

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO**

LUCIANE LUISA LINDENMEYER

**A INTERSUBJETIVIDADE EM HUSSERL:
Uma análise da naturalização da fenomenologia**

**São Leopoldo
2023**

LUCIANE LUISA LINDENMEYER

A INTERSUBJETIVIDADE EM HUSSERL:
Uma análise da naturalização da fenomenologia

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutorado em Filosofia,
pelo Curso de Filosofia da Universidade do Vale
do Rio dos Sinos - UNISINOS

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Sofia Inês Albornoz Stein

São Leopoldo

2023

L744i Lindenmeyer, Luciane Luisa.

A intersubjetividade em Husserl : uma análise da naturalização da fenomenologia / Luciane Luisa Lindenmeyer. – 2023.

265 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.

“Orientadora: Prof.^a Dr.^a Sofia Inês Albornoz Stein.”

1. Intersubjetividade. 2. Fenomenologia. 3. Husserl, Edmund, 1859-1938. 4. Naturalização da fenomenologia. 5. Consciência. I. Título.

CDU 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Amanda Schuster – CRB 10/2517)

LUCIANE LUISA LINDENMEYER

A INTERSUBJETIVIDADE EM HUSSERL: uma análise da naturalização da
fenomenologia

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutorado em Filosofia,
pelo Curso de Filosofia da Universidade do Vale
do Rio dos Sinos - UNISINOS

Aprovada em ____ de _____ de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gabriel Ferreira – UNISINOS

Prof. Dr. Inácio Helfer – UNISINOS

Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino - FAJE

Prof.^a Dr.^a Scheila Cristiane Thomé - UFRGS

Prof.^a Dr.^a Sofia Inês Albornoz Stein (Orientadora) – UNISINOS

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelo imprescindível subsídio da bolsa de doutorado, sem o qual este trabalho não seria possível.

Agradeço à Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) e ao PPG de Filosofia, no que se refere a todo quadro docente e às funcionárias da secretaria, por todo o amparo técnico e pela estrutura de trabalho disponibilizada ao longo do curso de doutorado.

Agradeço ao Prof. Dr. Pe. Marcelo Fernandes de Aquino pela orientação acadêmica e pelas palavras acolhedoras nos tempos difíceis que foram parte desse período de quatro anos de doutoramento.

Agradeço à Prof.^a Dr.^a Sofia Stein pelo aceite de orientação quando o trabalho já estava em considerável estágio de elaboração. As suas sugestões e comentários críticos foram decisivos para o aprimoramento e conclusão da tese.

Consagrar a uma doutrina menos estudo do que o necessário para compreender o seu sentido, e ao mesmo tempo criticá-la, é infringir as leis eternas da probidade literária.

Edmund Husserl. *Sexta Investigação*.

RESUMO

Esta tese analisa alguns tópicos da naturalização da fenomenologia. Essa é uma tendência bastante recente no campo da filosofia da mente e das ciências cognitivas. Naturalizar a fenomenologia, ou a consciência, significa analisar os processos experienciais de objetivação, constituídos ou não por dados fenomênicos, por meio da ampla perspectiva metodológica do naturalismo. A análise que proponho neste trabalho parte da fenomenologia originária, isto é, utilizo majoritariamente conceitos elaborados por Edmund Husserl. Especialmente, considero a problemática da intersubjetividade e os seus conceitos correlatos como o de intencionalidade e intuição. Sua conhecida posição antinaturalista nos instiga a analisar os pressupostos de abordagens naturalizadas de conceitos fenomenológicos. Na tentativa de pensar a compatibilização das proposições husserlianas com algumas propostas naturalizadas da consciência recorro principalmente a autores como Daniel Dennett e John Searle. Dennett realiza uma crítica nominal a Husserl, que é importante para a adequada caracterização do método fenomenológico como não introspectivo e que tem a intersubjetividade como um de seus estratos constitutivos. Além disso, Dennett também faz uso do conceito de intencionalidade vinculado à sua própria noção de fenomenologia naturalizada, o que nos permite ilustrar os conflitos com a consciência fenomenológica de Husserl. O intencionalismo de John Searle é significativo por possibilitar uma aproximação menos conflituosa, apesar de também tensional, com a definição husserliana de consciência e de intersubjetividade. Com base nesses aspectos, desenvolvo uma investigação conceitual da naturalização da intersubjetividade a fim de indicar até mesmo em que medida a teoria fenomenológica da intersubjetividade pode ser relacionada ao debate sobre o problema das outras mentes. Este é um problema filosófico que persiste no campo da filosofia analítica da mente e é caracterizado não apenas como um problema epistemológico, mas também como um problema conceitual. Sob esses pressupostos considero as críticas de Husserl às epistemologias modernas, justamente das quais o vocabulário do mental e os seus problemas associados surgem, a fim de verificar em que medida a fenomenologia husserliana está “imune” aos principais problemas vigentes na filosofia da mente. Reflexiono os elementos

conceituais que atualizam o naturalismo filosófico em relação ao que Husserl definiu como naturalismo na sua crítica fundacional, feita na virada do século XIX para o XX. Trato das proposições husserlianas sobre o problema da constituição do alheio e da objetivação de mundo, temáticas em que a intuição aparece como um componente indispensável, por estar presente em todo o desenvolvimento intencional dos vividos, portanto, em toda dinâmica de objetivação fenomenológica. Uma vez constatada a relevância conceitual da intuição para a fenomenologia husserliana, desenvolvo as implicações de uma completa naturalização da intencionalidade, na sua composição intuitiva, como elemento de externalização e de objetivação da consciência, por meio da expressividade e da manifestação. Minha proposta não é a de realizar uma análise puramente exegética das proposições husserlianas, compreendendo unicamente as funções internas de seus termos, mas a de trazer a fenomenologia para o diálogo com o ainda recente tema da naturalização da fenomenologia e os seus problemas adjacentes.

Palavras-chave: Intersubjetividade. Fenomenologia. Husserl. Naturalização da fenomenologia. Consciência.

ABSTRACT

This thesis analyzes some topics of the naturalization of phenomenology. This is a recent trend in the field of philosophy of mind and cognitive science. Naturalizing phenomenology, or consciousness, means analyzing the experiential processes of objectification, stored or not by phenomenal data, through the broad methodological perspective of naturalism. The analysis I propose in this work is based on original phenomenology, i.e., I mainly use concepts elaborated by Edmund Husserl. Especially, consider the issue of intersubjectivity and its related concepts such as intentionality and intuition. His well-known anti-naturalist stance urges us to analyze the budgets of naturalized approaches to phenomenological concepts. To think about the compatibility of Husserlian propositions with some naturalized proposals of consciousness, I fall back mainly on authors such as Daniel Dennett and John Searle. Dennett made a nominal criticism of Husserl, which is important for the proper characterization of the phenomenological method as non-introspective and which has intersubjectivity as one of its constituent strata. In addition, Dennett also makes the concept of intentionality linked to his notion of naturalized phenomenology, which allows us to illustrate the conflicts with Husserl's phenomenological consciousness. John Searle's intentionalism is significant for enabling a less conflictual approach, although also tensional, with Husserlian's definition of consciousness and intersubjectivity. Based on these aspects, I develop a conceptual investigation of the naturalization of intersubjectivity to indicate to what extent the phenomenological theory of intersubjectivity can be related to the debate on the problem of other minds. This is a philosophical problem that persists in the field of analytical philosophy of mind and is characterized not only as an epistemological problem but also as a conceptual problem. Under these budgets, I consider Husserl's criticisms of modern epistemologies, precisely from which the occult of the mental and its associated problems arise, to verify to what extent Husserl's phenomenology is "immune" to the main problems in the philosophy of mind. I reflect on the conceptual elements that update philosophical naturalism about what Husserl defined as naturalism in his fundamental critique, made at the turn of the 19th to the 20th century. I deal with Husserlian propositions on the problem of the constitution of the alien and the objectification of the world, themes

in which intuition appears as an indispensable component, as it is present in all the intentional development of experiences, therefore, in all dynamics of phenomenological objectification. Once the conceptualization of intuition for Husserlian phenomenology has been confirmed, I develop the intuitions of a complete naturalization of intentionality, in its intuitive composition, as an element of externalization and objectification of consciousness, through expressiveness and manifestation. My proposal is not to carry out a purely exegetical analysis of Husserlian propositions, exclusively understanding the internal functions of its terms, but to bring phenomenology into dialogue with the still recent theme of the naturalization of phenomenology and its adjacent problems.

Keywords: Intersubjectivity. Phenomenology. Husserl. Naturalization of phenomenology. Conscience.

LISTA DE ABREVIATURAS

Crise – Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental;

Hua – Husserliana;

Ideias I – Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica;

Ideias II - Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica,
segundo volume;

I.L. – Investigações Lógicas;

M.C. – Meditações Cartesianas.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| 1. Introdução | 14 |
| 1.2 Justificativa da seleção das obras husserlianas | 34 |
| 2. Entre fenomenologia e naturalismo | 40 |
| 2.1 A recepção da fenomenologia nas teorias cognitivistas | 61 |
| 2.2 Husserl contra Descartes e Kant: caracterização da consciência fenomenológica | 75 |
| 2.3 A crítica husserliana à psicologia “naturalística” e o contraste com o naturalismo contemporâneo | 84 |
| 3. Intersubjetividade e linguagem: a dicotomia analítico-continental e as consequências para a filosofia da mente | 93 |
| 3.1 Elementos para uma fenomenologia analítica | 107 |
| 3.2 A mente husserliana e o problema do dualismo..... | 124 |
| 3.3 Intersubjetividade e o problema das outras mentes | 130 |
| 3.3.1 O problema das outras mentes em Husserl | 134 |
| 3.3.2 Possíveis intersecções entre a posição husserliana e o debate contemporâneo sobre as outras mentes | 139 |
| 4. O problema da constituição do alheio e o “<i>aí-para-qualquer-um</i>” da objetividade fenomenológica | 152 |
| 4.1 Teoria transcendental da intersubjetividade: A indissociabilidade entre corpo e consciência | 157 |
| 4.2 Progressão intersubjetiva: emparelhamento, analogia e empatia | 167 |
| 4.2.1 Aspectos da transferência fenomenológica analogizante | 168 |
| 4.2.2 A função da cinestesia | 171 |
| 4.2.3 Da relação entre intersubjetividade e intuição | 172 |
| 4.2.4 A constituição genética da intersubjetividade | 175 |
| 4. 3 O problema da objetividade: verdade e justificação | 177 |
| 4.3.1 Aspectos não-fundacionalistas da epistemologia de Husserl | 179 |
| 5. Naturalização da intersubjetividade: intuição e expressividade | 190 |
| 5.1 Teorias alternativas da mente | 196 |

| | |
|--|------------|
| 5.2 Da relação fenomenológica entre corporeidade e expressão | 199 |
| 5.3 Linguagem e significação | 200 |
| 5.4 Naturalização da fenomenologia: a intuição e a corporificação da intencionalidade | 201 |
| 5.4.1 A naturalização da percepção: corporificação e intencionalidade | 204 |
| 5.5 A intencionalidade em Searle e Husserl: a constituição do social | 210 |
| 5.5.1 A teoria da linguagem husserliana e a sua relação com a noção de intencionalidade de Searle | 211 |
| 5.5.2 Semelhanças entre a intencionalidade husserliana e a intencionalidade na teoria dos atos de fala de Searle | 215 |
| 5.5.3 Da relação entre intencionalidade e representação | 218 |
| 5.5.4 Intencionalidade e intensionalidade | 220 |
| 5.5.5 Conclusões sobre as intersecções entre os intencionalismos de Husserl e de Searle | 223 |
| 5.6 Como naturalizar a intuição? As “Bombas de intuição” de Dennett | 235 |
| 5.6.1 A intuição no funcionalismo de Dennett | 237 |
| 5.7 Convergências entre a fenomenologia husserliana e as visões da filosofia da mente apresentadas | 243 |
| 6. Conclusões | 246 |
| Referências | 256 |

1. Introdução

O problema filosófico sobre o que é a consciência tem sido recorrente na história da filosofia. Platão tratou deste tema, de forma indireta, por meio da abordagem de estados cognitivos como o raciocínio e a lembrança, vinculando o conhecimento desses estados ao conhecimento da alma. Porém o problema referido recebeu contornos mais significativos no século XVII com as *Meditações Metafísicas* de Descartes (2005) sobre o “*eu sozinho*”, ou o chamado solipsismo com o qual Descartes tratou da relação entre interioridade e exterioridade. O modelo interacionista de solipsismo cartesiano é o que caracteriza o dualismo ou a separação entre a mente e o mundo.

O conceito de intencionalidade está diretamente vinculado ao problema da consciência e do seu vínculo com o mundo, desde a sua concepção teórica medieval, no contexto da filosofia escolástica e neoplatônica, até a formulação da psicologia descritiva de Franz Brentano, no contexto da filosofia do século XIX. Embora o problema filosófico que ocupou os pensadores seja praticamente o mesmo, o da relação da consciência consigo mesma ou entre o conhecimento e o seu objeto através de experiências conscientes, em cada momento da história da filosofia mencionados a intencionalidade adquiriu caracterizações específicas. As contribuições teóricas de Brentano, como a reinterpretação do conceito escolástico de intencionalidade, são decisivas para a filosofia contemporânea.

Brentano integrou o movimento de reação às insuficiências do idealismo alemão, inspirado pelas críticas diretas de Adolf Trendelenburg a Hegel, conhecido como “filosofia científica”, (GONZÁLEZ PORTA, 2014, p. 12) constituído naquele período pelo neokantismo e, posteriormente, pelo neopositivismo. Nesse contexto de pleno desenvolvimento das ciências da natureza, a retomada de Brentano do uso da noção de intencionalidade para a fundamentação do seu método psicológico de viés empírico é o elemento que caracteriza propriamente os atos ou fenômenos psíquicos, com os quais realizamos juízos acerca da realidade. O método psicológico foi, em grande medida, associado ao método filosófico na tentativa de atribuir cientificidade à filosofia e a fim de legitimar a sua existência e pertinência frente à crescente hegemonia do naturalismo. A partir desse método psicológico tenta-se:

[...] explicar princípios lógicos inteiramente em termos de psicologia: princípios lógicos são princípios psicológicos; as leis da lógica são leis naturais da psicologia, ou seja, leis que generalizam como entes humanos e talvez outros entes sencientes pensam. (CERBONE, 2012, p. 29).

A fenomenologia é fundada, justamente, em um período histórico de rápida ascensão das ciências naturais e o conseqüente questionamento acerca da legitimidade da Filosofia. Sob essas condições, Edmund Husserl (2013, § 3, p. 6) elabora uma crítica ao positivismo, porque “O positivismo, por assim dizer, decapita a filosofia”, como se houvesse uma objetividade em si, sem qualquer tipo de mediação. Por outro lado, Husserl adere ao antipsicologismo, renunciando à contingência dos fatos psíquicos e às equivocadas abordagens do “ser psíquico”. A fenomenologia assume uma posição intermediária entre objetivismo e subjetivismo, isto é, a precedente separação entre sujeito e objeto é suprimida pela noção de intencionalidade, que coloca a consciência em uma relação indissociável do mundo.

Na formulação do conceito de subjetividade transcendental, Husserl associa a intencionalidade, sob influência brentaniana, às estruturas da consciência, de modo que os estados mentais são sempre sobre alguma outra coisa além dela mesma, seja esta coisa existente no mundo ou não. Nesse sentido, a imaginação, a memória, a percepção são exemplos de estados mentais¹ como atos intencionais que sempre fazem referência a algum objeto, seja ele real ou ideal. A intencionalidade, como elemento basilar da composição teórica da consciência fenomenológica, não é mais atribuída, como era em Brentano, à subdivisão dos fenômenos em psíquicos e físicos, uma vez que a intencionalidade é a orientação propriamente fenomenológica para a objetividade, ou, ainda, é um tipo de estrutura relacional *a priori* por meio da qual acessamos o mundo diverso daquele contido no modelo empírico-natural.

Embora os grandes expoentes da fenomenologia apresentem abordagens diferentes sobre as condições mais adequadas para o método especificamente fenomenológico, a intencionalidade, enquanto característica fundamental das

¹ Husserl não utiliza propriamente a noção de estado mental, mas faz uso do conceito de vivido intencional para caracterizar a consciência fenomenológica composta como sendo sempre “consciência de algo”. Considero aqui que um estado mental é sempre consciência de alguma coisa, como um pensamento, uma memória, um sentimento.

estruturas de consciência e das experiências transcendentais, possui uma significação um tanto quanto consensual, sendo ela definida como “uma estrutura do sujeito que se comporta. Sob o modo de ser do sujeito que se comporta, ela é o *caráter relacional* dessa relação”. (HEIDEGGER, 2012, p. 94). A noção de intencionalidade indica que a realidade transcendente está sempre em relação direta com a estrutura cognoscitiva do sujeito transcendental, assim como a consciência é composta por atos intencionais direcionados para o que está fora de seus próprios limites, de modo que “ela se transcende a si mesma, ela se unifica evadindo-se”. (SARTRE, 2015, p. 21).

No contexto teórico da fenomenologia, a consciência intencional corresponde ao elemento basilar para as investigações filosóficas acerca da realidade consciente, uma vez que sua estrutura permite a análise dos objetos fenomênicos sem as interferências dos pressupostos exclusivamente materiais e tampouco dos fatos psíquicos carregados de subjetividade. É a partir dessas considerações que a intencionalidade pode ser pensada, ao indicar que a consciência está voltada para a verdade das coisas, como a consciência originária de sentidos e significados. A intencionalidade fenomenológica é antepredicativa, no sentido de que ela, ao não estar situada em nível natural, equivale a uma relação da consciência com o mundo que é anterior ao conhecimento.

Merleau-Ponty (1999, p. 15) descreve essa relação intencional em *Fenomenologia da Percepção*, ao introduzir elementos da fenomenologia de Husserl: “antes de ser posta pelo conhecimento e em um ato expresso de identificação, é vivida como já feita ou já dada”. A intencionalidade é igualmente funcional para a fenomenologia de Merleau-Ponty. A sua abordagem aprofunda a problemática do “corpo fenomenal” (1999, p. 359) ou do “corpo sobre o mundo” (1999, p. 360), que é apenas esboçada em Husserl. Ainda assim, a intencionalidade permanece como um elemento conceitual capaz de demarcar as diferenças entre as experiências irrefletidas e as refletidas ou entre a percepção e os juízos e que será relevante para toda a tradição fenomenológica.

A reconstituição da intencionalidade husserliana deve ser considerada na medida em que a fenomenologia surge a partir da polêmica sobre o psicologismo:

A psicologia, considerada como ciência de certos fatos humanos, não poderia ser um começo, porque os fatos psíquicos com os quais nos deparamos nunca são primeiros. Eles são, em sua

estrutura essencial, reações do homem contra o mundo; portanto, supõem o homem e o mundo, e só podem adquirir seu sentido verdadeiro se inicialmente elucidamos essas duas noções². (SARTRE, 2009, p. 21).

O conhecimento a ser explorado pela análise fenomenológica é aquele que permite a reflexão da própria experiência consciente, que é iniciada a partir da vivência perceptiva e imediata da consciência, até o momento em que alcançamos as essências intuitivamente. Esse conhecimento é o conhecimento de essência ou, o conhecimento eidético, e que só pode ser estabelecido após a redução fenomenológica, ou seja, após a passagem da atitude natural para a atitude fenomenológica. Com a redução transcendental, o preceito central da fenomenologia é o de que “O real deve ser descrito, e não construído”. Ao tentar preservar o nível antepredicativo do mundo, a fenomenologia demarca igualmente os limites entre a percepção e as sínteses que são da ordem do juízo. (Merleau-Ponty, 1999, p. 5).

A descrição fenomenológica das experiências vividas conscientemente realiza-se após a efetivação da síntese intencional entre o objeto estático, já distinguido pela consciência, e a forma como esse objeto está contido na própria estrutura de pensamento, isto é, a intencionalidade é a síntese do movimento ativo de pensamento e do momento reflexivo sobre os fluxos de pensamento. É após a diferenciação dos objetos estáticos, que são dados na experiência, que há a reflexão sobre o próprio processo de manifestação do objeto.

A abordagem husserliana da intencionalidade da consciência está diretamente vinculada com a noção de *noese*, ligada à atividade de pensamento, e *noema*, vinculada à reflexão sobre os objetos no processo mental. O processo de desenvolvimento intencional e de análise dos fenômenos não deve, aqui, sofrer interferências dos estados psicológicos para a efetividade da orientação da objetividade fenomenológica, pautada apenas pelo desenvolvimento do próprio fluxo consciente. O que está no cerne da análise fenomenológica e o que corresponde ao objeto propriamente intencional são os elementos primários da

² Ao mencionar aqui autores como Sartre e Merleau-Ponty, não ignoro as suas dissonâncias com a fenomenologia clássica de Husserl, mas faço uso, a título de introdução, de definições que estão de acordo com a visão husserliana de fenomenologia. Aprofundarei posteriormente essas divergências a fim de apresentar os pontos positivos e negativos da fundamentação husserliana da intersubjetividade.

experiência consciente, de maneira que a consciência intencional equivale à consciência pré-psicológica, sendo anterior ao eu individualizado. Isso implica a consciência transcendental a partir da qual acessamos os objetos correlatos, que possuem um modo próprio de doação enquanto fenômenos.

O acesso à polêmica consciência transcendental ou pura está condicionada à realização da redução fenomenológica que é, de modo sucinto, a colocação dos vividos de consciência “sob um olhar intuitivo”. (HUSSERL, § 56, 2006, p. 131). A intuição é, em Husserl, o elo entre a consciência e o mundo. Precisamente por isso ele expressamente afirma que acessamos a realidade por meio de sínteses ou unidades de sentido. E isso não significa que o sentido aqui tratado implique alguma “construção metafísica” (HUSSERL, § 54, p. 128). O que está em questão nas experiências de consciência constitutivas de sentido não é a dedução de postulados metafísicos, mas sim a demonstração de um “procedimento intuitivo”. (HUSSERL, § 55, 2006, p. 128). Os objetos correlatos que interessam aqui correspondem a esse processo intuitivo que caracteriza a consciência intencional, isto é, a consciência na sua vinculação com o mundo.

Da mesma forma, a crítica husserliana à concepção de representação mental deve ser cuidadosamente ponderada. Se consideramos que Husserl adere ao mesmíssimo tipo de representacionismo dos modernos, corroboramos a crítica de que a fenomenologia é, no fim das contas, uma teoria idealista, no sentido que essa concepção recebeu em sistemas filosóficos que a precederam na linha histórica filosófica, como na teoria hegeliana e demais vertentes do idealismo alemão. É importante pontuar de imediato que a visão teórica de que a fenomenologia visa à ideia que fundamenta os conceitos, não quer dizer que os objetos ideais correspondam apenas a representações mentais, mas sim, que as ideias equivalem ao *eidos*, às essências dos objetos enquanto fenômenos³. As

³ Para evitar mal-entendidos sobre o uso do conceito de essência, em *Ideias I*, Husserl menciona as acusações recebidas de que a fenomenologia seja equivalente do realismo platônico. Ele não trata propriamente de essência de objetos, mas da essência de atos de consciência. De modo mais específico, Husserl (2006, § 22, p. 66-67) usa a noção de essência para falar de determinados processos constitutivos, ou seja, de diferentes atos de consciência como a percepção, a imaginação, a recordação etc. Em nenhuma medida essas construções, que são também construções conceituais, podem ser tomadas como sendo processos psicológicos. Essências, ou ideias, em Husserl (2006, § 23, p. 68), não são nem resultantes de construções psicológicas e nem possuem qualquer efetividade. Um exemplo é a ideia de centauro, pois que “O centauro mesmo não é, naturalmente, nada de psíquico, não existe, nem na alma, nem na consciência, nem onde quer que

ideias que são intuídas pela consciência e que correspondem ao conhecimento eidético das coisas não são representações isoladas presentes somente na mente. A noção de ideia não é, na fenomenologia de Husserl, nem mesmo um componente real. Ela não é um terceiro elemento resultante da relação intencional entre consciência e mundo.

É igualmente importante considerar que o modelo de idealismo transcendental da fenomenologia husserliana faz uso de uma concepção de subjetividade bastante peculiar. Em termos gerais, ela é a polêmica subjetividade pura que não corresponde unicamente ao eu empírico. Essa distinção é importante porque:

Seria um contra-senso⁴ elementar formular questões transcendentais sobre a possibilidade do conhecimento objetivo a partir de uma subjetividade que, sendo “mundana”, faz parte, ela mesma, do problema a ser resolvido. (MOURA, 2006, p.38).

Em razão disso, a subjetividade transcendental é elaborada a partir de uma ampliação⁵ do conceito de percepção “para além dos limites da sensibilidade” (HUSSERL, 1975, P. 16). Isso significa que, em adição à percepção simples, que é também um tipo de intuição, referente ao campo atual das experiências, há também a percepção categorial, referente aos estados de coisas e ao campo potencial dos vividos de consciência. Está implícito nessa ampliação do conceito

seja, ele não é ‘nada’, é única e exclusivamente ‘imaginação’”. Pode-se afirmar, a partir disso, que o “vivido-de-imaginação é vivido *de* um centauro”. O que interessa aqui é a constituição da consciência da essência de centauro, preservando a diferença entre o ato imaginativo do centauro e o centauro como objeto da imaginação. Considerar que consciência de essência e essência são a mesma coisa é o que Husserl chama de psicologização.

⁴ Contrassenso que Husserl atribui ao naturalismo e que é declarado por ele nas suas lições de 1907, conhecidas sob o título de *A ideia de fenomenologia*. Nesses manuscritos ele afirma: “Contra-senso: ao reflectir-se naturalmente sobre o conhecimento e ao ordená-lo, justamente com a sua efectuação, no sistema do pensamento natural das ciências, cai-se logo em teorias atractivas que, no entanto, terminam sempre na contradição ou no contra-senso. Tendência para o ceticismo declarado”. (Cf. Hua. II, 1989, p. 21). É na tentativa de evitar não apenas o ceticismo oriundo do naturalismo, mas também o relativismo resultante do psicologismo, que Husserl (Hua. II, 1989, p. 22): pontua que “O método da crítica do conhecimento é o fenomenológico”.

⁵ Ampliação que é realizada nas *Investigações Lógicas*, em especial na Sexta Investigação, mas que será mantida em toda a produção husserliana. Nas *IL*, Husserl (1975, p. 16) formula a questão central dessa ampliação: o preenchimento intuitivo necessário para o conhecimento. A passagem fenomenológica da intuição simples (percepção) para a intuição categorial (preenchimento intuitivo) é necessária porque “a mera sensibilidade nunca pode dar preenchimento às intenções categoriais”. Em *Ideias I*, obra divisora de águas da fenomenologia de Husserl, há a indicação de um procedimento semelhante, pois que encontramos análises sobre a passagem do atualmente percebido que é sempre acompanhado por um “*horizonte de realidade indeterminada*”. (HUSSERL, 2006, § 27, p. 74).

de percepção o procedimento constitutivo em que há “atos que se fundamentam em outros atos”. (HUSSERL, 1975, p. 16). Uma vez realizada a redução fenomenológica, a reflexão acerca dos fenômenos equivale à análise dos vividos de consciência e não há interesse fenomenológico na existência ou inexistência de objetos puros. A partir daí, podemos considerar que o “objeto” da análise fenomenológica não é a experiência empírica, pelo menos não conforme o empirismo clássico, mas a experiência constitutiva de sentido⁶ que é composta por diferentes vividos de consciência e modos de apreensão de objetos. O que está em questão aqui é, portanto, a consciência intencional. Consciência que abarca toda a vida fenomênica.

O conceito de intencionalidade recebeu um grande destaque no pensamento da tradição fenomenológica, desde o projeto husserliano. A sua relevância para as discussões concernentes aos problemas da relação mente-mundo ou cérebro-corpo tem sido reconhecida também por grandes expoentes da filosofia analítica e da filosofia da mente, como John Searle, Daniel Dennett e Peter Strawson, quando tentam responder a questões referentes à origem dos estados mentais⁷ e conscientes, tais como: o que é ter um estado mental? Como o mental se relaciona com o físico e com o comportamento? O que é a consciência? Essas questões parecem ainda muito pertinentes e atuais, sendo respondidas apenas parcialmente pelas ciências cognitivas devido a sua alta complexidade. O desenvolvimento pautado por novas descobertas das ciências cognitivas é sempre compartilhado por todas as suas ramificações, como a psicologia cognitiva e a neurociência, e, no campo filosófico, a filosofia da mente. Essas descobertas são sempre louváveis e de grande valia. No entanto, a complexidade de seus problemas e questionamentos

⁶ A problemática da constituição do sentido e da significação sempre esteve presente na fenomenologia husserliana. Nas *IL*, a significação pressupõe uma base intuitiva que não está no âmbito da percepção simples (HUSSERL, 1975, p. 27). Em *Ideias I*, Husserl acrescenta um novo elemento à sua abordagem fenomenológica da constituição do sentido e da significação: o *noema*. O “conteúdo noemático” refere-se ao sentido. O sentido equivale aos “componentes não-reais” dos vividos de consciência. (HUSSERL, 2006, § 88, p. 203). Há aqui também uma ampliação conceitual, referente à noção de sentido: “Em tudo é preciso tomar o correlato noemático, que aqui se chama ‘sentido’ (em significação bem ampliada)”. Todo vivido *noético* (ato de consciência) é acompanhado do seu correlato *noemático* (sentido), na percepção simples (percebido como tal) na recordação (recordado como tal) e no julgar (julgado enquanto tal). (HUSSERL, 2006, § 88, p. 204).

⁷ No contexto da Filosofia da mente, estados mentais são, em geral, equivalentes às experiências de pensamento, sejam elas resultantes de sensações corporais e perceptivas ou não. Estados mentais referem-se, assim, a sentimentos como dor, tristeza e alegria ou mesmo quando experienciamos as cores dos objetos e demais estímulos visuais.

aproximou, recentemente, as ciências cognitivas da fenomenologia, resultando na chamada naturalização da fenomenologia.

Algumas das pesquisas realizadas indicam que o movimento de naturalização da fenomenologia tem início no seu próprio contexto de pensamento, isto é, essa nova abordagem da fenomenologia começa com Merleau-Ponty (BOUYER, 2014, p. 443 – 461) e os desdobramentos do conceito fenomenológico de *Umwelt*, com o qual ele trata de uma crítica à noção de representação mental, de modo a considerar que a consciência está inserida em um campo corporificado, transcendental⁸ e intersubjetivo, elementos que já aparecem no pensamento de Husserl. A partir desses esboços de naturalização, começam a surgir novas análises filosóficas acerca da natureza experiencial humana, como a *neurofenomenologia* de Francisco Varela e Humberto Maturana, que fundamentou uma crítica relevante e profícua ao computacionalismo reducionista.

Apesar de variadas tentativas de responder ao problema da consciência, algumas questões permanecem abertas. Uma delas é: em que consistem as experiências conscientes e os estados mentais? Psicólogos e neurocientistas certamente responderiam a essa questão através de resultados obtidos por meio de análises empíricas que indicam a causalidade entre diferentes sinapses cerebrais e determinados tipos de comportamentos. Essa explicação causal entre fenômenos cerebrais e movimentos externos observáveis não é, no entanto, capaz de responder a perguntas mais complexas sobre como as experiências conscientes são constituídas por pensamentos, ou mesmo, como a autoconsciência ocorre. Ainda porque o conteúdo dos pensamentos é apenas acessível àquele sujeito portador do cérebro analisado, sendo esse um *hard problem* relacionado ao problema da consciência.

⁸ Apesar do aperfeiçoamento da questão da corporeidade em Merleau-Ponty, ele reconhece a relevância da redução fenomenológica, na medida em que “Enquanto sou consciência, quer dizer, enquanto algo tem sentido para mim, não estou nem aqui nem ali, não sou nem Pedro nem Paulo, não me distingo em nada de uma ‘outra’ consciência, já que nós somos todas presenças imediatas no mundo e já que este mundo é por definição único, sendo o sistema das verdades”. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 7). Ele destaca também a impessoalidade da consciência fenomenológica, na medida em que, em nível transcendental, o mundo é uma “unidade de valor indiviso” entre consciências. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 7). Unidade que parece pressupor a crítica husserliana ao psicologismo, já que não está aqui em questão a análise da constituição causal dos fatos psíquicos. Em decorrência disso, a intersubjetividade está, de certo modo, assegurada porque há um “recobrimento pré-pessoal” entre as perspectivas de cada indivíduo. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 7). O ponto é que falar do nível de experiências transcendentais não é o mesmo que tratar da constituição psicológica individual. Aprofundarei essas questões ao longo do trabalho.

Por outro lado, essa questão filosoficamente intrigante sobre o que é a consciência é também respondida parcialmente pela fenomenologia através de uma abordagem totalmente diversa. Primeiramente, os fenomenólogos desconsideram que a consciência seja uma substância isolada do corpo e do mundo. O interesse da análise fenomenológica está na própria experiência consciente. Como teoria do conhecimento, no primeiro grau de consideração fenomenológica estão as “possibilidades cognitivas que, como tais, são indubitáveis”. (HUSSERL, 1989, p. 23). É com base nessas possibilidades que podemos considerar as noções correlatas de intencionalidade e de apreensibilidade. A consciência é, nesse sentido, intencional, porque “[...] todos os vividos participam da intencionalidade, mesmo que não possamos dizer que todo *vivido* tenha intencionalidade”. (HUSSERL, 2006, § 84, p. 189). A intencionalidade é um componente elementar da subjetividade transcendental, ou de um eu transcendental que é a base para a realização das experiências de mundo. Sob esse contexto teórico, encontramos afirmações como a de que “as teorias físicas e fisiológicas das cores não proporcionam nenhuma claridade intuitiva do sentido da cor, tal como tem quem vê”. (HUSSERL, 1989, p. 25).

Enquanto na fenomenologia as experiências de primeira pessoa são centrais em nome da claridade intuitiva do conhecimento, por outro lado, a neurociência e mesmo alguns segmentos da filosofia analítica da mente, rejeitam, em alguma medida, a ideia de que exista um eu e, portanto, a experiência fundada em primeira pessoa, que é um pressuposto para a fenomenologia, mas insignificante para filósofos analíticos que também utilizam a noção de intencionalidade, como é o caso de Daniel Dennett, por exemplo. Nesse sentido, o uso da noção de intencionalidade não implica a análise dos vividos de consciência, mas sim da ação e do comportamento observável em terceira pessoa.

