais caminhos poderiam ser tomados a partir do ponto em que Brooks deixou seu trabalho. Muito pode ser ganho ao olhar para os sucessos e faltas de Brooks, tanto pela filosofia da mente quanto pela robótica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BROOKS, R. New Approaches to Robotics. *Science*, vol. 253, pp. 1227-1232, Set. 1991.

BROOKS, R, A. *Cambrian Intelligence: The Early History of the New AI*. Cambridge: MIT Press, 1999. Disponível em <https://science.sciencemag.org/content/253/5025/1227>

DUCHON, A; KAEHLING, L; WARREN, W. Ecological Robots. In: *Adaptive Behavior*, Cambridge: MIT, vol. 6, 3/4, pp. 473-507, 1998. [Online]. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/258123674_Ecological_Robotics. Acesso: 11 de junho de 2021.

GIBSON, J. *The ecological approach to visual perception*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1979.

HASELAGER, W; GONZALEZ, M. A identidade pessoal e a Teoria da Cognição Situada e Incorporada. In: *Sujeito e identidade pessoal: Estudos de filosofia da mente*. São Paulo: Cultura Acadêmica, pp. 95-111. 2003. [Online]. Disponível em: https://ebooks.marilia.unesp.br/index.php/lab_editorial/catalog/view/148/2039/3455-1. Acesso: 11 de junho de 2021.

HURLEY, S. *Consciousness in Action*. Cambridge: MA: University Press, 1998.

MARR, D. *Vision*. Nova York: W. H. Freeman and Sons, 1982.

NILSSON, N, J. *Shakey The Robot*: Technical note 323. Menlo Park: SRI International, 1984. [Online]. Disponível em: <http://www.ai.sri.com/pubs/files/629.pdf> Acesso: 11 de junho de 2021.

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

O'REGAN, J.K; NOË, A. A sensorimotor account of vision and visual consciousness. In: *Behavioral and Brain Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. 24, n. 5, pp. 939-1031, outubro de 2001. [Online]. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/behavioral-and-brain-sciences/article/abs/sensorimotoraccount-of-vision-and-visual-consciousness/BA1638CB7389102A12B336CE687EC270>. Acesso: 11 de junho de 2021.

THAGARD, Paul. *Mind: Introduction to Cognitive Science*. 2. ed. Cambridge: MIT Press, 2005.

TURING, A. M. Computing Machinery and Intelligence. In: *Mind*. vol. 59, n. 236, pp. 433-460, outubro de 1950. [Online]. Disponível em: <https://www.csee.umbc.edu/courses/471/papers/turing.pdf> Acesso: 11 de junho de 2021.

CORPO E PSIQUE NA FILOSOFIA DE SARTRE

BODY AND PSYCHE IN SARTRE'S PHILOSOPHY

JEAN COELHO

RESUMO: A noção de corpo já está presente nas discussões psicológicas dos primeiros escritos de Jean-Paul Sartre, mas ganha contornos mais nítidos em seu ensaio de ontologia fenomenológica, *O ser e o nada*, em um capítulo dedicado aos modos de ser corpóreos. Nesse capítulo o filósofo propõe uma concepção de corpo psíquico, a qual, ao mesmo tempo em que questiona a perspectiva clássica que opõe a corporeidade à consciência e à psique, permite fundamentar seus escritos de psicologia.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo, Psique, Ontologia, Psicologia, Jean-Paul Sartre

ABSTRACT: The notion of body is already present in the psychological discussions of Jean-Paul Sartre's early writings, but it gains clearer outlines in his essay on phenomenological ontology, *The Being and the Nothing*, in a chapter dedicated to the corporeal ways of being. In this chapter, the philosopher proposes a conception of the psychic body, which, while questioning the classical perspective that opposes corporeality to consciousness and the psyche, allows to base his writings on psychology.

KEYWORDS: Body, Psyche, Ontology, Psychology, Jean-Paul Sartre

INTRODUÇÃO

O corpo e a psique foram e continuam sendo noções interrelacionadas das mais diversas maneiras: distinções, aproximações ou hierarquizações são alguns dos movimentos reiterados pela filosofia e pelo senso comum. Jean-Paul Sartre aponta para uma íntima vinculação entre os termos através de uma concepção defendida em *O ser e o nada*: o corpo psíquico¹. A fim de explorar essa ideia, começaremos por elucidar aspectos gerais da psicologia sartreana e sua compreensão acerca da psique. Em seguida, abordaremos o corpo em seus níveis ontológicos, ou modos de ser, e a maneira como se articulam com a vida psíquica.

PSICOLOGIA E PSIQUE

Alguns pensadores franceses, do início do século XX, encontraram na então recente fenomenologia alemã, de expoentes como Edmund Husserl e Martin Heidegger, uma base filosófico-metodológica para um campo de estudos também emergente: a psicologia². Construir uma *psicologia fenomenológica* é o projeto que seduz e orienta Sartre em seus primeiros ensaios³: compreender o ego, a imaginação ou a emoção implica voltar-se a uma ideia fundamental, a intencionalidade, e contestar abordagens que reduzem a psique seja a um “interior” inacessível, seja a um conjunto de seres extensos (paralelismo psicofísico).

Em *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* (1939)⁴ Sartre tece elogios à fenomenologia e à sua proposta de uma consciência intencional: toda consciência é de algo, como puro direcionar-se ao mundo ou explosão rumo aos objetos. Desse modo, “A consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela.” (Sartre, 2005, p. 56). Tanto as teorias idealistas quanto as realistas (em particular, aquelas de autores franceses como Meyerson, Bergson e Proust) mostram-se problemáticas: propõem uma espécie de “filosofia alimentar”, como se a consciência ingerisse os seres do mundo, ao modo de um interior que recebe algo externo e independente e, assim, o assimila.

Não obstante, essa interpretação acerca da intencionalidade também permite a Sartre, em *A transcendência do ego* (1936), criticar a própria teoria husserliana: o autor alemão, ao afirmar um eu consciente, acabaria por retificar e, conseqüentemente, negar a consciência. Na perspectiva sartreana, o ego corresponde a um objeto transcendente, “unidade de unidades transcendentais” (Sartre, 2003, p. 29), ou melhor, ao suporte de estados, ações e qualidades. Mais do que isso – e o que mais nos importa – é que, através do ego, Sartre pode

[...] distinguir o “psíquico” da consciência. O psíquico é o objeto transcendente da consciência reflexiva, e também o objeto da ciência chamada psicologia. O Ego aparece à reflexão como um objeto transcendente que realiza a síntese permanente do psíquico. O Ego está do lado do psíquico. (SARTRE, 2003, p. 33).

1 SARTRE, 2015, p. 424 e seg.

2 Cf. SCHNEIDER, 2011, p. 45-59.

3 *A transcendência do ego* (1936), *A imaginação* (1936), *Esboço para uma teoria das emoções* (1939), *O imaginário* (1940).

4 Publicado em 1939, mas provavelmente escrito anos antes. (COOREBYTER *apud* SARTRE, 2003, p. 9).

Assim, existe um *campo psíquico*, resultante da consciência reflexiva, e um *campo transcendental*, relativo à *consciência irrefletida* ou à *vivência*⁵. Este último fundamentaria o primeiro: um psicólogo lida com determinados objetos passivos e inertes (em oposição a algum tipo de realidade íntima e inacessível), mas que não se constituem por si mesmos; eles são oriundos das vivências ou, mais propriamente, do voltar-se da consciência a si mesma (enquanto vivência), objetificando-se. Por isso, uma “psicologia fenomenológica” constitui, antes, um projeto de fundamentação da psicologia.

Tentemos, contudo, entender a psique em mais detalhes. Ela volta a ser tematizada por Sartre em seu ensaio de ontologia fenomenológica, *O ser e o nada* (1943), reproduzindo, parecidos, a significação básica de *A transcendência*, porém, permeada por novos termos e maiores descrições.

É esta sombra do ser, correlato necessário e constante da reflexão impura, que os psicólogos estudam sob o nome de fato psíquico. [...] o que a ela [a reflexão impura] se revela não é a historicidade temporal e não substancial do refletido; é, Para-além desse refletido, a própria substancialidade das formas organizadas de fluência. A unidade desses seres virtuais denomina-se vida psíquica ou psique [...]. (SARTRE, 2015, p. 220-1).

Esta citação se encontra na Segunda Parte da obra, no capítulo “A temporalidade”. Logo em seguida, o filósofo esquematiza a “vida psíquica” em quatro pontos, que poderiam ser assim distinguidos, respectivamente: elementos, tipo de consciência, caráter e tempo. Embora, em grande medida, já estivessem explicitados em *A transcendência*, desfrutemos da forma esquemática e dos novos termos de *O ser e o nada* para melhor deslindá-los.

1º) É constituída pelo *ego* e suas *qualidades, estados e atos*. Os atos referem-se a unidades sintéticas de meios em relação a fins. A expressão “unidade sintética” remete a ações específicas que, através da reflexão, passam a formar um todo independente – o “treinamento”, a “pesquisa”, etc. (o treinamento de um atleta ou a pesquisa de um cientista ultrapassam o agir momentâneo). Similarmente, os estados (o ódio, a enfermidade, o exílio, etc.) são sínteses reflexivas que remetem a situações. Assim, a repulsa momentânea por alguém está na base do ódio. Entretanto, esse se estende no tempo, permanecendo atual mesmo que a ele não esteja voltado: sinto que odeio Pedro desde sempre, e não apenas agora, e que continuarei o odiando. As qualidades, por sua vez, são *potências*; isto é, unidades passivas e transcendentais atualizáveis pelos atos e estados. Enquanto tais, manifestam o caráter e os hábitos de uma pessoa – como sendo irascível, honesta, ou encontrando-se cansada, amargurada, por exemplo. Por fim, o *ego* também é unidade transcendente, polo de unificação das vivências, mas como totalidade das totalidades ou aquilo que reúne as qualidades, os estados e os atos. Manifesta o que se chama de “*pessoa*”. Em suma, essas unidades revelam a psique como ser em-si – noção ontológica que define os objetos do mundo, absolutamente positivos e idênticos.

2º) Resulta dos atos da consciência reflexiva, mais especificamente, da *consciência reflexiva impura* (ou *cúmplice*): esta se define por tomar o refletido como em-si, “*um esforço abortado do Para-si para ser outro permanecendo si mesmo*” (SARTRE, 2015, p. 220). O para-si é outra noção ontológica crucial: trata-se do modo de ser da consciência, um ser que é o que não é e não é o que é, contrapondo-se à identidade do ser em-si. Contudo, está fundamentalmente ligado a esse, já que a consciência é justamente em relação a um objeto, definida aqui como negatividade ou fissura no mundo. O psíquico não pode surgir da consciência irrefletida, voltada estritamente

5 Consciência posicional do mundo e não de si mesma: a consciência “destaca” ou “captura” um objeto específico, sem destacar a si mesma (ainda que não se possa dizer que ela seja “inconsciente” de si: ela é pré-reflexiva).

aos objetos do mundo e suas possibilidades, nem de uma consciência reflexiva pura, que capta o para-si refletido em sua realidade; antes (como já dito), remete a uma consciência reflexiva que ultrapassa o vivido ou o irrefletido tentando fazer-se objeto, mas que esbarra na impossibilidade, de princípio, de alcançar-se dessa forma.

3º) Seus objetos são virtuais (por não corresponderem estritamente ao para-si). Porém, não são abstratos, e sim *concretos e evidentes*. Podem ser postos em perspectivas e julgados ao modo de um ser opaco, denso e provável (o que se costuma fazer, por exemplo, com o amor).

4º) Surge como uma síntese do passado, do presente e do futuro, mas tendo o *passado* primazia sobre as demais dimensões. O presente e o porvir já estão dados (como no caso do ódio, mencionado acima: não remete somente ao instante, mas ao que se deu e continuará a se dar).

Contudo, Sartre não se limita a abordar a psique na Segunda Parte da obra. Na verdade, a grande novidade surge na Terceira Parte, intitulada “O para-outro”. Além dos modos de ser em-si e para-si, o filósofo aborda o ser-para-outro. Este corresponde estritamente ao para-si, mas com aspectos radicalmente diferentes: a consciência aparece agora a outras consciências. A presença do outro é precisamente o que efetiva a fuga do para-si em direção à objetivação, de um modo que jamais é possível a si mesmo. O *olhar* do outro constitui um *eu* para a consciência olhada, um eu que não posso alcançar, mas que o outro indica enquanto lhe sou objeto. Por outro lado, da mesma forma como me sinto coisa consciente para um sujeito consciente, também esse se transforma, em um momento subsequente, em objeto para mim, uma consciência-objeto no meio do mundo para um sujeito que sou.

Justamente aqui surge a problemática do *corpo*, a que devemos, portanto, nos voltar. Como afirma Souza: “A noção de psíquico será enriquecida [...] com o surgimento do problema do outro e o esclarecimento do ‘ser-para-outro’. O corpo será ‘o lugar’ do psíquico, e será através do corpo que o psíquico será ‘objeto-para-outro’” (SOUZA, 2009, p. 117).

OS MODOS DE SER DO CORPO

Em *Esboço para uma teoria das emoções* (1939), Sartre chega a bosquejar uma teoria da corporeidade; todavia, é somente em *O ser e o nada*, ao tratar a questão da alteridade que essa teoria vem de fato à tona. O autor distingue as experiências do corpo em três modos de ser ou níveis ontológicos, nesta ordem: *para-si* (ou *facticidade*), *para-outro*, e “*para-si-para-outro*”⁶. Logo no início da exposição, afirma:

O Para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser *unido* a um corpo. Similarmente, o ser-Para-outro é todo inteiro corpo; não há aqui ‘fenômenos psíquicos’ a serem *unidos* a um corpo; nada há *detrás* do corpo. Mas o corpo é todo inteiro ‘psíquico’. (SARTRE, 2015, p. 388).

A passagem sugere uma vinculação importante entre o corpo-para-outro e um corpo “todo inteiro ‘psíquico’”. O desenvolvimento do texto, entretanto, revela uma ligação entre o corpo e o psíquico em cada um dos modos de ser corpóreos. Tentemos explicitá-la.

6 O uso dos parênteses deve-se ao fato de Sartre não utilizar literalmente a expressão, embora ela permita representar suas formulações. Está presente em: DILLON, 1974; MORRIS, 2010.

Nas palavras do filósofo, o corpo como ser para-si representa “a consciência [que] *existe seu corpo*” (SARTRE, 2015, p. 416). O para-si, enquanto o modo de ser da consciência, é contingência: semelhantemente ao em-si, não é fundamento de seu próprio ser. É contingente que seja ao modo do ser-aí, da relação com o mundo, e que esta se dê apenas com estes objetos e não com outros. A isso Sartre denomina a *presença ao mundo* ou *facticidade* do para-si. Em resumo, significa que a consciência só existe enquanto corpo, na medida em que é a relação contingente com um conjunto de objetos, ponto de partida que permite a transcendência a um determinado mundo.

A *dor* nos olhos ao ler um livro, exemplifica o autor, não é nada mais do que os próprios olhos enquanto a consciência os existe. Eles não são aqui objetos no mundo, conhecíveis, mas a mera contingência das letras embaraçadas ou da dificuldade da leitura. Em outros termos, enquanto pura vivência do mundo, irrefletida, a consciência não posiciona o seu próprio corpo, não se volta a ele como objeto intencional.

No entanto, a reflexão pode transformar essa dor em *mal*, o que significa transcendê-la rumo a um objeto afetivo e psíquico, correlativo a um *corpo psíquico*. Assim, ela não mais pode ser identificada aos olhos, mas remete a um objeto padecido pela consciência, que tem o corpo como substrato ou matéria implícita e que torna esse mal algo “meu”. Com efeito, defende o filósofo,

[E]sse corpo psíquico, sendo a projeção, no plano do Em-si, da intracontextura da consciência, constitui a matéria implícita de todos os fenômenos da psique. [...] o corpo psíquico é *padecido* como contingência do ódio ou do amor, dos atos e das qualidades [...] Tal contingência representa, por isso, a tendência de cada objeto-psíquico, Para-além de sua coesão mágica, a dilacerar-se em exterioridade; representa, Para-além das relações mágicas que unem os objetos psíquicos entre si, a tendência de cada um deles a isolar-se em uma exterioridade de indiferença: é, portanto, como um espaço implícito subentendendo a duração melódica do psíquico. O corpo, enquanto matéria contingente e indiferente de todos os nossos acontecimentos psíquicos, determina um *espaço psíquico*. Tal espaço não tem cima nem baixo, direita nem esquerda; é ainda sem partes [...] Nem por isso deixa de ser uma característica real da *psique*: não que a psique esteja *unida* a um corpo, mas sim que, sob sua organização melódica, o corpo é sua substância e sua perpétua condição de possibilidade. (SARTRE, 2015, p. 425).

A consciência reflexiva dá ao corpo um plano de existência novo: ele já não é identificado à consciência, mas à psique. Não se trata aqui ainda de uma estrutura cognoscível, mas de um objeto de tipo afetivo, ou seja, o corpo psíquico é o espaço que confere aos fenômenos exterioridade (de tipo não físico) e, desse modo, sua condição de possibilidade e substância.

O segundo modo de ser é o corpo-para-outro: trata-se exatamente do para-si tornado objeto pelo outro; é o objeto que sou percebido e utilizado pelo outro (ou como vejo e utilizo o outro). Somente então a corporeidade assume uma forma explícita e cognoscível. Nas palavras de Sartre: “[...] o corpo do Outro é o Outro mesmo como transcendência-instrumento”, que “apenas devido ao fato de minha alteridade, [...] aparece como um *isto* conhecido e dado no meio do mundo.” (SARTRE, 2015, p. 431).

Portanto, o corpo do outro é *significante e significado*. É a facticidade ou contingência do outro – enquanto contingente relação com determinados objetos e contingente surgimento para mim como objeto entre outros objetos –, mas também transcendência-objeto – as possibilidades do outro são coaguladas na forma de movimentos objetivos em direção a outros seres. Por conseguinte, suas significações não se referem a um “psiquismo escondido”, para-além deste

corpo.

Não podemos sair disso: o “objeto psíquico” está inteiramente entregue à percepção e é inconcebível fora das estruturas corporais. Se até hoje não se levou isso em consideração, ou se aqueles que o sustentaram, como os behavioristas, não compreenderam muito bem o que queriam dizer e causaram escândalo, é porque acreditou-se que todas as percepções são do mesmo tipo. De fato, a percepção deve entregar-nos imediatamente o objeto espaço-temporal. Sua estrutura fundamental é a negação interna, e me entrega o objeto *tal como é*, não como uma imagem vã de alguma realidade fora de alcance. Mas, precisamente por isso, a cada tipo de realidade corresponde uma nova estrutura de percepção. O corpo é o objeto psíquico por excelência, *o único objeto psíquico*. Mas, se considerarmos que o corpo é transcendência-transcendida, sua percepção não poderia, *por natureza*, ser do mesmo tipo da percepção dos objetos inanimados. (SARTRE, 2015, p. 436).

O que o autor propõe aqui é uma total identificação entre psique e corpo – o corpo é “o *único objeto psíquico*”. Para tanto, é necessário distinguir a percepção do corpo daquela dos seres inanimados, o que outros psicólogos, como os behavioristas, negligenciaram. O sentido da percepção corpórea é parte de seu próprio ser: por isso, o rubor do rosto ou o punho cerrado de uma pessoa não apenas *expressam* sua ira, mas *são* sua ira. São, porém, porque estão envolvidos em uma situação específica, em um ato de significação ou vivência intencional. De outro modo, remeteriam a um objeto qualquer do mundo, sem vinculação com outros objetos, ou melhor, a um ser morto, a um *cadáver*.

Por fim, Sartre explora a terceira dimensão do corpo, referente à relação originária com o outro: existo para mim enquanto corpo conhecido pelo outro. Define o autor: “[...] na medida que sou consciente de existir para o Outro, capto minha própria facticidade, não mais apenas em sua nadificação não tética, não mais somente *existindo-a*, mas em sua fuga rumo a um ser-no-meio-do-mundo.” (SARTRE, 2015, p. 441). Sou um eu-objeto acessado pelo outro, cuja contingência é multiplicada infinitamente e me surge como alienada. Isso é experimentado por afetos como a timidez: diante da impossibilidade de captar-me tal qual sou captado, busco tornar-me invisível, suprimir meu ser-para-outro.

Nesse nível, torna-se possível a relação analógica entre meu corpo e o corpo-para-outro. Por meio da linguagem, o outro representa aquele que permite “ver-nos como somos” (SARTRE, 2015, p. 444,). Contudo, para que os conhecimentos do outro, dados nos signos linguísticos, possam me definir, é preciso que meu corpo já tenha se apresentado a mim como objeto (ou melhor, quase-objeto) através da reflexão cúmplice. Em outros termos, é necessário recorrer ao corpo psíquico como objeto afetivo.

As estruturas cognoscíveis de nosso corpo psíquico, portanto, indicam simplesmente e no vazio sua perpétua alienação. Em vez de viver esta alienação, constituímos-la no vazio, transcendendo a facticidade vivida rumo ao quase-objeto que é o corpo-psíquico, e novamente transcendendo esse quase-objeto padecido rumo a caracteres de ser que, por princípio, não poderiam ser dados a mim e são simplesmente significados. (SARTRE, 2015, p. 445).

O que o autor relata é uma tentativa de equiparar os corpos psíquicos afetivo e cognoscível. Por exemplo, o Mal, objeto padecido, pode se transformar em objeto que conheço por meio dos conceitos fornecidos pelo outro. Assim o estômago que dói se revela um órgão definido (é um saco, que produz determinado suco, etc.) e sob um novo estado: a *enfermidade*. O que possibilita,

entretanto, dizer que eu conheço meu órgão enfermo se as categorias não são fornecidas pelo outro? Justamente por ser o corpo padecido sua matéria ou substrato, tal como em relação ao mal. Mais uma vez, o corpo é a própria psique.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A hipótese que propomos é que as formulações sobre o psíquico e o corpo na filosofia de Sartre se complementam. Assim como a consciência existe, seu corpo ou o corpo é a consciência, o “corpo psíquico” corresponde à psique, seja como objeto padecido, seja como objeto conhecido (como sua substância ou matéria, ou transcendência-objeto). Esse corpo-psique, por sua vez, é ser transcendente fundamentado no corpo-consciência, enquanto vivência ou para-si irrefletido.

Desse modo, em *O ser e o nada*, Sartre estabelece uma alternativa à enraizada perspectiva dualista, que separa o corpo da consciência e da psique, ao mesmo tempo em que permite uma compreensão aprofundada de seus primeiros ensaios, de psicologia fenomenológica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DILLON, M. C. Sartre on the phenomenal body and Merleau-ponty's critique. *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 5, n. 2, p. 144-158, 1974.