A naturalização da fenomenologia é a tentativa de responder aos problemas difíceis relacionados à consciência, que são problemas filosóficos. Uma abordagem psicológica da consciência que priorize os processamentos cerebrais de informação e os relacione com o comportamento difere da abordagem fenomênica pautada pelos dados das experiências imediatas do mundo e que são constituídas, portanto, em primeira pessoa. Enquanto a psicologia cognitiva adota um modelo explicativo reducionista da consciência por meio da análise da relação de

causalidade entre os fatos psíquicos e o comportamento, a fenomenologia utiliza um modelo de consciência relacionado ao mundo circundante, porém que não reduz os conteúdos da consciência nem a aspectos do sistema nervoso e nem à sua referência material. Assim, a consciência fenomenológica é sempre analisada em nível das próprias vivências de consciência e de uma volta aos fenômenos realizada inicialmente em primeira pessoa. É essa dimensão fenomênica que interessa à naturalização da fenomenologia, quando promove a incorporação da análise fenomenológica às ciências cognitivas, já que naturalizar a fenomenologia é naturalizar a dinâmica constitutiva das nossas experiências de mundo.

Mesmo que os avanços das ciências cognitivas possuam uma relevância efetiva para o conhecimento acerca do funcionamento do cérebro, o que é, nesse sentido, irrefutável, os experimentos realizados perdem o sentido ao transpormos a experiência em terceira pessoa, priorizada pelas ciências cognitivas, para o âmbito da experiência em primeira pessoa, privilegiada pela fenomenologia, isto é, a constituição neurofisiológica de meu próprio cérebro não aparece nas minhas experiências subjetivas, em primeira pessoa. Assim,

Para mim, não há, portanto, nenhum eu e nenhuns atos psíquicos, nenhuns fenômenos psíquicos no sentido da Psicologia, para mim também não há, portanto, algo como eu próprio enquanto homem, não há algo como as minhas próprias *cogitationes* enquanto componentes de um mundo psicofísico. (HUSSERL, 2013, p. 8).

Na experiência fenomenológica suspendemos (*epoché*) o mundo natural para atentarmos ao que nos aparece em primeira pessoa, passamos da atitude natural do eu empírico para a atitude fenomenológica do eu transcendental. Nesse sentido, “a propriedade fundamental dos modos de consciência em que eu, enquanto eu, vivo, é a chamada intencionalidade, é, em cada caso, o ter consciência de qualquer coisa”. (HUSSERL, 2013, p. 9). Além da intencionalidade que caracteriza as nossas experiências do mundo, há ainda a intencionalidade que Husserl chama de *atuante*, que caracteriza a consciência que o sujeito tem de si mesmo. Esse tipo de intencionalidade específica parece ter sido negligenciada por alguns dos expoentes da filosofia analítica da mente.

Sob essas condições teóricas, tratarei das correspondências filosóficas, no contexto da fenomenologia husserliana, entre os conceitos de intencionalidade e intersubjetividade, a fim de situá-los, num segundo momento, no debate

contemporâneo sobre a naturalização da consciência. Pretendo, após análise desses conceitos husserlianos, aproximar o pensamento de Husserl do horizonte da psicologia cognitiva, focando no problema da naturalização da fenomenologia. Considerar a naturalização da fenomenologia é também considerar a naturalização da consciência, a partir da qual podemos incorrer nas explicações do materialismo.

A proposta paradoxal aqui é a de que o fenomenólogo deve considerar a correlação consciência-mundo apenas pela dimensão da estrutura intencional da consciência. É nesse sentido que podemos pensar na distinção considerada por Husserl entre o aspecto subjetivo da experiência, a *noese*⁹ (significado da coisa pensada) e o aspecto objetivo, o *noema*¹⁰ (coisa pensada) e que compõe a correlação que interessa à sua tese filosófica, de maneira que o sujeito psicológico fica em segundo plano. É aqui que entra a noção de intersubjetividade, na qual a experiência fenomenológica equivale à experiência de sentido e significado que são elementos públicos. Compreendo que essa é uma das grandes polêmicas do projeto de Husserl, à qual pretendo dedicar atenção especial, justamente por conta de sua centralidade.

Com base nessas condições gerais, juntamente com as questões já colocadas, procurarei responder: em que medida a intencionalidade, proposta sob o plano teórico de um idealismo transcendental, pode corresponder a uma análise naturalizada da relação da consciência com o mundo? Quais as condições filosóficas para a fundação de uma fenomenologia naturalizada? Como reconciliar a fenomenologia com as ciências empíricas após a crítica fundacional realizada pela primeira ao positivismo e ao psicologismo? Como pensar o problema da relação consciência-mundo por meio da proposta do projeto originário da fenomenologia, isto é, a partir de um idealismo transcendental? Como naturalizar o idealismo transcendental se a sua orientação é a que se refere aos aspectos constitutivos que viabilizam as condições de possibilidade do conhecimento e não ao conhecimento em si?

⁹ Conceito fenomenológico que faz referência aos atos intencionais subjetivos da experiência com os quais apreendemos os objetos. Exemplos de atos noéticos são a percepção, a lembrança e a imaginação como atos de consciência.

¹⁰ Termo que designa a objetividade da experiência fenomenológica. Podemos pensar que, enquanto o conceito de *noese* equivale aos próprios atos intencionais da consciência, o *noema* é o próprio objeto como conteúdo de pensamento. Nesse sentido, o *noema* é qualquer objeto enquanto percebido, lembrado ou imaginado.

A partir da já mencionada distinção husserliana entre *noese* e *noema*, isto é, entre, respectivamente, “vivido de consciência e correlato de consciência”, (HUSSERL, 2006, § 97, p. 226), ou ainda, entre significado e objeto, que compõem a relação intencional entre consciência e mundo, podemos pensar nas limitações da explicação do materialismo reducionista realizada por meio da causalidade fisicalista. Poderíamos tratar das diferentes sinapses cerebrais e associar diferentes sensações às suas respectivas regiões e, ainda assim, não teríamos acesso ao significado que media o vínculo entre mente e mundo, isto é, não conseguiríamos acessar esse conteúdo enquanto pensamento.

Partirei da abordagem fenomenológica husserliana para sustentar inicialmente a posição de que a naturalização da fenomenologia apresenta contradições com as pretensões husserlianas de crítica ao psicologismo e da consequente formulação de um pensamento que eleve a filosofia aos parâmetros de uma ciência de rigor. Ao considerarmos os conceitos de intencionalidade da consciência e de intersubjetividade, fica evidenciado que a naturalização, além de sua aplicação direta a uma teoria psicológica – o que foi veementemente rejeitado por Husserl – parece contradizer, numa primeira análise, a proposta de situar a experiência fenomenológica no nível das experiências imediatas e das aparências dos fenômenos exclusivamente a partir da relação intencional entre consciência e mundo e sem apelo aos fatos psicológicos. O ponto aqui não é o de problematizar a existência ou não de objetos puros ou de fatos psíquicos, mas sim, o de considerar a orientação própria da fenomenologia com base no que Husserl chama de *redução fenomenológica*, para distanciar a fenomenologia dos modelos de idealismo ou realismo que a precederam na linha histórica do pensamento filosófico.

Tendo em vista esses pressupostos, o problema filosófico que será desenvolvido nesta tese pode ser desmembrado em, pelo menos, quatro partes:

- I. Como naturalizar a fenomenologia husserliana se consideramos a sua incontornável posição fundacional antinaturalista? Como compatibilizar as orientações fenomenológica e naturalista, que foram distinguidas por Husserl a fim de assegurar as especificidades do “objeto fenomenológico” como objeto “correlato”?

- II. A correlação intencional fenomenológica implica intuição como o “elo” entre consciência e mundo. Em que medida a intencionalidade, proposta sob o pano teórico de um idealismo transcendental, pode corresponder a uma análise naturalizada da relação da consciência com o mundo e com os outros? Quais as condições filosóficas para a fundação de uma fenomenologia naturalizada?
- III. De modo geral, as abordagens naturalizadas da mente pressupõem uma análise “externalista” da mente com enfoque no comportamento observável, inclusive com o estreitamento da relação entre mente, linguagem e intersubjetividade (problema das outras mentes).
- IV. O problema das outras mentes é um problema epistemológico, e conceitual, que envolve crença, ceticismo e a falta de justificação empírica. Não temos conhecimento direto da mente dos outros. Considerar a intersubjetividade e o problema das outras mentes é ter em vista o tensionamento entre as nossas próprias experiências de mundo e a experiência (percepção) que temos dos outros.

Pretendo, ao aprofundar essas questões e elaborar possíveis respostas, contribuir com o debate contemporâneo da naturalização da fenomenologia. Intenciono realizar uma apresentação e análise teórica das origens do pensamento fenomenológico, ou seja, relativos ao pensamento husserliano, para em seguida inflexionar o percurso argumentativo para o problema da intersubjetividade em algumas das teorias analíticas. O debate contemporâneo sobre o problema da mente consciente tem sido muito explorado pela filosofia, psicologia, neurociência e áreas afins e tem-se mostrado muito atual, dada a complexidade da questão. Em alguns contextos atuais, fenomenologia e ciências cognitivas foram demarcadas como estando em posições teóricas diametralmente opostas, o que de fato é verdade em alguns casos.

Este trabalho está situado na recente aproximação entre esses dois campos. Partirei do ponto de vista da fenomenologia para apresentar um contraponto ao materialismo reducionista, mas respeitando as especificidades teóricas de cada um desses campos filosóficos. Analisarei alguns elementos da naturalização da fenomenologia por meio da noção de intersubjetividade husserliana e a efetiva possibilidade de naturalização da dinâmica de objetivação pressuposta na teoria da

intencionalidade de Husserl. Caracterizarei o conceito de intencionalidade fenomenológica em contraste com alguns dos usos analíticos (já naturalizados) do termo. Compatibilizarei alguns aspectos conceituais da fenomenologia com algumas abordagens da filosofia analítica da mente, em especial no que se refere à interatividade social. Será importante enfatizar os avanços históricos ocorridos nas ciências cognitivas: o cognitivismo computacionalista e reducionista foi superado em muitos contextos acadêmicos e científicos, principalmente a partir dos anos 1980, por uma visão enativista da cognição humana, que leva em conta não só a situação e integração de todo ser humano ao seu ambiente, como também as experiências de primeira pessoa, que não precisam ser vistas como estritamente representacionais.

Se a naturalização da fenomenologia é a naturalização da dinâmica de objetivação das experiências fenomênicas (vinculação entre mente e experiência) e as abordagens naturalizadas da consciência pressupõem intersubjetividade como linguagem e expressividade, então a compatibilização conceitual pressuposta precisa partir desses conceitos. A intuição é um conceito incontornável na teoria da intencionalidade husserliana, mas, em geral, dispensada pelos autores que se propõem a tratar da naturalização da fenomenologia. Para que ela própria seja naturalizada, como componente que vincula consciência e mundo, é preciso despojá-la de possíveis significações metafísicas que terão consequências até mesmo para a abordagem fenomenológica da intersubjetividade e do problema das outras mentes. A análise da naturalização da fenomenologia deve partir também da crítica ao naturalismo na fenomenologia e como ela se relaciona com o tema da teleologia e à crítica à noção de causalidade, na medida em que leis lógicas não são leis causais.

É justamente em razão da complexidade de questões como as mencionadas até aqui que a aproximação entre fenomenologia e as ciências cognitivas pode ser realmente produtiva. Também será relevante comentar que, embora a fenomenologia e a filosofia analítica da mente, que, em sua vertente naturalizada, acompanhou os avanços nas ciências cognitivas, possuam interesses comuns, o seu distanciamento é notório, de modo que:

[...] durante a maior parte da última metade do século XX, descobrimos que, com relação às discussões sobre a mente (assim como outros tópicos), pouca comunicação ocorre entre a filosofia

analítica e fenomenologia. De fato, de ambos os lados, a atitude habitual em relação à outra tradição variou de desrespeito à hostilidade total. De fato, até os anos 90, era incomum encontrar filósofos dessas diferentes tradições conversando entre si. Houve muita arrogância em ambos os lados do corredor¹¹. (GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 2).

Os campos teóricos da fenomenologia e das ciências cognitivas e mesmo da filosofia analítica da mente compartilham problemas de interesse, ao ponto de fazerem uso dos mesmos conceitos, tais como o de intencionalidade e de intersubjetividade. Mas, claro, fazem uso desses conceitos a partir de posições filosóficas diversas. Enquanto a fenomenologia husserliana é fundada como uma ciência eidética, isto é, ciência de essências ou como uma modalidade de filosofia transcendental, a filosofia analítica da mente está situada, muitas vezes, juntamente às teorias naturalistas.

A naturalização da fenomenologia, como aproximação entre esses dois campos filosóficos, corresponde à tentativa de responder aos problemas difíceis relacionados aos estados mentais e à consciência. Esses problemas referem-se aos conteúdos subjetivos da experiência. É nesse sentido, que a análise realizada pela fenomenologia acerca das experiências imediatas e em primeira pessoa mostra-se como um elemento importante para as reflexões contemporâneas acerca do problema da consciência e da constituição dos estados mentais. As análises contrastantes da fenomenologia e do materialismo reducionista na tentativa de explorar o problema da consciência serão consideradas nesta pesquisa acadêmica a partir das suas especificidades teóricas, em relação à noção de intencionalidade e de intersubjetividade. Porém, também será mostrado que, a partir dos anos 1980, as ciências cognitivas enativistas promovem a aproximação entre fenomenologia e neurociências, o que significou a naturalização da fenomenologia.

Conceitos filosóficos como os de intencionalidade, enquanto estrutura de consciência que compõe todas as nossas experiências de mundo, e de

¹¹ Esta e todas as citações de obras estrangeiras ao longo do trabalho são traduções minhas. Reproduzirei em todos os casos as citações originais por meio de notas de rodapé. (Cf. GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p.2): “[...] throughout most of the latter part of the twentieth century, we find that with respect to discussions of the mind (as well as other topics) very little communication is going on between analytic philosophy of mind and phenomenology. In fact, on both sides, the habitual attitude towards the other tradition has ranged from complete disregard to outright hostility. Indeed, up until the 1990s, it was unusual to find philosophers from these different traditions even talking to each other. There has been plenty of arrogance on both sides of the aisle”.

intersubjetividade, como modalidade de experiência de consciência que possibilita o reconhecimento das demais subjetividades existentes no mundo, são centrais para o projeto de Edmund Husserl, na medida em que este pretende fundar justamente as condições fenomenológicas da relação entre consciência e mundo. As tentativas contemporâneas de explicação feitas pelas ciências cognitivas sobre em que consistem as experiências conscientes têm suscitado a retomada da análise fenomenológica sobre a consciência e mesmo a reinterpretação de algumas de suas condições conceituais, como as noções de intencionalidade e de intersubjetividade.

Ao abordarmos a relação da consciência com o mundo, faz-se necessário considerarmos também a existência das outras consciências com as quais compartilhamos o mundo da vida, o *Lebenswelt* (HUSSERL, 2008, p. 73) A noção de intersubjetividade, pois, adquire uma relevância filosófica para a investigação sobre a consciência. Essa constatação é feita por Husserl ao introduzir, para além de um solipsismo transcendental aos moldes cartesianos, também a intersubjetividade como conceito fenomenológico. Ele coloca a questão: “Como ficamos, porém, com os outros *ego*, que não são, de todo, uma simples representação e algo representado em mim, simples unidades sintéticas de possível confirmação em mim, mas antes, segundo o seu sentido, precisamente *outros*”? (HUSSERL, 2013 § 42, p. 127). Nessa perspectiva, mesmo Dennett (1997, p. 8) estaria de acordo ao considerar que “quando existe um nós; não estamos sozinhos; o solipsismo é falso; há companhia presente”.

O ponto de divergência entre o materialismo reducionista e a fenomenologia passa pela dimensão de que, uma vez que a psicologia cognitiva trata da dimensão comportamental, mesmo que ela não tenha uma causalidade como origem na consciência, ela parece funcionar melhor pela perspectiva da terceira pessoa, sem considerar a fenomenalidade das experiências em primeira pessoa. Essa questão perpassa diretamente a dimensão da intersubjetividade, pois, se as experiências conscientes consistem apenas numa relação causal como proposto no materialismo reducionista, fica difícil explicar como pensamos acerca da mente alheia. Quando nos deparamos com a presença das outras subjetividades, sabemos que elas possuem experiências conscientes, mas, se considerarmos

apenas uma descrição de fenômenos físicos e comportamentais, então não haveria diferença entre um ser humano vivo e um zumbi:

Um zumbi é apenas algo fisicamente idêntico a mim, mas que não tem experiência consciente - tudo está escuro por dentro. Embora isso seja provavelmente empiricamente impossível, certamente parece que uma situação coerente é descrita; não consigo discernir nenhuma contradição na descrição¹². (CHALMERS, 1996, p. 96).

O conceito de intersubjetividade adquire relevância para a questão do problema da consciência, de maneira que “Posso captar direta e genuinamente toda a vida de consciência própria como *essa mesma*, mas não a vida alheia: o sentir alheio, o perceber, o pensar, o sentimento, o querer”. (HUSSERL, 2013, p 18). Assim, é possível o reconhecimento da vida consciente das outras subjetividades, na medida em que atribuímos ao outro a mesma modalidade de estados mentais presentes em nossas próprias experiências subjetivas, sem, no entanto, sermos capazes de acessar diretamente o conteúdo desses estados mentais. Por outro lado, poderíamos observar as reações neurofisiológicas de um cérebro, mas nunca acessaríamos os assim chamados *qualia*¹³ – “qualidades fenomenais privadas” (COSTA, 2005, p. 25). São esses tipos de conteúdo, os de primeira pessoa, que compõem a mente fenomenológica ou a consciência fenomênica e é com base nessas experiências de consciência que a fenomenologia poderia contribuir com as discussões contemporâneas relativas ao problema da mente consciente.

Apontarei, portanto, as limitações da naturalização da fenomenologia pelas ciências cognitivas, por meio da análise dos conceitos de intencionalidade e intersubjetividade husserlianos. Essas limitações serão consideradas a partir da contextualização da fenomenologia husserliana no seu período histórico, destacando em que sentido essa teoria filosófica situa-se nas origens da filosofia

¹² (Cf. CHALMERS, 1996, p. 96): “A zombie is just something physically identical to me, but which has no conscious experience—all is dark inside. While this is probably empirically impossible, it certainly seems that a coherent situation is described; I can discern no contradiction in the description”.

¹³ Conceito muito utilizado no campo da Filosofia analítica por autores como Bertrand Russell e Peter Strawson para abordar os conteúdos mentais incommunicáveis e experiências estritamente subjetivas. Os *qualia* são componentes de alguns tipos de estados mentais. Na medida em que um *qualia* é equivalente a sensações como dor, alegria ou tristeza, as quais não podem ser compartilhadas intersubjetivamente porque são apenas experienciados de maneira privada. Os *qualia* são, assim, os conteúdos mentais unicamente subjetivos, mas não identificáveis apenas como elementos físicos.

contemporânea como crítica ao psicologismo lógico e epistemológico, a partir da qual podemos compreender a tentativa husserliana de estabelecer uma ciência de rigor, nos moldes cartesianos, capaz de fundamentar a objetividade necessária para a teoria do conhecimento fenomenológica com base nas experiências de primeira pessoa e que é, portanto, incompatível com uma explicação naturalizada e causal sobre as experiências conscientes. Pretendo mostrar como os conceitos específicos da fenomenologia husserliana, de intersubjetividade, assim como as noções de *noese* e de *noema*, muito significativas para as especificidades de seu pensamento, determinam a elaboração da sua proposta filosófica de intencionalidade. E abordarei os aspectos mais relevantes da relação entre o materialismo reducionista, a crítica a esse feita pelas novas ciências cognitivas e o projeto fenomenológico de Edmund Husserl, pela perspectiva do problema da constituição dos estados mentais e da consciência.

Com base nesses aspectos e tendo como pano de fundo o problema da naturalização da fenomenologia, no primeiro capítulo considero a relação tensional entre fenomenologia e naturalismo, através da caracterização da posição fundacional antinaturalista e antipsicologista de Husserl. Apresento as suas motivações críticas originais a fim de indicar os pontos dissonantes entre fenomenologia e naturalismo. Este último é aqui entendido como a posição de que tudo o que existe deve ser analisado a partir do método das ciências naturais. Mesmo as abordagens da consciência estarão condicionadas à análise de terceira pessoa. Com essa definição, apresento a naturalização da fenomenologia como o processo que visa a naturalizar a dinâmica fenomenológica de objetivação do mundo, sendo este o principal aspecto a ser levado em conta na análise da sua viabilidade conceitual.

Neste capítulo, será igualmente caracterizado que, apesar das divergências, o problema da intersubjetividade é ainda filosoficamente relevante para essas duas orientações metodológicas, a fenomenológica e a naturalista. Por conseguinte, aprofundo o debate entre fenomenologia e algumas das teorias da consciência da filosofia analítica da mente, como o funcionalismo de Daniel Dennett e a neurofenomenologia de Francisco Varela, rastreando a recepção da fenomenologia husserliana nas suas formulações teóricas. Nas duas seções finais, discorro sobre como Husserl destoa conceitualmente das epistemologias modernas, a partir das

quais surgem a grande maioria dos problemas que compõem a filosofia da mente, a fim de demonstrar como a fenomenologia pode manter-se conceitualmente “imune” a essas mesmas questões.

Também apresento um comparativo entre o que Husserl definia como naturalismo na formulação de sua crítica e o que hoje é considerado como naturalismo. Evidentemente, como a grande maioria dos “campos filosóficos”, não há uma definição única para o naturalismo. Aqui considerarei algumas das principais “definições gerais” do naturalismo contemporâneo através de elementos da epistemologia naturalizada de Quine, autor que é decisivo para a configuração do naturalismo filosófico por meio da imediata associação metodológica com as ciências naturais. Exatamente o que é rejeitado por fenomenólogos como Husserl.

No segundo capítulo, introduzo a teoria semântica de Husserl, a fim de explicitar como ocorre a dinâmica de significação na objetivação fenomenológica. Para isso, é preciso considerar o conceito de *noema*, com o qual Husserl define o significado fenomenológico, na tentativa de analisar as especificidades do papel da linguagem para a fenomenologia e para a filosofia analítica da mente. O propósito dessa análise é o de pensar o contraste entre a abordagem husserliana da linguagem, que adere a elementos cognitivos, e alguns aspectos da “linguistificação” do mental, que caracteriza a intersubjetividade naturalizada. Na esteira de pensar nas possíveis relações entre a objetivação fenomenológica com alguns pressupostos da filosofia da mente, apresento elementos da chamada fenomenologia analítica, que utiliza aspectos da teoria da constituição da fenomenologia originária de Husserl e a sua distinção entre estática e genética, bem como o conceito de percepção torna-se central.

Com a análise da linguagem na fenomenologia, considero também como Husserl torna-se um autor peculiar, mesmo quando comparado a expoentes de sua própria tradição, a continental. Apresento alguns pontos comuns com autores da tradição analítica como Frege, por exemplo. Por conseguinte, introduzo o problema da intersubjetividade transcendental e o conceito relacionado de analogia. O argumento da analogia é clássico da tradição filosófica que visa a explicar a existência de outras mentes e a possibilidade de intersubjetividade. Este é, no entanto, um argumento bastante problemático e até mesmo superado. Em razão disso, explicito os elementos conceituais que diferenciam o conceito de analogia

husserliano das abordagens predecessoras da filosofia moderna. Por fim, contextualizo a fenomenologia de Husserl no quadro geral do problema do dualismo de propriedades, a fim de verificar se, mesmo ao superar o dualismo de substâncias cartesiano, Husserl conseguiria dissociar a fenomenologia do dualismo de propriedades, corrente que domina os debates na filosofia analítica da mente, em contraste com o materialismo reducionista.

No terceiro capítulo, aprofundo a análise da constituição fenomenológica da intersubjetividade. Introduzo os conceitos de emparelhamento e intropatia, centrais para a caracterização husserliana da intersubjetividade, que é, em nível fenomenológico, um problema transcendental. A intersubjetividade é um dos estratos constitutivos da objetivação fenomenológica e é também realizada como experiência significativa, por meio da intuição, ou seja, o outro é apreendido como outro semelhante, não a partir de uma dedução metafísica, mas pela analogia feita intuitivamente, na interatividade social. A constituição do *alter-ego* só pode acontecer, na medida em que o outro é um momento constitutivo do próprio *ego*. No contexto da intersubjetividade fenomenológica, a análise do posicionamento crítico de Husserl em relação às epistemologias modernas torna-se indispensável, pois que a constituição do outro implica mais elementos do que apenas o que é “dado” sensitivamente. O outro não é apenas o corpo que experienciamos perceptivamente. Nesse sentido, a intersubjetividade pressupõe emparelhamento e intropatia, componentes diretamente relacionados à dinâmica progressiva e intencional da consciência, situadas para além de uma experiência puramente sensitiva e imediata.

No capítulo quatro, o último deste trabalho, desenvolvo de modo mais detalhado, o problema da naturalização da intersubjetividade, tendo como ponto de partida, o projeto husserliano. Para isso, me detenho na aproximação conceitual da fenomenologia de Husserl com dois grandes expoentes da filosofia analítica da mente, Dennett e Searle, que já são considerados nos capítulos anteriores, mas que aqui voltam à discussão acerca da naturalização da intencionalidade e os seus conceitos correlatos. Neste capítulo final, pretendo analisar a naturalização da fenomenologia a partir de conceitos como intuição, expressividade e temporalidade, imprescindíveis para a dinâmica de objetivação fenomenológica.

Aqui retomo o problema do dualismo de propriedades e a possibilidade de dissociar a fenomenologia também desta modalidade de dualismo, aproximando a análise de Husserl do argumento que Searle elabora para defender o seu intencionalismo dessas mesmas acusações. De modo geral, considero que assim como no campo da cognição corporificada, o intencionalismo na filosofia da mente parece ser mais “receptivo” aos conceitos da fenomenologia, seja porque intencionalistas rejeitam o eliminativismo, seja porque podemos mais facilmente acomodar a crítica fenomenológica do psicologismo em algumas de suas críticas à concepção de que a consciência seja unicamente redutível ao comportamento. É certo que o intencionalismo funcionalista de Dennett defende, de certo modo, a vinculação da intencionalidade ao comportamento, mas este não é o caso de Searle.

Como a percepção é um conceito central para a abordagem do problema das outras mentes, terminologia que domina o campo analítico da intersubjetividade, me proponho a considerar as implicações da naturalização da intuição, associada por Husserl à dinâmica perceptiva, e toda a sua carga cognitiva que viabiliza as experiências. Por isso, utilizo o conceito de intuição caracterizado por Dennett nas suas considerações sobre a interatividade social. Para Dennett, a intuição é um tipo de “talento natural” que nos auxilia no reconhecimento de intenções sociais de terceiros. Nesse sentido, podemos considerar que há espontaneidade nessa modalidade de reconhecimento, muito embora, Dennett não atribua essa espontaneidade a nenhum tipo de capacidade cognitiva, como Husserl o faz na associação da intuição à constituição da intersubjetividade.

1.2 Justificativa da seleção das obras husserlianas

Escrever uma tese relacionada à fenomenologia husserliana já seria complexa apenas se considerássemos uma abordagem puramente exegética de suas proposições. Afinal, a correta compreensão de seus conceitos, inseridos na ampla construção de seu pensamento, já demanda um grande esforço intelectual. Mesmo que um pouco de exegese seja indispensável, é preciso dizer que minha proposta não é a de realizar uma análise puramente exegética de conceitos husserlianos, a fim de contextualizar o seu significado técnico ou a sua finalidade teórica exclusivamente no interior da sua própria fenomenologia. Como explicitado

no título escolhido, pretendo utilizar alguns dos conceitos husserlianos, em especial os de intersubjetividade, intencionalidade e intuição, para a abordagem de temas mais amplos do que a análise fenomenológica dos vividos de consciência.

Em razão da conhecida postura de revisão constante de seu próprio pensamento, Husserl foi capaz de reconhecer e corrigir, mesmo em debate com muitos interlocutores ilustres como Frege, Natorp e Schlick, os seus próprios equívocos conceituais e limitações de análise. Por consequência disso e da sua grande produção filosófica, é também indispensável apresentar uma justificativa da seleção das obras de Husserl a partir das quais desenvolvo as questões pertinentes para a análise da contemporânea tentativa de naturalização da fenomenologia. Minha proposta não é puramente exegética, justamente no sentido de que meu trabalho se propõe a pensar a atualidade da fenomenologia husserliana para a abordagem de questões igualmente presentes no campo teórico da filosofia da mente e das indissociáveis ciências cognitivas.

É sabido pelos especialistas e estudiosos da fenomenologia husserliana que o conceito de intersubjetividade esteve no centro dos problemas filosóficos pertinentes para a sua fundação como campo teórico. Podemos encontrar as análises fenomenológicas mais esquematizadas da objetivação e da intersubjetividade nos volumes XIII, XIV e XV da Husserliana, intitulados *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, volumes que se referem respectivamente aos períodos de 1905-1920, 1921-1928 e 1929-1935. No entanto, encontramos a problemática da intersubjetividade em outras obras ainda mais difundidas como as *Investigações Lógicas (Hua IX)*, *Ideias I (Hua III)*, *Meditações Cartesianas (Hua I)* e *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental (Hua VI)*.

Para o desenvolvimento do problema da naturalização da fenomenologia não me detenho especificamente nas obras em que Husserl centraliza a problemática da intersubjetividade, ou seja, nos volumes referentes à Fenomenologia da intersubjetividade. Dos três volumes mencionados, recorro apenas ao terceiro volume (*Hua XV*) em razão de que ele contém as análises husserlianas da intersubjetividade mais “definitivas” e aprimoradas em relação aos volumes dos períodos anteriores. Na *Hua XV* é até mesmo possível identificar uma continuidade conceitual da abordagem da intersubjetividade feita nas *Meditações Cartesianas*, em razão da sistematização de conceitos como intropatia e analogia.

Para tratar dessas análises husserlianas da intersubjetividade, tendo em vista o conflito teórico com algumas das abordagens naturalizadas da consciência, utilizo majoritariamente as obras *Investigações Lógicas*, *Ideias I*, *Ideias II*, *Psicologia fenomenológica*, as *Meditações Cartesianas* e a *Crise*.

Ao longo do desenvolvimento da análise de algumas das contemporâneas tentativas de naturalização dos conceitos fenomenológicos, a fim de pensar o complexo problema da consciência, uma das questões que se impõem é a de que sempre há o risco de descaracterização da proposta filosófica originária de Husserl. Uma delas é a de que não podemos, em nenhuma medida, ignorar as críticas à naturalização da consciência, do mesmo modo em que há todo um aparato conceitual na fenomenologia que pode ser considerado como vocabulário mentalista, isto é, irei considerar as implicações dessas questões para o campo da filosofia da mente, no qual encontramos uma forte “onda antimentalista”, justamente em razão da necessidade de estabelecer métodos que permitam tornar a consciência observável. Nesse contraste metodológico, conceitos centrais para a fenomenologia como o de intuição, ele próprio relacionado à temática da intersubjetividade, devem ser igualmente considerados.

Com base nesses aspectos, utilizo o conceito de intuição, tal como caracterizado desde a ampliação conceitual feita por Husserl nas *Investigações Lógicas*. Para os fins aqui desenvolvidos, penso que seja relevante partir da ampliação da intuição simples à intuição categorial para compreender adequadamente a crítica husserliana ao sensualismo dos empiristas clássicos, como Locke, por exemplo. Crítica esta que será significativa para a tentativa de dissociar a fenomenologia dos problemas conceituais da tradição epistemológica moderna e que são praticamente os mesmos problemas que constituem as questões da filosofia da mente.

A intuição permanecerá como um tema saliente para as questões internas à fenomenologia husserliana e receberá novos acabamentos, como podemos ver pela constatação de Husserl da necessidade de aprofundar a sua fenomenologia eidética em *Ideias I*. Por isso, considero relevante partir das inflexões husserlianas sobre a centralidade da intuição para o desenvolvimento intencional dos vivos feitas nas *Investigações Lógicas* e em *Ideias I*. Ademais, penso que esta última obra seja incontornável, pois que ela é consagrada como um marco da polêmica

virada transcendental husserliana, posição fundamental no contraste com as definições naturalizadas da consciência. Além disso, em *Ideias I*, constam as caracterizações husserlianas da dinâmica da significação de modo mais aprofundado do que foi realizado nas *Investigações Lógicas*, isto é, em *Ideias I*, Husserl apresenta a análise da estrutura noética-noemática da intencionalidade.

Com a tendência não apenas da tradição analítica, como a de seus adeptos naturalistas, de associar as discussões sobre a consciência e a vida mental à análise da linguagem e da expressividade, é imprescindível discorrer sobre o papel da linguagem na objetivação e interação social na fenomenologia. Também por isso, a definição do conceito de noema como central para a dinâmica da significação fenomenológica, feita precisamente em *Ideias I*, é indispensável.

Nas *M.C.*, assim como nas *Conferências de Paris* publicadas conjuntamente na edição aqui utilizada, encontramos não apenas a sistematização conceitual da constituição fenomenológica da intersubjetividade, como também as críticas de Husserl ao cartesianismo. A grande maioria dos problemas filosóficos que compõem o campo da filosofia analítica da mente, tais como o problema mente-corpo e o problema das outras mentes podem ser reconstituídos até a filosofia cartesiana. Na *Crise*, está caracterizada não apenas a estrutura fenomenológica do mundo da vida (*Lebenswelt*), indispensável para a análise da objetivação especificamente fenomenológica, como também encontramos as suas críticas às epistemologias modernas, como o conceito de imanência presente na teoria do conhecimento de Hobbes, Locke e Hume. Mesmo neste período, conhecido como o “testamento filosófico” de Husserl, pois que ele é o período final das suas produções filosóficas, a intuição permanece como o elemento que demarca as nossas experiências originárias de mundo, na sua configuração “pré-científica”.