MORRIS, K.J. (Ed.). *Sartre on the Body*. Londres: Palgrave Macmillan, 2010.

SARTRE, J-P. *A imaginação*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes: Nova Cultural, 1987.

_____. *A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Introdução e notas: V. Coorebyter. Paris: Vrin, 2003.

_____. *O imaginário*. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 24ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: *Situações*, I. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 55-57.

SCHNEIDER, D. R. *Sartre e a psicologia clínica*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.

SOUZA, L. H. de. *O estatuto da reflexão em Sartre*. 160 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009.

HERANÇAS E ALINHAMENTOS NAS *REFLEXÕES* DO FILÓSOFO LUSO-BRASILEIRO MATIAS AIRES RAMOS DA SILVA DE EÇA (1705-1763): **DIÁLOGOS COM AS *MAXIMES DE LA*** **ROCHEFOUCAULD (1613-1680)**

INHERITANCES AND ALIGNMENTS IN THE "REFLEXÕES" OF THE PORTUGUESE-BRAZILIAN PHILOSOPHER MATIAS AIRES RAMOS DA SILVA DE EÇA (1705-1763): DIALOGUES WITH THE "MAXIMES" OF LA ROCHEFOUCAULD (1613-1680)

RAFAEL PENIDO VILELA RODRIGUES

RESUMO: Este artigo investiga as influências teóricas e filosóficas presentes na obra *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens*, publicada em 1752 pelo filósofo luso-brasileiro Matias Aires Ramos da Silva de Eça (1705-1763). Destaca-se o fato de serem encontrados poucos estudos sobre o autor e a obra, tanto em Portugal quanto no Brasil, bem como de ter sido escrita sem a preocupação com referências ou citações que auxiliem o estudioso no entendimento mais arguto do texto. Este artigo visa, então, preencher algumas lacunas sobre o assunto, especialmente a respeito do *modus operandi* do Iluminismo português do século XVIII e seus contrastes com a filosofia de Matias Aires, fazendo-nos recuar até suas afinidades eletivas com a filosofia do século anterior. Mais especificamente, a obra é analisada à luz do moralismo francês do século XVII, principalmente das *Maximes Morales* de François La Rochefoucauld (1613-1680). A metodologia utilizada aqui será de ordem exegética e por fim comparativa, norteando tal comparação especialmente no contraste com a obra de La Rochefoucauld. Tudo isso ajudará a sustentar a hipótese inicial e evidenciar com mais precisão a influência do moralismo francês nas *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens*.

PALAVRAS-CHAVE: Matias Aires, La Rochefoucauld, moralismo, vaidade.

ABSTRACT: This article investigates the theoretical and philosophical influences present in the work *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens*, published in 1752 by the Portuguese-Brazilian philosopher Matias Aires Ramos da Silva de Eça (1705-1763). It is noteworthy the fact that few studies about the author and the work are found, both in Portugal and in Brazil, in addition to being written without the concern with references or citations that help the scholar in the better understanding of the text. This article aims, therefore, to fill in some gaps on the subject, especially regarding the *modus operandi* of Portuguese Enlightenment of the 18th century and its contrasts with the philosophy of Matias Aires, making us return to its elective affinities with the philosophy of the previous century. More specifically, the work is analyzed in the light of 17th century French moralism, mainly from the *Maximes Morales*

by François La Rochefoucauld (1613-1680). The methodology used here will be exegetical and lastly comparative, guiding this comparison especially in contrast to the work of La Rochefoucauld. All of this will help to support the initial hypothesis and to demonstrate more precisely the influence of French moralism in the *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens*.

KEYWORDS: Matias Aires, La Rochefoucauld, moralism, vanity.

INTRODUÇÃO

Em 1752 a capital do império português presenciava a publicação da primeira edição das *Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens ou Discursos Moraes sobre os efeitos da Vaidade*, oferecidos a El-Rey D. Joseph I. O autor era Matias Aires Ramos da Silva de Eça: um brasileiro, nascido na Capitania de São Paulo em 1705, filho de um português de origem humilde, mas que se enriqueceu na América Portuguesa, e de uma paulista de família prestigiosa. A obra foi relativamente bem recebida, o que se verifica pelas três reedições ainda no século XVIII, de 1761, 1778 e 1786 – sendo as duas últimas póstumas e incluindo a *Carta sobre a Fortuna*, anexada pelo filho mais jovem do autor, Manuel Inácio, para quem supostamente a carta foi endereçada (Cf. MESQUITA, 1998; REAL, 2008).

Matias Aires se dedicou a estudar um tema de profundo significado pessoal, afinal a sua vida sempre esteve às voltas dos prazeres que a vaidade alimenta. As *Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens*, segundo Alceu Amoroso Lima (1952, p. 16), são a experiência de uma vida e o reflexo de um caráter. Do mesmo modo, Miguel Real (2008, p. 11) afirma que divorciar as meditações intelectuais do itinerário existencial do filósofo luso-brasileiro constitui-se como manifesta sufocação do elemento mediador entre o contexto social setecentista e o conteúdo intelectual do pensamento singular deste autor.

Fato é que Aires viveu uma vida suntuosa, cheia de faustos e contradições. Teve uma vida perpassada por crises pessoais e contendas familiares, marcada por disputas em busca de status e prestígio social. O mesmo autor que herda do pai o poderoso cargo de Provedor da Casa da Moeda de Portugal teve de conviver com a condição indesejada de colono, que era caracterizada como inferior na hierarquia social da época. Ele, que escreve contra as vaidades, luta por manter para si o exclusivo direito de usar o brasão de família, tentando negá-lo à mãe e à irmã, além de alterar seu sobrenome pelo menos cinco vezes ao longo da vida, na tentativa de manter certa aparência simbólica. Mas, numa série de quebras e rupturas na conjuntura do seu convívio social, Aires passa por uma queda brusca em seu prestígio, criando desavenças o Marquês de Pombal no ano de 1760 e sendo expulso da alta vida social lisboeta, vindo a morrer em severo estado de misantropia (Cf. ENNES, 1944; LEAL, 1948; MESQUITA, 1998; COELHO, 2005; FIGUEIREDO, 2005).

O autor, ainda em São Paulo, foi iniciado na educação jesuítica, onde aprendeu os rudimentos das ciências humanas e divinas, que iriam ocupar toda a sua vida de misantropo e meditativo (AMOROSO LIMA, 1952, p. 9). De fato, desde jovem ele esteve atento ao que a intelectualidade poderia lhe oferecer, usufruindo do estatuto de filho endinheirado, frequentando os palacetes de nobres portugueses e os ambientes literários da capital imperial, como a Academia dos Aplicados de Lisboa, que frequentou desde os dezoito anos, quando já estava com a família na Europa. Matias Aires estudou no colégio jesuíta de Santo Antão, em Lisboa, e mais tarde, entre 1722 e 1726, estudou Artes e Leis (Direito) na Universidade de Coimbra, deixando os estudos incompletos. Depois, por ter golpeado uma escrava, vê-se forçado a ir para Baiona e Paris, na França, para estudar na Sorbonne, numa viagem que dura cerca de 5 anos. Este é um fato importante que nos permite evidenciar sua base teórico-filosófica e suas influências mais diretas (MESQUITA, 1998, p. 14; FIGUEIREDO, 2005, p. 223).

Os anos que Matias Aires passou na França foram decisivos para a sua formação intelectual. Seus comentadores frequentemente apontam para a influência do pensamento moralista francês

do século XVII nas *Reflexões*, especialmente das *Maximes Morales*, de La Rochefoucauld. Mas não se trata de uma constatação evidente, pois a obra não contém citações ou referências diretas que permitam ao leitor traçar este caminho. Portanto, neste artigo, percorreremos as entrelinhas do texto partindo do contexto do autor, para assim tentar encontrar de forma indutiva e indireta os indícios de que a corrente moralista francesa influenciou a formação do autor. Será preciso, antes de tudo, abordar o *modus operandi* do Iluminismo português, apontando os contrastes com a sua filosofia, para então fazer-nos recuar às suas afinidades eletivas com o séc. XVII. A metodologia utilizada será de ordem exegética e por fim comparativa, norteando tal comparação pela obra de La Rochefoucauld. Tudo isso ajudará a sustentar a hipótese inicial e evidenciar com mais precisão a presença do moralismo setecentista na obra airesiana, servindo-se de tal fato como chave de leitura.

O ILUMINISMO PORTUGUÊS E O CONTRASTE COM A FILOSOFIA DE MATIAS AIRES

A filosofia desenvolvida em Portugal passa por um progresso distinto dos demais países europeus na Idade Moderna. O primeiro grande momento de virada e ruptura (se é que podemos dizer em ruptura) das ideias filosóficas portuguesas com a escolástica jesuítica ocorre somente na metade do século XVIII, com a expulsão dos jesuítas em 1759, pelo Marquês de Pombal. Mesmo assim, historiadores da filosofia intitularam a modernidade portuguesa de *Iluminismo Católico*, por causa da força religiosa institucionalizada e o teor dos problemas filosóficos propostos.

A ilustração portuguesa na época em que Matias Aires escreve, mesmo antes da expulsão dos jesuítas, era marcada pelo influxo da lógica de Port-Royal e a contestação moderada à escolástica, sob perspectivas cartesianas e empiristas. O estudioso português Amândio Coxito (2006) aponta para o fato de que a intenção dos autores de Port-Royal era ensinar em poucos dias a um jovem abastado tudo o que havia de mais útil entre as disciplinas. A simplificação era aconselhada pela experiência de que “[...] entre mil jovens que estudam a lógica não há dez que saibam dela qualquer coisa seis meses após terem concluído os seus cursos, precisamente porque se trata de assuntos demasiado abstractos e aparentemente sem utilidade na vida cotidiana” (COXITO, 2006, p. 46). A lógica de Port-Royal era avessa a diversos preceitos da escolástica, mas não era intencionalmente anti-aristotélica, sendo guiada pelo imperativo da razão e do bom senso, e indo contra a autoridade e o pedantismo, visando a adaptação dos ensinamentos da lógica escolástica à inspiração cartesiana e empirista.

A filosofia de Matias Aires, contudo, não cabia nesses moldes. Ele não estava preocupado com o modelo mecânico dominante de seu século. Suas reflexões não objetivavam o posto de ciência do espírito: eram livres, abertas e pouco conclusivas. Não é à toa que sua obra, atualmente, não está entre os títulos estudados nas cadeiras universitárias de *Filosofia em Portugal I*, lecionada para os bacharelados lusitanos de Filosofia.

Ao analisar mais a fundo o pensamento das Luzes em Portugal, observa-se que esse iluminismo foi essencialmente reformista e pedagógico. O espírito das Luzes portuguesas setecentistas não era revolucionário e nem irreligioso como o francês, mas profundamente progressista, nacionalista e humanista, aproximando-se mais do iluminismo italiano: um iluminismo essencialmente católico. Segundo Coxito (2006, p. 84), o iluminismo português ficou reservado às preocupações

de se manter dentro da ortodoxia católica, numa época em que as questões teológicas tinham primazia sobre a especulação filosófica.

Matias Aires, por sua vez, seria um filósofo aparentemente inclassificável à luz das correntes de sua época. Segundo Miguel Real, Matias Aires não seria

[...] nem escolástico nem ‘moderno’, nem ‘estrangeirado’ nem castiço, nem empirista nem liberal no campo da política, muito menos racionalista segundo o optimismo gnoseológico europeu da época. E inclassificável permanecerá, já que a sua obra não terá continuidade na história do pensamento português dos séculos XIX e XX (REAL, 2006).