Para responder às questões que surgem com as tentativas de naturalização da fenomenologia quando partimos da posição antinaturalista e antipsicologista que funda a fenomenologia, precisamos considerar outros elementos conceituais relacionados à temática da intersubjetividade e da objetivação fenomenológicas. Esses elementos são a intuição, conceito indissociável da dinâmica intencional dos vividos de consciência, bem como a questão da corporeidade, amplamente explorada pelas ciências cognitivas e pela cognição corporificada. Em razão disso, são utilizadas também as obras *Ideias II (Hua IV)*, onde Husserl aprofunda a

questão do papel do corpo (*Leib*), enquanto organismo “animado” e como corpo “próprio”, na constituição fenomenológica das experiências de mundo. De modo associado à análise da objetivação fenomenológica operada sob influência da corporeidade está a noção de cinestesia, igualmente central para os propósitos aqui definidos, especialmente no que se refere ao problema dos dualismos de substâncias e de propriedades. Desse modo, tenho mais condições de situar a fenomenologia no debate contemporâneo sobre o problema mente-corpo e, de modo relacionado, sobre o problema das outras mentes.

Um rápido contato com as principais vertentes da filosofia analítica da mente nos permite verificar a sua proximidade com o campo teórico da psicologia. Husserl discorreu amplamente sobre a metodologia da psicologia, como ciência empírica, a fim de caracterizar as especificidades da fenomenologia frente às noções de consciência e de mente resultantes das teses naturalistas que dominam a psicologia. Em razão disso, é preciso também atentar para alguns conceitos utilizados por Husserl em *Psicologia fenomenológica (Hua IX)*, na medida em que estão ali situadas as definições husserlianas de natureza e de mente, bem como a sua caracterização das diferenças terminológicas entre a psicologia naturalista e a psicologia fenomenológica. No segundo volume das *Investigações Lógicas*, encontramos a sistematização da dinâmica de interatividade social, que compõe a intersubjetividade fenomenológica, a partir de conceitos como o de manifestação, bastante pertinente para o comparativo das análises fenomenológicas com a visão psicológica frequentemente considerada como dinâmica interativa nas discussões teóricas da cognição social.

Enfim, com essa necessária justificativa da escolha das obras husserlianas, também justifico que, apesar de meu ponto de análise ser o da fenomenologia, evidentemente que, para sistematizar os principais pontos de conflito e de consonâncias entre a fenomenologia e as abordagens naturalizadas da consciência, utilizo igualmente alguns textos clássicos de filósofos analíticos, como Daniel Dennett e John Searle. Considero também alguns elementos da análise de autores mais contemporâneos, que tratam de modo mais direto da problemática da naturalização da fenomenologia, como Dan Zahavi e Shaun Gallagher, inclusive, com referências explícitas à fenomenologia originária de Husserl. A escolha desses

autores está também relacionada aos problemas relatados na seção anterior desta introdução.

2. Entre fenomenologia e naturalismo¹⁴

Para aqueles que estão minimamente familiarizados com as principais teses da fenomenologia e do naturalismo, já está claro que irei discorrer aqui sobre uma relação conflituosa. Neste capítulo, tratarei das divergências e possíveis convergências entre os campos teóricos da fenomenologia e do naturalismo, em especial no campo da filosofia da mente e mesmo no da filosofia da linguagem. A análise comparativa entre esses campos será realizada por meio das especificidades de seus métodos e, conseqüentemente, de seus objetos.

Tanto a fenomenologia quanto o naturalismo possuem variações teóricas internas. Assim, faz-se necessário pontuar quais abordagens fenomenológicas e naturalistas estarão em questão aqui. Podemos considerar a clara pretensão de demarcação metodológica entre a fenomenologia e o método científico já na sua constituição originária no pensamento de Edmund Husserl, situado nas origens da filosofia contemporânea, na virada do séc. XIX para o XX. As teorias naturalistas podem ser encontradas na história da filosofia desde o contexto pré-socrático, pelo menos na sua versão ontológica, e são recorrentes desde então, tendo como expoentes as teorias epistemológicas modernas de Hobbes e Locke. No entanto, é no contexto de desenvolvimento das ciências modernas que há a clara separação entre as instâncias empírica e normativa, que resulta no debate sobre a chamada falácia naturalista. Essa falácia lógica é resultado da confusão entre as instâncias supracitadas e da conseqüente derivação lógica de enunciados judicativos ou normativos, que constituem o conhecimento, de enunciados puramente descritivos.

A caracterização das especificidades do método da fenomenologia está diretamente atrelada ao contraste com a orientação epistemológica naturalista justamente na medida em que o seu objeto é diverso do objeto de interesse das ciências naturais. Só podemos analisar o mundo fenomenologicamente por meio da suspensão do mundo natural. Isso não significa negá-lo, mas colocá-lo entre parênteses, na medida em que a aparência fenomenal é reabilitada, em oposição à Kant, como parte constituinte e indissociável do conhecimento. Assim, “em Kant

¹⁴ Capítulo publicado em formato de artigo na Revista Peri V. 13, N. 1 2021, disponível em <<https://nexos.ufsc.br/index.php/peri/article/view/4341>> Acesso em 16 de Fev. 2022.

tem-se uma concepção representativa do conhecimento, em Husserl, tem-se uma concepção semântica”. (RESENDE, 2013, p. 12).

O distanciamento entre fenomenologia e psicologia faz-se necessário na medida em que a análise fenomenológica, diferentemente da análise cartesiana, será a reconstituição filosófica e não psicológica do conhecimento. A finalidade do método transcendental, que a fenomenologia compartilha com o neokantismo, é exatamente “efetuar uma conciliação entre idealismo e ciência. Ele implica, como princípio, que nunca se deve refletir sobre coisas, mas sobre o conhecimento delas; seu tema não é o objeto, mas a ‘objetividade’”. (GONZÁLEZ PORTA, 2011, p. 48). Diferentemente de Kant, os neokantianos não precisam mais responder ao ceticismo, mas às teses positivistas, tendo em vista as bem-sucedidas conquistas das ciências empíricas.

A fenomenologia husserliana compartilha, consideradas as devidas ressalvas, com o neokantismo uma abordagem semântica do conhecimento. Ao formular as suas considerações filosóficas sobre a linguagem e o seu papel na constituição do conhecimento, Husserl já abordava a questão que é ainda um grande enigma mesmo para a neurociência, a saber, o problema da constituição do significado, como podemos ver pelas palavras do neurocientista Ramachandran (2014, p. 92): “A questão de como neurônios codificam significado e evocam todas as associações semânticas de um objeto é o santo graal da neurociência, quer estejamos estudando memória, percepção, arte ou consciência”.

É claro que, ao tratar das implicações semânticas do conhecimento e da linguagem, Husserl não estava preocupado com a estrutura cerebral e com a constituição do sentido e do significado a partir das diferentes sinapses que interligam os neurônios. Sequer tentava explicar o papel do lobo temporal esquerdo (parte cerebral que tem como função a compreensão semântica da linguagem) na assimilação dos diferentes significados linguísticos. Ainda assim, o seu trabalho buscava analisar a estrutura da percepção, da memória, da imaginação etc., sendo elas mesmas atos de consciência que nos colocam em relação direta com o mundo e com os outros, por meio de uma relação que é, ela própria, difícil de ser completamente naturalizada ou reduzida.

O esforço que daí se segue, dos neokantianos e de Husserl, contra a imposta obsolescência da filosofia, dadas cada uma de suas especificidades, está

relacionado com a explicitação de que o que os naturalistas, positivistas e demais variações do materialismo consideram como conhecimento é uma concepção equivocada por sua aderência tanto às contingências do indutivismo, por contar com uma verdade dependente da experiência; quanto do dedutivismo, por considerar apenas a análise da correta derivação de premissas. Do mesmo modo, uma fundamentação do conhecimento baseada em elementos unicamente psicológicos é, assim, filosoficamente insuficiente para uma teoria do conhecimento.

Pretendo afirmar a relevância da dimensão intersubjetiva na fenomenologia de Husserl. A intersubjetividade é um dos conceitos centrais da fenomenologia, muito embora a análise crítica de seus opositores, em alguns casos, considere que a fenomenologia incorra em um método introspectivo ou mesmo em uma tese representacionista, aos moldes kantianos. Essa acusação é encontrada especialmente em autores de orientação neopragmatista e, portanto, antirepresentacionista, como Richard Rorty. Falaremos dessa tensão entre fenomenologia e pragmatismo posteriormente. De imediato, interessa-nos aqui distanciar o idealismo transcendental de Husserl do de Kant.

Ao estar inserida em um período de consolidação filosófica de volta a Kant, mas já com as interferências críticas de Adolf Trendelenburg, a fenomenologia transcendental de Husserl compartilha a atualização crítica do pensamento de Kant realizado pelos neokantianos que possibilitou a virada do modelo representacionista do conhecimento, em termos de uma psicologia da representação¹⁵, para a abordagem semântica do conhecimento. Sob essas condições, podemos considerar que são dois os principais elementos que sustentam essa virada,

Por um lado, a defesa de um retorno aos princípios do criticismo kantiano como meio de possibilitar um diálogo positivo com as ciências e escapar dos exageros especulativos do idealismo alemão, por outro lado, uma reação contra a metafísica extemporânea do positivismo cientificista em todas as suas

¹⁵ Husserl (2015, § 5, p. 13), por sua vez, considera a perigosa polissemia do conceito de representação e as possíveis consequências dos seus usos inadequados. Por isso, “A clarificação e separação dos múltiplos conceitos que a palavra representação cobriu, que confundem completamente os campos da Psicologia, da Teoria do Conhecimento e da Lógica, é uma tarefa importante”. A sua proposta não é a de pensar a representação como um conceito psicológico, mas por meio de uma “fenomenologia das vivências representativas e judicativas, circunscrita a partir de interesses gnosiológicos”. (2015, § 5, p. 14).

variantes, materialistas, naturalistas, vitalistas, biologicistas, economicistas, historicistas, etc. (RESENDE, 2013, p. 13).

Em verdade, podemos encontrar um projeto semântico também no pensamento de Kant e mesmo em Locke. Diferentemente da maioria das teorias semânticas do campo da filosofia da linguagem contemporânea, as teorias do significado de Locke e de Kant fazem remissão não unicamente a palavras, mas a ideias e representações mentais. (LOPARIC, 2000, p. xviii). A proposta de Husserl segue essa mesma linha teórica de análise do significado a partir da constituição cognitiva da significação. Muito embora a sua proposta contenha especificidades críticas em relação a esses dois autores mencionados que serão aprofundadas ao longo do trabalho.

Apesar de ter adotado a posição antipsicologista, aos moldes fregeanos, a lógica husserliana não será totalmente equivalente ao logicismo de Frege, seu contemporâneo. Como sabido, Frege era um platonista. Husserl, apesar de antipsicologista, não adere acriticamente ao platonismo lógico, incorporando nas suas *Investigações Lógicas* a “crítica kantiana do platonismo e do dogmatismo metafísico em geral”. (LOPARIC, 200, xxi). Além disso, Husserl distancia-se do logicismo por razões muito mais amplas. Primeiramente, há a crítica da lógica, no sentido de que “enquanto o logicismo e o positivismo lógico inicial consideram a lógica formal como o *fundamentum inconcussum* da ciência e da filosofia, Husserl coloca a própria lógica em questão¹⁶”. (MORMANN, 1991, p. 74). Por conseguinte,

Ao contrário da interpretação reducionista do logicismo segundo a qual a matemática é um ramo da lógica, Husserl mantém para a matemática uma posição independente. Segundo ele, a relação entre matemática e lógica não é de simples subordinação ou superação, mas de natureza dialética bastante sutil¹⁷. (MORMANN, 1991, p. 67).

A fenomenologia é fundada também a partir de uma posição antinaturalista que compõe a fenomenologia como teoria do conhecimento e que está presente durante todo o desenvolvimento do pensamento husserliano. Sua desaprovação à

¹⁶ (Cf. MORMANN, 1991, p. 74): “while logicism and early logical positivism consider formal logic as the *fundamentum inconcussum* of science and philosophy, Husserl puts logic itself in question”.

¹⁷ (Cf. MORMANN, 1991, p. 67): “Contrary to logicism's reductionist interpretation according to which mathematics is a branch of logic, Husserl maintains for mathematics an independent position. According to him, the relationship between mathematics and logic is not simple sub- or superordination but is of a quite subtle dialectical nature”.

doutrina do naturalismo não é utilizada como, em termos bastante contemporâneos, negacionismo científico, mas como crítica à hegemonia do método científico de sua época, refletida primeiramente na interferência das discussões lógicas e epistemológicas por meio do chamado psicologismo. O psicologismo¹⁸, tanto na sua versão lógica quanto epistemológica, resulta em problemas de fundamentação filosófica do conhecimento e é incompatível com a lógica pura, na medida em que confunde leis psicológicas com leis lógicas, resultando em ambiguidade.

Husserl afirma, nos seus *Prolegômenos*, que é de fato claro que facilmente podemos associar a lógica à psicologia ao considerarmos que a lógica é um tipo de técnica. Uma técnica para a realização de determinadas operações mentais, como o pensar, o raciocinar. Neste sentido, todas essas disposições psíquicas podem ser analisadas pela psicologia. No entanto, ao adotarmos uma posição antipsicologista e tendo em vista a lógica como análise do pensamento,

Em relação aos mesmos a psicologia tem uma tarefa diferente da lógica. A tarefa da psicologia é a de pesquisar, segundo as suas leis, as conexões reais entre si dos processos da consciência, bem como as disposições psíquicas associadas e os processos – correspondentes- no organismo corpóreo. (HUSSERL, 2014, §19, p. 42).

Constata-se, pois, que psicologia e lógica são distintas, embora tenham elementos comuns, justamente em razão de que, enquanto a primeira se interessa pela abordagem dos fenômenos psíquicos desde a sua causalidade corporal, a lógica está diretamente relacionada com as “conexões ideais” (HUSSERL, 2014, §19, p. 42) do pensamento. Ambos os campos teóricos visam a explicar como é possível a intersubjetividade.

Essa abordagem das idealidades esboçada já nos seus *Prolegômenos à lógica pura* representará o pano de fundo característico da fenomenologia husserliana na sua completude. Uma de suas principais definições é representada pelo seguinte enunciado: “O caráter psicológico da evidência é um resultado causal

¹⁸ As constantes menções ao psicologismo, lógico e mesmo epistemológico, que estarão presentes neste capítulo não são digressões filosóficas. Destaco aqui, juntamente com David Cerbone (2012, p. 31), que no que se refere às noções de consciência fenomenológica e de consciência intencional husserlianas “[...] existe uma conexão entre a sua rejeição do psicologismo na lógica e sua concepção acerca de como a consciência e a intencionalidade deveriam ser estudadas”. Portanto, é parte da concepção husserliana de consciência uma abordagem não psicológica dos atos ou fenômenos de consciência e, também, do pensamento (elemento constituído intersubjetivamente). Em todos esses casos faz-se remissão a diferentes estruturas lógicas e não a causalidades psíquicas ou empíricas. Psicologia e fenomenologia estão em dois níveis descritivos diversos.

de certos antecedentes. Que antecedentes? A tarefa é, precisamente, a de pesquisar isto.” (HUSSERL, 2014, §19, p. 43). A fundação da fenomenologia como teoria do conhecimento a partir da lógica e não da psicologia¹⁹ está de acordo com a ideia de que é apenas sob os elementos fundamentais da lógica que a ciência pode ser fundada, evitando, inclusive, qualquer tipo de regresso epistêmico resultante da falácia naturalista. É importante destacar aqui que há, inclusive, a necessidade de que a fenomenologia seja igualmente capaz de evitar os possíveis problemas oriundos dos próprios pressupostos lógicos.

Husserl (2014, §19, p. 43) considera a diferença entre “inferir *segundo* regras lógicas, e inferir *a partir* delas”. Essa distinção é feita por ele a fim de destacar a primeira operação como um *modus operandi* dos psicologistas. Para eles é por meio da inferência *segundo* as regras lógicas que as ciências particulares podem ser fundamentadas. Leia-se aqui regras como sendo regras dedutivas ou leis causais segundo as quais o pensamento “adequado” é realizado a partir de uma adequação entre as leis lógicas e o pensamento em si. Confunde-se, assim, “as leis como ‘conteúdos do juízo’ com os próprios juízos. Estes são acontecimentos reais dotados de causas e efeitos”. (HUSSERL, 2014, § 22, p. 51). Ou de maneira mais objetiva “a lei com o julgar” (HUSSERL, 2014, § 22, p. 51), de modo que não exista distinção entre a lei e o juízo. É precisamente nesse sentido que Husserl fará a distinção entre leis causais e leis lógicas.

Mesmo que possamos alcançar certas generalizações por meio do psicologismo e o seu conseqüente procedimento lógico dedutivo, ainda assim estaríamos diante de vagueza e imprecisão, dois elementos incompatíveis com a

¹⁹ Em *Phenomenological Psychology (Hua IX)*, Husserl considera que mesmo a psicologia, como ciência da mente, deve ser fundada em elementos rigorosos. Rigor, na fenomenologia, está associado a condições *a priori* constitutivas (sem o exagero do apriorismo kantiano) que permitam a remissão das experiências às suas caracterizações originárias. Com isso, no entanto, pode soar estranho que a psicologia seja convertida em algum tipo de metodologia matemática. Husserl (1977, p. 36) assinala justamente isso: “Uma vez que todos formamos o conceito de ciência *a priori* na matemática, a mais antiga e até recentemente a única ciência *a priori* desenvolvida, tendemos compreensivelmente a considerar qualquer ciência *a priori* como algo como uma matemática; psicologia *a priori*, portanto, como uma matemática da mente. Mas aqui devemos estar em guarda. A província ou províncias da matemática requerem um método e um tipo de visão que se ajustem a elas; mas, de forma alguma, esse tipo pertence a um modo de *a priori*”. A definição husserliana de *a priori* refere-se a um “*a priori* intuitivo e descritivo”. (Cf. HUSSERL, 1977, p. 36): “Since we have all formed the concept of *a priori* science in mathematics the oldest and until recently the only developed *a priori* science, we tend understandably to regard any *a priori* science at all as something like a mathematics; *a priori* psychology, therefore, as a mathematics of the mind. But here we must be on our guard. The province or provinces of mathematics require a method and a type of science which fit them; but, by no means does this type pertain to every kind of *a priori*”.

necessidade pressuposta no caso de verdades ou de leis lógicas. O caráter absoluto ou apodítico dessas verdades é incompatível com a proposta psicologista de uma operação de pensamento onde é pressuposta a simples adequação entre pensamento e determinadas regras lógicas. Como consequência desse procedimento, o conhecimento dependerá unicamente de atos corretos ou adequados. Eis a grande lacuna de uma lógica, e mesmo epistemologia, psicologista. Sob essas condições, confunde-se facilmente atos mentais corretos com o conteúdo de conhecimento.

Os atos de consciência não podem ser tomados como sendo o conteúdo de consciência. Neste sentido, uma coisa é a origem do conhecimento, outra a sua validade lógica. É a partir de suas preocupações teóricas com a fundação de uma lógica pura que Husserl rejeitará o uso de fatos psicológicos para essa mesma finalidade. A lógica não deverá endossar a validade das derivações de premissas ou explicar as regras do correto raciocínio. A sua finalidade é a garantia da verdade de nossos julgamentos. É preciso, portanto, ter em mente que a lógica “está para a verdade aproximadamente como a física está para o peso ou o calor” (FREGE, 2002, p. 11). Consequentemente, “só porque as pessoas estão dispostas a fazer certos tipos de inferências, isto não significa que essas inferências devam ser endossadas pela lógica”. (RITCHIE, 2012, p. 37).

A fundação da fenomenologia como uma disciplina correlata à lógica, sendo ela mesma lógica pura, especialmente no período das *Investigações Lógicas*, está vinculada diretamente com essas questões teóricas. A filosofia deve ser uma teoria da ciência de caráter rigoroso, ou ainda, de acordo com a tradição filosófica, uma *mathesis universalis*. Desse modo, Husserl compartilha tanto com os neokantianos, quanto com alguns dos representantes da lógica-matemática, como Gottlob Frege, a já caracterizada posição antipsicologista²⁰. O psicologismo é justamente uma das variações do naturalismo.

²⁰ Há um debate sobre se Frege é ou não influente na virada antipsicologista na fenomenologia de Husserl, o que não é relevante aqui. O interessante, historicamente, é que os dois autores podem ser associados pela nomenclatura de suas obras igualmente intituladas *Logische Untersuchungen*. A obra de Husserl é intencionalmente denominada como *Investigações lógicas*, enquanto a de Frege é uma coletânea de textos que são posteriormente reunidos em um livro com esse mesmo nome. Em todo caso, os subtítulos de alguns textos aparecem definidos como investigações. O ponto aqui é a remissão à obra homônima de Adolf Trendelenburg, filósofo precursor do neokantismo e de quem Brentano fora aluno, e a indicação de “uma nova época no modo de fazer filosofia: não se

Variações dessas teses psicologistas sobre o pensamento fundamentam algumas das teorias cognitivistas contemporâneas sobre Inteligência Artificial. Isto se dá na medida em que o pensamento é tomado, de modo semelhante aos psicologistas, como uma sequência unificada por um conjunto de regras lógicas e sequências de silogismos. Essas regras auxiliam na programação de máquinas e computadores para determinados fins de operação. A partir daí, encontramos teorias que defendem a tese de que máquinas possuem pensamento e, conseqüentemente, são dotadas de mente. Embora Husserl não tenha vivido para conhecer o desenvolvimento das pesquisas e das conquistas no campo da Inteligência Artificial, podemos encontrar uma pista de sua visão sobre o vínculo entre o pensamento e o desempenho observável de uma máquina, em específico, uma máquina de calcular: “Ela não é certamente uma máquina pensante, não se compreende a si mesma nem ao significado das suas realizações”. (HUSSERL, 2014, § 22, p. 52).

Poderíamos certamente estender essa posição a outros tipos de máquinas a fim de especularmos qual teria sido a visão de Husserl quanto à questão bastante atual sobre se máquinas podem ou não pensar, e, conseqüentemente, serem dotadas de mente. É claro que há um evidente conflito entre a noção husserliana de consciência e o que chamamos de mente no contexto da literatura da disciplina que surge em 1949 com a obra fundante *The Concept of Mind* de Gilbert Ryle, nominalmente, a Filosofia da mente. Essa disciplina é facilmente associável à tradição analítica, principalmente por conta das análises dessa tradição no campo da Filosofia da linguagem, as quais possuem uma forte vocação para o antimentalismo. Por outro lado, o uso fenomenológico do conceito de consciência possui uma significação muito mais ampla do que a de atos mentais que caracterizam muitas das teorias sobre a mente.

A consciência fenomenológica é caracterizada pela sua abrangência em relação a toda a vida fenomênica da subjetividade. Ainda assim, podemos falar sobre atos mentais específicos para determinar as características de cada tipo de

trata de um *Sistema de lógica* (título predileto dos escritos dos epígonos idealistas), mas de *Investigações lógicas*, plural que anuncia a multiplicidade como inerente à análise epistemológica (e/ou semântica). (Cf. GONZÁLEZ-PORTA, 2011, p. 29). Mesmo que Husserl faça menção às obras de Trendelenburg como “célebres”, mas “não tão frutíferas” nos seus *Prolegômenos à lógica pura*, num comparativo com o legado da lógica de Stuart Mill, não poderíamos descartar a relevância de Trendelenburg para o amplo quadro da filosofia contemporânea.

experiência de consciência. Por conseguinte, “Consciência significa aqui não a unidade individual de um ‘fluxo de vivido’, mas cada *cogitatio* distinta voltada para um *cogitatum* distinto”. (RICOEUR, 2009, p. 11). A análise fenomenológica das experiências de consciência é justamente a reflexão detalhada sobre as características estruturais de cada um desses atos. Para tanto, Husserl considera as vinculações entre o pensamento e a linguagem, propondo inclusive que eles são associáveis a partir de um tipo de “paralelismo ou isomorfismo” (TEIXEIRA, 2010, p. 322).

Isso significa que, embora a fenomenologia husserliana seja tomada como um movimento à parte ou mesmo divergente da virada linguística que lhe é contemporânea e que dominará os campos da filosofia analítica e mesmo do naturalismo na filosofia da mente, há um papel crucial da linguagem na fenomenologia, em especial nas suas supracitadas *Investigações Lógicas*²¹. Ainda assim,

[...] poucos estudiosos filosóficos prestaram atenção sistemática e enfatizaram a importância das investigações de Husserl sobre a natureza da linguagem e o uso intencional da linguagem; e ainda menos identificaram sua importância na linguística propriamente dita²². (BUNDGAARD, 2010, p. 369-370).

Questões filosóficas pertinentes aos temas da linguagem e da intersubjetividade apresentam-se como problemáticas comuns tanto à fenomenologia quanto ao naturalismo. Essa afirmação pode ser fundamentada com base na centralidade da linguagem para o contexto da filosofia contemporânea. O problema da intersubjetividade aparecerá como um tópico adjacente às questões impostas pela filosofia da linguagem e pela filosofia da mente, sendo a possibilidade de intersubjetividade uma questão de interesse mesmo para os cognitivistas no que se refere ao problema das outras mentes. Daí segue-se a importância de pensar no movimento de naturalização da fenomenologia por meio do conceito de intersubjetividade husserliano.

Algumas dessas questões serão consideradas neste capítulo sob o pano de fundo do tensionamento entre a fenomenologia de Edmund Husserl e algumas das

²¹ Husserl desenvolverá uma análise da significação mais detidamente na quinta e na sexta das suas *Investigações Lógicas*. (Cf. Ricoeur, 2009, p. 9).

²² (Cf. BUNDGAARD, 2010, p. 369-370): “few philosophical scholars have paid systematic attention to and emphasized the importance of Husserl’s investigations into the nature of language and intentional language use; and even fewer have pinpointed its import on linguistics proper”.

teses da filosofia analítica da mente, fortemente influenciada pelo naturalismo e pelo pragmatismo. A relação entre linguagem e cognição estará presente em todo o desenvolvimento deste trabalho por ser indispensável tanto para a compreensão da noção fenomenológica de consciência, quanto das posições mentalistas e antimentalistas que dominam os debates filosóficos sobre o problema da consciência. Essas últimas são pensadas aqui como herdeiras diretas da virada linguística, de orientação wittgensteiniana, e da sua consequente abordagem antirepresentacionista da significação.

Essa abordagem traz consequências diretas para o campo da filosofia analítica da mente, a qual é fundada em uma amplamente defendida rejeição de qualquer tipo de “idealidade” ou mesmo qualquer “imagem mental”. Os analíticos, na filosofia da mente, dividem-se entre os antinaturalistas, que acompanham os argumentos de Wittgenstein, como Wilfrid Sellars, e os naturalistas, que principalmente na segunda metade do século XX reaproximam as análises da linguagem e do pensamento de reflexões psicológicas e biológicas. A defesa quineana de uma epistemologia naturalizada em 1969 foi um dos motores dessa reaproximação.

O projeto de fenomenologia husserliano não pode ser dissociado do problema da significação, sendo a própria questão “o que significa significar?” (RICOEUR, 2009, p. 9) pontuada como “a primeira questão da fenomenologia” (RICOEUR, 2009, p. 9). A constituição da significação é desenvolvida por Husserl como componente do desenvolvimento intencional de nossas experiências de consciência da seguinte maneira:

O ato primeiro da consciência é querer dizer, designar (*meinen*); distinguir a significação entre os outros signos, dissociá-la do eu, da imagem, elucidar as diversas maneiras dentre as quais uma significação vazia vem a ser preenchida por uma presença intuitiva (seja esta qual for), é isto que é descrever fenomenologicamente a significação. Este ato vazio de significar outra coisa não é senão a intencionalidade. (RICOEUR, 2009, p. 9).

A significação se dá, portanto, por meio dos atos de consciência e do movimento de passagem da intuição simples à intuição categorial. Movimento que contém em si o preenchimento intuitivo necessário para a significação. Consequentemente, a significação depende tanto da condição de intencionalidade

da consciência quanto das essências apreendidas intuitivamente, mais especificamente, pela intuição eidética, que será aprofundada em *Ideias I*.

Ainda que possamos encontrar um tipo de teoria semântica na análise da linguagem husserliana, existem consideráveis dissensões e acordos, estes muitas vezes considerados como ocasionais, entre a fenomenologia e a filosofia da linguagem analítica. Alguns paralelos são feitos até mesmo entre a fenomenologia husserliana e o positivismo lógico do Círculo de Viena. Os principais pontos comuns são “1. interesse filosófico pela lógica, matemática e ciências; 2. a rejeição do psicologismo na lógica; 3. um programa de "cientificação" da filosofia²³”. (MORMANN, 1991, p. 63).

Evidentemente, há do mesmo modo divergências acentuáveis entre essas “vertentes” filosóficas. Podemos assinalar algumas delas, tais como a de que a fenomenologia é associada a uma abordagem metafísica, em razão da sua terminologia, enquanto os positivistas lógicos aderem a teses empiristas e à clara rejeição da metafísica. Outro aspecto conflitante significativo é o de que os positivistas lógicos fazem uso da lógica formal como uma “disciplina fundacional”, enquanto Husserl propõe-se a tratar do transcendentalismo como a “fundamentação última da ciência e da filosofia”. (MORMANN, 1991, p. 63).

Uma convergência acentuável entre fenomenologia e filosofia analítica é a de que não há pensamento sem linguagem. Ainda assim, Husserl parece estar de acordo com o seu interlocutor platonista, Frege, ao problematizar a questão da significação para além dos enunciados puramente linguísticos e discursivos. Consideramos aqui a significação como um elemento necessariamente objetivo, ou seja, compartilhado entre subjetividades e que invoca a noção de idealidade. Na teoria husserliana da significação encontramos também uma análise sobre os elementos psíquicos que atuam na assimilação e constituição dos significados linguísticos e uma forte vocação para uma posição mentalista, dada a recorrente utilização da noção de ideia e mesmo de essência.

A significação é para Husserl um elemento da linguagem, claro, mas ela também está relacionada com “atos de pensar ou significação de expressões linguísticas, essas significações são **meramente possíveis**” (TEIXEIRA, 2010, p.

²³ (Cf. MORMANN, 1991, p. 63): “1. a philosophical interest in logic, mathematics and the sciences; 2. the rejection of psychologism in logic; 3. a program of "scientification" of philosophy”.

326). Isso porque haveria uma autonomia da significação em relação aos signos linguísticos a partir de um tipo de significação equivalente a “objetos universais” (TEIXEIRA, 2010, p. 326). Esse caráter universal de uma significação independente da linguagem, mas que não invalida a relevância da linguagem para a análise do pensamento, apresenta-se como um elemento modal de possibilidade de conteúdos tanto de pensamento quanto de expressão. Sob essas condições de possibilidade, Husserl considera as limitações de nossa cognição e expressividade linguística diante das “significações em si”, isto é,

Se há um sentido em que podemos dizer plausivelmente que existem significações ideais é no sentido de que elas são conteúdo *possível* de atos de pensar e falar, o que não diz nada a respeito desses atos serem ou não efetúveis de fato, posto serem os atos apenas *possíveis* eventos psíquicos reais sujeitos às condições restritivas da realidade psíquica. (TEIXEIRA, 2010, p. 327).

Fica claro que Husserl não pode facilmente ser enquadrado no movimento da virada linguística que caracteriza a própria filosofia contemporânea. Isso porque, mesmo que possamos considerar a existência de uma teoria semântica como um elemento importante de sua fenomenologia constitutiva, Husserl não abdica de considerar igualmente uma crítica da razão. Daí se segue que devemos manter a cautela na tentativa de estabelecer paralelos entre a temática da significação na fenomenologia e nas tradicionais teorias semânticas. A isso se soma a questão de que

As abordagens husserliana e semântica são frutos de atitudes filosóficas bastante diferentes. A filosofia de Husserl carrega fortes traços racionalistas e apriorísticos, enquanto a abordagem semântica proclama suas origens empiristas. Uma comparação sucinta entre ambos é dificultada pelo fato de seus estilos serem bastante diferentes. Enquanto Husserl apresenta seu relato de forma muito geral e programática, os expoentes da abordagem semântica são mais cautelosos com relação a afirmações gerais; eles enfatizam a análise detalhada de teorias e conceitos científicos concretos²⁴. (MORMANN, 1991, p. 73).

²⁴ (Cf. MORMANN, 1991, p. 73): “The Husserlian and the semantic approach are offsprings of rather different philosophical attitudes; Husserl’s philosophy throughout bears strong rationalist and apriorist traits while the semantic approach proclaims its empiricist origins. A succinct comparison between both is rendered more difficult by the fact that their styles are rather different. While Husserl presents his account in a very general and programmatic form, the exponents of the semantic approach are more cautious with respect to general claims; they stress the detailed analysis of concrete scientific concepts and theories”.

Nesse contexto, a modalidade de crítica filosófica da razão reivindicada por Husserl é, após a virada linguística, suprimida pela análise da linguagem. A linguagem é sempre considerada, evidentemente, em nível intersubjetivo, isto é, a partir das significações e estruturas linguísticas compartilhadas, sem incorrer em análises sobre as representações de consciência.

Mesmo com uma grande lacuna entre a abordagem fenomenológica e analítica da linguagem, duas tradições que compõem a filosofia contemporânea, podemos reconhecer a importância que a noção de intersubjetividade adquire, no contexto dessas duas vertentes filosóficas, para a efetividade de suas proposições teóricas. Reforçamos, ao partirmos da perspectiva fenomenológica, o conceito de intersubjetividade especificamente husserliano por meio da sua caracterização de filosofia transcendental. Com essa definição, a fenomenologia husserliana estará às voltas tanto de uma crítica da razão quanto de uma crítica da linguagem intersubjetivamente validada. Linguagem e pensamento são dois elementos associados nesse procedimento filosófico, sugerindo inclusive não apenas um isomorfismo entre pensamento e linguagem como também uma dissociação entre os signos linguísticos e estrutura ontológica.

Essa dissociação pode nos remeter à visão platônica de linguagem, para quem “A palavra é reduzida a puro sinal, cujo ser se esgota em sua função designativa”. (OLIVEIRA, 2006, p. 22). Assim como Platão propunha que “o pensar é uma atividade essencialmente não-linguística e, sendo assim, a relação da linguagem para o real é secundária”. (OLIVEIRA, 2006, p. 22). Entretanto, Husserl proporá que mesmo que não haja uma vinculação natural entre os signos linguísticos e a significação ela mesma, ainda assim a linguagem desempenhará uma função elementar enquanto mediação para o pensamento e o significado. Há, aqui, portanto, a tomada dos signos linguísticos enquanto elementos simbólicos e não como sendo constituintes da realidade ela mesma. Além do mais, as famigeradas essências fenomenológicas são elementos vinculáveis aos próprios atos de consciência e não aos signos ou às palavras.

Ao contrário das posições antimentalistas da filosofia analítica, aos moldes wittgensteinianos, a fenomenologia husserliana, enquanto uma variante da filosofia da consciência, abordará o problema da significação sob o viés da sua constituição nas experiências de consciência. Aqui, faz-se necessária a consideração de que

“[...] 'constituir' não é de modo algum construir, menos ainda criar, mas desdobrar as visadas de consciência confundidas na apreensão natural, irrefletida, ingênuas de uma coisa”. (RICOEUR, 2009, p. 13). Tal empreendimento não pode, claro, ser considerado sem que tratemos do conceito de *ego* desenvolvido por Husserl, ou ainda, de um *self* propriamente fenomenológico. Desse modo, como já pontuado, seu projeto ainda estaria ligado a uma crítica da razão, mesmo que concomitantemente tratasse de questões pertinentes à linguagem a partir de uma abordagem diversa daquela que prevaleceu desde a virada linguística.

A fenomenologia husserliana está inserida nessa nova abordagem filosófica presente na filosofia contemporânea, isto é, a crítica da linguagem sem, no entanto, renunciar à análise das condições racionais de possibilidade e de constituição do conhecimento. A análise fenomenológica da intersubjetividade terá como escopo também a análise da linguagem, leia-se do sentido e do significado, enquanto sentenças intersubjetivamente validadas. Não obstante, Husserl ainda preservasse a já mencionada distinção entre significado linguístico e a significação enquanto idealidade. Assim, com a análise fenomenológica da linguagem, Husserl pretende tratar das estruturas linguísticas para além de suas “instanciações concretas” a fim de “estabelecer as propriedades essenciais da linguagem como tal, independentemente de qualquer usuário e independente de qualquer instanciação dada da espécie 'linguagem’²⁵”. (BUNDGAARD, 2010, p. 370).

A posição antinaturalista sempre apresentada como elemento característico da fenomenologia husserliana, e, em razão disso conhecida como fenomenologia “pura”, está relacionada com as críticas husserlianas à psicologia empírica e às suas influências na lógica e na epistemologia, na medida que a orientação natural está, apenas, suspensa. Husserl pretende que a fenomenologia não dispute a explicação do mundo com as ciências naturais. A orientação fenomenológica, é, portanto, uma posição filosófica semelhante ao ceticismo, sem duvidar, no entanto, da existência do mundo.

O antinaturalismo fenomenológico é o elemento central para a constituição da fenomenologia como análise descritiva do mundo, a partir das experiências de consciência. A sua orientação específica está “aquém das oposições filosóficas

²⁵ (Cf. BUNGAARD, 2010, p. 370): “It aims at establishing the essential properties of language as such, independent of any user and independent of any given instantiation of the species ‘language’”.

tradicionais” (MOURA, 1989, p. 16) ao renunciar a um enquadramento da fenomenologia nas abordagens filosóficas predecessoras como o realismo e o idealismo. Por conta da centralidade que os objetos puros recebem nessas análises, Husserl propõe, de maneira claramente pretenciosa, que o fenomenólogo não fará asserções acerca do mundo. A posição antinaturalista fenomenológica é contrastante com a psicologia empírica no sentido de que para a devida caracterização epistemológica do objeto de investigação da fenomenologia faz-se necessária a suspensão da orientação natural.

Em relação às teses naturalistas, há também uma grande variação interna entre os autores que se autodenominam naturalistas. Podemos encontrar as posições naturalistas no campo epistemológico denominadas de deflacionária e construtivista em autores como Jack Ritchie²⁶ ou a distinção entre naturalismo restritivo e um naturalismo liberal em John McDowell²⁷. Em todo caso, há uma definição que pode soar um tanto grosseira e simplória sobre o naturalismo filosófico, a de que o naturalismo rejeita qualquer tipo de “filosofia primeira” ou qualquer abordagem metafísica sobre as descrições da realidade. Este enfoque ganha um contorno ainda mais acentuado a partir da proposta de uma epistemologia naturalizada defendida por Willard V. O. Quine na tentativa de estabelecer um “monismo metodológico” (RITCHIE, 2012, p. 138) entre ciências naturais e a filosofia.

Ao considerar o método científico que é, por definição, descritivo, os naturalistas são constantemente confrontados com a dimensão dos valores, no campo da ética, e da normatividade necessária, na epistemologia, pelo menos a partir do período da filosofia moderna, para a justificação do conhecimento. Ademais, a afirmação categórica de que descrever algo ou dizer o que algo é, está no mesmo nível da normatividade, ou ainda, das afirmações do que algo deveria ser, incorre igualmente na confusão entre o nível ontológico, sobre o que existe, e o nível epistemológico, como podemos saber. Em linhas sucintas, “Métodos, científicos ou não, são normativos”. (RITCHIE, 2012, p. 112).

²⁶ Ver o livro *Naturalismo* (2012), em especial o capítulo 4, *A filosofia da ciência naturalizada*, para um maior aprofundamento dessas questões.

²⁷ Sobre essas distinções ver o artigo McDowell, John. **Naturalismo na filosofia da mente**. Trad. Sofia Inês Albornoz Stein. *Veritas*, v. 58, n. 3, set./dez. 2013, p. 545-566.

Para além das insuficiências metodológicas do naturalismo, a crítica fenomenológica de Husserl alcança também a matematização do *Lebenswelt*, isto é, a interposição do método cientificista ao mundo da vida constituído pelas nossas experiências imediatas e cotidianas. A sua constatação crítica é a de que há exageros no que se refere à tecnicidade do método científico. Além das contrariedades no campo da epistemologia, a posição naturalista encontra impedimentos também no campo da lógica, na medida em que as dificuldades com o problema da normatividade reaparecem potencializadas pelo problema da indução. A indução, como um dos modelos metodológicos das ciências naturais, está de acordo com as pretensões científicas de realizar predições de seus resultados por meio de observações empíricas. Pelo contrário, a lógica não é indutiva, mas dedutiva. Nesse sentido, “A ideia de que o futuro será semelhante ao passado não é uma verdade lógica”. (RITCHIE, 2012, p. 26).

Ao não pensar a fenomenologia como uma disciplina concorrente das ciências naturais, Husserl demarcou o objetivo filosófico de seu projeto, o de analisar os objetos enquanto constituídos na consciência e assim

[...] compreende-se a cisão conceptual da Fenomenologia entre ser enquanto realidade e ser enquanto consciência; bem como a cisão entre objecto real e objeto enquanto visado ou, correspondentemente, objeto constituído numa intuição originariamente doadora. (ALVES, 2016, p. 146).

É justamente nesse sentido que é fundado o debate, ainda hoje acalorado, sobre se é possível ou não a conciliação do idealismo transcendental de Husserl com algum tipo de realismo metafísico ou mesmo ontológico. Esse debate é resultante, em grande medida, da complexidade de uma das noções centrais de seu pensamento, a de *redução*. É por meio da redução que fica delimitado o objeto da fenomenologia como sendo a consciência de objeto ou as diferentes intencionalidades que compõem a estrutura da consciência propriamente fenomenológica. Desde as suas *Investigações Lógicas*, Husserl (2015, § 7, p. 20), pontua as diferenças entre a análise das estruturas de consciência e a tomada de posições metafísicas acerca do real, de modo que, na teoria fenomenológica do conhecimento, “nenhuma afirmação metafísica, nenhuma afirmação científico-natural e, especialmente, psicológica deve funcionar, nela, como premissa”.

A bastante óbvia afirmação husserliana de que toda a consciência é consciência de alguma coisa pode nos levar a crer que sua fenomenologia trata apenas de mais um tipo de teoria da verdade por correspondência e que incorreria em uma variante filosófica do empirismo clássico. De fato, a percepção é um elemento importante no desenvolvimento intencional da experiência fenomenológica, sendo por meio dela que acessamos os dados originários do mundo. Apesar disso, para a formulação de uma teoria do conhecimento, a percepção simples ainda não é suficiente para compreendermos como ocorre a constituição dos objetos na dinâmica intencional que caracteriza a consciência.

É neste sentido que Husserl propõe uma ampliação da percepção nas suas *Investigações Lógicas*. Essa ampliação refere-se precisamente às limitações de uma experiência puramente sensitiva ou o que Husserl chama de percepção simples. Neste nível perceptivo da experiência há elementos que não são captados por uma experiência direta, o que torna necessária a conceituação de um tipo bastante específico e um tanto mais sofisticado de percepção: a categorial. É neste nível que constatamos a constituição do mundo por meio de uma via ativa da consciência, que não é apenas um elemento de recepção passiva dos diferentes modos de doação do mundo. Na estrutura fenomenológica da percepção, a composição do significado contida no próprio desenvolvimento intencional da experiência possui uma dimensão até mesmo pragmática, fundada em contextos mais amplos que apenas um contato sensitivo direto.

Uma vez estabelecida esta subdivisão fenomenológica entre percepção simples e categorial, podemos compreender a experiência fenomenológica como uma experiência indissociável de seu elemento primário, a consciência. Essa afirmação poderia ser tomada como mais um truísmo, não fosse a sua relevância para considerarmos em seguida a consciência como elemento primordial da fenomenologia husserliana. Podemos tanto considerar que seu objeto são todos os tipos de consciência, a vida fenomênica na sua amplitude, quanto como que em nível significativo, não precisamos sequer estar diante das coisas para compreendermos o seu sentido.

As ricas descrições husserlianas, amparadas em um aparato conceitual e técnico, acerca da estrutura da percepção por meio da sua volta à subjetividade, isto é, às nossas experiências em primeira pessoa, são pertinentes para uma

análise da consciência como uma espécie de roteiro para as explicações científicas sobre o funcionamento do cérebro, tendo em vista a própria relação entre a sua estrutura material e fisiológica com a mente. Sob essas condições e nas palavras de Gallagher e Zahavi (2012, p. 10),

Se a descrição fenomenológica for sistemática e detalhada, começar com essa rica descrição parece muito menos imprevisível. Portanto, a fenomenologia e a ciência podem ter como objetivo diferentes tipos de explicações, mas parece claro que a fenomenologia pode ser relevante e útil para o trabalho científico²⁸.

A adoção da perspectiva fenomenológica para auxiliar as pesquisas das neurociências possibilita, inclusive, o questionamento das análises metafísicas que orientam muitas das pesquisas no campo da filosofia analítica da mente, de modo a centralizar unicamente na experiência consciente, tal como ela ocorre no seu desenvolvimento intencional de primeira pessoa. Em termos mais específicos, para considerarmos a fenomenologia como uma análise de experiência é preciso tomarmos a *constituição* do mundo realizada a partir das nossas estruturas de consciência, uma vez compreendida a condição fenomenológica da não tomada de qualquer pressuposto teórico ou metafísico.

Essas estruturas não podem ser reduzidas à condição material do cérebro, ainda assim, há aqui o pressuposto de que elas correspondam às condições essenciais para a constituição da própria objetividade do mundo. Consequentemente,

A fenomenologia tem como objetivo, não uma descrição da experiência idiosincrática - "aqui e agora, isso é apenas o que eu experimento" - em vez disso, ela tenta capturar as estruturas invariáveis da experiência. Nesse sentido, é mais ciência do que psicoterapia. A psicoterapia é focada no sujeito como uma pessoa particular e pode apelar para a introspecção em sua preocupação sobre a forma e o porquê da experiência de mundo da pessoa, aqui e agora²⁹. (GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 28).

²⁸ (Cf. Gallagher; Zahavi, 2012, p. 10): "If the phenomenological description is systematic and detailed, then to start with this rich description seems a lot less hit or miss. So phenomenology and science may be aiming for different kinds of accounts, but it seems clear that phenomenology can be relevant and useful for scientific work".

²⁹ (Cf. Gallagher; Zahavi, 2012, p. 28): "Phenomenology has as its goal, not a description of idiosyncratic experience – 'here and now, this is just what I experience' – rather, it attempts to capture the invariant structures of experience. In this sense, it is more like science than like psychotherapy. Psychotherapy is focused on the subject as a particular person and may appeal to introspection in its concern about the way and the why of the person's experience of the world, here and now".

A objetividade fenomenológica do mundo não é, no entanto, fundada em explicações de causalidade entre realizações cerebrais e estados mentais subjetivos. Podemos encontrar já na fenomenologia de Husserl um projeto semântico que pode ser reconstituído a partir das experiências de consciência. O desenvolvimento teórico do campo das neurociências aponta também para a complexidade do fenômeno da linguagem e da sua relevância para a compreensão da mente. Tanto na fenomenologia husserliana quanto na neurociência há uma íntima relação entre diferentes atos cognitivos, ou intencionais, na fenomenologia, na constituição do significado linguístico e das estruturas sintáticas.

Como podemos ver em Ramachandran (2014, p. 218), há um processo de associação na formulação dos conceitos, isto é, “[s]em dúvida a palavra é apenas a maçaneta, ou o foco, em torno da qual gira um halo de associações, significados e lembranças”. Algo muito parecido compõe as discussões sobre cognição corporificada, isto é, um dos interesses de investigação deste campo da filosofia da mente são os “conceitos corporificados”, com os quais são exploradas as influências da estrutura sensorial-motora na constituição dos conceitos e significados. Há aqui a pressuposição de que a audição de um único conceito pode desencadear uma série de associações de pensamento que terão também reflexos corporais. Por exemplo, ao ouvirmos a palavra “chute”, pensamos em situações relacionadas e podemos, até mesmo, mover a perna. Nesse sentido, “Pensar em um chute faz com que a pessoa pense em mover a perna, o que causa atividade no córtex motor³⁰”. (SHAPIRO; SPAULDING, 2021).

Esse exemplo ilustra perfeitamente uma das possíveis naturalizações dos processos de formação linguística e apreensão de conceitos. É pertinente considerar, porém, que mesmo diante do contexto em que se busca uma associação causal, como aqui suposto no exemplo mencionado, entre conceito e dinâmica de resposta corporal, ainda assim, é possível preservar a especificidade do significado linguístico diante da relação entre conceito e reflexo. Os próprios Shapiro e Spaulding (2021) fazem a ressalva de que, no caso do chute, “não há motivação para considerar essa atividade como parte do conceito de chute -

³⁰ (Cf. SHAPIRO; SPAULDING, 2021): “Thinking about a kick causes one to think about moving one’s leg, which causes activity in motor cortex”.

nenhuma motivação para vê-la como evidência da modalidade de chute³¹". Isso não quer dizer nada mais do que "o significado de chute independe dessa atividade³²".

Essa ressalva sobre a especificidade do significado em contraste com a dinâmica corporal responsiva é, certamente, significativa para a aproximação teórica entre fenomenologia e naturalismo, que pretendo desenvolver aqui. Muito embora possamos encontrar pontos semelhantes entre a investigação fenomenológica da consciência e da análise fisicalista do cérebro ou da mente, para uma possível naturalização da fenomenologia, faz-se necessária a correta distinção entre as experiências de consciência e as realizações fisiológicas do cérebro. Será igualmente relevante considerar as diferenças conceituais entre as abordagens da mente fisicalistas, materialistas e materialistas reducionistas. Especialmente porque é muito comum a associação direta e imediata entre as abordagens naturalizadas da mente e as posições reducionistas.

Um dos claros impasses entre fenomenologia e naturalismo é o de que nossas próprias realizações mentais não estão acessíveis para a nossa própria subjetividade. Não há nenhuma possibilidade de pensarmos em qualquer tipo de teoria da identidade compatível com a análise fenomenológica, justamente por conta de sua atitude antinaturalista. E isso está fundado em uma motivação razoavelmente filosófica: "Um estudo científico natural da consciência, então, pressupõe exatamente o que ele estuda"³³ (GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 31).

Mesmo a questão sobre se é ou não possível associarmos a estrutura biológica do cérebro aos estados mentais subjetivos que está no cerne das teorias da identidade cognitivistas não é o objeto do já clássico livro no campo da naturalização da fenomenologia, de Shaun Gallagher e de Dan Zahavi *The Phenomenological Mind*. Responder a essa questão supõe abordar diretamente questões metafísicas extremamente complexas e, conseqüentemente, não observáveis, ao contrário dos pressupostos empíricos de algumas teorias da

³¹ (Cf. SHAPIRO; SPAULDING, 2021): "there is no motivation for regarding this activity as part of the kick concept—no motivation for seeing it as evidence for the modality of the concept".

³² (Cf. SHAPIRO; SPAULDING, 2021): "the meaning of kick is independent of such activity".

³³ (Cf. Gallagher; Zahavi, 2012, p. 28): "A natural scientific study of consciousness, then, presupposes the very thing that it studies".

mente. Essa obra supra referida é um marco também por pensar a naturalização da fenomenologia não apenas como uma maneira de aprimorar as pesquisas das ciências cognitivas, bem como em pensar os caminhos teóricos e empíricos para que a fenomenologia seja igualmente beneficiada como campo filosófico, superando, inclusive, a sua tendência à exegese.

Além de alguns dos pontos defendidos por Gallagher e Zahavi sobre como a fenomenologia é totalmente compatível com as pesquisas empíricas das ciências cognitivas, ainda porque o próprio Husserl dedicou-se a pensar nos elementos empíricos – para além do empirismo clássico, é claro – está a própria posição husserliana acerca deste debate. Husserl certamente se oporia a essa tendência à exegese adotada pela grande maioria dos pesquisadores da área na contemporaneidade. Tomamos como indicação desse posicionamento a conhecida proposição husserliana sobre *voltar às coisas mesmas* como foco atencional na experiência consciente em detrimento das teorias preestabelecidas e a consideramos como um exemplo adequado aqui. O movimento proposto por este preceito, além da demarcação entre os níveis descritivos da experiência fenomenológica e da experiência psicológica, é o de que passaremos da experiência à teoria e não o contrário.

É claro que mesmo o termo experiência adquire uma roupagem totalmente nova na fenomenologia em contraste com a sua significação presente nas teorias empiristas. Ao considerar a fenomenologia como teoria da experiência e como uma disciplina complementar à lógica, Husserl estava preocupado com a formulação da fenomenologia como uma “doutrina da ciência” no sentido estrito de que a ciência mesma visa ao saber. Há aqui, portanto, como apresentado por Husserl nos *Prolegômenos*, um projeto teórico que não rejeitará, mas que será o fundamento da técnica. Essa fundamentação se dará a partir do que Husserl (2014, p. 10) chama de “curso de pensamento demonstrativo”, definição que está vinculada com a evidência propriamente fenomenológica.

É preciso ter em consideração que há um projeto declaradamente fundacionista no pensamento husserliano. Nas palavras do próprio Husserl, “não são o arbítrio e o acaso que reinam nas conexões de fundamentação, mas a razão e a ordem”. (2014, p. 13). Além do mais, “todo progresso efetivo do conhecimento ocorre na fundamentação.” (HUSSERL, 2014, p. 18). Enquanto análise primorosa

da experiência, a fenomenologia pode ser beneficiada pelos diversos relatos de casos paradigmáticos presentes nas pesquisas do multidisciplinar campo das ciências cognitivas, isto é, os casos de esquizofrenia, autismo, psicopatologias etc., onde os vividos de consciência colocam em perspectiva uma subjetividade transcendental, que pode ser replicada em terceira pessoa ou, em termos mais específicos, intersubjetivamente.

2.1 A recepção da fenomenologia nas teorias cognitivistas

Um elemento importante a ser considerado em um comparativo entre fenomenologia e cognitivismo, este último como teoria naturalizada da mente, é a questão da dissociação fenomenológica do *ego* em relação à consciência. Enquanto a consciência é intencional e, portanto, constituída por atos direcionados para o mundo, o eu ou *ego* é também um objeto que é constituído na consciência. Sob essas condições, a posição antinaturalista, que funda a fenomenologia, resulta na análise da consciência a partir da sua relação com o mundo. Uma das marcas do pensamento fenomenológico está justamente na concepção de que o *ego* não é dissociado do mundo ainda porque ele próprio não possui autonomia ou uma existência isolada. O *ego* é constituído por meio da sua relação com o mundo.

Ainda no contexto da filosofia contemporânea há um grande apreço pelo naturalismo, especialmente nas teorias de língua inglesa como a epistemologia naturalizada de Quine. O naturalismo é pensado por esses autores como uma teoria filosófica espelhada no método científico, isto é, a filosofia utilizará os resultados das análises empíricas das ciências naturais. Como visto anteriormente, o método fenomenológico é o método que permitiria conhecermos as nossas estruturas de consciência a partir da sua relação direta com o mundo, ou ainda, da sua estrutura intencional por meio de uma análise reflexiva denominada de *redução*. O modelo de consciência ou mente propriamente fenomenológica refere-se aos atos de consciência que compõem a intencionalidade. Diante das dificuldades ainda existentes de responder às incógnitas sobre a consciência e os fenômenos mentais, mesmo Dennett parece estar ciente das dificuldades de se pensar o problema da consciência, a partir das duas posições do debate interno à filosofia da mente. Por um lado, há a posição dualista de propriedades em que

ainda prevalece um tipo de distinção entre cérebro e estados mentais. Por outro lado, há o materialismo reducionista, geralmente criticado, porque “[...] o que quer que nossas teorias materialistas possam explicar, elas não explicam a consciência se negligenciarmos os fatos sobre a experiência que conhecemos tão intimamente ‘de dentro’”³⁴. (DENNETT, 1991, p. 55).

Embora esta constatação, aqui realizada por um dos grandes nomes da teoria funcionalista da mente, a fenomenologia é considerada ou rejeitada, como veremos, por conta da sua suposta vocação para a introspecção. Consequentemente, há a incorporação de alguns dos conceitos que integram as discussões fenomenológicas como o conceito de intencionalidade nos campos do cognitivismo e do funcionalismo. Podemos, inclusive, encontrar a expressão “fenomenologia analítica” em trabalhos razoavelmente recentes como o de Wolfgang Huemer. Interessa-nos pontuar que é no interior do funcionalismo que surge a noção de *heterofenomenologia*. Podemos igualmente encontrar um tipo de fenomenologia naturalizada na teoria corporificada da mente a partir da qual surge a concepção da *neurofenomenologia*.

Embora possamos encontrar alguns dos termos que compõem a fenomenologia nas análises de Dennett sobre a consciência, na sua visita ao jardim fenomenológico³⁵, como ele mesmo descreve no seu livro *Consciousness Explained*, encontramos a seguinte afirmação:

A natureza quase-virtual da fenomenologia da compreensão foi quase totalmente ignorada pelos pesquisadores da ciência cognitiva, particularmente da inteligência artificial, que tentaram criar sistemas de computação com entendimento da linguagem. Por que eles voltaram as costas para a fenomenologia? Provavelmente em grande parte, por sua convicção de que a fenomenologia, por mais real e fascinante que seja, não é funcional - uma roda que gira, mas não envolve nenhuma das importantes máquinas da compreensão³⁶ (1991, p. 56).

³⁴ (Cf. DENNETT, 1991, p. 42): “Whatever else our materialist theories may explain, they won't explain consciousness if we neglect the facts about experience that we know so intimately ‘from the inside.’”.

³⁵ “A Visit to the Phenomenological Garden”, título do capítulo 3 de *Consciousness Explained*.

³⁶ (Cf. DENNETT, 1991, p.56): “The quasivisual nature of the phenomenology of comprehension has been almost entirely ignored by researchers in cognitive science, particularly in Artificial Intelligence, who have attempted to create language-understanding computer systems. Why have they turned their back on the phenomenology? Probably largely because of their conviction that the phenomenology, however real and fascinating, is nonfunctional — a wheel that turns but engages none of the important machinery of comprehension”.

É claro que fenomenologia e ciências cognitivas são, de fato, campos com pouquíssimos pontos de contato entre as suas metodologias, pelo menos até o início do movimento de naturalização da fenomenologia na década de 1990 que teve como um de seus precursores o biólogo Francisco Varela. É evidente também que utilizar o conceito de intencionalidade não compromete necessariamente o pensamento de Dennett com o pensamento fenomenológico tradicional. Em *Tipos de Mente*, ele apresenta uma boa definição do termo intencionalidade remetendo para a sua significação medieval e alertando para a confusão entre *intenção* como relacionalidade e *intensão* vinculada ao significado linguístico³⁷.

A já mencionada visita de Dennett ao jardim fenomenológico parece comprometida com a associação da fenomenologia a algum tipo de teoria da imagem, como se da análise fenomenológica das estruturas das experiências conscientes ou da análise compreensiva das coisas restassem apenas imagens (*mental images*, *mental imagery* ou *mental pictures*) constituídas unicamente na mente do sujeito. Não podemos contar apenas com as imagens mentais de cada indivíduo para que a compreensão das proposições linguísticas seja efetiva. Dennett apresenta um exemplo para ilustrar essa limitação

A fenomenologia de diferentes ouvintes em resposta à mesma expressão pode variar quase *ad infinitum* sem nenhuma variação aparente na compreensão ou aceitação. Considere a variação nas imagens mentais que pode ser provocada por duas pessoas que ouvem a sentença. Ontem, meu tio demitiu seu advogado³⁸. (1991, p. 56).

Ora, essa afirmação está de acordo com o antinaturalismo e o antipsicologismo fenomenológicos. A análise fenomenológica das experiências de consciência não se dá a partir de uma análise causal dos fenômenos de consciência, uma vez que fatos psíquicos ou atos psicológicos são variáveis para cada subjetividade. Isso significa que “a estrutura essencial da experiência não

³⁷ Nas suas análises sobre a intencionalidade, Searle (2001, p. 32) apresenta uma boa definição da diferença conceitual entre esses dois termos: “A intencionalidade-com-c é aquela propriedade da mente (cérebro) pela qual esta é capaz de representar outros objetos; a intencionalidade-com-s é a incapacidade de certas sentenças, enunciados etc. de satisfazer certos testes lógicos de extensionalidade”.

³⁸ (Cf. DENNETT, 1991, p. 56): “Different listeners' phenomenology in response to the same utterance can vary almost *ad infinitum* without any apparent variation in comprehension or uptake. Consider the variation in mental imagery that might be provoked in two people who hear the sentence Yesterday my uncle fired his lawyer”.

deve ser confundida com a estrutura causal da experiência”. (CERBONE, 2012, p.40). Por outro lado, a fenomenologia, - e aqui considero a fenomenologia husserliana - não corresponde a um modelo compreensivo baseado em imagens mentais, como se o conhecimento fosse, no fim das contas, uma imagem ou representação contida na consciência³⁹. É claro que os objetos intencionais dependem da consciência, mas essa proposição é admitida em um contexto teórico que pressupõem um modelo de realismo não ingênuo. Ainda porque a redução fenomenológica não equivale à supressão, mas à suspensão da atitude natural.

O conhecimento fenomenológico não equivale a uma mera representação de objetos presente unicamente na consciência. Na fenomenologia de Husserl, há uma rejeição da ideia de que a relação intencional entre consciência e mundo apelaria para a já tradicional mediação de representações mentais. Isso implica em grande medida também a reprovação do uso de imagens mentais como elemento exclusivo da constituição do conhecimento. Dennett considera que a introspecção resultante da análise fenomenológica pura, herdada do dualismo cartesiano, equivale ao que alguns cognitivistas chamam de *qualia*⁴⁰, que são justamente os elementos qualitativos que compõem as nossas experiências de primeira pessoa. Dados que não são exatamente os mesmos que os chamados dados fenomenológicos⁴¹. Estes últimos abrangem dados conscientes e inconscientes.

³⁹ É importante considerar que Husserl trata da imagem em três principais dimensões: a imagem física (*physisches Bild*), o objeto imagem (*Bildobjekt*) e o sujeito-imagem (*Bildsubjekt*). Essa divisão ilustra que Husserl está ciente das diferenças ontológicas entre o objeto como percebido no mundo e o objeto já constituído como consciência de imagem. Consequentemente, essa é também a separação entre apresentação (*Gegenwärtigung*) e re-presentificação (*Vergegenwärtigung*). Sobre essas questões ver o artigo de Alice Mara Serra, *Imagem e Suporte: Fenomenologia e Desconstrução*. In: Ekstasis: revista de fenomenologia e hermenêutica. V.3, N.1, 2014, p. 25 - 42.

⁴⁰ Termo não utilizado pela tradição fenomenológica, mas que aparece em alguns textos de vertente cognitivista como distinto dos chamados dados fenomênicos da mente. A diferença é que enquanto os qualia compõem os dados qualitativos inefáveis e privados da consciência – dos quais Dennett rejeita a existência – os dados fenomenológicos são mais amplos, abarcando todos os dados da subjetividade. Esta diferenciação indica que os dados fenomenológicos não são, portanto, redutíveis aos *qualia*.

⁴¹ Destaco esta diferença conceitual por conta da sua importância para a caracterização geral do processo de naturalização da fenomenologia, como apontado por Varela; et al, (1999, p. 11), “É de particular importância levar em consideração essa diferença entre dados fenomenológicos e qualia, como comumente concebidos ao adotar uma perspectiva naturalista. Se a aparência fenomenal é rapidamente reduzida a algo totalmente inefável e incomunicável, o próprio projeto de uma naturalização de descrições fenomenológicas se torna uma contradição em termos. Como algo inefável pode ser explicado cientificamente? Se, no entanto, as duas noções são claramente distinguidas, o significado de uma abordagem naturalista fica claro: o que está em jogo é um estudo científico dos processos de fenomenalização da realidade”. “It is of a particular importance to take

Em todo caso, podemos considerar que tanto os *qualia* quanto os chamados dados fenomenológicos são supérfluos para a defesa de uma posição funcionalista, embora não reducionista da consciência⁴², como pretendido por Dennett.

A teoria funcionalista de Dennett fundada numa posição materialista em relação à consciência passa diretamente por duas condições intimamente ligadas. A primeira é a posição de que não há nenhum grande mistério em relação às nossas mentes, tal como as posições dualistas defendem. A segunda é a de que o eu ou as experiências de primeira pessoa são irrelevantes para a compreensão da natureza da consciência ou dos fenômenos mentais. Essas condições permitem entendermos a crítica de Dennett à abordagem da fenomenologia pura da consciência intencional. Ainda que Dennett tenha dito que o materialismo é insuficiente para a resolução do problema mente-corpo, a análise introspectiva nos moldes do solipsismo cartesiano e que ele atribui à fenomenologia apresenta também restrições metodológicas para a elaboração de uma teoria da consciência e da natureza dos eventos mentais.

Como já pontuado na seção anterior, Husserl era um cartesiano, muito mais por conta da sua radicalidade metodológica, que Husserl considerava como o modelo mais adequado da reflexão filosófica, do que por consideração total dos elementos do solipsismo interacionista. Isso é indicado na sua análise da experiência do alheio, das vivências na coexistência e da explicitação fenomenológica do *alter-ego* presentes nas *Meditações cartesianas*. O conceito de intersubjetividade é introduzido justamente para indicar o movimento fenomenológico necessário de passagem do solipsismo transcendental, ou do

into account this difference between phenomenological data and qualia as commonly conceived when adopting a naturalist perspective. If phenomenal appearance is too quickly reduced to something wholly ineffable and incommunicable, the very project of a naturalization of phenomenological descriptions becomes a contradiction in terms. How can something ineffable be scientifically explained? If, however, the two notions are clearly distinguished, the meaning of a naturalist approach becomes clear: what is at stake is a scientific study of the processes of the phenomenalization of reality”.

⁴² Esta posição é, aliás, um pressuposto do funcionalismo, na medida em que reconhecer que a mente tenha origem material não é propriamente defender que a mente seja redutível à estrutura biológica do cérebro. Além do mais, a posição reducionista da consciência traria grandes problemas de fundamentação para a visão funcionalista da mente, tornando inconsistentes as previsões dos comportamentos de outros sistemas intencionais, como robôs e demais seres vivos, os quais possuem estruturas materiais diversas da fisiologia humana. Para um maior aprofundamento dessas questões ver *A mente segundo Dennett*, de João de Fernandes Teixeira (2008).

solus ipse resultante da *redução*, para a intersubjetividade transcendental. De maneira que,

[...] Em mim, no quadro da minha vida de consciência transcendentalmente reduzida, tenho experiência do mundo, incluindo os outros, e, segundo o sentido da experiência, não como formação sintética minha, privada, por assim dizer, mas antes como um mundo que me é alheio, como um mundo intersubjetivo, como sendo para qualquer um, como um mundo acessível para qualquer um nos seus objetos. E, contudo, cada um tem as suas experiências, as suas aparições e unidades de aparição, o seu fenómeno-mundo, ao passo que o mundo experienciado é em si, perante todos os sujeitos que experienciam e perante os seus fenómenos-mundo. (HUSSERL, 2013, p. 129-130).

O modelo solipsista de análise da consciência é totalmente incompatível com a abordagem funcionalista proposta por Dennett. Como o nome sugere a noção de consciência funcionalista é a de que acessamos a mente a partir de suas funções refletidas pelo comportamento. Nesse sentido, podemos compreender o seu apontamento sobre as insuficiências, inclusive, do materialismo reducionista para a resolução das questões ontológicas sobre os fenômenos mentais, isto é, a de que a consciência pode ser reduzida à constituição física do cérebro. “Para o funcionalista, a caracterização adequada de quase todos os estados mentais envolve uma referência não eliminável a uma série de estados mentais com os quais o estado mental em questão está conectado em termos causais”. (CHURCHLAND, 2004, p. 59-60).

É com base nessas pressuposições que a noção de *heterofenomenologia* é caracterizada por Dennett. Sua proposta é a de conciliar a descrição fenomenológica da realidade com o método propriamente científico, ou seja, sua concepção de método fenomenológico corresponde a “[...] um método de descrição fenomenológica que pode (em princípio) fazer justiça às experiências subjetivas mais privadas e inefáveis, sem nunca abandonar os escrúpulos metodológicos da ciência”⁴³. (DENNETT, 1991, p. 72). Essa justiça metodológica ambicionada por ele é a correção dos excessos do introspeccionismo da tradição fenomenológica. Embora possamos estar razoavelmente seguros de nossos próprios fenômenos mentais, o seu conteúdo experienciado não pode ser cientificamente observado.

⁴³ (Cf. DENNETT, 1991, p. 72): “[...] a method of phenomenological description that can (in principle) do justice to the most private and ineffable subjective experiences, while never abandoning the methodological scruples of science”.