Mas não se pode negar que a vaidade, colocada no centro das meditações do autor, é tradicionalmente discutida nos meios teológicos. Esse fato nos faz compreender o acolhimento que sua doutrina dá às paixões como causa do pecado. Do mesmo modo, ele considera que a existência de uma lei moral verdadeira só é possível se for inscrita por Deus na mente humana através da Providência Divina, ao passo que a lei moral humana seria fruto dos exercícios da vaidade no plano da vida social. Essa perspectiva, em todo caso, se identifica com o Iluminismo católico, que “[...] propunha salvaguardar os domínios da revelação e da fé, procurando harmonizá-los com a razão” (COXITO, 2006, p. 84). Contudo, apesar dessa constatação e da aprovação da obra pelo Tribunal do Santo Ofício, não se vê em seu livro uma menção sequer a Cristo. Para Alceu Amoroso Lima, isso revela a influência francesa, com “[...] tendências ao menos anti-monásticas, se não totalmente anticlericais como o seu século” (AMOROSO LIMA, 1952, p. 14).

É certo, porém, que identificar esta perspectiva apenas o aproxima ligeiramente do Iluminismo católico, mas não resolve a aparente inclassificação filosófica de Matias Aires. Como argumenta Ernesto Ennes, “o seu ceticismo, o seu amor às letras clássicas, a influência do estudo das ciências naturais fazem dele uma personalidade muito complexa que só poderia ser convenientemente examinada quando o observador se coloca, sucessivamente, em mais de um ângulo” (ENNES, 1944, p. 9). Ora, as *Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens* traz consigo um ceticismo que não condiz com o otimismo racionalista do século das Luzes. Esse ceticismo tem forte inclinação para o *modus operandi* da filosofia no século XVII, especialmente no tocante ao contexto francês com seus moralistas e teóricos das paixões.

A peregrinação de Matias Aires pelas escolas e centros intelectuais franceses deixaram profundas marcas em seu pensamento filosófico. Na obra “*Bibliotheca Lusitana*”, de 1754, tomo IV, escrita por Diogo Barbosa Machado – que era contemporâneo de Matias Aires –, consta que em Baiona Matias Aires aprendeu a língua hebraica, tendo como tutor Monsieur Phourmond, professor de línguas Orientais (conhecedor de 20 línguas estrangeiras) e acadêmico da Academia Real das Ciências de Paris, além de se graduar finalmente em Direito Civil e Canônico e se instruir nas disciplinas matemáticas e experiências físicas e químicas, ensinadas por Godin e Grosse (o primeiro astrônomo e matemático, e o segundo químico), ambos alunos da Academia Real das Ciências (MACHADO, 1754, p. 254).

O estilo literário de Matias Aires também é um forte indício da influência francesa. Ele não escreveu acerca do melhor método de estudar, ou sobre a lógica racional, ou sobre a filosofia natural, como seus contemporâneos portugueses com intuítos pedagógicos reformistas e empíricos. Sua obra é reflexiva, meditativa, ensaística, dotada de certo despreendimento da estrutura racional e enciclopédica que prevaleceu no século XVIII. O conteúdo filosófico

também remete ao espírito quinhentista e seiscentista francês, ligado às obras de Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, La Fontaine e Pascal.

Em todo caso, como alerta Miguel Real (2008), não se pode desconsiderar as interrogações que faz aos conceitos, denunciando fundamentações erradas, contestando-os eticamente, além de não disfarçar um notório posicionamento contrário à prevalência social da aristocracia, o que pende sua filosofia para o pensamento setecentista. Segundo Miguel Real, Matias Aires é

Barroco do século XVII e moderno do século XVIII, escolástico e adepto de uma psicologia empírica, crente laico que estatui a religião mais como moderadora dos costumes fundados na vaidade do que como via de santidade, Matias Aires é, assim, um filósofo dividido entre os veios nervosos tradicionais da cultura portuguesa e um modernismo eclético e assistemático, porventura trazido de Paris (REAL, 2008, p.14).

Podemos dizer que Matias Aires foi um homem entre dois mundos, entre dois séculos, entre Portugal e França, ligando duas culturas. Seu espírito filosófico era complexo e difuso, sem muitas demarcações, sem rotulações claras. Mas era aí que estava a sua originalidade: um filósofo do século das Luzes com o pessimismo antropológico do século XVII, que se valia de forma velada de um empirismo, para depois constatar que somente a Graça Divina distinguiria os homens uns dos outros, sendo a vaidade niveladora da condição de decadência humana, no sentido bíblico do termo.

Tendo apresentado os aspectos fundamentais para se entender a vinculação da filosofia de Matias Aires ao moralismo do século XVII, agora se faz necessário voltar o olhar para os pontos em comum entre as *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens* e as *Réflexions ou Sentences et Maximes Morales*, de La Rochefoucauld, conforme indicaram Alceu Amoroso Lima (1952, pp. 9-20) e Antônio Pedro Mesquita (1998, pp. 19-20).

INTERSEÇÕES ENTRE A VAIDADE E O AMOUR-PROPRE

É importante, antes de tudo, nos atermos ao conceito de *vaidade* em Matias Aires, para darmos o primeiro passo no entendimento da aproximação com a filosofia de La Rochefoucauld.

Matias Aires toma como seu ponto de partida o famoso versículo do livro bíblico Eclesiastes, citando-o na contracapa das *Reflexões*: *vanitas vanitatum, et omnia vanitas*.¹ A palavra de origem latina, *vanitas*, expressa o sentido de vaidade, vão, vazio, fugaz, efêmero, etc. Nesse mesmo sentido a vaidade aparece em Matias Aires (§§ 2, 10, 14, 32). Ela é, antes de tudo, uma paixão da alma e está relacionada com as noções de orgulho, ostentação, imodéstia, jactância, soberba, gabolice, altivez, cobiça, demasia, empáfia, etc. Esse conceito revela o humano como ser transitório, inconstante e mortal. Tudo seria ilusão na vida humana, mas é a vaidade que nos leva a esta mesma ilusão; é ela que nos faz apegar às aparências de uma vida cheia de faustos, sempre em busca de aplausos e reconhecimentos – que ao fim se mostram inúteis, ou como escrito no Eclesiastes (2, 17), “tudo é correr atrás do vento”. O que se percebe é que o conceito de vaidade é tradicionalmente veiculado pela ilusão provocada no indivíduo que fica imerso no vazio do orgulho de si. Esse vazio transcendental está intimamente ligado à transitoriedade da vida humana, podendo ser representado como o indivíduo que ergue castelos e fortalezas

1 Vaidade das vaidades, tudo é vaidade (tradução livre).

em torno do “eu”, sem esperar que um dia o tempo transforme tudo em poeira e pó. Eis que a vaidade aparece como algo que deve ser superado, uma doença da qual devemos nos curar com o tempo. É uma concepção que encontra suas bases na antropologia moral cristã da negação do corpo e dos prazeres, por serem corruptíveis.

Há, assim, uma aproximação com o conceito setecentista de *amour-propre*, quando esse é envolvido pelo pessimismo moral que condena o orgulho, a aparência e as máscaras do ‘eu’. Esse conceito foi muito bem trabalhado por diversos autores, entre eles La Rochefoucauld. É particularmente flagrante a influência das *Sentences ou maximes Morales* de La Rochefoucauld. Matias Aires certamente bebe na fonte do pessimismo antropológico do duque francês (um pessimismo filosófico e não religioso), ecoando o temperamento moral das *Sentences*, além do estilo literário e da temática da vaidade — que em La Rochefoucauld é o *amour-propre* —, estruturando em ambos toda a meditação filosófica e o conteúdo doutrinário: conceitos (vaidade e *amour-propre* utilizados para serem depreciativos do homem e de sua razão (típico do século XVII – Cf. POPKIN, 2003.).

Aires, no §10, explica a vaidade na comparação com o amor-próprio, que para ele é a consciência da vacuidade humana:

A vaidade parece-se muito com o amor-próprio, se é que não é o mesmo; e se são paixões diversas, sempre é certo que ou a vaidade procede do amor-próprio, ou este é efeito da vaidade. Nasceu o homem para viver em uma contínua aprovação de si mesmo: as outras paixões nos desamparam em um certo tempo, e só nos acompanham em lugares certos; a vaidade em todo o tempo, e em todo o lugar, nos acompanha, e segue, não só nas cidades, mas também nos desertos, não só na primavera dos anos, mas em toda a vida, não no estado da fortuna, mas ainda no tempo da desgraça: paixão fiel, constante companhia e permanente amor (AIRES, 2008, p. 32).

O que é mais provável é que possa haver um *modus operandi* comum entre os dois, situado numa mesma influência, de modo que é preciso recuar um pouco mais no tempo. De acordo com Brito Broca (1949), não é possível identificar de forma precisa um quadro completo de famílias espirituais no cenário francês dos séculos XVI ao XVIII. Mas, em todo caso, há uma tendência visível: a preocupação moral. Os pensadores franceses da época moderna tiveram uma grande inclinação para os problemas morais. Ainda segundo Brito Broca, no fundo, todos devem alguma coisa a Michel de Montaigne (1533-1592), e todos vão beber nas águas dessa espécie de pensamento fluido que são os *Essais*. Montaigne foi o pai de uma estirpe literária que se tornou característica na sociedade francesa: os moralistas. Montaigne transmitiu-lhes certos princípios éticos e culturais, além de uma forma de pensar e agir, cujos impactos se espalharam por pelo menos dois séculos seguintes. É o que afirma Broca: “Montaigne encarna, na expressão mais típica, o espírito de uma civilização detentora da sabedoria dos antigos e que nunca poderá coadunar-se com as paixões e as violências utilitárias do mundo moderno” (BROCA, 1949, p. 7).

La Rochefoucauld (1613-1680) seguiu essa tradição, incorporando em seu pensamento a postura pessimista do moralismo no século XVII, que foi, por outro lado, o século mais marcante do Absolutismo francês, com Luís XIV, o *Rei Sol*, ocupando o trono por longos 72 anos. La Rochefoucauld era nobre por direito hereditário, militar atuante e pôde observar de perto a frivolidade, a hipocrisia, a corrupção e a ambição da corte francesa. Ele se dedicou a fazer profundas reflexões sobre os mais variados temas, como a verdade, a confiança, a virtude, o bem, a sociedade, a diferença dos espíritos, o amor, os vícios, as inclinações humanas e muitos

outros, resultando em máximas e sentenças de caráter moral em que se sobressaem precisamente os valores éticos que deveriam ser cultivados e vividos pelo homem (BROCA, 1949, p. 20-22; BRAGA, 2012, p.9-18).

No século XVII reinou também a arte e a cultura dos salões, e La Rochefoucauld também viu seu espírito filosófico ser forjado nesses meios. O uso de máximas e perfis era uma prática popular no salão de Madame de Sablé, de onde ele se tornou assíduo frequentador. Por isso, ele escolheu adotar esse estilo. A característica é o disfarce do “eu” na síntese das máximas, formalizando o estatuto de moralista (BROCA, 1949, p. 21). Assim, em 1664, surgem as *Réflexions ou Sentences et Maximes Morales*, marcadas profundamente por um agudo pessimismo, sem longas cogitações, sem pesquisas e nem citações, mas concluindo sumariamente em 561 aforismas (incluindo as máximas póstumas), que sentenciam a causa única do mal universal: o amor-próprio.