O funcionalismo de Dennett adere à noção de que a mente pode ser considerada a partir de uma relação de causalidade entre cérebro e comportamento, de modo que podemos acessar os fenômenos mentais de maneira objetiva. Provoca, pois, justamente o que fenomenólogos como Husserl queriam evitar, isto é, que os atos intencionais que constituem a estrutura de consciência fossem confundidos com a causalidade de fatos psicológicos. A rejeição husserliana por qualquer tipo de monismo metodológico⁴⁴ entre as ciências naturais e a filosofia implicava diretamente a recusa por considerar a consciência como qualquer outro objeto físico. A partir dessas disposições teóricas e do contraste entre fenomenologia e a abordagem já naturalizada de Dennett, a heterofenomenologia vinculada ao modelo de análise funcionalista da consciência só poderá indicar que a descrição fenomenológica, antes realizada de maneira transcendental e subjetiva, seja agora empreendida e validada em terceira pessoa.

O modelo de fenomenologia proposto por Dennett está comprometido primeiramente com a rejeição da ideia de que exista de fato um eu⁴⁵, já que ele não pode ser situado materialmente no cérebro. O eu é, na heterofenomenologia de Dennett, equiparável a personagens ficcionais que são construídos com a linguagem, podendo ser acessados objetivamente, sendo que “O mundo heterofenomenológico do sujeito será um positivo teórico estável e intersubjetivamente⁴⁶ confirmado, com o mesmo status metafísico que, digamos, a

⁴⁴ Afirmei anteriormente que a epistemologia naturalizada de Quine propõe justamente esse modelo de monismo. No entanto, algo semelhante é proposto pelo mestre de Husserl, Brentano, no contexto de sua Filosofia científica e do seu diálogo entusiasta com o positivismo de Comte. Para o aprofundamento da proposta brentaniana da vinculação metodológica da filosofia com as ciências naturais de sua época, ver CURVELLO, F. V. BRENTANO SOBRE FILOSOFIA CIENTÍFICA E POSITIVISMO. *Revista Kriterion*, [S. l.], v. 62, n. 150, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/kriterion/article/view/24680>. Acesso em: 19 abr. 2023.

⁴⁵ A tradição fenomenológica está familiarizada com essa dissociação entre ego e consciência. O ego não é propriamente o elemento central na formulação da teoria do conhecimento de Husserl, daí a famosa separação entre o *eu empírico* e o *eu transcendental*. O ego não é o objeto da análise fenomenológica, muito embora ele apareça sempre como elemento psicológico que é constituído progressivamente a partir das experiências de mundo. Esta divisão fica ainda mais clara na fenomenologia de Sartre, que associa o ego não à consciência, mas ao mundo, como mais um de seus objetos componentes. Sendo assim, o *eu* “se dá a si mesmo como transcendente”. (SARTRE, 2015, p. 32).

⁴⁶ Dennett pode não ter dado muita atenção para as considerações de Husserl sobre a intersubjetividade. Destaco este conceito por conta de que este ponto da validade intersubjetiva é apresentado por Dennett como uma novidade de sua proposta de fenomenologia. Tratarei disso, posteriormente, a partir das críticas de Varela et al ao Dennett. Husserl tratou da dimensão intersubjetiva em algumas de suas conferências mais consagradas e publicadas como *Meditações*

Londres de Sherlock Holmes ou o mundo segundo Garp”⁴⁷. (DENNETT, 1991, p. 81). A confirmação intersubjetiva equivale à observação das diferentes atitudes proposicionais realizadas pelo outro com o uso da linguagem.

O intersubjetivo é, no contexto de uma teoria funcionalista e materialista não reducionista, diretamente correspondente ao comportamento observável. Só podemos acessar os estados mentais por meio das manifestações comportamentais do outro. Isso resulta na irrelevância dos *qualia* e dos dados fenomenológicos para o conhecimento da mente alheia. Conseqüentemente, o uso da intencionalidade adquire uma significação totalmente diversa daquela que caracteriza a consciência fenomenológica. Ela deixa de ser um componente vinculado à constituição de um objeto correlato que associa consciência e mundo e passa a indicar os estados mentais em nível puramente funcional ou mesmo comportamental. Ao considerar a intencionalidade no âmbito funcional da mente podemos ampliar a sua abrangência para outros animais e mesmo para máquinas capazes de replicarem o comportamento humano. Estes são tomados, portanto, como “sistemas intencionais” (DENNETT, 1997, p. 46).

Apesar das orientações dissonantes entre fenomenologia e naturalismo, ambicionadas pela maioria dos fenomenólogos e naturalistas, podemos encontrar o já mencionado movimento de naturalização da fenomenologia. É claro que essa aproximação parece preservar as especificidades de cada uma dessas concepções filosóficas explorando apenas os elementos convergentes no que se refere aos fenômenos conscientes. Além do mais, fenomenologia e naturalismo não são necessariamente posições filosóficas contraditórias, mas sim diferentes orientações metodológicas. Não há propriamente uma mútua e completa supressão entre os resultados de suas análises.

Há um comparativo sobre as especificidades dessas posições bastante interessante feito por David Cerbone utilizando da observação de um livro pelas

cartesianas (1929), em específico a Quinta meditação, e *Crise da humanidade européia e a filosofia transcendental* (1954). Ele, inclusive, dedicou-se a tratar especificamente da intersubjetividade nas conferências intituladas *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, publicadas em três volumes referentes aos períodos de 1905-1920, 1921-1928 e 1929-1935, ainda sem tradução para o português.

⁴⁷ (Cf. DENNETT, 1991, p. 81): “The subject’s heterophenomenological world will be a stable, intersubjectively confirmable theoretical posit, having the same metaphysical status as, say, Sherlock Holmes’s London or the world according to Garp”.

perspectivas contrastantes do naturalismo e da fenomenologia. Enquanto um naturalista poderia sugerir que a experiência visual do livro ocorre a partir de “raios de luz, retinas, moléculas e tímpanos, que figuram todos proeminentemente dentre as causas de nossa experiência” (2012, p. 21), um fenomenólogo começaria por afirmar que “[q]uando você vê, você vê o livro, por exemplo, não ondas de luz atingindo sua retina” (2012, p. 22). Essas descrições de experiências de consciência naturalista e fenomenológica ilustram diferenças de abordagem que não são contraditórias.

É possível considerarmos a dimensão naturalista e mesmo fisicalista de nossas experiências. O ponto de clara divergência com a posição fenomenológica é o de que elementos como moléculas e tímpanos que atuam na causalidade das experiências não aparecem nas nossas experiências fenomenológicas. Isso não significa, no entanto, que a perspectiva naturalista seja eliminada completamente. Por intermédio da dimensão corporificada contida no conceito de *neurofenomenologia* de Varela, introduzo a naturalização da fenomenologia, reconhecendo os componentes que permitem essa conciliação.

O conceito de *neurofenomenologia* está vinculado à perspectiva corporificada (*embodiment*) da mente ou das experiências humanas: “embodiment tem esse duplo sentido: abrange tanto o corpo como uma estrutura vivida e experiencial quanto o corpo como o contexto ou ambiente dos mecanismos cognitivos”⁴⁸. (VARELA; et al, 2016, p. 64). O processo de naturalização da fenomenologia é, em Varela, influenciado por Merleau-Ponty e tem em vista a sua abordagem fenomenológica a partir da análise da cognição como experiência e não mais como comportamento observável em terceira pessoa, como defendido na concepção funcionalista de Dennett.

A partir da constituição da *neurofenomenologia* como fenomenologia corporificada, Varela, entre outros, pretende minimizar os efeitos da circularidade existente entre as ciências naturais e as ciências humanas. Desta circularidade fundamental resultam as divergências entre as ciências cognitivas e disciplinas que tratam das experiências conscientes imediatas e reflexivas como a fenomenologia.

⁴⁸ (Cf. VARELA; et al, 2016, p. 64): “[...] embodiment has this double sense: it encompasses both the body as a lived, experiential structure and the body as the context or milieu of cognitive mechanisms”.

A análise corporificada das experiências humanas tentará responder à circularidade realizada a partir de duas visões até então antagônicas e com as quais “[S]upomos que nossa autocompreensão humana é simplesmente falsa e, portanto, será substituída por uma ciência cognitiva madura, ou supomos que não possa haver ciência do mundo da vida humano, porque a ciência sempre deve pressupor isso”⁴⁹. (VARELA; et al, 2016, p. 81).

As estruturas cognitivas exploradas pela fenomenologia através da análise das diferentes intencionalidades e que compõem a consciência fenomenológica é corporificada na tentativa de pensar na fenomenalidade das experiências de consciência no contexto do multidisciplinar campo das ciências cognitivas. Com a visão de que mente e corpo atuam de forma interligada, a abordagem incorporada da consciência corrobora uma análise que não é unicamente mentalista. A investigação fenomenológica possibilita a mesma abertura em relação às nossas experiências, isto é, uma experiência não dependente de elementos puramente mentais, mas sim constitutivos a partir da vinculação direta entre consciência, corpo e mundo. Ao contrário do reducionismo, a fenomenologia corporificada admite a relevância dos dados fenomenológicos como conteúdo de consciência. Nesse sentido, a ciência cognitiva que rejeite os dados fenomenológicos além de manter a lacuna explicativa “é uma teoria da mente sem ser uma teoria da consciência”⁵⁰. (VARELA; et al, 1999, p. 7).

O introspeccionismo é considerado ultrapassado desde a sua supressão pelas teorias behavioristas de viés claramente antimentalista. Por sua vez, a superação do behaviorismo por uma teoria da mente, agora mentalista, o cognitivismo, é considerada pelos adeptos da mente corporificada como sendo ainda uma teoria incompleta por conta de sua orientação naturalista excessivamente vinculada ao reducionismo materialista. Nesse sentido, o problema é deslocado da questão mente-corpo para a dimensão do “problema mente-mente”⁵¹. (VARELA; et al, 1999, p. 9). Os excessos reducionistas da posição

⁴⁹ (Cf. VARELA; et al, 2016, p. 81): “We suppose either that our human self-understanding is simply false and hence will eventually be replaced by a mature cognitive science, or we suppose that there can be no science of the human life-world because science must always presuppose it”. (VARELA; et al, 2016, p. 81).

⁵⁰ (Cf. VARELA; et al, 1999, p.7): “It is a theory of the mind without being a theory of consciousness”.

⁵¹ (Cf. VARELA, et al, 1999, p. 9): “Mind-mind problem”.

naturalista das ciências cognitivas não explicam integralmente a relação entre as condições materiais da mente e as experiências subjetivas, tal como experienciadas em primeira pessoa.

Em relação a esse constantemente invocado dualismo entre as experiências de primeira pessoa e terceira pessoa utilizado pelos cognitivistas e filósofos analíticos da mente poderíamos considerar, juntamente com Gallagher e Zahavi, que mesmo as nossas experiências em terceira pessoa poderiam conter em si algum nível de introspecção ou remissão à própria subjetividade. O exemplo utilizado pelos autores supracitados é o de uma pessoa que precisa anunciar o momento exato em que ela percebe uma luz acender. Ao proclamar o “agora”, os cientistas são informados do que ela experiencia subjetivamente. O ponto aqui é “[a]lguém pode perguntar: “Como ela poderia relatar que vê a luz se acender se ela não observa introspectivamente que vê a luz se acender”⁵²? (GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 17). Com esse exemplo os autores apontam o claro distanciamento entre a fenomenologia husserliana e o introspeccionismo, já que na fenomenologia husserliana

Estamos cientes do que experimentamos sem usar a introspecção precisamente porque temos uma consciência pré-reflexiva, não objetivante e implícita de nossa própria experiência à medida que a vivemos. Ao mesmo tempo que vejo a luz, estou ciente de que vejo a luz⁵³. (GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 17).

A incorreta compreensão ou o desconhecimento do conceito da consciência pré-reflexiva resulta em uma igualmente equivocada assimilação de que a consciência fenomenológica implica em uma constante autorreferência. Muito embora Husserl proponha que as nossas próprias experiências conscientes sejam o objeto da análise fenomenológica, é justamente devido a essa condição pré-reflexiva das nossas experiências de consciência que estamos sempre cientes daquilo o que experienciamos sem que tenhamos a todo o momento que realizar reflexões introspectivas.

⁵² (Cf. GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 17): “One might ask, ‘How could she possibly report that she sees the light come on if she doesn’t introspectively observe that she sees the light come on?’”

⁵³ (Cf. GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 17): “We are aware of what we experience without using introspection precisely because we have an implicit, non-objectifying, pre-reflective awareness of our own experience as we live it through. At the same time that I see the light, I’m aware that I see the light”.

A rejeição da fenomenologia como campo pertinente para a resolução de questões componentes da lacuna explicativa, como a encontrada no materialismo de Dennett, é muitas vezes apontada como uma incompreensão da fenomenologia de Husserl. A suspensão da realidade e a volta para a própria subjetividade como reflexão pura é tomada como se o que de fato existisse fossem as imagens mentais como fotografias visualizadas apenas em primeira pessoa. Posição que certamente reforçaria o solipsismo. É claro que quando percebemos as coisas fenomenologicamente as percebemos a partir de perspectivas subjetivas. No entanto, “[s]abemos como é ver fotos e como isso difere de ver o que elas retratam”. (CARR, 1998, p. 333).

Varela também aponta as insuficiências do pensamento de Husserl, na medida em que a visão fenomenológica da cognição ignoraria “tanto o aspecto consensual quanto o aspecto direto incorporado de experiência”⁵⁴. (VARELA; et al, 2016, p. 85). Assim, a análise fenomenológica da cognição é igualmente incompleta por conta de seu flerte com o cartesianismo, sendo ela uma reflexão puramente abstrata. Mesmo assim, Varela faz algumas concessões à fenomenologia husserliana ao abordar a mente corporificada indicando, inclusive, as incompreensões de Dennett na adoção de uma posição de naturalização radical da fenomenologia e da consciência a partir de uma leitura equivocada. Desse modo,

Qualquer que seja o valor real de sua heterofenomenologia, fica claro que a demissão indevidamente rápida de Dennett da fenomenologia husserliana é uma consequência de sua assimilação com algo que não é; ou seja, um estudo de qualia no sentido de dados puramente individuais e um estudo realizado de maneira não rigorosa e impressionista. [...] a fenomenologia de Husserl é uma tentativa de criar uma caracterização rigorosa de fenômenos com um valor intersubjetivo e, como tal, requer uma refutação mais cuidadosamente argumentada⁵⁵. (VARELA; et al, 1999, p. 23).

Ao contrário da posição de Dennett, que torna a fenomenologia incompatível com a sua teoria da consciência, Varela considera possível que alguns dos *insights*

⁵⁴ (Cf. VARELA; et al, 2016, p. 85): “Both the consensual aspect and the direct embodied aspect of experience”.

⁵⁵ (Cf. VARELA; et al, 1999, p. 23): “Whatever the real value of his heterophenomenology, it is clear that Dennett’s unduly quick dismissal of Husserlian phenomenology is a consequence of his assimilating it with something it is not; namely, a study of qualia in the sense of purely individual data, and a study conducted in a nonrigorous and impressionistic way. [...] Husserl’s phenomenology is an attempt at devising a rigorous characterization of phenomena with an intersubjective value, and as such it requires a more carefully argued refutation”.

de Husserl, mesmo que oriundos de um projeto pretensamente irreduzível, possam ser conciliados com alguns dos resultados das ciências cognitivas. Essa conciliação tem como pano de fundo a não contradição entre fenomenologia e naturalismo mencionada no início desta seção. A *neurofenomenologia* tem como um de seus propósitos adequar os dados neurobiológicos com os dados fenomenológicos, sugerindo, inclusive a ideia de isomorfismo, através do qual “[o] neurocientista cognitivo precisa levar em conta as evidências fenomenológicas para identificar adequadamente os mecanismos explicativos corretos nos níveis neural e subpessoal”. (VARELA; et al, 1999, p. 68).

Como já mencionado, a fenomenologia transcendental de Husserl tenta conciliar idealismo com realismo, aos moldes kantianos, mas considerando as aparências como parte indissociável do conhecimento e sem contar com a “coisa em si”. A proposta de suspensão da realidade natural, contida na redução fenomenológica, a fim de que a análise da experiência seja feita unicamente a partir de atos de consciência intuitivos, também abarca os dados perceptivos. A percepção é um tipo de intuição na fenomenologia. No que se refere à percepção de nós mesmos ou à percepção de nosso corpo vivido, “[n]ão apreendemos nosso corpo como uma realidade externa entre outros, mas como algo que somos e vivemos”. (VARELA; et al, 1999, p. 35).

Com a noção de neurofenomenologia fundada por uma consciência corporificada, Varela, entre outros, aprofunda alguns elementos da fenomenologia de Merleau-Ponty, mas que já são indicados no pensamento de Husserl. A fenomenologia, mesmo na sua versão transcendental, pressupunha a vinculação direta entre consciência e corpo, “A consciência só se torna consciência humana e animal real pelo referimento empírico ao corpo, e só por intermédio deste ela obtém um lugar no espaço e no tempo da natureza - no tempo medido fisicamente”. (HUSSERL, 2006, p. 125). De modo semelhante, Varela; et al, (1999, p.35), considera que a “consciência perceptiva de objetos externos não é separável da consciência do corpo como um elemento em movimento. Nesse sentido, a percepção não pode ser assimilada a uma forma de mera contemplação: é ao mesmo tempo encarnada e praticamente orientada”.

A teoria da consciência funcionalista de Dennett, por sua vez, critica a posição supostamente introspectiva de Husserl como se de fato ele estivesse

incorrendo no mesmo modelo de análise solipsista de Descartes. A aproximação que Husserl ambiciona realizar com o pensamento cartesiano é, de fato, para constituir a fenomenologia a partir da metodologia cartesiana, para que ela possa ser igualmente um método de fundamentação rigorosa do conhecimento. Ainda assim, Husserl não considera o método de Descartes *ipsis litteris*. Especialmente, porque o *cogito* não pode ser isolado do mundo, uma vez introduzida a concepção fenomenológica de intencionalidade, isto é, a relação direta entre consciência e mundo. É precisamente neste sentido que a cognição é, na fenomenologia, considerada a partir de nossas experiências. Se é possível tratarmos de uma modalidade de solipsismo transcendental na fenomenologia, esse solipsismo deverá conter em si mesmo a dimensão intersubjetiva dos *alter-ego*, pois que o mundo é parte constituinte das estruturas de consciência.

Para contrastar com a abordagem naturalista de Dennett, apresentei a recepção da fenomenologia husserliana no pensamento de Varela; et al, de modo a indicar o processo de naturalização de algumas das proposições de Husserl, mas com as devidas correções das atribuições equivocadas de Dennett. Mostrei que as posições naturalistas de Dennett e de Varela são bastante diversas, seja em relação às suas concepções de consciência seja pelo papel que esses autores atribuem à fenomenologia na estruturação de suas análises sobre a relação entre mente, corpo e mundo.

Dennett adota uma posição de naturalização radical da fenomenologia. Não poderíamos considerar, portanto, que o processo de naturalização da fenomenologia formulado com a noção de *heterofenomenologia* seja uma correta abordagem do projeto husserliano. Ainda assim, não questionamos que a descrição fenomenológica do âmbito do comportamento e de um modelo intencional estendido para a ação, diferentemente da significação utilizada por Husserl, corrobore, de fato, a sua tentativa funcionalista de responder à lacuna explicativa acerca da natureza da consciência.

Desde outra perspectiva, com a noção de *neurofenomenologia* Varela propõe a constituição fenomenológica da experiência com a causalidade natural das estruturas neurobiológicas e, em última instância, aproxima o nível físico do mental a fim de reduzir a lacuna explicativa do problema mente-corpo e, ainda, do problema mente-mente. A *neurofenomenologia*, absorvendo já a dimensão

intersubjetiva presente na fenomenologia, reduz a distância originária entre a atitude fenomenológica e a atitude natural. Responde assim à circularidade paradoxal e negativa dos raciocínios que pensam a relação entre as ciências humanas e as ciências naturais. A aproximação dessas ciências se torna incontornável no campo das ciências cognitivas. Ao compreendermos que a fenomenologia não é uma análise puramente introspectiva das experiências de consciência, podemos considerar a naturalização da fenomenologia utilizando dos processos em que a consciência apreende o mundo enquanto fenômeno. Isso não significa que os dados fenomenológicos obtidos através da análise intencional do mundo sejam equivalentes a elementos puramente qualitativos e privados.

2.2 Husserl contra Descartes e Kant: Caracterização da consciência fenomenológica

A lacuna explicativa sobre o problema da consciência é diretamente associada ao problema ontológico acerca da relação entre a mente e o corpo oriundo do interacionismo cartesiano⁵⁶ e das insuficiências explicativas das ciências cognitivas, na medida em que elas apresentam uma abordagem incompleta da consciência e dos fenômenos mentais, justamente por ignorarem os conteúdos qualitativos das experiências fenomênicas. A pertinência da fenomenologia para as ciências cognitivas parece estar na sua vocação para a introspecção, por meio da qual as experiências conscientes são sistematizadas e organizadas. A fenomenologia pode, nesse sentido, auxiliar nas questões sobre a relação da cognição com os fenômenos conscientes. Sobre essa interpretação, é possível a seguinte questão: a análise fenomenológica da consciência resulta efetivamente em uma abordagem filosófica fundamentada na introspecção? Husserl rejeitaria essa classificação.

⁵⁶ Se na História da Filosofia tivéssemos dado destaque precoce para as refutações de Elisabeth da Boemia ao dualismo cartesiano feitas já no século XVI, talvez tivéssemos em outro estágio das análises filosóficas acerca do problema mente-corpo. Em todo caso, encontramos a mesma refutação baseada na impossibilidade de interação entre um elemento material, o cérebro, e outro imaterial, a consciência substancial de Descartes, ou, no caso das teorias mais recentes, o pensamento (quando defendido como um elemento imaterial), em teorias contemporâneas como a de Daniel Dennett (1991).

A fenomenologia husserliana pode ser compreendida a partir de uma caracterização muito mais ampla do que a que comumente lhe é atribuída, isto é, a de que ela é uma ciência das essências. Nesse sentido, “a interpretação da fenomenologia como análise de essências faz com que se perca o fundamental” (MOURA, 1989, p. 19). Sua constituição como análise não de objetos puros, mas de objetos intencionais faz com que a fenomenologia seja fundada como um modelo de teoria do conhecimento baseado na análise das experiências de consciência, ou ainda, de como temos consciência dos objetos. O método fenomenológico é o método que permitiria conhecermos as nossas estruturas de consciência a partir da sua relação direta com o mundo, ou ainda, da sua estrutura intencional através de uma análise reflexiva denominada de redução. Sob essas condições, o modelo de consciência ou mente propriamente fenomenológica refere-se aos atos de consciência que compõem a intencionalidade.

Essas motivações filosóficas nos levam a considerar as posições husserlianas que visam a fundar a fenomenologia como um campo original e capaz de responder a problemas ainda não respondido pela tradição filosófica. Tradição certamente indissociável de seu arcabouço conceitual, mas que ainda assim será recepcionada por Husserl a partir de um diagnóstico indicativo de insuficiências teóricas. Em sua obra, podemos encontrar menções diretas a grandes pensadores como Descartes, Kant, Leibniz, Hume etc. Para uma defesa de que a fenomenologia não é uma teoria introspeccionista e para uma adequada definição da consciência fenomenológica, considerarei especialmente as críticas de Husserl a Descartes e a Kant. No contexto fenomenológico, o *cogito* será “atualizado” sob o horizonte de um “novo” idealismo transcendental. A questão do transcendentalismo será “O movimento filosófico, que representa a ideia da filosofia diante do objetivismo” (RICOUER, 2009, p. 42).

Kant é um filósofo transcendental por excelência por fazer constante referência a elementos formais da subjetividade. É interessante como Husserl aplica o conceito de transcendental para além do pensamento de Kant, encontrando paradigmas precedentes e mesmo contemporâneos a Kant, como Descartes e Hume, respectivamente. O seu “diálogo” com a tradição possibilita uma atualização do problema da constituição da objetividade e uma formulação original para o conceito de transcendental. A partir desses elementos, poderíamos

considerar, juntamente com Ricoeur⁵⁷ (2009, p. 48), que “Talvez pareça estranho que Husserl se demore mais em Galileu e em Descartes do que em Kant. Kant não é o filósofo transcendental por excelência, conforme o seu próprio vocabulário?”. Diante de todas essas questões, a atualização de Husserl do transcendentalismo refere-se também a uma renovação filosófica do *ego* e mesmo da consciência transcendental.

Husserl fará a apropriação do conceito transcendental kantiano a fim de aprimorá-lo, desvinculando-o de qualquer existência de um *em si* transcendente. No entanto, Husserl ainda mantém o eu como uma estrutura formal da consciência. Ao contrário de Sartre (2015, p. 15), para quem será necessário reformular o caminho de volta da experiência à subjetividade para além de uma mera “presença”. O abandono husserliano do *em si* kantiano refere-se precisamente à sua proposta de recuperação fenomenológica das aparências, ou seja, não há uma significação depreciativa da noção de aparente. O ponto de atrito entre Husserl e Kant é o desvio kantiano do transcendentalismo para o objetivismo camuflado por uma análise da subjetividade. Assim sendo,

[...] a consolidação da objetividade por essa fundação subjetiva o preocupa mais ainda que a própria *operação* da subjetividade que dá sentido e ser ao mundo. A reconstrução de uma filosofia do *em si* para além da filosofia do fenômeno é um indício grave disso. (RICOEUR, 2009, p. 49).

Esse mesmo desvio é encontrado por Husserl no dualismo cartesiano, como se no fim das contas os resultados últimos da análise solipsista incorresse em uma justificação não do subjetivismo, mas do objetivismo. Diante de todas essas insuficiências é em Hume que Husserl considera ter encontrado um projeto transcendental mais bem delineado, na medida em que “[...] o ceticismo de Hume desvela todo o conhecimento – pré-científico e científico – do mundo como um gigantesco enigma”. (RICOEUR, 2009, p. 48). Esse enigma é, justamente, o colapso do objetivismo e todas as suas variantes, daquele oriundo do racionalismo matemático àquele pretendido como dedução das experiências sensíveis.

Caberá ressaltar que diante do problema filosófico clássico referente à constituição da objetividade, a posição do antinaturalismo fenomenológico implica

⁵⁷ É importante pontuar que Ricoeur se refere, nas considerações aqui apresentadas, às análises de Husserl elaboradas no período da *Crise*.

que “Husserl não imagina de maneira alguma levar o debate ao terreno da metodologia científica ou da ‘teoria física’. A crise em pauta está relacionada com a ‘significação das ciências para a vida’”. (RICOEUR., 2009, p. 43). Seu propósito é semelhante ao de Kant, isto é, o de estabelecer as condições de possibilidade para o conhecimento, mas com uma roupagem conceitual diferente daquela que tinha na consciência transcendental “[...] apenas o conjunto das condições necessárias à existência de uma consciência empírica”. (SARTRE, 2015, p.16).

Husserl acrescentará a essas análises transcendentais a dimensão do *cogito*, de um *Eu Penso*, que não chegou a ser colocado em questão, de maneira suficiente, por Kant. Isso porque “Kant não remete ao *ego*, mas a formas e conceitos que são ainda um momento objetivo da subjetividade”. (RICOEUR, 2009, p. 49). Eis a importância das reflexões fenomenológicas sobre o *ego*:

Se abandonarmos todas as interpretações mais ou menos forçadas que os pós-kantianos deram ao ‘Eu Penso’ e quisermos, no entanto, resolver o problema da existência *de fato* do Eu na consciência, encontraremos em nosso caminho a fenomenologia de Husserl. (SARTRE, 2015, p. 17).

A radicalização de volta à subjetividade mais extremada que a de Descartes será o caminho apontado por Husserl. Por conseguinte, a consciência é o elemento absoluto e acessível após a aplicação das reduções. Absoluto por não poder ser ela mesma reduzida. A consciência transcendental permanece como o “resíduo fenomenológico”. Nesse processo, o eu psíquico é dissociado da consciência transcendental como resultado direto da *epoché*, ou redução fenomenológica. Em nível transcendental, encontramos o problema da não existência do *ego* ou do eu unificador, capaz de constituir as nossas identidades pessoais. Essa não existência pode ser inferida da própria exigência de suspensão do psíquico. O que nos levaria ao âmbito de “consciências absolutamente impessoais”. (SARTRE, 2015, p.20).

Há na fenomenologia husserliana uma separação analítica entre a subjetividade transcendental e a psicológica, que não deve ser considerada como duplicação do eu. (MOURA,2006, p. 39). Encontramos, em Husserl, uma clara separação fenomenológica entre a consciência intencional ou transcendental e um Eu “unificador”. A evasão da consciência para o mundo culminará na dimensão de que “É a consciência que se unifica a si mesma e concretamente por um jogo de intencionalidades ‘transversais’ que são retenções concretas e reais de

consciências passadas”. (SARTRE, 2015, p. 22). No entanto, ao contrário de Sartre, para Husserl, o eu não está no mundo, pois que “a ‘vida subjetiva’ que percebe, se recorda ou simplesmente visa no vazio não está, ela mesma no mundo”. (HUSSERL, 1973c, p. 644-645 apud MOURA, 2006, p.38). Ainda assim, para além de um subjetivismo puro, a consciência será capaz de ser consciente de si mesma, na medida em que estiver também consciente daquilo o que lhe é transcendente. Nessa relacionalidade, ter consciência de si estará em uma posição privilegiada em relação a ter consciência do transcendente.

Um dos principais aspectos da crítica de Husserl (2013, p. 9), nas suas *Conferências de Paris*, ao “transcendentalismo” de Descartes é justamente a sua pressuposição de que haveria uma “precedência” da subjetividade em relação a colocação da “posição de existência” do mundo objetivo. Nesse sentido, uma adequada teoria transcendental deve, ao contrário, partir do princípio de que “[...] todas as confirmações que se referem ao mundo têm o seu padrão no próprio mundo, tal qual se dá e confirma na experiência”. Essa pode ser uma das insuficiências teóricas do interacionismo cartesiano mais significativas para a crítica fenomenológica do solipsismo.

É parte da superação fenomenológica do interacionismo cartesiano a proposição de que o *ego cogito* seja substituído por uma *egologia pura*. (HUSSERL, 2013, p. 10). Dessa forma, seria possível eliminar a pretendida precedência do *ego* em relação ao mundo e situá-lo no fluxo contínuo das experiências apreensivas de consciência e instituidoras de sentido de ser. Há aqui, portanto, uma simultaneidade, e não precedência da subjetividade, entre consciência e mundo que apenas pode ser assimilada pela noção de intencionalidade como um tipo de “*propriedade fundamental*”. (HUSSERL, 2013, p. 11). Esse fluxo refere-se, ora sim, ora não, ao mundo experienciado e em nenhuma medida é constituído pelo mesmo “construtivismo sensualista” pressuposto no cartesianismo e contido também nas abordagens psicológicas. Ao rejeitar esse modelo de análise da constituição das experiências, Husserl (2013, p. 11) rejeita que a consciência seja unicamente um “complexo de dados dos sentidos” ou um emaranhado de “dados de sensação”. A sua proposição central é a colocação da intuição como elemento constitutivo central em detrimento de “percepções externas”.

Com o distanciamento de Husserl em relação à noção de subjetividade cartesiana, podemos considerar o que está em questão na primazia da consciência de si como o fio condutor da análise transcendental dos fenômenos ou das experiências de consciência, como podemos ver na seguinte afirmação de Husserl (2013, p. 12),

Prosseguir na reflexão sobre si mesmo, enquanto filósofo meditante que, assim, se tornou *ego* transcendental, significa, portanto, entrar na experiência aberta e ilimitada, não se contentar com o vago *ego cogito*, mas percorrer o constante fluxo do ser e da vida cogitante, ter em conta tudo aquilo que há para ver, penetrá-lo explicitando-o, captá-lo descritivamente em conceitos e juízos que sejam formados de um modo totalmente originário a partir deste manancial intuitivo.

O *ego* transcendental está presente em todas as experiências, mas só pode ser assimilado após a redução fenomenológica. A finalidade desse procedimento metódico será “aprender a conhecer integralmente o meu ser concreto, enquanto *ego*”. (HUSSERL, 2013, p. 13). E, mais ainda, “aprender que o mundo é para mim, e também como é o mundo para mim o *cogitatum* das minhas *cogitationes*”. (HUSSERL, 2013, p. 13). Esse *ego* “puro” será sempre presente, mesmo que esteja “irrefletido” na orientação natural.

Essa volta transcendental à subjetividade, ou essas meditações, podem, de fato, remeter ao projeto cartesiano. Em especial, por conta de suas proposições radicais, da sua “filosofia virada para o sujeito” (HUSSERL, 2013, p. 40), e da sua preocupação com as bases seguras para o conhecimento, de modo que “quase se poderia denominar a Fenomenologia como um neocartesianismo” (HUSSERL, 2013, p. 13). No entanto, a fenomenologia evita precisamente os mesmos erros que fundam o problema mente-corpo e mesmo mente e mundo resultantes do solipsismo de Descartes. O transcendentalismo fenomenológico de Husserl parte da perspectiva de que estamos inseridos naturalmente no mundo e, por consequência, o “homem natural” é também irrefletidamente constituído por um eu transcendental. (HUSSERL, 2013, p. 14). A suspensão da atitude natural não equivale à dúvida cartesiana na medida em que esta última se mostra como algo a ser superado, tendo como preceito a condição de que “eu duvido para sair da dúvida”. (DEPRAZ, 2008, p. 12). Na redução ou *epoché*, “é a instalação durável em uma atitude de permanente questionamento” e nesse procedimento, também o *ego*

é colocado sob escrutínio da análise constitutiva fenomenológica. (DEPRAZ, 2008, p. 12).

O método cartesiano é reivindicado por Husserl como o modelo adequado para a reflexão filosófica justamente porque com ele ficam estabelecidos os problemas transcendentais. No entanto, é preciso demonstrar e aprofundar a especificidade da crítica fenomenológica do conhecimento em relação aos modelos epistemológicos precedentes, dentre eles, claro, os de Descartes, mas também o de Kant. Diante das constantes menções filosóficas, feitas pela tradição, à noção de representação mental como um componente mediador entre a consciência e o mundo, Husserl, ao reformular o conceito de intencionalidade, demarca a originalidade da sua epistemologia, ou mesmo gnosiologia, propriamente fenomenológica. O ponto em questão é que,

Quando o modo de questionamento epistemológico buscava uma resposta para a forma como o sujeito preenchido por suas próprias representações podia conhecer o mundo exterior e estar certo da realidade do mundo exterior, a crítica fenomenológica mostrava o quanto um tal modo de questionamento se encontrava distante da coisa mesma. Sua intelecção fundamental era a de que a consciência não é de modo algum uma esfera fechada em si, na qual suas representações cerradas como que em um mundo interior próprio, mas de que ela já sempre se encontra ao contrário, segundo a sua própria estrutura essencial, junto às coisas. (GADAMER, 2012, p. 144).