La Rochefoucauld vai reduzindo tudo a um denominador como. Virtude? Apenas o desejo de recompensa. Amizade? Interesse. Renúncia aos bens terrenos? Disfarce da vaidade. Gratidão? Manobra hábil para obter-se novos favores. E assim por diante. Entretanto, há muito achado, muita finura nessas máximas, geralmente deliciosas e algumas mesmo geniais. Se o motivo é sempre o mesmo, o moralista descobre-lhe facetas imprevisas. ‘Como se há-de ter o espírito e o coração corrompidos para imaginar tudo isso!’ — exclamou Mme. de Lafayette. É que não raro La Rochefoucauld atinge o cerne vivo da verdade e irrita, fere, causa escândalo (BROCA, 1949, p. 21-22).

MATIAS AIRES E LA ROCHEFOUCAULD: ENTRE AS *REFLEXÕES* E AS *MAXIMES MORALES*

O conteúdo filosófico de La Rochefoucauld certamente teve muita influência no pensamento de Matias Aires. O argumento central deste estudo é que o pensamento matiano absorveu diretamente as sentenças do autor francês para sua inspiração. Então, para concluir com precisão, utilizarei o método comparativo, analisando as máximas de La Rochefoucauld e as reflexões de Matias Aires, as quais se interconectam até mesmo na estrutura de parágrafos numerados e aparentemente livres. Além da análise textual comparativa, as indicações pontuais dadas por António Pedro Mesquita (1998, p. 19-20) também ajudarão a estabelecer os principais temas de contato. Para tanto, citarei de forma direta as reflexões dos dois autores, indicando os temas em comum e observando as proximidades entre seus conteúdos filosóficos.

No aforismo 200, diz La Rochefoucauld: “A virtude não iria tão longe se a vaidade não lhe fizesse companhia” (LA ROCHEFOUCAULD, 1664, p. 36). No § 8, Matias Aires afirma com o mesmo teor que toda virtude é uma forma de vaidade, dizendo:

A vaidade, por ser causa de alguns males, não deixa de ser princípio de alguns bens das virtudes meramente humanas, poucas se haviam de achar nos homens, se nos homens não houvesse vaidade: não só seriam raras as ações de valor, de generosidade, e de constância, mas ainda estes termos, ou palavras, seriam como bárbaros, e ignorados totalmente (AIRES, 2008, p. 31).

A postura norteadora e idealista da vaidade, neste caso, culmina em um cinismo moral que acaba na conclusão de que nossas virtudes são apenas vícios. Do mesmo modo, no aforismo 409,

La Rochefoucauld diz: “Teríamos muitas vezes vergonha de nossas mais belas ações se todos vissem os motivos que as produzem” (LA ROCHEFOUCAULD, 1664, p. 67). No § 11, com outras palavras, Matias Aires afirma acerca das motivações vaidosas que conferem o curso das ações dos homens no tempo:

Nada contribui tanto para a sociedade dos homens como a mesma vaidade deles: os impérios e repúblicas, não tiveram outra origem, ou ao menos não tiveram outro princípio, em que mais seguramente se fundassem: na repartição da terra, não só fez ajuntar os homens os mesmos gêneros de interesses, mas também os mesmos gêneros de vaidades, e nisto se vêem dois efeitos contrários; porque sendo próprio na vaidade o separar os homens, também serve muitas vezes de os unir (AIRES, 2008, p. 32-33).

Por outro lado, algumas das intuições distintamente matianas encontram-se também em estado germinal no moralista francês, por exemplo, a concepção do amor como um princípio de inconstância, quando La Rochefoucauld escreve no aforismo 175: “A constância no amor é uma inconstância perene que faz que nosso coração se prenda sucessivamente a todas as qualidades da pessoa amada, dando preferência ora a uma, ora a outra: de modo que essa constância não é senão uma inconstância fixa e concentrada num mesmo objeto” (LA ROCHEFOUCAULD, 1664, p. 32). E, nas *Reflexões* de Matias Aires, no § 69, vê-se um desenvolvimento da ideia:

Quem disse que o amor é cego, errou; mais certo é ser cega a vaidade. O emprego do amor é a formosura, e quem nunca a viu como a há de amar? No amor há uma escolha, ou eleição, e quem não vê, não distingue, nem elege; o amor vem por natureza, a vaidade por contágio; o amor busca unir felicidade física, e por consequência material e visível: a vaidade busca um bem de ideia, e fantasia, e por consequência cego: a estimação dos homens é o objeto maior da vaidade; objeto vago, e que não tem figura própria em que possa versar (AIRES, 2008, p. 59).

Outro aspecto desenvolvido por Aires está na importância atribuída, ainda que episodicamente, ao papel reprodutivo da sociabilidade, afirmado por La Rochefoucauld no aforismo 261: “A educação que, geralmente, se ministra aos jovens, é um segundo amor-próprio que se lhes inspira” (LA ROCHEFOUCAULD, 1664, p. 46). O que Matias Aires desenvolve no § 89, dizendo: “A sociedade dos homens forma um concerto de infinitas vozes, e de infinita diversidade. Todos choram, e todos cantam; a vaidade a todos dá por que cantem, e por que choram; todos entram como partes principais” (AIRES, 2008, p. 86).

Também se destaca a percepção de que a vaidade, em La Rochefoucauld, neste caso, associada ao *orgueil*, constitui uma máscara para a consciência da precariedade da vida humana. No aforismo 36, La Rochefoucauld escreve: “Parece que a natureza, que tão sabiamente dispôs os órgãos de nosso corpo para nos fazer felizes, nos deu também o orgulho para nos poupar a dor de conhecer nossas imperfeições” (LA ROCHEFOUCAULD, 1664, p. 12). Paralelamente, Matias Aires escreve, logo no § 3, sobre o véu da vaidade que engana a aparência das boas ações, dizendo:

De todas as paixões, a que mais se esconde é a vaidade: e se esconde de tal forma, que a si mesma se oculta, e ignora: ainda as ações mais pias nascem

muitas vezes de uma vaidade mística, que a alma recebe é como um espelho em que nos vemos superiores aos demais homens pelo bem que obramos, e nisso consiste a vaidade de obrar o bem (AIRES, 2008, p. 30).

São muitos os exemplos que podem ser extraídos de um e de outro, embora a proposta deste artigo não seja apresentá-los exaustivamente. É uma afinidade que não se resume aos influxos e paralelismos dos temas de Matias Aires com La Rochefoucauld, mas que expande-se por toda a escrita dos autores, por meio de outras semelhanças como: o estilo rebuscado e incisivo; a proposta de escrever em aforismos numerados que podem ser lidos separadamente; a ausência da primeira pessoa, deixando o *eu* velado entre as entrelinhas do texto; a antropologia moral pessimista e cética, etc.

Para além disso, é possível interpretar que Matias Aires foi mais longe do que La Rochefoucauld, como argumentou Mesquita (1998, p. 20). No entanto, essa interpretação talvez seja pretensiosa e anacrônica, pois é preciso distinguir e contextualizar a vida e a obra dos dois autores, apontando os possíveis avanços não como *distâncias*, como se existisse um percurso linear e teleológico da Filosofia, mas sim como desdobramentos de pensamentos, o que caracteriza a originalidade de um autor como Matias Aires. Originalidade esta que Matias Aires de fato expressa, por exemplo, ao refletir com profundidade sobre a morte e sobre relação entre natureza e sociedade, e também ao desenvolver uma análise minuciosa da sociedade aristocrática e apontar suas consequências políticas. Essas características não encontram paralelo em La Rochefoucauld; por outro lado, é possível argumentar que influência e originalidade podem andar juntas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Passando por sua formação acadêmica e intelectual, conseguimos nos encaminhar com cautela e sem falsos atalhos para a principal influência de Matias Aires: La Rochefoucauld, onde encontramos paralelos importantes e um campo filosófico bem germinado, por onde repousou o filósofo luso-brasileiro.

Em suma, nota-se a nostalgia francesa que emerge das *Reflexões* de Matias Aires. O brasileiro de nascença, filho de endinheirado, abastado na hierarquia social por aquisição de cargo, formado na França, se sentia um desterrado em Portugal, era um verdadeiro ‘intelectual diletante estrangeirado’ (Cf. DOMINGUES, 2017), com suas francesias, mas diferindo das outras de seu tempo. Isso refletiu profundamente na sua filosofia, que se substanciou no contato com os conflitos e dilemas de uma vida marcada pela vaidade que ele mesmo fez questão de descrever e criticar, ao reatar uma vertente da filosofia socrática que vê na filosofia antes de tudo a medicina da alma, como, aliás, os moralistas franceses.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIRES, Matias (1752). 'Reflexões sobre a Vaidade dos Homens'. Rio de Janeiro: Editora Escala, 2008. 170 p.

AIRES, Matias (1752). 'Reflexões sôbre a Vaidade dos homens: ou Discursos Morais sôbre os efeitos da Vaidade oferecidos a El-Rei Nosso Senhor D. José I'. São Paulo: Livraria Martins, 1952.

AMOROSO LIMA, Alceu. Introdução. Em: AIRES, Matias. 'Reflexões sôbre a Vaidade dos homens: ou Discursos Morais sôbre os efeitos da Vaidade oferecidos a El-Rei Nosso Senhor D. José I'. São Paulo: Livraria Martins, 1952. p. 9-20.

BROCA, J. Brito (Ed.). 'Pensadores Franceses'. Clássicos Jackson – Volume XII. São Paulo: Gráfica Editora Brasileira Ltda., 1949. 367 p.

CALAFATE, Pedro (Org.). 'História do Pensamento Filosófico Português'. Vols. II e III. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.

COXITO, Amândio. 'Estudos sobre a Filosofia em Portugal na Época do Iluminismo'. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006, 276 pp.

DOMINGUES, Ivan. 'Filosofia no Brasil: Legados e Perspectivas: Ensaio Metafilosófico'. São Paulo: Editora Unesp, 2017. 561 p.

ENNES, Ernesto. 'Dois paulistas insignes: Jose Ramos da Silva e Matias Aires Ramos da Silva de Eça: (contribuição para o estudo crítico da sua obra) (1705-1763)'. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944. xvii, 487p. (Biblioteca pedagógica brasileira. Série 5a., Brasiliana; 236).

LA ROCHEFOUCAULD, François de. 'Réflexions ou Sentences et Maximes Morales'. [S.I.]: Édition Du Groupe «Ebooks Libres Et Gratuits», 1664. 425 p. Disponível em: http://www.madissertation.fr/wp-content/uploads/2018/02/la_rochefoucauld_maximes.pdf. Acesso em: 29 mar. 2021.

LA ROCHEFOUCAULD, François de (1664). 'Reflexões e Máximas Morais'. Rio de Janeiro: Editora Ediouro, [S.I.]. 153 p. Clássicos de Bolso. Tradução de Alcântara Silveira.

MESQUITA, António Pedro. 'Homem, Sociedade e Comunidade Política: O Pensamento Filosófico de Matias Aires (1705-1763)'. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1998. 182 p.

POPKIN, Richard H. M. 'História do Ceticismo: de Erasmo a Spinoza'. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000. 381 p. Traduzido por Danilo Marcondes de Souza Filho.

POPKIN, Richard. 'The History of Scepticism from Savonarola to Bayle'. Oxford: Oxford University Press, 2003.

REAL, Miguel. 'Matias Aires, filósofo sintrense'. 2006. Disponível em: <<http://alagamaresnews.blogspot.com.br/2012/12/matias-aires-filosofo-sintrense-por.html>>. Acesso em: 20 mar. 2018.

REAL, Miguel. 'Matias Aires: As Máscaras da Vaidade'. Lisboa: Sete Caminhos, 2008. 79 p. (Vidas com História). Prefácio de António Braz Teixeira.

FENOMENOLOGIA E AS CIÊNCIAS COGNITIVAS: DIÁLOGOS POSSÍVEIS

PHENOMENOLOGY AND THE COGNITIVE SCIENCES: POSSIBLE DIALOGUES

VICTOR ANGELUCCI DE MOURA **SOUSA**

RESUMO: Este texto se debruçará sobre a relação entre fenomenologia e as ciências cognitivas. Veremos como resolver uma tensão metodológica entre as duas áreas, que parece excluir algum tipo de interação frutífera, analisaremos um ponto onde o diálogo se mostra promissor e, por fim, extrairemos algumas conclusões metodológicas.

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia; Ciências Cognitivas.

ABSTRACT: This text is about the relation between Phenomenology and the Cognitive Sciences. We will solve a methodological tension between the two areas, which seems to exclude some sort of fruitful interaction, analyse a promising proposal resulting from one interaction and, at last, draw some methodological conclusions.

KEYWORDS: Phenomenology, Cognitive Sciences.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho terá como tema a relação entre as ciências cognitivas e a fenomenologia. Em linhas gerais, a área da ciência cognitiva se consolidou nos anos 1950 e 1960 na academia anglofônica; nomes como Noam Chomsky, Jerry Fodor, entre outros, foram intelectuais importantes que desenvolveram uma nova maneira de estudar a cognição. A área é marcada pela interdisciplinaridade, sendo a psicologia, a filosofia, a ciência da computação, a neurologia, a sociologia e a linguística as disciplinas que formam seu núcleo de maior importância.¹

Os esforços conjuntos buscaram criar um campo de estudos capaz de explicar a percepção, a atenção, a memória, etc. por meio da criação de modelos científicos com poder preditivo. Do outro lado, temos a fenomenologia, uma disciplina que faz parte da filosofia e que, desde que foi introduzida, representou uma novidade no campo filosófico. Até o surgimento da fenomenologia, nenhum campo da filosofia estudou sistematicamente a experiência humana apenas do ponto de vista dela mesma, da própria consciência. O resultado é um corpo descritivo, um conjunto de estudos que buscam analisar estruturas da consciência, mas da maneira que elas aparecem para o sujeito. A ciência cognitiva, por outro lado, postula processos que amplamente não estão disponíveis para a consciência, processos que não aparecem. Formulando dessa maneira, temos uma cisão entre ciência cognitiva e fenomenologia; o objeto de estudo é a mente humana, mas de pontos de vista diferentes. Destarte, um diálogo parece impossível.

Dada a breve formulação desse dilema, veremos como ele pode ser dissolvido ao analisarmos as metodologias (para produção de descrições e modelos) envolvidas em cada área. Em seguida, avaliaremos um caso de modelo cognitivo que não levou em consideração resultados da fenomenologia; tal modelo não será somente criticado, mas considerações positivas serão apresentadas. O desvio por um caso particular, a saber, a agência do pensamento, ilustra como uma interação entre as áreas é possível e frutífera. Concluirei o trabalho com algumas considerações metodológicas e finalizarei o argumento que foi construído ao longo do texto: não só é possível um diálogo entre fenomenologia e ciência cognitiva, mas esse diálogo é frutífero e necessário caso nós, estudantes da mente em sentido geral, queiramos ter em mãos uma imagem completa da cognição humana.

UMA TENSÃO: MÉTODO E CIÊNCIA

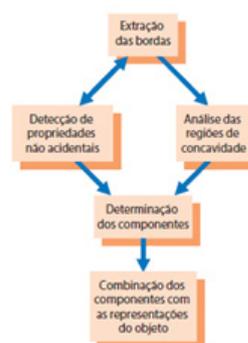
Talvez seja frutífero iniciar este texto com uma breve exposição de um “problema”. As aspas são intencionais. Defenderei aqui que não há nada de problemático nessa questão, mas ela servirá de ponto de partida para discutirmos a relação entre fenomenologia e as ciências cognitivas. Podemos dizer, em linhas gerais, que a fenomenologia é uma vertente da filosofia interessada em fornecer uma descrição precisa da experiência humana em primeira pessoa. Consciência, intencionalidade e tempo são alguns dos tópicos tratados partindo da primeira pessoa, de uma perspectiva. Entretanto, as ciências não fazem isso. Em primeiro lugar, o produto da atividade científica é uma teoria, não uma descrição. Em segundo lugar, há um nível de objetividade aqui: não há perspectiva do sujeito, aposentamos a primeira pessoa e a trocamos pela terceira pessoa.

Essa tensão inicial pode ainda ser piorada quando se considera a maneira que se faz

¹ Ver GARDNER (1995).

fenomenologia. Um sujeito não pode simplesmente começar a descrever aquilo que ele está sentindo em um determinado momento, compilar isso em um livro e chamar de fenomenologia. Há um método por trás desse esforço. Na realidade, existem métodos fenomenológicos, para nós, aqui, uma breve menção ao método desenvolvido por Husserl bastará. Ele consiste em quatro passos, sendo o primeiro deles (e o único que vai nos importar nesta seção) a *epoché*, a suspensão da atitude natural. O fenomenólogo em *epoché*² só usa o que está dado na experiência, aquilo que aparece para ele. Ele nega qualquer “informação” que tenha chegado a ele fora da experiência de primeira pessoa e só trata daquilo que aparece e está dado. Por exemplo, um sujeito em atitude natural, quando vê um gato, pode pensar que existe um gato no mundo exterior, que essa coisa existe independentemente dele e que é uma coisa causalmente relacionada à percepção em questão. Já o sujeito, em *epoché*, não pode dar esse passo de se comprometer com a existência do objeto; suspensa a atitude natural, só podemos lidar com experiências que aparecem para a consciência de tal e tal forma. Qual o problema então? Ora, a ciência é feita na atitude natural. Não só isso, mas trataremos de ciência cognitiva aqui, justamente aquela ciência que estuda a mente postulando módulos, processos subpessoais e explicações intelectualistas, ou seja, em grande medida, não há acesso consciente por parte do sujeito em relação àquilo que está sendo postulado por essa ciência. Já há um rompimento no início da atividade fenomenológica³ e no âmbito das duas áreas: a distinção pessoal/subpessoal aponta para um afastamento. À primeira vista, pode parecer que as duas posições são inconciliáveis, mas isso não é verdade. Analisaremos agora como uma aproximação é possível.

Começamos com as ciências cognitivas. Caracterizei essa ciência em uma linha no parágrafo anterior, o que talvez seja um recurso excelente para aqueles que querem ver a fenomenologia longe de qualquer interação. Mas o fato é que essa caracterização é mentirosa. Analisaremos agora alguns tipos de modelos explicativos propostos por cientistas cognitivos: modelos modulares e modelos conexionistas.



4

O que temos aqui, além de caixas e setas? Temos passos discretos de processamento de informação. Cada caixa do esquema processa um tipo de informação específica, que vai servir de

2 Ver GALLAGHER e ZAHAVI (2020, p. 23).

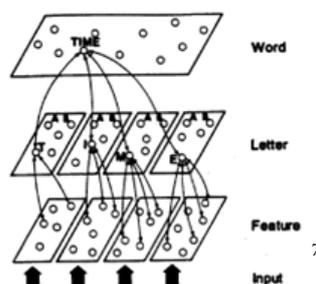
3 Vale sempre lembrar que há um esforço fundacional por parte de Husserl e de seu projeto fenomenológico. Aquilo que está sendo dado é muitas vezes ignorado ou tomado como certo, o que pode pedir uma análise detalhada do que está sendo assumido como certo na atitude natural. Esse esforço, entretanto, não é muito relevante para nossos fins aqui.

4 Modelo modular de reconhecimento de objetos e faces de Biederman. Retirado de EYSENCK e KEANE, (2017, p. 93).

input para o processo seguinte. O próximo processo só começa quando o anterior for finalizado. Cada um deles começa e termina seu processamento sem interrupções, ou seja, não há nenhuma interferência durante cada passo do processo. Tudo isso ocorre no âmbito subpessoal. Não há sequer um traço disso na experiência do sujeito. O resultado, nesse caso, o reconhecimento de um objeto, surge pronto na consciência: tenho um objeto reconhecido na minha frente.

De acordo com uma certa imagem da mente, a imagem modular, a mente humana é composta por módulos. A mente se assemelha a um computador, e muito pouco é deixado para o sujeito, em termos de acesso à própria mente. Antes mesmo de um rosto aparecer reconhecido para uma consciência, uma série de processos tiveram que ser efetuados. O processamento de informação é feito por módulos, que são basicamente partes de um sistema cognitivo que satisfazem algumas características. Módulos são específicos a um domínio, um módulo que tem alguma função no reconhecimento de faces não tem papel no processamento de cores, por exemplo. Módulos são encapsulados informacionalmente, o que significa que o alvo do seu processamento é basicamente o *input* que ele recebe; esse *input* pode vir do ambiente ou de um outro módulo do mesmo sistema.⁵ Por isso, em uma guinada sugerida por Varela e Gallagher⁶, olhemos para modelos conexionistas, que podem, ao optar pela complexidade e pelo processamento em paralelo dentro de um mesmo sistema (e essa noção será clarificada), abrir espaço para uma descrição rica em primeira pessoa.

As noções primitivas que compõem qualquer modelo conexionista são duas: as unidades e as conexões. As unidades são as entidades básicas do processamento de informações e correspondem a neurônios no nível cerebral. As conexões permitem as interações entre as unidades. A estrutura de um modelo particular vai depender de quantas unidades estão envolvidas no processamento, o padrão de conectividade com outras unidades (esse ponto é importante para entendermos o que é uma representação nesse tipo de modelo) e suas interações com o ambiente. O ponto aqui é que o processamento é feito em paralelo, ou seja, muitos processos interagem entre si a todo momento, não existindo etapas discretas ou etapas informacionalmente encapsuladas. Se quisermos uma metáfora computacional, o conceito chave é o de *redes neurais*. Vejamos um exemplo.



Cada círculo corresponde a uma unidade. As unidades dentro de um mesmo retângulo são opções mutuamente inibitórias (ou é uma ou é a outra), enquanto unidades entre níveis diferentes têm uma relação mutuamente excitatória, representada pelas setas. Nesse caso, um traço do ambiente com a forma de um “T” excita unidades que representam a letra “T”, que

5 Para uma introdução e uma lista exaustiva das propriedades de sistemas modulares ver ROBBINS (2017). Para uma monografia clássica no tema ver FODOR (1983).

6 GALLAGHER e VARELA (2003).

7 Modelo para o reconhecimento visual de palavras de McClelland e Rumelhart. Retirado de MCCLELLAND, 1988.

excitam unidades que representam palavras começadas com essa letra. Agora, esse tipo de modelo permite uma gradação e flexibilização do estado das unidades durante o processamento, não precisamos nos comprometer com 0s e 1s.

Em geral, o que conseguimos com modelos conexionistas é uma melhor imagem do processamento cerebral. O cérebro se comporta mais como um conglomerado de ativações de unidades, em paralelo, reagindo a diversos fatores, como outros neurônios, hormônios e até substâncias na corrente sanguínea que acabam entrando em contato com o tecido nervoso. Sempre há interação entre as unidades, até mesmo entre unidades que não fazem parte de um mesmo processo, ou seja, que não estão envolvidas no processamento das mesmas informações⁸. Isso parece ser um problema para o modularismo, que afirma que não há interação entre módulos, ou etapas do processamento.