A posição crítica de Husserl diante da questão do representacionismo epistemológico, como já esboçado no tópico anterior deste capítulo, é parte da sua tentativa de fundamentar a autonomia da fenomenologia enquanto teoria do conhecimento. É nesse sentido que a estrutura intencional da consciência, ou a estrutura noético-noemática, justamente o objeto de interesse das reflexões fenomenológicas, é mal compreendida pela tradição que parece mediar a recepção da fenomenologia pelos cognitivistas, os pragmatistas. Essa é possivelmente uma das razões pelas quais a fenomenologia é apressadamente vinculada ao introspeccionismo.

A relevância de contrastar o pensamento de Husserl com Descartes e com Kant está nos equívocos dos cognitivistas em associarem o idealismo transcendental aos projetos epistemológicos representacionistas dos modernos. Ao contrário de Kant, na epistemologia husserliana “Não há na consciência imagens representativas dos objetos, de tal modo que o problema propriamente dito do

conhecimento seria garantir a adequação às coisas” (GADAMER., 2012, p. 144). Ao analisar os diferentes modos de representação, Husserl está, sobretudo, tratando dos diferentes modos de consciência, mas não defendendo, mesmo que ele esteja atacando um tipo de objetivismo ingênuo, a existência do mundo e dos objetos “na consciência”.

A análise da noção de consciência fenomenológica pode ser empreendida de duas formas diferentes, que nos levam ao problema dos diferentes “*Eu*” que compõem as nossas experiências: como a já mencionada consciência pré-reflexiva, ou não-posicional; e como consciência refletida⁵⁸. Com essa distinção alcançamos a definição husserliana do *Eu*, construída de forma bastante semelhante a de Kant, isto é, “Para Kant e para Husserl, o *Eu* é uma estrutura formal” (SARTRE, 2015, p. 33). Com essa estrutura o *ego* transcendental possibilita que o eu empírico seja “colocado entre parênteses” e considerado como um transcendente, ou seja, como se ele mesmo estivesse fora da consciência irrefletida.

Esse eu psicológico só será acessado, portanto, após um processo reflexivo. Há aqui um movimento de modificação entre esses dois tipos de consciência e o *Eu* psíquico não corresponde ao *ego* transcendental. Ainda assim, o *Eu* psíquico não é tomado como mais um objeto do mundo, na medida em que ele será um tipo especial de transcendência ou uma “transcendência ‘por cima’” (SARTRE., 2015, p. 30), ainda porque não podemos vislumbrar ou perceber nosso eu por diferentes “lados” como os objetos físicos. Após a suspensão do eu empírico o que está em questão não é “‘eu tenho consciência desta cadeira’, mas ‘existe consciência desta cadeira’” (SARTRE., 2015, p. 33).

Apesar de todas essas caracterizações sobre as diferenças constitutivas dos níveis psicológico e transcendental, uma das mais significativas rupturas teóricas do idealismo transcendental de Husserl em relação à filosofia transcendental de Kant é a questão de que

[...] transcendental se opõe, em Kant, a empírico, assim como as condições formais se distinguem dos dados da experiência. Na

⁵⁸ Sartre (2015, p. 27) irá explorar essa distinção no *A transcendência do Ego, esboço de uma descrição fenomenológica*, demarcando as diferenças husserlianas entre três tipos de consciência: a consciência irrefletida, a qual é consciente de si na medida em que é consciente do transcendente; a consciência reflexiva, que é consciente da consciência irrefletida; e o grau de uma consciência propriamente reflexiva sobre si.

fenomenologia, ao contrário, o ego transcendental constitui um objeto que lhe é dado em uma experiência ela mesma transcendental. (DEPRAZ, 2008, p. 15).

O grande problema filosófico de interesse fenomenológico e que está contido em “condições *a priori* de conhecimento” é o da origem das nossas experiências de mundo. Origem esta que tem o *ego*, e não as estruturas formais *a priori* kantianas, como o elemento constitutivo. O *ego* atua, por meio de suas capacidades intuitivas, como “polo unificador das vivências”. (DEPRAZ, 2008, p. 15). Com a rejeição de um eu “apodítico” e absoluto, em termos cartesianos, e a ruptura com o transcendentalismo de Kant, isto é, através do aprofundamento da associação entre o empírico e o transcendental, a consciência e, conseqüentemente, a experiência fenomenológica pode ser depurada de sentidos equivocados.

Com a formulação de um “novo” transcendentalismo, Husserl destaca a relevância filosófica da intuição. Como já considerado, ele propõe uma ampliação do conceito de intuição, desde a sua *Sexta Investigação Lógica*, elaborando a noção de *intuição categorial*. Esse conceito o coloca em conflito direto com Kant, pois que “Segundo Kant, intuição categorial só poderia ter Deus”. (STEIN, 2017, p. 105). Essa é uma atribuição divina, porque com ela, ao passarmos da intuição simples, constituída por experiências sensoriais das coisas materiais, para a apreensão intuitiva dos seus universais, estaríamos, portanto, vendo o universal. A rivalidade explícita com Kant é a de que o transcendentalismo de Kant pressupunha um “dualismo insuperável”, visto que

De um lado, havia os sentidos que, pela intuição, traziam a matéria e, de outro lado, havia o entendimento que trazia as formas. A partir disso, fazia-se uma síntese, por meio da imaginação transcendental, construindo o objeto. (STEIN, 2017, p. 105).

O problema da separação, como Kant o fez, dos níveis empírico e transcendental é precisamente resultar nesse dualismo. Fenomenologicamente, a intuição categorial husserliana pressupõe a realização de um outro tipo de síntese, como operação cognitiva, entre o particular percebido pela intuição simples e o seu respectivo universal apreendido pela intuição categorial. O universal é o já mencionado *eidos*, que não é essência de objeto, mas é um universal fabricado “na intuição”, pelas operações de uma “*consciência de generalidade intuitiva*”. (HUSSERL, 2013, § 34, p. 109). Com isso, Husserl pretende conciliar esses dois

elementos, o particular e o universal, que são componentes de “um dos núcleos temáticos centrais da Filosofia”. (STEIN, 2017, p. 105).

Essa disputa é tão significativa que, segundo Stein (2017, p. 103), ela está presente também na Filosofia Analítica, especialmente no que se refere ao “problema da referência e da predicação”, o que pressupõe “um terceiro elemento: o universal”. A intuição categorial implica, juntamente com a noção adjacente de preenchimento, uma síntese, que é fenomenológica e não metafísica, porque é realizada na dinâmica da experiência. Experiência que sintetiza o particular (termo singular) e o universal (termo geral). Portanto, em nível fenomenológico, sem apelo à metafísica tradicional, é como se, a partir da intuição categorial pudéssemos “ver o universal”, que não poderia ser acessado unicamente na natureza contingente. A intuição categorial funciona, nesse sentido, como critério para que sejam possíveis “enunciados assertivos”. (STEIN, 2017, p 108). A enunciação ou o asserir são também tipos de vivência intencional (HUSSERL, 2013, § 34, p.108). O preenchimento intuitivo deve justamente ser constituído por um significado objetivo e que esteja ele próprio relacionado com o mundo.

As especificidades metodológicas da fenomenologia husserliana em relação às epistemologias de Descartes e de Kant serão relevantes para que ela seja situada no contexto conflituoso com algumas das vertentes do naturalismo contemporâneo. Isso porque limpamos o campo minado por conceitos carregados de significado, tais como ideia, representação e transcendentalismo a fim de que seja mais fácil destacar os elementos que caracterizam especificamente a consciência fenomenológica e situam a fenomenologia em uma posição intermediária entre internalismo, em razão da centralidade da intuição e dos modos de consciência, e externalismo, por conta da rejeição do uso da representação como recurso epistemológico viável.

2.3 A crítica husserliana à psicologia “naturalística” e o contraste com o naturalismo contemporâneo

É sabido que o problema mente-corpo tem as suas bases conceituais no interacionismo cartesiano. Este resulta inevitavelmente em uma desvinculação entre a mente e o mundo e, por consequência, em solipsismo. Como vimos, a

fenomenologia é, muitas vezes, confundida com cartesianismo, como se as suas proposições nos levassem igualmente ao isolamento da consciência a uma série de ideias e representações existentes unicamente em nível imanente. Nesta seção, pretendo justamente recuperar a crítica de Husserl ao dualismo que separa o mental do corpo e do mundo em uma dinâmica intramental/extramental. Esse dualismo refere-se precisamente aos resultados imediatos da abordagem “naturalística” da psicologia. Ao rejeitar alguns dos principais pressupostos da filosofia da consciência de Descartes, origem conceitual do problema mente-corpo, a fenomenologia pode manter-se imune a esse problema fundamental da filosofia da mente?

É importante considerar que Husserl (2012, § 10, p. 48) operava aqui com a concepção de natureza utilizada nas epistemologias modernas e que tinha como pressuposto “um mundo de corpos encapsulado, real e teoricamente encerrado em si” e esse mundo é cindido entre “natureza e mundo mental”. O mental seria um tipo de ente psíquico completamente distinto da “natureza em si”. É também imprescindível ponderar que a concepção de naturalismo husserliana é, pode-se dizer, bastante distinta de muitas daquelas utilizadas nas origens da filosofia da mente e no posterior desenvolvimento da epistemologia naturalizada. A crítica husserliana ao naturalismo refere-se, por sua vez, diretamente aos pressupostos das *Naturwissenschaft*.

Em *Filosofia como ciência de rigor* irá até mesmo associar o naturalismo ao rigor científico, o que possibilitaria a aproximação conceitual com a fenomenologia. Husserl (2021, p. 44) considerava que “Os méritos do Naturalismo e ao mesmo tempo uma parte principal do seu vigor na nossa época, residem precisamente na energia com que ele procura realizar o princípio do rigor científico”. No entanto, o desenvolvimento conceitual de várias das vertentes do naturalismo filosófico não compromete as suas teses com nenhum tipo de rigorosidade, como as abordagens confiabilistas, por exemplo.

Os aspectos críticos das *Naturwissenschaft* formulados por Husserl se referem ao modelo de racionalidade científico-natural, dos séculos XIX e XX, e o seu comprometimento, desde as suas bases instituídas pelo modelo galilaico, com a matematização do mundo e da natureza, que tinha como consequência a colocação da “totalidade infinita dos seus corpos na espaço-temporalidade,

considerada em si”. O que ele reiteradamente chama, na *Crise*, de “racionalidade fisicalista” está diretamente relacionada com o método matemático utilizado nas ciências naturais, dentre elas a física. Essa racionalidade tinha como um de seus pressupostos, o objetivismo científico que, segundo Husserl, ignorava toda e qualquer “subjetividade realizadora” e movia-se “sobre o solo do mundo obviamente pré-dado pela experiência”. (2012, § 14, p. 55). Sob essas condições, o objetivismo é resultado do método da psicologia naturalística.

É como crítica a essa abordagem que o criterioso contraste husserliano entre objetivismo e transcendentalismo é realizado, a fim de indicar os prejuízos epistêmicos de não se considerar os pormenores do processo de apreensão do conhecimento que são característicos da subjetividade. O marcador teórico entre objetivismo ingênuo e a filosofia transcendental fenomenológica é o conceito de redução, de maneira que,

Como o aspecto fundamental do método é a redução e sob esta caem as ciências, por fazerem parte do mundo já dado, a ontologia universal do mundo com todas as ontologias particulares, os axiomas da ontologia universal, todas essas formações caem no âmbito de uma objetividade que é correlata a uma subjetividade. (BELLO, 2022, p. 133).

Com a redução fenomenológica, a correlação indispensável entre subjetividade e objetividade torna-se um pressuposto. A fenomenologia transcendental, ao contrário do objetivismo, parte da proposição de que “o sentido do ser do mundo da vida pré-dado é uma *configuração subjetiva*, realização da vida pré-empírica”. (HUSSERL, 2012, § 14, p. 55). Esse nível “pré-empírico”, e portanto, não indutivo, está relacionado com a já mencionada intuição categorial e está presente nas análises husserlianas desde as suas *Investigações Lógicas*. A fenomenologia não utiliza propriamente a indução⁵⁹ para falar de objetividade, pois que a consciência intencional é composta por atos específicos que apreendem as coisas já na sua constituição objetiva, que são os atos objetivantes.

⁵⁹ Isso por conta da sua vinculação com o sensualismo e com a contingência. Ainda assim, em *Psicologia fenomenológica*, Husserl (1977, § 44, p. 167) faz a ressalva de que “Claro que o indutivo não deve ser desprezado; dá cognições pelas quais adquirimos de fora regras para o julgamento prático das conexões psíquicas indicadas no corpo. Mas também nos dá a conhecer as regras da coordenação empírica do psíquico com o que diz respeito ao corpo físico”. Cf. “Of course the inductive is not to be despised; it gives cognitions by which we acquire from without rules for the practical judgment of psychic connections indicated by the body. But it also makes us acquainted with the rules of the empirical coordination of the psychic with what pertains to the physical body”.

Os atos objetivantes “se distinguem de todos os outros, porque as sínteses de preenchimento pertencentes à sua esfera têm o caráter do **conhecimento**, da **identificação**, do ‘posicionamento da unidade’ do ‘concordante’”. (HUSSERL, 1975, p. 15). Não há, portanto, objetividade, na fenomenologia, sem uma operatividade cognitiva constituinte. Por meio dessa operatividade, realizada intuitivamente, é possível a validade do mundo. Porém, este não depende da consciência para a sua existência natural. Verdades objetivas implicam a reconstituição dessa operatividade subjetiva. O dualismo de substância cartesiano acaba por negligenciar elementos desse processo subjetivo e, de modo adjacente, acaba por postergar a problemática relativa à mente (Husserl utiliza o termo latino *mens*) para uma “futura psicologia objetiva”. (2012, § 19, p. 66).

Em outras palavras, Descartes não apresenta uma análise satisfatória da intencionalidade e, por consequência, não pode acessar adequadamente a problemática do mundo como “fenômeno” através da constituição do sentido do mundo e do *ego*. Evidentemente, Husserl (2012, § 20, p. 67) está ciente de que intencionalidade não é um conceito propriamente cartesiano, ao afirmar que “É certo que não se pode falar em Descartes de uma efetiva posição do problema e tratamento do tema da ‘intencionalidade’”. Ainda assim, ele entende que há um esboço, mesmo que superficial, da problemática da intencionalidade em Descartes, por conta da relação entre *cogitatio* e *cogitata*. Porém, ao não dar o tratamento adequado ao problema do transcendentalismo, a resposta cartesiana ao problema da interação entre mente e mundo torna-se uma questão metafísica, pois que o conhecimento objetivo deve equivaler ao “conhecimento *metafisicamente transcendente* ao ego”.

Essa visão acabará por cindir a filosofia em duas grandes correntes de pensamento da filosofia moderna: a racionalista e a empirista. A racionalista é fortemente influenciada não apenas por Descartes, mas também por Galileu e por conhecimentos matemáticos. Os empiristas são psicologistas “por natureza”. Com isso, para além da já mencionada “matematização” do mundo, que por muito tempo influenciou a metodologia das Ciências da Natureza e que é implícita no objetivismo racionalista, haveria ainda um processo de “*naturalização do psíquico*” que é reconstituído por Husserl (2012, § 11, p. 51) até o empirismo de Locke e o fisicalismo de Hobbes. E aqui, é importante frisar que o empirismo herda, ao seu

modo, o mentalismo cartesiano. Nesses dois casos, pode-se encontrar a visão do mental como “um modo de ser principalmente semelhante ao da natureza”. (2012, § 11, p. 50-51).

O naturalismo de Locke esteve sempre no horizonte crítico de Husserl. Na *Sexta Investigação*, Husserl (1975, § 44, p. 113) apresenta uma ampla consideração sobre a equivocada posição de Locke que resulta no tratamento das questões do ser, e das questões adjacentes sobre a formulação de juízos, como se fossem relativas apenas a percepções internas, porque a experiência é fundada unicamente em dados sensíveis. A resposta husserliana para os critérios epistêmicos naturalistas de Locke, nas *IL*, é a de que “O ser não é nem um juízo, nem um componente real de juízo. Assim como o ser não é um componente real de um objeto externo, tampouco o é de um objeto interno; portanto, também não do juízo”.

Na *Crise*, Husserl (2012, § 22, p. 68) aponta novamente para as inconsistências das considerações de Locke sobre imanência e percepções internas. De certa forma, pode-se considerar que Locke reedita o cartesianismo no que se refere à indubitabilidade das “ideias” e das “experiências de si” imediatamente evidentes, considerando “simplesmente o ego como mente”. Nessas condições psicológico-naturalísticas, o acesso ao mundo e aos outros ocorre por meio de procedimentos inferenciais⁶⁰ baseados unicamente na “certeza” das experiências “internas”. Com esse procedimento, o que ocorre é que

[...] de modo inteiramente ingênuo, se faz uso das experiências de outros homens e da apreensão da experiência de si como pertencente a mim, um homem entre os homens, ou seja, é utilizada a validade objetiva das inferências acerca de outros.

O equívoco maior da psicologia naturalística é a tomada do outro e do que é “externo” à mente como um procedimento inferencial. Como se a mente fosse, de fato, uma “lousa” em que vão sendo preenchidos os seus conteúdos com base nos dados recebidos pelos sentidos. Com isso, ignora-se que “[...] *nas próprias vivências da consciência*, reside, como tal, aquilo que nela é consciente, ou seja, que a percepção, *em si mesma*, é percepção *de algo*”. (HUSSERL, 2012, § 22, p.

⁶⁰ É pertinente considerar que mesmo no campo contemporâneo da cognição corporificada, algumas vertentes consideram que a cognição não é relativa a processos inferenciais ou mesmo que ela pressuponha a existência de estados representacionais. Este é um dos principais contrastes com a ciência cognitiva “tradicional”. (SHAPIRO; 2021).

69). Nesse processo naturalista de objetivação é pressuposto que a indubitabilidade da experiência está nas vivências imediatas de si e, portanto, a inferência que é realizada como elo para o transcendente é, na verdade, um processo de derivação de ideias em que dados sensíveis remetem a outros dados sensíveis.

Dentre os modernos, Kant também sofrerá influência da psicologia empírica. Apesar de pretender fundar uma filosofia transcendental, ele esteve, segundo Husserl (2012, § 25, p. 74), mais próximo de uma reflexão “prático-cognoscitiva”, que também resultou em duplicação temática, isto é, na clássica separação kantiana entre razão e sensibilidade. A cientificidade articulada no transcendentalismo que daí se segue opera, assim, mediante a elementos inatos à razão pura ou à “mente cognoscitiva”, que são os conceitos lógicos e por meio dos quais seriam obtidas as verdades lógico-metafísicas. O esquema cognitivo da razão pura é, nesse sentido, o “sistema de normas em que essa verdade se explicita”. (2012, § 25, p. 75).

Além disso, Kant errou no tratamento filosófico da intuição, na medida em que “para ele, vale como mente a mente pensada como naturalizada e como componente do homem psicofísico situado no tempo da natureza, da espaço-temporalidade”. Sobre essa questão, Husserl (2012, § 30, p. 93) pontua que, para Kant, “o transcendental subjetivo não podia certamente ser o mental”. Por conta disso, a separação entre a subjetividade transcendental e o mental resulta em misticismo. (2012, § 31, p. 96).

É precisamente nesse sentido, que as abordagens epistemológicas de orientação “psicológica” são, em contraponto com a fenomenologia husserliana, insatisfatórias para a derivação de elementos puramente observacionais até a elaboração da sua teoria. Ao adotarem uma posição sensualista com resquícios de elementos naturalistas não podem solucionar, de modo satisfatório, o problema da ligação ou das “regras de ordenação conectiva associativa”. Regras estas que são parte indissociável da dinâmica constitutiva da consciência e que, portanto, pressupõem elementos de uma *fenomenologia genética*⁶¹, que deem conta da

⁶¹ Husserl (2013, § 34, p. 107-110) caracteriza a sua *Fenomenologia genética* nas *M.C. (Hua I)* e a associa diretamente à análise eidética dos vividos, de modo a direcionar a problemática específica da fenomenologia transcendental para o campo das “necessidades de essência”. É somente assim

dinâmica intencional das experiências de consciência, para além de elementos puramente empíricos ou de “origem psicológica”.

Todo esse debate sobre as adequadas possibilidades de derivação de teorias a partir de condições observacionais é ainda atual no campo do naturalismo filosófico e as suas diversas vertentes, e ainda vigora no naturalismo contemporâneo, sobre o qual Husserl não tomou conhecimento. Faço referência aqui ao tipo de naturalismo que receberá os seus contornos decisivos no pensamento de Quine e que não pode ser ignorado na análise da contemporânea naturalização da fenomenologia. Esse naturalismo é consideravelmente diverso daquele que era atacado por Husserl.

Nas bases teóricas desse novo naturalismo também está formulada uma série de críticas às epistemologias modernas. Dentre elas, está a equivocada vinculação fundacionalista de termos físicos a experiências fenomênicas, como se fossem possíveis associações diretas e inequívocas entre eles. Ao formular essa crítica, Quine tinha em vista as proposições fenomenalistas de Carnap. Essa crítica fundamenta outra desaprovação de Quine das epistemologias tradicionais e do seu conseqüente modelo semântico-metafísico, isto é, o de fazer uso de “significados cognitivos”. (KIM, 1988, p. 388). Tais significados podem ser associados tanto aos positivistas lógicos, interlocutores diretos de Quine, quanto a Husserl, no que se refere ao seu *noema* apreendido por intuição.

Com essas críticas às epistemologias predecessoras, herdeiras do, aqui famigerado, cartesianismo, Quine funda o naturalismo contemporâneo a partir de uma explícita refutação das abordagens fundacionalistas, de orientação internalista, e uma ampla recusa de todo o seu vocabulário epistêmico carregado de significações problemáticas. Termos clássicos como justificação, essência, evidência, significado, dentre outros, tornam-se completamente obsoletos diante da vinculação direta, feita por Quine, entre filosofia e o método das ciências naturais. Em especial o método da psicologia experimental. Isso implica a análise de elementos observacionais e externalistas do uso linguístico de palavras em

que se pode tratar adequadamente de cada “espécie de operatividade intencional” referente a cada tipo de vivido, bem como delimitar conceitualmente toda a problemática do método eidético como a via de acesso para as estruturas universais do ego transcendental.

detrimento das tentativas de associação de palavras a objetos, como se fosse possível vinculá-los unicamente com base em “reconstruções racionais”.

Para Quine (1975, p. 125), por influência de pragmatistas como Dewey⁶², o que está em questão na análise da linguagem é muito mais a sua dinâmica de uso do que a formulação prévia de significados, como se fossem “etiquetas”, para cada tipo de objeto. Para essa finalidade, é preciso pensar a objetivação como um esquema conceitual que vai sendo “calibrado” coletivamente em cada comunidade de falantes, na medida em que as práticas linguísticas acontecem. Os ajustes ocorrem, de modo intersubjetivo, durante o processo de aprendizagem de um idioma precisamente porque

Fomos modelados numa conformidade externa a um padrão externo; e assim é que, quando eu correlaciono suas sentenças com as minhas pela regra simples da correspondência fonética, eu descubro que as circunstâncias públicas de suas afirmações e negativas concordam bastante bem com as das minhas próprias.

Com a impossibilidade de determinação da relação imediata entre objetos e palavras, Quine (1975, p. 135) rejeita a clássica associação ontológica entre ente e identidade, que pressupunha um “padrão de identidade” fixo entre eles. Não é que Quine não considerasse que critérios de identidade sejam importantes, mas que pensá-los em termos “rígidos” não é adequado. Os critérios devem estar, na verdade, em conformidade tanto com preceitos do empirismo lógico, quanto com as atitudes proposicionais próprias de uma posição naturalista-behaviorista. Assim, significados linguísticos, enquanto objetos abstratos, não dependem de identidades fixas, mas de “critérios comportamentais” correspondentes à “observação do uso de expressões linguísticas, que permita a utilização ‘objetiva’ (intersubjetiva) desses termos semânticos”. (STEIN, 2002, p. 308). É somente assim que é viável a verificação da compatibilidade das extensões utilizadas em diferentes expressões linguísticas, ou ainda, é a observação do uso dos termos semânticos que permite saber se diferentes expressões podem ter o mesmo referente.

⁶² Em *Relatividade Ontológica*, Quine (1975, p. 139) afirma que foi diretamente influenciado pelo naturalismo de Dewey. Esta influência foi muito importante para a caracterização central de sua posição filosófica crítica do uso de elementos metafísicos nas análises filosóficas do significado, como ele mesmo considera: “Com Dewey, eu sustento que conhecimento, mente e significado são parte do mesmo mundo com que eles têm a ver e que eles têm de ser estudados com o mesmo espírito empírico que anima a ciência natural. Não há lugar algum para uma filosofia *a priori*”.

As especificidades da abordagem naturalista da linguagem estão diretamente relacionadas com o modo como naturalistas tratam das questões no campo da filosofia da mente. Isso significa que “Quando um filósofo naturalista se dirige à filosofia da mente, ele está pronto para falar de linguagem”. (QUINE, 1975, p. 139). E não há linguagem sem interação social ou mesmo comportamento linguístico ostensivo. Em razão disso, não há sentido em considerar a mente sem um “esquema conceitual” que implique diretamente circunstâncias públicas de validação. Os significados, que antes pressupunham algum tipo de entidade mental, são agora, no naturalismo de Quine, disposições que integram o comportamento social. É instituído, assim, o antimentalismo de Quine, declaradamente influenciado pelo pragmatismo de Dewey, e que indica algumas das “obscuridades” das teses mentalistas.

Considerar que o significado esteja em algum “museu mental” (QUINE, 1975, p. 140) dos falantes de uma comunidade linguística é um “vício pernicioso” da semântica mentalista. A inseparabilidade existente entre mente e linguagem estará presente em todo debate naturalista sobre a natureza do mental, como vimos na filosofia da mente de Dennett, por exemplo, quem fora aluno de Quine. Na verdade, o antimentalismo está presente na filosofia analítica da mente desde a sua fundação no pensamento de Ryle. O ponto aqui é que todos esses autores fazem referência direta ao interacionismo problemático de Descartes, a fim de rejeitar não apenas a divisão ontológica entre corpo e mente, mas a sua orientação fundacionalista que inaugura todo o vocabulário do mental.

Vimos também que Husserl, em outro contexto e a partir de outras problematizações, apresenta uma série de críticas ao transcendentalismo de Descartes a fim de corrigir o que ele considerou serem equívocos da psicologia naturalística e empírica. Penso que, considerar o processo de naturalização da fenomenologia husserliana, como pretendo fazer aqui, deve ter essas críticas comuns às epistemologias modernas como um panorama geral. Quero dizer, talvez assim seja mais fácil evitar as falsas acusações naturalistas de que a fenomenologia seja solipsismo, bem como as críticas fenomenológicas a um tipo de naturalismo que pareça já obsoleto.

3. Intersubjetividade e linguagem: a dicotomia analítico-continental e as consequências para a filosofia da mente

Ao longo do desenvolvimento teórico da filosofia da mente dois conceitos podem ser destacados, no que se refere ao problema da consciência: intersubjetividade e linguagem. Já fizemos, em seções anteriores, breves referências às suas implicações para a fenomenologia husserliana e para a filosofia da mente. Aqui pretendo aprofundar essas questões. Antes disso, faz-se necessário justificar o porquê do aprofundamento da questão da linguagem, uma vez que o que está em questão aqui é a filosofia analítica da mente e a filosofia da consciência husserliana. A linguagem é, em verdade, para além do que é pontuado por naturalistas como Quine, indispensável para essas questões se consideramos que há indissociabilidade entre as experiências de primeira pessoa atribuíveis a um *self* ou a uma autoconsciência e a capacidade de fazer uso da linguagem.

Ao caracterizarmos a fenomenologia husserliana como um dos mais relevantes componentes filosóficos da chamada filosofia contemporânea, parece-nos curioso que mesmo que possamos encontrar um tipo de teoria semântica nas suas proposições filosóficas, ainda assim, a fenomenologia não integre a conhecida virada linguística (*linguistic turn*), do século XX. Husserl, tampouco, é considerado como filósofo da linguagem. É claro que existem boas razões filosóficas que asseguram as demarcações entre as teses fenomenológicas e o desenvolvimento da filosofia da linguagem resultante da virada linguístico-pragmática.

A “viragem” que prioriza a análise da linguagem influenciou diretamente toda a tradição analítica, ao ponto de confundirmos a filosofia da linguagem com a filosofia analítica. Apesar de a questão da investigação da linguagem estar igualmente presente na tradição “continental” podendo ser rastreada nos projetos dos grandes hermeneutas como Heidegger, Gadamer e Ricoeur, é interessante observar que, mesmo em contraste com esses autores da sua própria tradição, a fenomenológica-hermenêutica, Husserl permanece como um filósofo bastante peculiar. Uma das possíveis razões para essa distinção entre ele e os seus sucessores continentais está na sua posição intermediária entre dois polos definidos como opostos: a filosofia transcendental e a análise da linguagem. A

virada linguística da filosofia contemporânea seria, para muitos, a superação da filosofia transcendental.

Isso significa dizer que a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento confiável, que caracterizou toda a filosofia moderna, se transformou na pergunta pelas condições de possibilidade de sentenças intersubjetivamente válidas a respeito do mundo. (OLIVEIRA, 2006, p. 13).

A análise do conhecimento esteve desde os primórdios da filosofia analítica, diretamente ligada à análise das estruturas de linguagem, mas não é redutível a ela. Nesse sentido, Husserl pode ser considerado como um autor que transitou perfeitamente pelo contexto teórico e filosófico intermediário entre a filosofia moderna e o que hoje chamamos de filosofia contemporânea. A fenomenologia husserliana preservou uma orientação transcendental, mas, como vimos, sua análise da consciência dar-se-á como um novo modelo de transcendentalismo. A crítica de Husserl aos modernos que projetaram a filosofia transcendental como alternativa ao objetivismo, nomeadamente, Descartes e Kant, funcionará como estímulo para a sua polêmica virada transcendental. Essa virada é, sobretudo, a fundamentação de um idealismo fenomenológico constituído por um novo transcendentalismo.

Concomitantemente, encontramos um projeto semântico husserliano. Este parece ser exatamente o ponto contrastante de seus traços fundamentais modernos, isto é, sua filosofia transcendental. O movimento de passagem entre o transcendentalismo de Kant e de Husserl contém em si a conversão de uma crítica da razão pura para a constituição do sentido e do significado. Dada essa “viragem”, não poderíamos ignorar o papel da linguagem na fenomenologia husserliana. Embora Husserl não integre diretamente a virada linguística que funda a nova orientação epistemológica da filosofia contemporânea e a despeito de que a questão da linguagem tenha se tornado um ponto chave apenas na fenomenologia e na ontologia fundamental heideggerianas⁶³.

Gadamer (2012, p. 192) destaca uma das possíveis razões para que a fenomenologia husserliana não seja integrada à virada linguística: “Para Husserl

⁶³ Sobre essa questão, Gadamer (2012, p. 193) pontuou que: “[...] na tradição fenomenológica, Heidegger foi o primeiro (e mesmo ele não de imediato com todo o afã) a conquistar para a linguagem a posição central que distingue a situação atual do problema da filosofia – e isso não apenas nos reinos sucessores da filosofia transcendental, na fenomenologia e em Heidegger, mas também no reino herdado do pragmatismo e do positivismo anglo-saxão”.

(tal como para a ontologia grega e para o empirismo inglês), esse problema não passava senão de uma sedução do pensamento”. Gadamer refere-se aqui justamente ao problema da linguagem. Em sequência, ele pondera “É espantoso o quão pouco o problema da linguagem é efetivamente levado em consideração na fenomenologia, em Husserl tanto quanto em Scheler”. (GADAMER., 2012, p. 192). Ao exemplificar o movimento de transição entre a filosofia moderna e a filosofia contemporânea, Husserl adequa-se perfeitamente a uma linha de pensamento que pretende conciliar a linguagem com a experiência de consciência. Nesse contexto, a linguagem é uma das condições de realização da experiência e terá uma incontestável relevância filosófica, mas não é o único elemento determinante para a constituição da objetividade. “Não que Husserl não tivesse deslumbrado aí algum campo de problemas. É lhe imposto, antes, de maneira necessária, o fato de a formação linguística ser uma esquematização da experiência do mundo” (GADAMER., 2012, p. 192).

Enquanto filosofia transcendental e mesmo como lógica pura pretendida por Husserl nas suas *Investigações Lógicas*, na sua fenomenologia o pensamento não será tomado como um elemento que possa ser facilmente naturalizado, precisamente porque é a partir dele, enquanto experiência de consciência, que são tratadas as condições de possibilidade do conhecimento, ou ainda, a dinâmica experiencial de constituição da objetividade. Nessa posição antinaturalista, não há um apelo exclusivo à linguagem, mas também à cognição para esse procedimento constitutivo da objetivação do mundo. A nova orientação epistemológica presente na fenomenologia implicará uma superação das teses empiristas considerando nesse processo também a análise da própria estrutura da subjetividade. A fenomenologia transcendental é equivalente a uma egologia fundamentada pelos atos de consciência intuitivos.

Para além de uma percepção imediata das coisas, a relação intencional da consciência com o mundo é composta pelo constante regresso reflexivo às nossas próprias intuições, que são como elementos puramente cognitivos com os quais acessamos os diferentes modos de aparecimento de cada fenômeno. O novo transcendentalismo fundado na fenomenologia de Husserl desde a sua polêmica virada transcendental acentua a dimensão de que podemos tratar filosoficamente de uma multiplicidade de objetividades, segundo os diferentes modos de doação

das coisas. Daí se segue que “[a] intuição é a revelação plena do ser, e por isso só nela está a coisa no seu próprio ser”. (OLIVEIRA, 2006, p. 41). A relevância da noção fenomenológica de intuição proposta por Husserl, em contraste com o transcendentalismo de Kant, está na sua condição de elemento validador da sua fenomenologia como filosofia transcendental. Por isso mesmo,

A crítica de Husserl a Kant consiste em dizer que seu método é construtivo da subjetividade transcendental na medida em que sua tematização não recorre à intuição, e, é por isso, que Husserl considera Kant ligado ao *racionalismo* moderno, enquanto realiza, clarificando e purificando as intenções fundamentais do *empirismo* inglês, uma ciência baseada unicamente na *experiência* interior. (OLIVEIRA., 2006, p. 41).