O que tiramos desse desvio? Parece que há, sim, no modelo conexionista, aquilo que Varela e Gallagher apontaram como traços para uma aproximação entre as ciências cognitivas e a fenomenologia. Isso fica explícito neste trecho:

Isso correspondeu a uma nova ênfase na neurociência, e no conexionismo, que desafiou a ortodoxia computacional prevalente ao introduzir uma abordagem baseada em sistemas dinâmicos não lineares (veja, e.g., Port and van Gelder 1995). Com essa formulação houve um afastamento de uma ênfase em um reducionismo para uma ênfase nas noções de emergência e auto-organização. A questão era como estruturas pessoais de alto-nível emergia de processos auto-organizacionais subpessoais de nível mais baixo. (GALLAGHER e VARELA, 2003, p.18)

O demonstrativo do início do parágrafo citado se refere à mudança de modelo, do modularista para o conexionista. Um modelo dinâmico parece permitir a emergência dessas estruturas pessoais de nível maior, aquelas caracteristicamente estudadas pela fenomenologia, além de sabermos por ele a conexão com as estruturas subpessoais que sustentam as pessoais. Talvez aí esteja o ponto de conexão com a fenomenologia: estruturas pessoais podem ser alvo de estudo fenomenológico. Do ponto de vista da ciência cognitiva, parece que encontramos um caminho. E quanto do ponto de vista da fenomenologia?

Passemos então a olhar para a fenomenologia. Do lado filosófico, como podemos aproximar esta área com estudos empíricos? Um caminho assinalado por Gallagher e Zahavi, no livro *The Phenomenological Mind*, é chamado por eles de “*Front-loading Phenomenology*”. A ideia é simples: usamos a literatura fenomenológica como base para o design de experimentos empíricos. O exemplo usado pelos autores é o da distinção entre a sensação de agência que sinto em uma ação e a sensação de “propriedade” (*ownership*) que sinto em relação ao meu corpo. Se eu ando para frente, intencionalmente, sinto ao mesmo tempo que aquela ação é minha e que o corpo realizando aquela ação é meu. Mas se eu sou empurrado, esse movimento não vem acompanhado da sensação de agência, mesmo ainda sendo sentido como meu movimento. Parece que temos duas coisas em jogo, fenomenologicamente. Aceitas essas duas dimensões, cabe à pesquisa empírica dizer quais são os eventos neurais que sustentam esses fenômenos. Deve-se notar como isso se encaixa no que foi dito anteriormente, sobre essa característica de sistemas conexionistas (ou dinâmicos) que permite a emergência de estruturas pessoais, aqui a agência e a “propriedade”. Começa-se a abrir uma imagem geral, a maneira de unir os dois campos. Peço que notem, na seguinte citação, a importante noção de “corroboração”.

8 MÜLLER, 1992.

Ainda assim nestes experimentos a descrição fenomenológica do senso de agência tanto informa o design experimental (os experimentos são organizados para encontrar os correlatos neurais de precisamente este componente experiencial), quanto é parte do *framework* analítico para interpretação dos resultados. Ademais, estes experimentos não simplesmente pressupõem a descrição fenomenológica. Ao invés disso, os experimentos testam e tentam corroborar tal descrição. (GALLAGHER e ZAHAVI, 2020, pp. 39 – 40).

Nós podemos pensar, a partir disso, como se dariam as relações entre as duas áreas. Digamos que uma pesquisa empírica não confirmou determinadas categorias fenomenológicas. Ou, ainda, que um experimento que tinha à disposição uma distinção filosófica, não a utilizou no design do experimento. O que fazer nesse tipo de situação? Acredito que existem algumas opções para cada caso, podemos abandonar a distinção da fenomenologia, descartar o experimento, reformulando algum desses lados. Se um fenomenólogo, por exemplo, oferece uma distinção entre X/Y para o neurocientista e este acaba descobrindo que, na verdade, existem mais elementos em jogo (e ele pode descobrir isso, seja por correlatos anatômicos bem documentados ou até mesmo por um histórico anterior de diálogo com a fenomenologia)⁹, o fenomenólogo deveria ter postulado mais categorias. Aqui então temos uma boa razão para reformular nossas descrições. Um caso contrário a isso seria de um experimento que colapsa distinções. Poderíamos ter problemas interpretando os resultados empíricos, talvez confundindo o correlato anatômico de certos processos cerebrais. Ter em mãos distinções fenomenológicas pode ser de grande utilidade nesse tipo de caso.

Uma outra forma da fenomenologia dialogar com a produção de modelos científicos pode vir dos trabalhos de Merleau-Ponty, especificamente da *Fenomenologia da percepção*¹⁰. Uma crítica cabível a modelos modularistas, por exemplo, é que não é claro como, em modelos clássicos, podemos dar conta do efeito no processamento de informação do fato de que humanos são animais situados; agimos por meio de nossos corpos em um ambiente que constantemente muda. Mais importante do que isso é notar como que os nossos corpos possuem um papel fundamental na nossa cognição; uma dica de como iniciar esta integração pode vir da fenomenologia. Digo pode, pois o trabalho deve ser feito caso a caso, isto é, dado um determinado fenômeno cognitivo (como o processamento de faces), temos que nos perguntar se algo da literatura fenomenológica pode nos ajudar ou não aqui e, além disso, como uma fenomenologia do corpo pode informar distinções ou colapsá-las. Trabalhos interessantes nesta direção têm sido feitos por aqueles que se denominam enativistas¹¹, uma posição em filosofia da ciência cognitiva que tenta, entre outras coisas, evidenciar o papel do corpo na cognição.

O plano do texto será agora avaliar um caso de interação entre essas duas áreas. Avaliaremos se a imagem exposta aqui (dessa interação) se sustenta, tendo em mãos alguma literatura que propõe um diálogo. Para isso, recuperaremos a noção de *Front Loading Phenomenology* em uma ponderação final acerca dessa imagem.

9 Há na literatura científica inúmeras instâncias de pacientes com algum dano cerebral que perdem subsequentemente alguma capacidade cognitiva. Essa perda pode ser vista em experimentos comportamentais, por exemplo, em que se pede para o paciente realizar alguma tarefa. Assim, já existem estudos comparando lesões cerebrais com perda de capacidades sentidas no nível pessoal. Este tipo de literatura deve ser levado em consideração quando relevante seja na avaliação de um caso particular, no design de um experimento ou na interpretação de um resultado. Não parece haver uma resposta geral para qual corpo teórico devemos dar prioridade, ou seja, a análise deve ser feita de caso a caso.

10 MERLEAU-PONTY, 1999.

11 Ver ROLLA, 2018.

Metarrepresentação é uma consciência reflexiva de segunda-ordem, “a habilidade de refletir sobre como representamos o mundo e nossos pensamentos.” De acordo com Frith, isto é parte do que significa monitorar nossas ações e pensamentos e, ele sustenta, é precisamente o que está em falta ou está interrompido na experiência do esquizofrênico.” (GALLAGHER e VARELA, 2003, p.28).

O monitoramento da cópia de eferência é precisamente essa capacidade reflexiva direcionada a representações. Um estado mental é gerado e algo como uma metarrepresentação é gerada. Se eles forem compatíveis, haverá a sensação de agência acompanhada do pensamento. A crítica fenomenológica que pode ser feita aqui é a já conhecida crítica às teorias da consciência de segunda ordem. Rapidamente resumindo esse tipo de teoria, vindo da filosofia analítica da mente, temos uma explicação do que é um pensamento consciente que apela para a noção de um metapensamento ou de uma metarrepresentação. Dado um estado mental, se há uma representação específica de nível superior desse estado, então ele é consciente. Há aqui também uma distinção entre tipos de consciência que vale a pena ser citada. Consciência aqui é no sentido de ser consciente de *algo*, da mesma forma que se percebe algo, ao invés de ser simplesmente consciente ou em vigília. Uma crença ou desejo pode ser inconsciente, ou consciente, nesse sentido, e essa possibilidade de um estado mental inconsciente é uma motivação para as teorias de segunda ordem¹⁴. Se quisermos pensar metaforicamente esse processo, a metarrepresentação age como um gancho que “puxa” um estado mental para a consciência. Existem variações desse tipo de teoria e poderíamos ter aprofundado nesse ponto, mas não precisamos muito mais do que isso para continuarmos a discussão.

A adaptação dessa ideia para o modelo de Frith pode ser feita se considerarmos que a cópia de eferência é essa metarrepresentação. Isso já foi apontado aqui, mas a diferença é que no caso de Frith não falaremos de consciência do pensamento, mas sim da sensação de agência do pensamento. O pensamento estrangeiro que invade a mente esquizofrênica é consciente, ou o paciente tem consciência dele, caso contrário não teríamos os relatos desse tipo de caso. A cópia de eferência serve como o “gancho” que vai acoplar, ao pensamento, a agência.

O que o fenomenólogo pensa disso? A crítica geral às teorias de segunda ordem aponta para uma possível regressão ao infinito: se para um estado de primeira ordem ser consciente precisamos de um estado de segunda ordem, então para este ser consciente precisamos de um estado de terceira ordem e assim por diante. Frente a isso, o teórico de segunda ordem pode dizer que a metarrepresentação não é consciente, apelando para a noção de estado mental inconsciente, já aceita. Mas, de acordo com Gallagher e Zahavi, essa solução complicaria a teoria de segunda ordem, já que ela teria de explicar como exatamente um estado mental inconsciente interage com outro estado mental de certa maneira que possibilite com que este “ganhe” propriedades características de um estado mental consciente, como o próprio caráter fenomenal deste tipo de estado¹⁵. Essa questão certamente não possui uma solução fácil, e pode motivar a recusa às teorias de segunda ordem. Quanto ao caso da cópia de eferência, um argumento crítico similar foi feito por Gallagher e Varela: a metarrepresentação do pensamento é um pensamento também. Dessa forma, deveríamos ter uma cópia de eferência da cópia de eferência, e assim por diante. E se esta metarrepresentação não for consciente? Ora, há algum nível de introspecção envolvido no modelo de Frith, pelo menos de acordo com John Campbell, um filósofo que comenta o modelo

14 CARRUTHERS e GENNARO, 2020.

15 GALLAGHER e ZAHAVI, 2020, p. 55.

em questão. Isso fica evidente na seguinte citação:

Campbell descreve o processo do comparador como envolvendo uma forma de introspecção: “é a adequação entre o pensamento detectado pela introspecção, e o conteúdo da cópia de eferência selecionado pelo comparador, que é responsável pelo senso de propriedade do pensamento” (1999b). Ele também diz: “Você tem conhecimento do conteúdo do seu pensamento somente através de introspecção. O conteúdo da cópia de eferência não é ele mesmo consciente. Mas é a adequação no monitor entre o pensamento do qual você tem conhecimento introspectivo e a cópia de eferência que é responsável pelo senso de ser o agente daquele pensamento. É um distúrbio naquele mecanismo que é responsável pelo esquizofrênico achar que ele está introspectivamente ciente de um pensamento sem ter o senso de ser o agente daquele pensamento. (GALLAGHER e VARELA, 2003, p. 28).

É dessa forma que podemos encaixar a proposta de Frith em uma crítica a teorias de segunda ordem. Nesse ponto, Varela e Gallagher se sentem satisfeitos e começam a buscar uma proposta positiva. O objetivo será incorporar a descrição husserliana dos aspectos temporais da consciência nessa discussão. A motivação, além de ser se afastar do caráter intelectualista de modelos como o de Frith, será explicar porque somente alguns dos pensamentos do esquizofrênico são sentidos como estrangeiros e porque esses pensamentos parecem ter algum conteúdo específico sempre que são estrangeiros, algo como uma recorrência do conteúdo “inserido”. O que no nível subpessoal só é visto como uma falha episódica e randômica de um comparador (ou ainda uma falha, ou não ativação de neurônios que *simplesmente* acontece), na primeira pessoa parece ter alguma relação com o conteúdo do pensamento, com o que foi sentido pelo paciente. Aí que entra a fenomenologia.

Para encaixar a descrição husserliana supracitada, Varela e Gallagher acharam uma conexão entre a agência e o que vamos chamar inocentemente aqui de “antecipação”. A literatura científica sobre ação motora e a sensação de agência envolvida nela é um início. Citando os autores:

A evidência neurológica e comportamental sugere que o senso de agência para ação, que não funciona em sintomas patológicos tais como ilusões de controle, não é baseada em uma verificação pós-fato, ou em uma função comparadora ocorrendo subsequentemente à ação, ou pensamento. Ao invés disso, o senso de agência é gerado em uma função executiva ou de controle que antecipa a ação. (GALLAGHER e VARELA, 2003, p. 30)

Vamos supor aqui que as evidências são conclusivas. A noção de “antecipação” é muito bem colapsada na noção husserliana de protensão, vinda das discussões do filósofo sobre a experiência consciente ao longo do tempo. De acordo com Husserl, a experiência consciente no tempo pode ser dividida em, digamos, três facetas. Há a impressão primária, o “agora” do senso comum, aquilo que sentimos neste momento. Há a retenção, uma experiência do passado recente, que acabou de acontecer e que está “retida” na nossa experiência. E há a protensão, uma espécie de visada em direção ao que vai acontecer no futuro próximo. Essa pequena descrição faz muito sentido se pensarmos na nossa experiência enquanto ouvimos música. Nunca há somente uma nota na nossa experiência, nunca há apenas a impressão primária, já que, se isso fosse o caso, a própria música não seria possível, pois harmonia, melodia e ritmo, por exemplo, dependem de uma relação entre as notas tocadas anteriormente. Isso já abre espaço para a retenção. Para a protensão, basta pensarmos em momentos em que uma melodia ou harmonia nos surpreendeu,

ou onde uma troca de compasso provocou uma sensação de surpresa. Essa surpresa não ocorre uniformemente, de sujeito para sujeito o que vai causar estranhamento ou não pode mudar. Mas isso só nos mostra outra característica da protensão: ela é um movimento que antecipa algo vagamente, ou antecipa um “alguma coisa” ou um “ainda não”. A retenção mantém presente por algum tempo o que acabou de ser impressão primária, mas a protensão não antecipa nenhuma impressão específica. Se estamos ouvindo uma música *pop*, não antecipamos exatamente uma nota específica na melodia, mas esperamos sim uma música baseada na escala maior, e não em uma escala microtonal.

Tendo isso em mente, podemos entender como essas noções mostram como a consciência é uma ao longo do tempo, o que vai nos dar uma noção de agência sobre o pensamento sem nenhuma metarrepresentação. Toda retenção é uma retenção de um estado anterior, de uma outra impressão primária, e assim por diante até um certo ponto. Não sabemos ao certo a extensão das fases retidas, mas isso não é um grande problema¹⁶. Dessa forma, há uma continuidade na nossa consciência, essa é a chamada intencionalidade longitudinal da retenção: é a mesma consciência que tem as experiências. Além disso, há uma continuidade na experiência do objeto, já que a retenção retém outras impressões primárias. Essa é a chamada intencionalidade transversa da retenção (*transverse intentionality*). Então temos a mesma consciência e o mesmo objeto, ao longo do tempo, temos a mesma melodia disponível e somos nós que escutamos a melodia. A melodia está em uma relação com um sujeito que sente que é ele que a está escutando. Já podemos enxergar como a agência pode aparecer aqui.

Nós já sabemos que a protensão antecipa algo, mas algo que é certamente indeterminado. Talvez não antecipemos uma nota em uma música, mas sim uma escala ou um tipo de harmonia. Varela e Gallagher propõem que essa antecipação seja central para uma experiência de agência. A antecipação não é de uma experiência específica, mas sim de que a experiência será minha. Eu que pensarei X, eu que ouvirei Y, e assim por diante. Há um desvio aqui da saída intelectualista e modularista de Frith, já que essa característica da dinâmica protensão/retenção, a da unificação da consciência, é implícita e pré-reflexiva.

Temos uma resposta diferente para o caso do esquizofrênico aqui. O problema do paciente não é uma eventual falha em um comparador, mas sim a falta de protensão em determinados momentos da sua experiência consciente. O que falta é essa unificação da consciência, falta essa que pode gerar os pensamentos estrangeiros, sem agência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se seguirmos o caminho de Varela e Gallagher, chegaremos em um modelo conexionista que tenta usar os *insights* fenomenológicos discutidos acima. O modelo é complexo, bem fundamentado em evidências e representa uma recusa às noções mentalistas e computacionais usadas na explicação dos fenômenos, como “metarrepresentação” ou “comparador”. De fato, o conexionismo oferece um caminho para acomodar tais *insights*, como já discutimos na primeira seção.

A fenomenologia representa aqui a força motivadora por trás dessa mudança. Ela critica

¹⁶ Vale notar que essa é uma descrição da nossa experiência consciente no tempo, não é uma explicação ou teoria. Se a nossa experiência retencional não é infinita e para em algum momento, mas nós não sabemos onde ela para, isso é só um traço sentido na experiência que está sendo descrito precisamente.

fenomenologicamente o modelo de Frith, apresenta-nos uma distinção fenomenológica e aponta um caminho para uma explicação neurológica da distinção. Deve-se notar, *prima facie*, que a fenomenologia não explica, mas ela oferece um fenômeno que deve ser explicado. Esse é o ponto principal que quero salientar nesta seção e é à luz disso que devemos pensar o método de “*Front-loading Phenomenology*”. A agência do pensamento envolve aspectos antecipatórios que fazem parte da nossa experiência consciente. Acredito que a fenomenologia só consegue exercer o papel de corpo descritivo ainda a ser explicado. Qualquer crítica a modelos empíricos que parta de um ponto de vista estritamente fenomenológico não deve ser feita. Mas vamos com calma.

Se olharmos com cuidado para a crítica às teorias de ordem superior da consciência e subsequentemente para o modelo de Frith, teremos um ponto que parece motivar uma mudança para o paradigma fenomenológico: não parece ser claro a explicação de como um estado mental inconsciente “dá” consciência para outro estado mental. Similarmente, e dado aquele elemento introspectivo mencionado por Campbell, como uma cópia de eferência gera agência no pensamento? Defendo aqui que essa crítica, que filosoficamente é plausível, não pode ser feita a um modelo empírico. Pode simplesmente ser uma propriedade de uma parte do sistema realizar esse pulo do subpessoal para o pessoal. Isso deve ser determinado empiricamente e pelo cientista, e a fenomenologia não tem nada a dizer aqui. O ponto é que o cientista experimenta e descobre essas propriedades de fenômenos (neste caso) subpessoais, o que gera uma barreira para críticas fenomenológicas, já que estas só podem ser feitas no que diz respeito ao pessoal.

Mas isso não quer dizer que os insights sobre a relação entre agência e protensão e o caminho conexionista sejam irrelevantes. O que proponho é uma outra entrada para a fenomenologia nas discussões, justamente uma imagem em que a fenomenologia nos oferece o que explicar, apenas no nível pessoal. A comparação entre o modelo de Frith e o modelo protensional apresentado por Varela e Gallagher deve ser feita no nível empírico, ou seja, as evidências devem ser consideradas e os modelos avaliados à luz delas. Mas também devemos considerar o surgimento da agência para o sujeito. O modelo empírico que leva em conta a fenomenologia ganha. Aí entra uma crítica diferente da mencionada anteriormente. Podemos falar que o modelo de Frith não lida bem com os aspectos temporais relacionados à agência¹⁷. Isso é uma pergunta que deve ser resolvida no âmbito empírico, algo como “A sua teoria explica isso?”, o que é muito diferente de apontar para uma falha “lógica” na teoria do cientista. Como já disse, essas questões são empíricas.

Defendo aqui essa imagem do papel da fenomenologia quando em diálogo com as ciências cognitivas na medida em que não quero sugerir um lugar diminuto ou inexpressivo para a fenomenologia. Na verdade, penso o contrário, tanto que podemos concluir que um modelo é melhor que o outro quando aquele consegue explicar satisfatoriamente a descrição fenomenológica do que está sendo estudado. O que quero negar aqui é que devemos ter alguma crítica fenomenológica diretamente a modelos empíricos.

17 Os fenômenos estudados são entendidos, primariamente, do ponto de vista fenomenológico. Um cientista que quer estudar a agência, ou o sentimento de agência, vai buscar por algo que é entendido pela fenomenologia. Se parece que a agência e a protensão estão relacionadas, isso não pode ser ignorado pelo cientista, principalmente na medida em que a fenomenologia descreve estruturas gerais da subjetividade (esse é um ponto frisado por Husserl mesmo; ver Husserl (2013, p.123). Agora, um tratamento inteiramente cabível pelo cientista da relação entre dinâmicas temporais e agência pode ser um atestado de ilusão: o sistema produz sentimento de agência por uma metarrepresentação e não há relação direta entre os âmbitos apontados pelo fenomenólogo. Essa resposta é possível e sua inversa também; novamente, os casos devem ser estudados individualmente.

Assim, quero considerar a fenomenologia não como apenas um critério de desempate, mas como um critério que divide as teorias e modelos cognitivos entre mais ou menos explicativos, mais ou menos completos. Aquilo que faz parte da experiência consciente de um sujeito é também objeto de explicação científica, e o que deve ser explicado está à disposição, ampla e precisamente descrito. É assim que “carregamos” a fenomenologia nas ciências empíricas.¹⁸

¹⁸ Quero deixar claro que essa ideia já estava presente no texto de Gallagher e Zahavi. A alteração aqui é no tipo de movimento que motiva o abandono de um modelo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARRUTHERS, P; GENNARO, R. “Higher-Order Theories of Consciousness”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020.

EYSENCK, M; KEANE, M. *Manual de Psicologia Cognitiva*. Tradução de Luís Fernando Marques Dorvillé e Sandra Maria Mallman da Rosa. Porto Alegre: Artmed Editora, 2017.

FODOR, J. A. *The modularity of mind*. Cambridge: MIT press, 1983.

FRITH, C. *The cognitive neuropsychology of schizophrenia*. Londres: Psychology Press, 2014.

GALLAGHER, S; ZAHAVI, D. *The phenomenological mind*. Nova Iorque: Routledge, 2020.

GALLAGHER, S; VARELA, F. “Redrawing the Map and Resetting the Time: Phenomenology and the Cognitive Sciences”. In: *Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume 29*, 2003, p. 93-132.

GARDNER, H. *Nova ciência da mente, a-uma história da revolução cognitiva*. Tradução de Cláudia Malbergier Caon. São Paulo: Edusp, 1995.

HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Marloren Lopes Miranda. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

MCCLELLAND, J. “Connectionist models and psychological evidence”. In: *Journal of Memory and Language* 27.2, 1988, p. 107-123.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.

MÜLLER, R. “Modularism, holism, connectionism: Old conflicts and new perspectives in aphasiology and neuropsychology” In: *Aphasiology*, 6.5, 1992, p. 443-475.

ROBBINS, P. “Modularity of Mind”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017.

ROLLA, G. “Enativismo radical: exposição, desafios e perspectivas”. In: *Princípios: Revista de Filosofia*, 25(46), 2018, p.29-57.

Contextura