Eis a principal falha conceitual do projeto filosófico kantiano: apesar de considerar a intuição no seu transcendentalismo, ela é unicamente vinculada ao nível da sensibilidade e da empiria, o que é insuficiente para uma completa realização transcendental constitutiva. O estabelecimento das condições de possibilidade do conhecimento, mesmo que pelas vias regressivas à subjetividade é, então, inconsistente.

Ao considerar a constituição da experiência a partir de uma multiplicidade de objetividades, isto é, de uma variedade de modos de doação que um mesmo objeto pode apresentar enquanto fenômeno, podemos compreender em que medida a teoria da significação husserliana incorrerá na distinção entre vivências *proposicionais* e *não-proposicionais*. As primeiras não se referem propriamente a objetos, por isso dispensam a relação sujeito-objeto. As últimas, ao se referirem a objetos, não são dependentes exclusivamente da linguagem por estarem consolidadas na própria relacionalidade entre consciência e os objetos intencionais. É em função dessa subdivisão em dois diferentes tipos de vivência de consciência que a linguagem não adquire centralidade na epistemologia fenomenológica de Husserl, embora ela tenha relevância na sua teoria da significação.

Podemos considerar que a teoria do significado que compõe a fenomenologia de Husserl considera não apenas as palavras ou os signos linguísticos, mas também os atos de consciência, ou ainda, a cognição no desenvolvimento intencional que constitui o sentido e o significado dos termos. Para Husserl, “[a] pura escrita ou o puro som não têm por si mesmos significação, mas uma significação lhes é conferida na medida em que são captados num

determinado modo”. (OLIVEIRA., 2006, p. 44). Como vimos, só podemos acessar essa variedade de modos de doação dos fenômenos a partir da intuição. Cada um desses diferentes modos é também um significado linguístico, ou seja, “A significação não é objeto, mas o modo de dar-se do objeto”. (OLIVEIRA., 2006, p. 45).

A teoria da linguagem ou teoria semântica de Husserl é considerada como uma teoria objetivista da linguagem por conta de um certo comprometimento com a concepção de verdade por correspondência. Suas análises das diferentes estruturas de consciência ou das diversas intencionalidades resultam, no fim das contas, na vinculação entre a intuição e o objeto. A análise do conhecimento na fenomenologia husserliana não é reduzida unicamente à linguagem, já que com a sua filosofia da consciência encontramos também a preocupação com o próprio processo das formações lógicas. Sobre esse aspecto do pensamento de Husserl é importante destacar que, uma vez introduzida a sua posição antipsicologista e a sua defesa de uma filosofia pautada por um novo tipo de transcendentalismo, “[e]mbora as formações lógicas não sejam vivências psicológicas, tais formações são dadas nas vivências”. (OLIVEIRA., 2006, p. 38).

É nesse sentido que a consciência é considerada como uma das condições transcendentais da constituição do conhecimento. E é assim que a intuição, ou mesmo a cognição, adquire igualmente centralidade filosófica, porque ela compõe todo o desenvolvimento intencional dos vividos, no qual ocorre a evidenciação gradual das verdades lógicas. Essa é, inclusive, parte da justificativa da caracterização da fenomenologia como uma disciplina “acessória” da lógica, na medida em que ela explicitaria a dinâmica de objetivação.

Por outro lado, mesmo que haja a distinção husserliana entre consciência proposicional e não-proposicional, ou seja, entre tipos de vivência que implicam mediação linguística e as que não implicam, ainda assim, Husserl é considerado como um “ontologista”. Podemos considerar aqui o comparativo entre Husserl e o primeiro Wittgenstein feito por Tugendhat (1996, p. 18): “Husserl e o 1º Wittgenstein eram representantes da concepção ontológica extrema”. Isso porque ambos os autores mencionados fazem uso da noção de “estado de coisas”. Essa caracterização de Husserl como um ontologista, apesar de já termos indicado as

resistências de Husserl em pensar a fenomenologia como equivalente à ontologia, é também elaborada pelo neokantiano Rickert.

O argumento é elaborado por duas perspectivas: a primeira é a de que a fenomenologia husserliana é uma das teorias “[...] que pressupõem o objeto do conhecimento como alguma efetividade escondida na imanência do mundo”. (RESENDE, 2013, p. 51). E no fim das contas, a fenomenologia equivaleria a mais uma das “teorias da cópia”, num sentido próximo à crítica do “espelhamento da realidade” de Rorty (1979), por resultar em algum tipo de representacionismo. E, em segundo lugar, é a que sugere que Husserl confundiria sentido (*Sinn*) com significado (*Bedeutung*), sem considerar que “o significado não é verdadeiro nem falso, enquanto o sentido é o valor de verdade que pode ser apreendido numa proposição ou em algo equivalente a uma proposição”. (RESENDE., 2013, p. 11).

Essa acusação é bastante curiosa, primeiramente por, como já esboçamos, Husserl não considerar o conhecimento como representação. Da mesma forma, ao abdicar de uma abordagem puramente ontológica, Husserl estava justamente preocupado com questões epistemológicas específicas, ou seja, não se trata aqui de pensar no que existe, mas pensar na validade lógica das proposições linguísticas. Validade esta que implica diretamente a noção de intersubjetividade fenomenológica. O que está em questão é que “[n]ão é função da epistemologia investigar a realidade, mas apenas o significado da afirmação de que algo é real”. (RESENDE, 2013, p. 48). Essa é, sobretudo, a proposição fenomenológica da suspensão. Ao contrário da posição natural, a atitude fenomenológica pressupõe justamente que não tomemos a realidade do mundo como dada. A proposição da não tomada de posição ou da *ausência de pressupostos* refere-se precisamente à crítica a qualquer consideração pela “dadidade” do mundo.

Para além das críticas de ontologização, encontramos possíveis empecilhos teóricos, tais como a definição ampla husserliana da noção de consciência, que pode ser igualmente problemática ao considerarmos as suas diferentes aplicações:

Uma das principais fontes de engano está justamente na equivocidade do termo consciência (*Bewußtsein*), que ora é usado como sinônimo de conhecimento (*Erkenntnis*) ou saber (*Wissen*), ora como sujeito do conhecimento (*erkenntnistheoretischen Subjekts*), ora como conteúdo de consciência (*Bewußtseininhalt*), ora como eu empírico (*empirischen Ich*). (RESENDE., 2013, p. 47).

Desde essa perspectiva, a caracterização da consciência fenomenológica negligenciaria a dimensão das emoções, as quais exemplificam perfeitamente a questão do que é, em verdade, inconsciente. Aqui, tampouco podemos considerar de modo totalmente satisfatório a condição *eidética* do conhecimento proposto pela análise fenomenológica de Husserl. Ora, a consciência é integrada ao seu projeto transcendental justamente como uma das condições de possibilidade do conhecimento. É apenas por meio da consciência que podemos pensar a questão da constituição de toda objetividade. Essa é também uma das principais razões para que ela mesma, a consciência, não seja considerada como mais um “objeto”. É igualmente controversa a afirmação de que “juízos pudessem ser reduzidos a produtos de órgãos neurais, assim como a bilis é o produto do fígado”. (RESENDE, 2013, p. 16).

A centralidade de uma filosofia da consciência para a fenomenologia de Husserl, embora dissociada das filosofias da subjetividade da modernidade, estará diretamente ligada à sua teoria da significação. A supracitada distinção antipsicologista entre conteúdo de consciência e validade das formações lógicas incorre também na separação entre atos psicológicos e formulações proposicionais. A significação possui uma certa autonomia na medida em que não deve ser confundida com os atos psíquicos individuais. A idealidade resultante desse processo é o elemento intersubjetivo por excelência e que permanecerá invariável, pois que a sua constituição é independente dos processos causais psicológicos. Por exemplo, consideremos que,

[...] a verdade implicada na formulação proposicional da lei da gravitação não se confunde nem depende do psíquico particular de Newton, que pela primeira a compreendeu, tanto é assim que muitos outros indivíduos, depois da morte de Newton, puderam e ainda podem compreender a mesma verdade através de seus processos psíquicos particulares. (RESENDE, 2013, p. 103).

Ao considerarmos que as proposições são apreendidas por atos mentais no desenvolvimento intencional das formações lógicas, é preciso ter em conta que serão aí mantidas as oposições entre os próprios atos psíquicos e as proposições. O conteúdo semântico estaria intersubjetivamente assegurado. É a partir desses procedimentos que fica mais evidente a relação entre a filosofia da linguagem e a teoria da significação presentes na fenomenologia husserliana e em que medida elas pressupõem a noção de intersubjetividade. Apesar da fenomenologia

husserliana compor a filosofia contemporânea, precisamente o período em que a linguagem integrará diferentes “viradas” filosóficas⁶⁴, encontramos o seguinte posicionamento:

A linguagem oferece ao pensador um sistema de signos em larga medida aplicável à expressão dos seus pensamentos, o qual, porém, embora ninguém o possa dispensar, constitui um meio auxiliar altamente imperfeito para a pesquisa científica. (HUSSERL, 2014, §9, p. 17).

É claro que Husserl não negará a importância da linguagem, mas ela não terá mais relevância do que o seu “resíduo fenomenológico”: a consciência. A sua teoria da significação é também subordinada à sua filosofia da consciência intencional, de maneira que não podemos considerar a constituição do sentido ou do significado sem levarmos em conta os atos de consciência. Assim, “atos intencionais estão presentes em toda experiência humana significativa”. (RESENDE, 2013, p. 105). Embora presentes, os atos intencionais, enquanto atos significantes, são distintos do conteúdo semântico que eles constituem. Outra questão filosófica que aponta para as insuficiências da linguagem para a teoria do conhecimento fenomenológica de Husserl está relacionada com a sua posição em relação à noção de verdade. De modo muito semelhante a Kant, Husserl está comprometido com um modelo de verdade por correspondência. Em função disso, atos significativos não são ainda conhecimento.

A problemática da significação é recorrente nas produções husserlianas. Na Sexta Investigação das *IL*, encontramos o desenvolvimento teórico da síntese entre intuição simples, referente às experiências imediatas, e intuição categórica, onde são pressupostos atos de “enlace” apenas associáveis a procedimentos intuitivos. Ele trata igualmente do encadeamento entre dois elementos distintos: a intenção e a intuição. Entre esses dois elementos há um indispensável processo de superposição ou recobrimento de atos intencionais. A distinção entre intenção e intuição constitui parte da sua crítica ao sensualismo do empirismo clássico,

⁶⁴ Refiro-me aqui à virada linguística que caracteriza principalmente a tradição analítica, mas também à virada hermenêutico-transcendental atribuída à tradição continental e que também irá privilegiar a linguagem, especificamente como uma das “condições de possibilidade” da compreensão. Nesta última, podemos encontrar as suas origens nas fortes influências da filosofia heideggeriana, já que ela será a primeira, da tradição fenomenológica, a de fato aprofundar o tema da linguagem. Sobre essas questões específicas, ver o livro *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, de Manfredo A. de Oliveira.

fundado apenas pela percepção simples. Para Husserl (1975, p.16), “a mera sensibilidade nunca pode dar preenchimento às intenções categoriais, ou mais exatamente, às intenções que encerram em si formas categoriais”. Na formulação da sua teoria semântica, Husserl (1975, § 45, p. 115), considera que

Ao falarmos de expressão, será preciso que nos apoiemos sobre um outro sentido de percepção; será preciso, de qualquer maneira, que nos fundamentemos num ato que preste o mesmo serviço aos elementos categoriais de significação que o prestado aos elementos materiais pela simples percepção sensível.

Para que haja significação e expressão é pressuposta a ligação entre intuição, como “ato preenchedor” e o objeto, como “correlato intencional”. (HUSSERL, 1975, § 45, p. 115). Nessa dinâmica, mantida também no período da virada transcendental de *Ideias I*, as vivências empíricas, por serem psíquicas, são unicamente “unidades de ‘constituição’ intencional”, que podem ser determinadas e experimentadas cientificamente. No entanto, elas estão ainda em nível relativo e não no da evidência de um sentido absoluto. (HUSSERL, 2006, § 54, p. 128).

Na teoria semântica fenomenológica de Husserl a significação só ocorre após o preenchimento dos atos significativos, os quais se isolados são vazios, pela “ipseidade de carne e osso”⁶⁵ (HUSSERL, 2006, § 3, p. 37). Esse objeto de carne e osso é acessado pela percepção, isto é, o preenchimento intuitivo ocorre por meio da presença do objeto enquanto ele mesmo ou como uma intuição de essência. Aqui reafirmamos, portanto, que o conhecimento, na fenomenologia de Husserl, não é redutível à esfera exclusiva da linguagem, pois que ele dependerá também de elementos cognitivos. À noção fenomenológica de sentido Husserl (2006, § 88, p. 203) atribui, em *Ideias I (Hua III)*, o termo “conteúdo noemático”. Para cada conteúdo noemático há um correspondente ato noético. Ao não recorrer a abordagens psicológicas e, portanto, causais da análise da consciência, Husserl caracteriza a estrutura intencional noético-noemática dos vividos a partir de um movimento teleológico.

⁶⁵ Parte desse processo de estabelecimento das diferentes ipseidades ou essências implica definições linguísticas se consideramos juntamente com Husserl (2006, § 2, p. 35) que “Um objeto individual não é meramente individual, um este aí!, que não se repete; sendo ‘em si mesmo’ de tal e tal índole, ele possui *sua especificidade*, ele é composto de *predicáveis* essenciais que têm de lhe ser atribuídos”.

Com esse desenvolvimento gradual do fluxo dos vividos, podemos compreender o desenvolvimento intencional das experiências fenomenológicas, desde a percepção sensível e imediata, até a etapa do seu preenchimento intuitivo. Na sobreposição de vividos noéticos, relacionados aos seus momentos noemáticos, é da essência dos atos noéticos (atos subjetivos) guardarem em si algo como um “sentido”. (HUSSERL, 2006, § 88, p. 203). Há aqui, portanto, a pressuposição de uma consciência doadora de sentido. Com isso, Husserl propõe uma ampliação conceitual do termo sentido, na medida em que esse termo não designa apenas os componentes linguísticos, mas em que ele é um “componente não-real” do vivido intencional, em contraste com os elementos hiléticos, ou materiais, oriundos dos dados sensíveis.

Sob essas condições, na fenomenologia husserliana, “[t]odas as *unidades reais são unidades de sentido*” (HUSSERL, 2006, § 55, p. 128). Ao afirmar isso, Husserl deixa em evidência que as unidades de sentido não implicam a dedução de postulados metafísicos, mas a comprovação de sua evidência a partir de procedimentos intuitivos. (HUSSERL, 2006, § 55, p. 128). Esses procedimentos implicam a sobreposição dos atos de consciência, ou seja, para a sua validação é necessária a ampliação da percepção simples e imediata. Isso significa que em nível empírico ou sensível não há significação, pois que para isso, é preciso uma abstração que supere a simples “consciência espontânea” da percepção imediata.

É indispensável, portanto, que haja “atuação” da consciência no processo de apreensão da significação. Essa atuação é pura e simplesmente intuitiva e relacionada com um ato de consciência específico. Se retomamos a posição antipsicologista que funda a fenomenologia, aqui, não se pode em nenhuma medida confundir a consciência de essência que possibilita que o significado seja invariável mesmo com as modificações dos atos intencionais, com a própria essência. A confusão entre consciência de essência e essência é precisamente o equívoco psicologista. (HUSSERL, 2006, § 24, p. 68).

Ao considerarmos o pensamento de Husserl no contexto das teorias da verdade por correspondência, é preciso destacar novamente as dissonâncias de Husserl em relação a Kant, já que o conhecimento implica uma nova modalidade de adequação, que é “[...] uma adequação imanente entre atos intencionais e não mais uma relação entre uma dimensão imanente e uma transcendente”.

(RESENDE, 2013, p. 106). Estamos aqui novamente diante da primazia da intuição para a fenomenologia de Husserl. Tanto os atos perceptivos quanto os significativos estão relacionados, em diferentes níveis, com a intuição. O que está em jogo aqui é que para além de um modelo de verdade em que há **“a plena concordância entre o visado e o dado como tal”** (HUSSERL, 1975, § 39, p. 100), nos deparamos com a verdade que

se refere à **relação ideal** que vige na unidade de recobrimento, definida como evidência, **entre as essências cognitivas dos atos que se recobrem**. Enquanto a verdade, no sentido anterior, era o **objetal** que correspondia ao ato da evidência, a verdade, no presente sentido, é ideia que pertence à forma do **ato**, ou seja, à **essência cognitiva, compreendida como ideia**, do ato da evidência empiricamente accidental, ou ainda, **a ideia da adequação absoluta como tal**. (HUSSERL, 1975, § 39, p. 100).

A concepção de verdade fenomenológica como a adequação entre duas modalidades de atos, o ato de significação e a intuição e não como a correspondência entre o pensamento e a realidade podem nos levar a considerar a fenomenologia como uma abordagem internalista da formação dos conteúdos mentais e da referência do significado. De fato, Husserl opera a sua filosofia a partir de uma série de conceitos que o aproximam das teorias da representação dos modernos, como essência e ideia. No entanto, não podemos enquadrar a fenomenologia totalmente nas teses internalistas. Em verdade, ele critica o internalismo de Brentano, na medida em que ele rejeita a visão de que “o conteúdo de um ato mental é uma representação (*Vorstellung*) ou é baseada numa representação”. (KAUFFMAN, 2000, p. 139). Husserl diverge de Brentano no que se refere à natureza do objeto intencional rejeitando a ideia de que esse objeto seja um tipo de objeto físico completo.

Há diversas definições conflitantes do pensamento husserliano. Encontramos classificações da teoria husserliana do conteúdo intencional como “externalismo não ingênuo” (*non-naive externalist*) (BEYER, 2020) ou mesmo como “anti-externalismo”. (KAUFFMAN, 2000). Essas abordagens evidenciam os equívocos das teorias que consideram a fenomenologia como sendo pura introspecção. Em verdade, podemos considerar que

“Internalismo” e “externalismo” são termos genéricos. Consequentemente, faz pouco sentido perguntar em geral se alguém é internalista ou externalista, pois a resposta dependerá do

tipo específico de internalismo ou externalismo que se tem em mente⁶⁶. (ZAHAVI, 2017, p.77).

O uso de diferentes definições para tratar da análise reflexiva dos vividos intencionais proposto por Husserl evidencia igualmente a complexidade e mesmo ambiguidade conceitual da sua fenomenologia. Se, por um lado, podemos considerar que a abordagem fenomenológica dos conteúdos mentais se assemelha às proposições internalistas em função de pressupostos internos da significação, a saber, a intuição e a apreensão de essência; por outro, é preciso ter em conta que há também um referente externo na constituição fenomenológica das experiências, especialmente no período das *Investigações Lógicas*. Em razão disso, esse referente pode ser determinante para o conteúdo intencional, mas sempre com a ressalva de que

Husserl não considera ingenuamente a existência de um referente extramental. Em vez disso, ele pergunta quais estruturas de consciência nos autorizam a representar o mundo como contendo objetos particulares que transcendem o que nos é atualmente dado na experiência⁶⁷. (BEYER, 2020).

De todo modo, Husserl não pode ser associado aos modelos de externalismo que aderem a teorias causais da constituição dos conteúdos representacionais. Conteúdos intencionais são, na sua fenomenologia, entidades abstratas implicadas em um processo teleológico de realização. Além do mais, poderíamos considerá-lo como um internalista se “[o]s externalistas procuram identificar o estar justificado com a exemplificação das propriedades assim chamadas *naturais*, enquanto os internalistas rejeitam a “naturalização” da epistemologia”. (FUMERTON, 2014, p. 9). Com tudo o que vimos, já está claro que Husserl objetou veementemente contra a naturalização da epistemologia e criticou o empirismo tradicional de modelo lockeano. Da mesma forma, ele direciona uma série de críticas ao psicologismo de Brentano, justamente um autor que se mostrou influente até mesmo para algumas

⁶⁶ (Cf. ZAHAVI, 2017, p. 77): “‘Internalism’ and ‘externalism’ are umbrella terms. Consequently, it makes little sense to ask in general whether somebody is an internalist or an externalist, since the answer will depend on the specific kind of internalism or externalism one has in mind”.

⁶⁷ (Cf. BEYER, 2020): “Husserl does not naively take the existence of an extra-mental referent for granted. Instead, he asks which structures of consciousness entitle us to represent the world as containing particular objects transcending what is currently given to us in experience”.

das teorias da intencionalidade naturalizadas⁶⁸ mais recentes⁶⁹. Resta-nos compreender em que medida a versão husserliana de intencionalidade pode ser relevante para as pesquisas no campo da cognição corporificada e para a análise filosófica do problema das outras mentes.

Sobre esse problema filosófico em específico, não há sequer consenso sobre se ele é, de fato, um problema. Isso parece realmente intuitivo se pensamos na nossa própria interação com os outros na nossa vida cotidiana. Pode soar estranho questionarmos se aqueles que estão no nosso convívio possuem consciência ou mesmo “vida interior”. Nesse sentido, é importante considerar que o problema das outras mentes e mesmo da intersubjetividade tem sido ainda retomado, porque ele pode trazer luz sobre questões muito mais amplas sobre os diversos problemas ainda insolúveis relativos às discussões contemporâneas sobre a consciência e a natureza dos estados mentais.

A efetiva naturalização da fenomenologia e, aqui em específico considero majoritariamente a naturalização da intersubjetividade, necessita de uma ampla análise dos elementos comuns entre fenomenologia e naturalismo a partir de um comparativo entre os seus pressupostos para a objetivação de mundo. Antes de aprofundar esse comparativo, algumas pontuações são necessárias. Um obstáculo para a naturalização da fenomenologia é a concepção equivocada de que todas as teorias naturalistas são fisicalistas e reducionistas. A naturalização da

⁶⁸ Em geral, as teorias intencionalistas da filosofia analítica da mente fazem remissão ao conceito de intencionalidade de Brentano, pois que, apesar de ele caracterizar o objeto intencional, assim como Husserl, como um elemento não-existente, com a sua abordagem psicologista do conteúdo representacional ele propõe que “as leis fundamentais das quais podemos derivar os fenômenos de sucessão mental, agora e provavelmente por muito tempo, são apenas leis empíricas”. (BRENTANO, 2009, p. 49). Cf. “the fundamental laws from which we can derive the phenomena of mental succession, now and probably for a long time to come, are merely empirical laws”. Essa remissão analítica a Brentano é igualmente inevitável em função de que é na doutrina brentaniana que encontramos as origens do “problema da determinação do conteúdo das representações mentais”. (KAUFFMAN, 2000, p. 134).

⁶⁹ Na formulação da sua biosemântica, Millikan (2005, p. 168) considera que “tomou Brentano a essência da intencionalidade como a capacidade da mente de “intencionalizar” o inexistente. Nos últimos anos tornou-se geralmente aceito que ele estava certo nesse sentido: o núcleo de qualquer teoria da representação deve conter uma explicação de como a deturpação pode ocorrer. [...] a deturpação é melhor compreendida ao incorporar a teoria da intencionalidade dentro de uma teoria da função que nos permite entender de forma mais geral o que é mau funcionamento”. Cf. “Brentano took the essence of intentionality to be the capacity of the mind to ‘intend’ the nonexistent. In recent years it has become generally accepted that he was right in this sense: the core of any theory of representation must contain an explanation of how misrepresentation can occur. I have argued that misrepresentation is best understood by embedding the theory of intentionality within a theory of function that allows us to understand more generally what malfunction is”.

intencionalidade, em alguns autores, pressupõe justamente a correção dessa visão de que a constituição causal do conteúdo mental equivale estritamente a um fenômeno natural. Encontramos essa visão na teoria da intencionalidade naturalizada de Searle (2002, p. 91-92), quem considera que

Fenomenólogos como Husserl [...] viram a conectibilidade das experiências e a importância de uma explicação em primeira pessoa, mas foram incapazes de perceber a relevância da causalidade, pois sua concepção do caráter abstrato dos conteúdos Intencionais levou-os a admitir tacitamente que a causação é sempre uma relação natural, não-Intencional.

A partir dessas considerações, Searle elabora a noção de *causação intencional* com a qual ele trata da relacionalidade interna entre conteúdos intencionais. O seu modelo de intencionalismo é caracterizado como um tipo de teoria holística do conteúdo mental que contempla a relação entre os próprios estados intencionais (rede) e as capacidades não-representacionais, que atuam como pano de fundo (*background*) desses estados. (SEARLE, 2002, p. 92).

O apelo à noção causal da determinação do conteúdo representacional não será, no entanto, uma regra naturalista, como é o caso da já mencionada Ruth Millikan. Ela faz uso do conceito de intencionalidade na fundamentação da sua biosemântica. A fixação dos conteúdos mentais não é, porém, realizada por um processo de causalidade, mas por uma dinâmica teleológica que situa o desempenho funcional de dispositivos biológicos no contexto do seu desenvolvimento evolutivo. Assim, a sua explicação da relacionalidade entre representações internas e externas se dá pela proposição de que

O que faz de uma coisa uma representação interna é, bastante próximo, que sua função é representar. Mas, devo argumentar, a maneira de descompactar esse insight é focar no consumo de representação, em vez de na produção de representação. São os dispositivos que utilizam as representações que determinam que estas sejam representações e, ao mesmo tempo determinar o seu conteúdo⁷⁰. (MILLIKAN, 1989, p. 283-284).

Millikan prioriza a análise de terceira pessoa na formulação da sua teoria semântica, pois que a fixação dos conteúdos mentais não implica a análise de

⁷⁰ (Cf. MILLIKAN, 1989, p. 283-284): “[...] what makes a thing into an inner representation is, near enough, that its function is to represent. But, I shall argue, the way to unpack this insight is to focus on representation consumption, rather than representation production. It is the devices that use representations which determine these to be representations and, at the same time [...] determine their content”.

estados internos dos dispositivos biológicos. É interessante considerar que mesmo na teoria da representação de Millikan, que naturaliza a intencionalidade e é constituída por uma posição externalista do significado, ainda assim, ela não adere às teorias materialistas reducionistas da consciência. A sua analogia entre o funcionamento de dispositivos biológicos e dispositivos linguísticos explicita a constituição dos conteúdos semânticos através da relação entre representante e representado. Ela não pretende, contudo, indicar que dispositivos biológicos com estrutura biológica menos complexas sejam dotados de mesma estrutura de representações e crenças humanas. Ela, na verdade, considera não ter elementos suficientes para tomar uma posição nesse debate. Distanciando-se de funcionalistas como Dennett, Millikan (1989, p. 201) afirma o seguinte:

É realmente plausível que bactérias e paramécios, ou mesmo pássaros e abelhas, tenham representações internas no mesmo sentido que nós? Estou realmente preparada para dizer que essas criaturas também têm estados mentais, que pensam? Não estou preparada para dizer isso⁷¹.

No que se refere ao intencionalismo de Husserl, é preciso considerar que ele estava ainda mais distante, do que os naturalistas mencionados, da problemática das outras mentes tendo em vista outros seres biológicos, quero dizer, a fenomenologia é a análise da constituição racional e reflexiva das experiências e, por isso, refere-se exclusivamente à consciência humana.

3.1 Elementos para uma fenomenologia analítica

A questão filosófica principal que sustenta o movimento de naturalização da fenomenologia é o problema da consciência. Certamente essa questão está longe de ser resolvida. No entanto, esse problema filosoficamente instigante contribuiu para a conciliação de duas tradições que eram sempre tomadas como antagônicas. É claro que parte dessa separação não considera as origens comuns da fenomenologia e da filosofia analítica, como a já mencionada interação entre Frege

⁷¹ (Cf. MILLIKAN, 1989, p. 291): “Is it really plausible that bacteria and paramecia, or even birds and bees, have inner representations in the same sense that we do? Am I really prepared to say that these creatures, too, have mental states, that they think? I am not prepared to say that”.

e Husserl, e mesmo o interesse de Russell⁷² pelas *Investigações Lógicas* de Husserl. O ponto de destaque dessa reaproximação é o desenvolvimento das pesquisas no campo das neurociências e, conseqüentemente, da filosofia analítica da mente e é justamente sob as condições resultantes dessa interação que encontramos a caracterização da *fenomenologia analítica*.

Essa nomenclatura é utilizada por Husserl (2015, § 4, p. 11, 2015), nas *IL*, a fim de indicar os preceitos conceituais a serem aplicados na formulação adequada da questão da significação, isto é, ela não deve ser pensada apenas em termos gramaticais, mas necessita também da explicitação da formação mental dos conceitos lógicos. Nesse sentido, a fenomenologia analítica é caracterizada como um dos recursos disponíveis para a análise lógica da expressividade.

A Fenomenologia analítica, de que o lógico necessita para os seus trabalhos de preparação e de fundamentação, diz respeito, entre outras coisas e desde logo, às “representações” e, mais precisamente, às representações que são *expressas*. Nestas complexões, porém, o seu interesse primário vai para as vivências que estão na função da intenção de significação' ou na do preenchimento de significação, as quais se apensam às “simples” expressões.

As investigações analíticas que são postuladas por Husserl nas *IL*, referem-se à análise pormenorizada da necessária relação linguística entre análise lógica⁷³ e análise gramatical. Encontramos a terminologia da fenomenologia analítica também em discussões razoavelmente recentes e que trazem em si mesmas a indicação da pertinência do pensamento husserliano e de outros fenomenólogos⁷⁴

⁷² Essa informação histórica consta na introdução do livro *The Phenomenological Mind*, quando os autores tratam das interlocuções entre Frege e Husserl: “Ambos tinham um grande interesse em filosofia da matemática e lógica, o que também era do interesse de Russell, que tinha uma cópia das *Investigações Lógicas* de Husserl em sua cela de prisão (onde cumpriu pena por desobediência civil)”. (Cf. GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 2): “Both of them had a strong interest in the philosophy of mathematics and logic, which was also of interest to Russell, who had a copy of Husserl’s *Logical Investigations* in his prison cell (where he served time for civil disobedience)”.

⁷³ A vinculação que Husserl faz entre fenomenologia e lógica ocorre de modo mais acentuado, obviamente, nas *IL*. Neste período, há a sua conhecida definição de “lógica pura” na qual ele aprofunda a crítica ao psicologismo e considera que a lógica seja não apenas uma disciplina normativa e até mesmo como uma “doutrina da ciência”, mas também prática, como expresso já no capítulo 1 dos *Prolegômenos*. Apesar de Husserl aproximar-se da lógica dos modernos ao tratar ainda da questão do simbólico, a sua definição de lógica pura também implica intuitividade. Há, inclusive, uma oposição entre o nível “meramente simbólico” e o do “preenchimento intuitivo”, como amplamente explorado na *Sexta Investigação*.

⁷⁴ É interessante também considerar que para os fins de análise de questões referentes à filosofia da mente, não são fenomenólogos apenas os autores classificados como “continentais”. Podemos encontrar o uso do termo fenomenologia para a referência ao pensamento de Wittgenstein, por

para as questões de interesse da filosofia da mente, disciplina de clara orientação analítica. O propósito desta seção é abordar os elementos filosóficos que fundamentam uma fenomenologia especificamente analítica e como a filosofia da mente absorve algumas das proposições da filosofia da consciência de Edmund Husserl, a fim de abordar a questão da constituição da mente. Um conceito mostrasse de especial relevância para a assimilação da fenomenologia husserliana no campo da filosofia da mente, a intersubjetividade.

[...] um fenomenólogo é aquele que argumenta que quando pensamos sobre o que é uma mente, por exemplo, um papel importante deve ser dado a como nós realmente experimentamos nossas próprias mentes e estados mentais, e como nós experimentamos (se é que o fazemos) as mentes e fenômenos mentais dos outros⁷⁵. (OVERGAARD, 2010, p. 263).

O tema da constituição das outras mentes ou de uma consciência social e compartilhada é um interesse comum entre as áreas filosóficas nomeadas e consiste, por consequência disso, em um dos caminhos que possibilitam de modo mais definido o estabelecimento das convergências, em detrimento das já bastante acentuadas dissonâncias. Faz-se necessário retomar aqui a negligência de alguns filósofos analíticos em relação ao conceito husserliano de intersubjetividade e o seu foco atencional à sua teoria da constituição, com a qual busca-se considerar a sistematização das experiências conscientes de primeira pessoa. O interesse analítico pela constituição fenomenológica da objetividade realizada pela subjetividade deverá, sobretudo, ser depurada de qualquer orientação idealista.

Desde a subdivisão escolástica entre os elementos *percepi*, *percipere* e *perceptum*, as teorias sobre a ocorrência da percepção encontram obstáculos para explicar como se dá a relação entre o que é percebido, como conteúdo, e o atos perceptivos. Por outro lado, desde a glândula pineal cartesiana, estão colocadas as

exemplo. Nesse sentido, Overgaard (2010, p. 263) considera que “não quero reservar o rótulo para pensadores que se associam explicitamente a esse tipo de filosofia continental. Como entendo “fenomenologia” aqui, pode-se dizer que Ludwig Wittgenstein, por exemplo, oferece uma resposta fenomenológica ao problema das outras mentes”. Cf: “I do not want to reserve the label for thinkers who explicitly associate themselves with this brand of continental philosophy. As I understand “phenomenology” here, Ludwig Wittgenstein, for example, could be said to offer a phenomenological response to the other minds problem”.

⁷⁵ (Cf. OVERGAARD, 2010, p. 263): “a phenomenologist is one who argues that when we think about what a mind is, for example, an important role is to be given to how we actually experience our own minds and mental states, and how we experience (if indeed we do) the minds and mental phenomena of others”.

dificuldades de encontrar uma adequada correspondência entre mente e corpo. Tampouco, fomos ainda capazes de formular uma teoria da identidade efetiva para explicar a relação entre a estrutura biológica e a estrutura do mental. Apesar desses obstáculos, as teorias da percepção contemporâneas consideram sobretudo a percepção em níveis pragmático e intersubjetivo, isto é, consideram a percepção e as suas consequentes constituições semânticas não apenas em primeira pessoa, mas como compartilhadas. Tais elementos caracterizam também a análise fenomenológica da experiência, como já reiteramos ao longo deste trabalho:

O fenomenólogo estuda a percepção, não como um fenômeno puramente subjetivo, mas como ela é vivida por um observador que está no mundo, e que também é um agente corporificado com motivações e propósitos⁷⁶. (GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 9).

Além do mais, a análise fenomenológica da constituição da objetividade pode contribuir para a questão interessante e primordial do problema da consciência colocado pelo “*What it is like*”, indicado por Thomas Nagel, das experiências de consciência com a descrição sistemática da constituição das experiências. Em tese, a vantagem do uso do método fenomenológico para as pesquisas sobre a consciência, e mesmo para as teorias da identidade, é a de que

Há uma percepção crescente de que não iremos muito longe ao fornecer um relato científico da relação entre a consciência e o cérebro, a menos que tenhamos uma concepção clara do que estamos tentando relacionar⁷⁷. (GALLAGHER; ZAHAVI., 2012, p. 10).

Não basta que sejam feitas associações entre o físico e o mental, mas sim que cada uma dessas instâncias possa ser caracterizada da maneira mais clara possível. Essas definições são importantes, inclusive, para qualquer tipo de teoria reducionista, se consideramos que “Qualquer programa reducionista deve ser baseado na análise do que deve ser reduzido.⁷⁸”. (NAGEL, 1974, p. 437). Consequentemente, todas as tentativas reducionistas de responder ao problema

⁷⁶ (Cf. GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 9): “The phenomenologist studies perception, not as a purely subjective phenomenon, but as it is lived through by a perceiver who is in the world, and who is also an embodied agent with motivations and purposes”.

⁷⁷ (Cf. GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 10): “There is currently a growing realization that we will not get very far in giving a scientific account of the relationship between consciousness and the brain unless we have a clear conception of what it is that we are trying to relate”.

⁷⁸ (Cf. NAGEL, 1974, p. 437): “Any reductionist program has to be based analysis of what is to be reduced”.

da consciência, ou o problema da interação mente-corpo pelo simples estabelecimento de correspondências entre estados mentais com determinadas realizações cerebrais é insuficiente sem se levar em consideração a análise sistemática dos estados mentais, sem a qual não se pode invocar a noção de correspondência. Essa é uma das maiores dificuldades do materialismo reducionista, já que não há como estabelecer uma correlação exata entre a estrutura biológica e os estados mentais experienciados e, tampouco, uma tradução da linguagem mental à linguagem biológica.

A descrição fenomenológica é realizada por meio das condições filosóficas ligadas à temporalidade, espacialidade e das diferentes *adumbrações* em que a percepção de objetos ocorre. Todas essas questões compõem a teoria da constituição husserliana. Nela, a percepção é um tipo de intuição, de modo que “A percepção é o modo originário da intuição, ela expõe em originalidade primordial, ou seja, no modo da própria presença” (HUSSERL, 2012, § 28, p. 85). A experiência fenomenológica dos objetos não é encerrada após a percepção. Essa será, inclusive, a grande dissonância da fenomenologia de Husserl com os empiristas clássicos. Experienciamos os objetos primeiramente pela percepção, mas posteriormente esses objetos, uma vez apresentados enquanto “eles mesmos” na percepção, são modificados pelos demais atos objetivantes. Essas modificações são as presentificações. Cada conteúdo de experiência aparece de modo distinto de acordo com o seu correlato mental ou com o seu ato intencional correspondente. Para tratarmos da mudança de um ato para o outro, precisamos tratar também da questão da temporalidade fenomenológica e, nesse sentido,

São presentificações, modificações da apresentação; elas tornam conscientes modalidades do tempo, por exemplo, não o estar-aí-ele-próprio, mas o ter-estado-aí-ele-próprio, ou o futuro o estará-aí-ele-próprio. (HUSSERL., 2012, § 28, p. 85).

Em razão dessas condições da temporalidade fenomenológica, elementos que transcendem a própria consciência, a maneira mais adequada para analisarmos a consciência é, claro, a fenomenologia. As insuficiências da psicologia empírica e, por consequência, o projeto de uma naturalização da consciência são pontuadas por Husserl ao se referir ao transcendentalismo de Kant. Mesmo que a seu contragosto, a concepção de mente kantiana implica o empirismo e um tipo de psicologia, isto é, para Kant “vale como mente a mente pensada como naturalizada,

e como componente do homem psicofísico situado no tempo da natureza, da espaço-temporalidade”. (HUSSERL, 2012, § 30, p. 93). Eis a colocação propriamente husserliana do grande impasse de uma completa naturalização da consciência. Como podemos considerar a total redução da consciência em nível material e ao mesmo tempo elaborarmos uma explicação satisfatória da dimensão temporal que compõe as experiências conscientes?

Na medida em que a descrição fenomenológica pura adquire relevância para as teses cognitivistas, o próprio conceito de fenomenologia passa a ser utilizado de maneira um tanto diversa da fenomenologia tradicional. Sua significação está diretamente ligada às nossas experiências de primeira pessoa, ou, aos dados fenomênicos que compõem a experiência. A fenomenologia é pertinente também por ser a disciplina filosófica que analisa as experiências de consciência mediante a sua relacionalidade com o mundo e não apenas a presença de experiências conscientes.

A recorrente afirmação husserliana da necessidade filosófica das reduções⁷⁹ para uma adequada abordagem das diferentes estruturas de consciência consiste precisamente na caracterização do seu método de acesso à constituição da objetividade. Assim,

o interesse fenomenológico na perspectiva de primeira pessoa não é motivado principalmente pelo insight relativamente trivial de que precisamos incluir a perspectiva de primeira pessoa se quisermos compreender os fenômenos mentais. Em vez disso, o foco dos fenomenólogos na perspectiva da primeira pessoa é motivado tanto por uma tentativa de compreender a natureza da objetividade, quanto por um interesse na subjetividade da consciência⁸⁰. (GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 26).

Não é o caso aqui de que a fenomenologia será incorporada ao campo da filosofia analítica da mente apenas como uma maneira sistemática de acessar as

⁷⁹ As duas principais reduções propostas por Husserl são: a fenomenológica (*epoché*), com a qual passamos da orientação natural para a transcendental, por meio de uma mudança atencional, a fim de direcionar o método fenomenológico para a estrutura intencional dos vividos; a redução eidética, que possibilita a mudança constitutiva do nível psíquico para a “visão de essência” ou “apreensão de essência”, operada como capacidade de ver a “identidade” na multiplicidade das doações.

⁸⁰ (Cf. GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 26): “the phenomenological interest in the first-person perspective is not primarily motivated by the relatively trivial insight that we need to include the first-person perspective if we wish to understand mental phenomena. Rather, the phenomenologists’ focus on the first-person perspective is as much motivated by an attempt to understand the nature of objectivity, as by an interest in the subjectivity of consciousness”.

experiências de primeira pessoa, para em seguida vinculá-las a determinadas realizações cerebrais usando alguma teoria da identidade. A sua assimilação pode contribuir com questões sobre como se dá a própria objetividade da experiência. O que está implícito na afirmação de que a fenomenologia visa a abordar a estrutura da subjetividade, ou as diferentes estruturas de consciência de “qualquer subjetividade”, é a análise das condições de possibilidade para a constituição da objetividade do mundo e das “outras mentes”. É por ser um componente de uma filosofia transcendental, ou seja, analisada como condição constitutiva das experiências de conhecimento e das experiências significativas que a consciência não pode ser facilmente naturalizada, na fenomenologia. A constituição da subjetividade, como um elemento quase que impessoal, ocorre na condição de “a subjetividade se objetivar a si mesma como subjetividade humana, como conteúdo do mundo”. (HUSSERL, § 29, p. 92).

A caracterização da fenomenologia como um tipo de filosofia da subjetividade, a qual é amplamente criticada na filosofia contemporânea, tanto por expoentes da filosofia analítica quanto da própria tradição fenomenológica-hermenêutica, nos coloca diante de uma outra questão importante: a do “mito do dado” e a crítica ao fenomenalismo⁸¹, que é elaborada primeiramente por Wilfrid Sellars no seu *Empiricism and The Philosophy of Mind*. Essa crítica do “dado” como um tipo de experiência consciente unicamente receptiva é muitas vezes direcionada para a fenomenologia. Gallagher e Zahavi (2012, p. 26) respondem a essa acusação acentuando a posição fenomenológica de que

Sem consciência, sem aparência; a consciência constitui a maneira pela qual o mundo parece significativo. Aliás, isso também deixa claro que a fenomenologia, apesar de sua ênfase em como as coisas são dadas na experiência, não sucumbe ao que os filósofos chamam de 'mito do dado', a ideia de que a experiência é pura recepção do mundo, e que a cognição é uma atitude puramente receptiva⁸².

⁸¹ O fenomenalismo é caracterizado como “uma forma de idealismo que reconhece apenas sensações e tenta explicar a crença em um mundo independente do corpo em termos de várias associações de sensações”. (AVRAMIDES, 2001, p. 179). Cf.: “Phenomenalism is a form of idealism that recognizes only sensations, and attempts to account for belief in an independent world of body in terms of various associations of sensations”.

⁸² (Cf. GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 26): “Without consciousness, no appearance; consciousness constitutes the way in which the world appears as meaningful. Incidentally, this also makes it clear that phenomenology, despite its emphasis on how things are given in experience, does not succumb to what philosophers call the ‘myth of the given’, the idea that experience is pure reception of the world, and that cognition is a purely receptive attitude”.

Esse debate nos remete novamente ao tema da constituição da objetividade elaborada por Husserl justamente para delimitar as condições “ativas” da consciência em relação ao aparecimento dos fenômenos. Essas condições indicam que, para além de uma análise da subjetividade pura, a fenomenologia mostra-se como uma alternativa científica crítica em relação ao suposto objetivismo puro. Em nenhuma circunstância poderíamos considerar a possibilidade de uma total ausência de subjetividade, ainda porque sem esse componente não há sequer experiência. Nas palavras do próprio Husserl (2013, § 64, p.192), “[...] a Fenomenologia, no seu proceder, não tem nenhuma realidade efetiva já dada de antemão e nenhum conceito de realidade efetiva, mas cria desde o início os seus conceitos a partir da originariedade da operação”.

A objetividade pressuposta nas experiências de primeira pessoa, e que é necessária para a caracterização da sua condição de cientificidade, encontra fundamentação nas proposições fenomenológicas se consideramos que

Objetividade científica é algo pelo qual devemos nos esforçar, mas ela se apoia nas observações e experiências dos indivíduos; isto é o conhecimento compartilhado por uma comunidade de sujeitos experimentadores e pressupõe uma triangulação de pontos de vista ou perspectivas. Em suma, se quisermos compreender o conhecimento, a verdade, a objetividade, o significado e a referência, teremos que investigar as formas e estruturas da intencionalidade que são empregadas pelos sujeitos cognitivos e atuantes⁸³. (GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 47).

É a partir dessas estruturas intencionais que alcançamos fenomenologicamente uma familiaridade com as experiências dos objetos. A noção de familiaridade é aqui utilizada como um componente da experiência consciente, ou seja,

[...] perceber algo conscientemente não é simplesmente estar consciente do objeto perceptivo, mas também estar familiarizado com a experiência do objeto. Em sua forma mais primitiva e fundamental, a autoconsciência é simplesmente uma questão da

⁸³ (Cf. GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 47): “Scientific objectivity is something to strive for, but it rests on the observations and experiences of individuals; it is knowledge shared by a community of experiencing subjects and presupposes a triangulation of points of view or perspectives. In short, if we wish to understand knowledge, truth, objectivity, meaning, and reference we will have to investigate the forms and structures of intentionality that are employed by cognizing and acting subjects”.

contínua manifestação pessoal da vida experiencial⁸⁴.
(GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 55).

A importância da experiência fenomenológica está na medida em que quando experienciamos as coisas, estamos conscientes delas. Superando as obviedades dessa sentença, o que merece ser destacado é que, como vimos, a consciência das coisas não implica uma constante autoconsciência de nós mesmos, uma vez introduzida a noção de consciência pré-reflexiva. Estamos familiarizados com as nossas experiências, se consideramos que percebemos as coisas enquanto elas mesmas. Quero dizer, percebo o meu notebook como sendo meu notebook e faço uso de suas ferramentas sem que para isso eu esteja refletindo sobre a consciência que eu tenho dele. O mesmo ocorre com todas as experiências perceptivas. A dimensão subjetiva da experiência torna-se central, pois que ela não é mais um objeto que aparece para mim na experiência. E aqui é preciso considerar, juntamente com Carlos Alberto Ribeiro de Moura, no prefácio de *Ideias I* (2006, p. 21):

Um modo de doação de objetos não é dito subjetivo por ser um habitante da interioridade do sujeito psicológico. Um fenómeno é subjetivo por ser uma doação de determinado objeto sempre reportada a um "ponto de vista", por princípio unilateral e variável. E o "subjetivo" assim compreendido está presente seja na nossa vida perceptiva, seja em nossa linguagem.

Aqui é necessário igualmente considerar a análise fenomenológica do *ego* como um polo idêntico das vivências no § 31 das *MC*, no qual Husserl (2013, p. 104) considera que “O *ego* não se capta apenas como vida fluente, mas, sim, como eu, como o eu que vive isto e aquilo, que vive através deste e daquele *cogito* como o *mesmo*”. Há, assim, na constituição do *ego* um movimento de evidenciação contínua, na medida em que o ser si mesmo se auto constitui. Em outras palavras, “o eu se constitui como substrato idêntico de propriedades egóicas permanentes, ele constitui-se também, subsequentemente, como eu-pessoal estável e permanente”. (HUSSERL., 2013, § 32, p. 105).

Essa dinâmica fenomenológica de permanência constitutiva do eu nos remete novamente à questão da temporalidade. Está implicada a dimensão de uma

⁸⁴ (Cf. GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 55): “[...] to consciously perceive something is not simply to be conscious of the perceptual object, but also to be acquainted with the experience of the object. In its most primitive and fundamental form, self-consciousness is simply a question of the ongoing first-personal manifestation of experiential life”.

experiência duradoura que é, portanto, constituída temporalmente. Nessas circunstâncias, “Eu sou para mim mesmo e estou-me dado constantemente, através da evidência de experiência, como eu próprio”. (HUSSERL, 2013, § 33, p. 107). Antes de adentrar na temática da comunidade de mônadas⁸⁵ relacionada com a intersubjetividade, Husserl realiza uma explicitação fenomenológica das mônadas individuais ou do “ego concreto monádico” (HUSSERL, 2013, § 33, p. 107), tendo em vista justamente a problemática da sua constituição. Só podemos considerar a concretude do *ego* na sua relação com o mundo, por meio da qual ele próprio será constituído.

Há, no entanto, como já considerado anteriormente, duas diferentes caracterizações para o eu ou o self fenomenológico. Um é o *ego* transcendental e o outro é o eu empírico ou o que Husserl (2013, § 34, p.110) chama de “*ego* fático”. Com isso não estamos diante de duas modalidades de eu, mas de dois componentes de uma mesma subjetividade. Mencionei em uma oportunidade anterior que tanto para Sartre quanto para Dennett o eu é constituído durante uma narrativa. Em Husserl (2013, § 37, p.114), encontramos uma concepção similar, a de que “O *ego* constitui-se para si mesmo na unidade de uma *história*, por assim dizer”. As condições constituintes dos atos intencionais estão relacionadas com as distinções husserlianas entre gênese ativa e gênese passiva, com especial atenção para a primeira delas. Em termos gerais, a constituição ou a gênese egológica ocorre a partir de uma posição ativa do *ego*, mas que sempre estará relacionada com a gênese passiva. A gênese passiva nos coloca diante daquilo que Husserl (2013, § 37, p.117) chama de “passividade pré-doadora”, nível da experiência em que as coisas nos são dadas originariamente.

As análises husserlianas da constituição fenomenológica da experiência perceptiva representa a sua tentativa de responder ao problema da relacionalidade dos atos intencionais, dentre eles os perceptivos, com o estado de coisas mundano e com as demais mônadas. As experiências perceptivas ocorrem em um “primeiro olhar”, nas palavras do próprio Husserl (2013, § 37, p.117), que é sempre um elemento condicionante dos momentos seguintes do desenvolvimento intencional

⁸⁵ Husserl utiliza a terminologia de Leibniz para aprofundar a análise fenomenológica da subjetividade transcendental. Uma mônada é a unidade que permanece no fluxo temporal de todos os vividos de consciência, isto é, uma mônada equivale ao polo egológico a partir do qual são constituídas todas as experiências. Há aqui a ideia de identidade de um mesmo polo experienciante.

da experiência ou dos posteriores modos de consciência. Há, portanto, uma precedência genética da “passividade” em relação à “atividade” nessas definições husserlianas acerca da sua egologia. Com essa caracterização fenomenológica da egologia, constituída pelos dois níveis genéticos mencionados, Husserl (2013, § 37, p.117) considerou a sua pertinência e, mesmo validade, também para o campo da psicologia. As etapas de constituição genética de passividade e atividade egológica são também caracterizadas em *Psicologia fenomenológica*, de modo a indicar que a gênese da “unidade pessoal” é instituída no “mundo circundante”. (HUSSERL 1977, § 43, p.165).

A constituição fenomenológica das experiências perceptivas que caracterizam o próprio eu está também presente na chamada fenomenologia analítica. Podemos igualmente encontrar uma teoria da constituição nas proposições deste recente campo teórico, com menções diretas não apenas a Husserl, como também a Brentano. A teoria da constituição fenomenológica do mundo pode ser uma adequada alternativa às teorias da mente que implicam uma certa depreciação de eventos mentais, como a proposta funcionalista de Dennett, por exemplo.

Considerar uma análise pormenorizada das experiências constitutivas e, portanto, conscientes é também atribuir importância para a asserção fenomenológica da impossibilidade de dissociação entre consciência e mundo, um movimento totalmente contrário ao proposto no interacionismo cartesiano. Acredito que já esteja claro que a noção de constituição fenomenológica pressupõe a relação da consciência com o mundo. Essa relação é explorada pela fenomenologia analítica, em uma perspectiva crítica aos indícios idealistas da fenomenologia husserliana. Mesmo assim, as especificidades do idealismo de Husserl em relação aos idealismos da tradição filosófica devem ser sempre colocadas em pauta. Este é um dos elementos centrais deste trabalho.

As dificuldades históricas do dualismo cartesiano e da conseqüente contrariedade de fundamentar a interação entre mente e corpo mantêm-se, num certo sentido, presentes nas teorias que tomam apenas um dos polos, nomeadamente, tanto o reducionismo quanto as posições eliminativistas. O primeiro considera apenas a redução total da mente às funções fisiológicas, ou seja, propõe uma aderência total ao materialismo. O segundo, por conta da

dificuldade de explicar empiricamente a mente, propõe a eliminação ou o abandono de termos para entidades mentais na análise da mente⁸⁶. Uma teoria fenomenológica da mente mostra-se, portanto, como mais uma das alternativas às diversas tentativas de abordagem do problema mente-corpo, mas a partir de proposições que possibilitem a elaboração de uma teoria da consciência o mais completa possível.

A relevância de uma teoria da constituição para a fenomenologia analítica está na possibilidade de redução da lacuna entre a mente e o mundo. Wolfgang Huemer na sua tese intitulada *The constitution of consciousness, a study in analytic phenomenology*, considera a fenomenologia husserliana justamente a partir dessa perspectiva. As teorias analíticas da mente esforçam-se por desconsiderar as abordagens idealistas. Porém a teoria husserliana não pode ser classificada como exclusivamente idealista, pois considera a relação entre os atos de percepção e o objeto percebido, mas também um “novo” elemento: o objeto enquanto percebido. Como já vimos, perceber objetos fenomenologicamente é perceber objetos por perspectivas. Nunca realizamos experiências sensitivas dos objetos na sua totalidade material imediatamente.

Experenciemos os objetos e o mundo por meio de condições que estão além de um contato puramente sensitivo. Experenciemos os objetos também pela projeção imaginativa de seus outros lados e por uma série de outros atos de consciência que vão compondo as experiências nos seus fluxos próprios. É precisamente por conta dessa ampliação fenomenológica das nossas experiências empíricas que estamos diante de uma certa contradição da percepção, isto é,

a contradição da percepção é que ela finge apresentar os objetos como eles são, mas no processo de percepção parece que temos que adicionar algo à entrada sensorial a fim de perceber objetos em

⁸⁶ Uma conhecida visão eliminativista no campo da filosofia da mente é a já mencionada visão de Quine. Sua proposta corresponde a um tipo de fisicalismo, mas que não adere totalmente às teses reducionistas. O seu eliminativismo pressupõe diretamente uma abordagem linguística de cunho extensionalista, portanto, incompatível com o uso de qualquer objeto que não possa ser claramente definido. É claro que essa questão é incontornável quando tratamos de entidades mentais. Nesse caso, como não temos acesso empírico às entidades mentais e não podemos explicá-las pelo simples estabelecimento de identidades entre o físico e o mental, o eliminativismo de Quine é também elaborado sob o pano de fundo das teses behavioristas. Esses elementos parecem indicar as influências de Quine no funcionalismo de Dennett, já considerado aqui. Para uma abordagem mais detalhada acerca da posição eliminativista de Quine, ver STEIN, Sofia Inês Albornoz. **Os pressupostos da visão eliminativistas de Quine**. In: Manuscrito, XXV (Special number), 2002, p. 305-321.

vez de partes de objetos. Essa linha de pensamento levou alguns filósofos, entre eles Husserl, a concluir que somos direcionados para o objeto intencional sob um determinado modo de apresentação. A partir daqui, é apenas um pequeno passo distinguir o objeto da experiência, ou seja, o objeto que nos é dado, do objeto real, o objeto como ele realmente é⁸⁷. (HUEMER, 2017, p. 10).

É pela via subjetiva da experiência fenomenológica que reencontramos a noção de *noema*, o elemento fenomenológico que acompanha o significado e a via objetiva da estrutura de consciência e que é distinto dos objetos. Com a separação entre os objetos e os atos de consciência que realizam as experiências, Husserl pretende justamente analisá-los em suas constituições específicas. Com base na separação entre ato e objeto, sem considerar que a intencionalidade aí pressuposta seja um elemento “real”, a teoria da constituição fenomenológica visa a explorar a estrutura dos próprios atos mentais da experiência. Como consequência, encontramos duas principais modalidades de constituição fenomenológica, a estática e a genética, as quais apesar de serem momentos diferentes da experiência, são ambas partes de um mesmo “fluxo” de consciência.

Na fenomenologia estática o objeto de análise são as próprias estruturas da relacionalidade entre consciência e mundo ou entre os diferentes atos componentes das experiências. No nível de análise estática, busca-se descrever o procedimento fenomenológico “cujo ponto de partida é o objeto constituído e cuja meta é explicitar a dependência deste objeto em relação aos atos constitutivos do ego transcendental”. (SACRINI, 2003, p. 65). Nesse sentido, “A tarefa da fenomenologia estática é descrever as regularidades e estruturas das experiências nas quais somos direcionados para esses tipos de objetos⁸⁸”. (HUEMER, 2017, p. 19). O contexto de desenvolvimento da fenomenologia genética, por sua vez, tem como finalidade a explicação da constituição de maneira mais independente da existência ou não existência dos objetos. A questão colocada aqui é a de que “[e]m

⁸⁷ (Cf. HUEMER, 2017, p. 10): “the contradiction of perception is that it pretends to present objects as they are, but in the process of perception we seem to have to add something to the sensory input in order to perceive objects rather than parts of objects. This line of thought has led some philosophers, among them Husserl, to conclude that we are directed towards the intentional object under a certain mode of presentation. From here it is only a short step to distinguishing the object of experience, i.e., the object as it is given to us, from the actual object, the object as it really is”.

⁸⁸ (Cf. HUEMER 2017, p. 19): “The task of static phenomenology is to describe the regularities and structures of the experiences in which we are directed towards these kinds of object”.

vez de presumir que existem certos domínios de objetos, a fenomenologia genética explica como os constituímos⁸⁹". (HUEMER, 2017 p. 20). A não necessidade de associação da estrutura de consciência com a existência real dos objetos está relacionada com a já mencionada redução transcendental.

Pode-se considerar, assim, que o desenvolvimento constitutivo ocorre com auxílio de intenções que são parciais, mas que são, como vimos, componentes de um mesmo fluxo de consciência. Este fluxo é realizado por retenções e protensões, ou seja, os primeiros momentos são determinantes para os momentos seguintes. "Projetamos" as experiências seguintes mesmo durante a atualidade da experiência. A retenção equivale à recordação e a protensão às expectativas que condicionam ou antecipam, de certo modo, a continuidade do fluxo de consciência. Ao longo desse desenvolvimento intencional, pode-se encontrar uma dupla dimensão do *ego*, a passividade da consciência vinculada à dimensão estática e o processo de auto constituição associado à análise genética.

Logo, encontramos um nível de passividade do *ego* na esfera da fenomenologia genética. No § 38 das suas *MC*, Husserl aprofunda a sua teoria da constituição com a caracterização das gêneses ativa e passiva. A análise fenomenológica da passividade do *ego* nos remete para a questão das experiências originárias e de como elas compõem o fluxo temporal da consciência, afinal,

Todo ato do eu pressupõe processos de síntese nos quais não atua diretamente, unidades de identidade sensível passivamente pré-constituídas que se destacam de um campo sempre co-presente ao foco de atenção. (HUSSERL apud SACRINI, 2003, p. 66).

A originariedade reivindicada aqui não é localizada no próprio *ego*, mas na realidade factual experienciada, ou ainda, nos dados sensoriais. Daí se segue que o empírico não é suprimido ou descartado pela orientação transcendental, uma vez que ele atua como pré-doação, como o seu fundamento.

Por outro lado, sob o prisma husserliano, a intencionalidade constitutiva da objetividade que está sob análise fenomenológica deve ser adequada ao nível transcendental, caso contrário, corre-se o risco de descaracterização da fenomenologia transcendental e redução da problemática da constituição a um

⁸⁹ (Cf. HUEMER 2017, p. 20): "Rather than assuming that there are certain realms of objects, genetic phenomenology explains how we constitute them".

modelo de psicologia intencional inautêntica. Esse é o terreno minado das atuais tentativas de naturalização da fenomenologia. Em um de seus recentes artigos⁹⁰, Dan Zahavi pretende justamente indicar as condições para o “abandono seguro” da redução fenomenológica, sem comprometer as particularidades do pensamento fenomenológico. Para tanto, ele tem como pressupostas as diferenças entre a fenomenologia tradicional e a fenomenologia aplicada. Esta última parece ser intrinsecamente incompatível com a redução fenomenológica, isto é, com a suspensão da orientação natural.

Não é exagero considerar que há uma descaracterização do projeto fenomenológico, ao excluirmos a noção de redução, se partimos da afirmação husserliana de que “[...] quem falseia o sentido e a operatividade da redução fenomenológico-transcendental permanece ainda no Psicologismo transcendental”. (HUSSERL, 2013, § 41, p. 125), o que, no fim das contas equivale à posição que “continua estando no terreno natural”. (HUSSERL, 2013, § 41 p. 125). Zahavi está claramente ciente da indissociabilidade entre fenomenologia transcendental e a redução fenomenológica ou *epoché*. A solução é, então, aproximar a fenomenologia das ciências cognitivas usando uma fenomenologia “não filosófica”, que é agora aplicada. Por uma perspectiva histórica, a “depuração” da fenomenologia originária de sua vocação “idealista” não é nova, a começar pelas críticas heideggerianas à filosofia da consciência de Husserl e a sua virada para a facticidade.

A grande diferença da abordagem de Zahavi em relação aos fenomenólogos clássicos está na aplicação dos preceitos fenomenológicos para o campo, não filosófico em muitos sentidos, das ciências cognitivas. As considerações de Husserl sobre uma psicologia propriamente fenomenológica tornam-se de grande valia para a abordagem filosófica da consciência. Sua proposta destoa totalmente de análises psicológicas interessadas em predições do comportamento às quais especulam sobre a natureza própria da mente.

Para se desenvolver de maneira cientificamente rigorosa, a psicologia precisa de uma compreensão adequada da vida experiencial. Mas isso é precisamente o que a fenomenologia pode

⁹⁰ ZAHAVI, Dan. **Applied phenomenology: why it is safe to ignore the epoché**. In: Continental Philosophy Review (2021) 54:259–273. Available from: <<https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11007-019-09463-y>> Access on 14 de Agosto de 2021. <https://doi.org/10.1007/s11007-019-09463-y>.

oferecer. A fenomenologia nos leva de volta aos próprios fenômenos experienciais, em vez de nos contentarmos com meras especulações e teorias sobre sua natureza⁹¹. (ZAHAVI, 2021, p. 262).

Diante desse contraste entre a psicologia intencional e a psicologia empírica e da caracterização da fenomenologia como análise fundamentada das nossas experiências de consciência, fica claro como a fenomenologia é a “ferramenta” filosófica para a análise conceitual de termos específicos da psicologia que já foram amplamente listados aqui, tais como percepção, memória, imaginação etc. O que está em questão não é a relação dos fenômenos mentais com o comportamento observável, mas cada um dos tipos de atos mentais mencionados é considerado a partir da orientação intencionalista descrita na fenomenologia de Husserl, ou seja, sempre considerando a relação dos atos intencionais com os objetos.

Zahavi adota uma posição semelhante à de Varela, que apresentei no primeiro capítulo. Apesar de a redução ser um pressuposto para a adequada análise da vida intencional da consciência, podemos desconsiderá-la no que se refere aos resquícios mundanos da intencionalidade. Novamente encontramos a não supressão fenomenológica da orientação natural como um caminho para a aplicação da fenomenologia no campo das ciências cognitivas exatamente porque “os fenômenos psíquicos que ela está descrevendo, permanecem fatos mundanos que pertencem a animais e seres humanos que habitam um mundo preexistente e dado como certo⁹²”. (HUSSERL apud ZAHAVI, 2021, p. 264). Sua fundamentação pressupõe a ideia de que as amplas análises husserlianas sobre as possíveis vinculações entre a psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental não necessariamente implicam a relevância da redução para ambas. É claro que a redução fenomenológica é indispensável para a fenomenologia transcendental, mas pode-se afirmar que ela seja igualmente significativa para uma psicologia fenomenológica?

⁹¹ (Cf. ZAHAVI, 2021, p. 262): “In order to develop in a scientifically rigorous manner, psychology needs a proper understanding of experiential life. But this is precisely what phenomenology can offer. Phenomenology returns us to the experiential phenomena themselves, rather than making do with mere speculations and theories about their nature”.

⁹² (Cf. HUSSERL apud ZAHAVI, 2021, p. 264): “the psychic phenomena she is describing, remain worldly facts in that they belong to animals and human beings who inhabit a preexisting and taken for granted world”.

Para Zahavi, Husserl não é muito claro sobre esse ponto em específico. A redução psicológica é, de fato, uma das reduções necessárias para o desenvolvimento intencional e para a teoria da constituição, mas ela não encerra o desenvolvimento intencional da experiência, mas é o seu ponto de partida. A questão que se coloca é a de que “Precisamos realmente realizar a redução transcendental para poder ter acesso à atitude pessoal? E esta última realmente envolve um afastamento da atitude natural⁹³?” (ZAHAVI, 2021, p. 267). Antes de formular essa questão, o próprio Zahavi (2010, p. 10) já havia considerado as demarcações husserlianas entre os propósitos da psicologia fenomenológica e da fenomenologia transcendental, isto é,

a psicologia fenomenológica pode ser descrita como uma análise ontológica regional que investiga a consciência por si mesma. Em contraste, a fenomenologia transcendental é um empreendimento global muito mais ambicioso. Ela está interessada na dimensão constitutiva da subjetividade, ou seja, interessa-se por uma investigação da consciência na medida em que a consciência é tomada como condição de possibilidade de sentido, verdade, validade e aparência⁹⁴.

Os propósitos teóricos de uma fenomenologia da constituição são semelhantes às pesquisas qualitativas (*qualitative research*) de orientação analítica, as quais estão igualmente interessadas nas experiências fenomênicas, mas que não veem importância na suspensão da atitude natural. A atitude pessoal presumida na atitude fenomenológica não é, para Zahavi, oposta à atitude natural, uma vez que ela é muito mais espontânea do que aquela apresentada como resultado de um processo filosófico complexo. A fenomenologia aplicada está muito mais próxima das pesquisas qualitativas analíticas justamente por dispensar essa “exegese” do conceito de redução.

No âmbito da linguagem, elemento que é muitas vezes indissociável das questões acerca do mental, uma das principais razões pelas quais as tentativas de naturalização linguística mostram-se fracassadas se dá na medida em que como

⁹³ (Cf. HUSSERL, 2021, p. 267): “Do we really need to perform the transcendental reduction in order to be able to gain access to the personal attitude? And does the latter really involve a departure from the natural attitude?”

⁹⁴ (Cf. ZAHAVI, 2010, p. 10): “[...] phenomenological psychology might be described as a regional-ontological analysis which investigates consciousness for its own sake. In contrast, transcendental phenomenology is a much more ambitious global enterprise. It is interested in the constitutive dimension of subjectivity, that is, it is interested in an investigation of consciousness in so far as consciousness is taken to be a condition of possibility for meaning, truth, validity, and appearance”.

podemos estabelecer fenomenologicamente distinções entre objetos e os seus atos subjetivos constituintes, não há correspondências naturais entre os objetos e as palavras. De certo modo, essas mesmas insuficiências na demonstração de possíveis correspondências naturais na linguagem - o que de fato não é reivindicado pelas teorias analíticas da linguagem - podem aparecer em algumas propostas naturalizadas de consciência, na medida em que reduzam os estados mentais a determinados comportamentos externos.

3.2 A mente husserliana e o problema do dualismo

Com base em toda a contextualização teórica e definição conceitual feitas até aqui, fica evidenciado que, apesar de Husserl pretender dissociar a fenomenologia das epistemologias modernas, ainda assim, a grande maioria dos conceitos utilizados por ele faz referência a um vocabulário que podemos chamar, desde a fundação da filosofia da mente, de mentalista. No entanto, é sempre necessário colocarmos esses termos técnicos como intuição, essência, ideia etc., na perspectiva de suas “ampliações conceituais”. Essas ampliações só fazem sentido se contextualizadas a partir da proposta fundamental, mas polêmica, de Husserl da distinção analítica entre as orientações natural e fenomenológica. Com isso, Husserl pretende justamente eliminar os “dualismos” da tradição filosófica, como o dualismo entre subjetividade e objetividade, consciência e mundo e, mesmo que talvez não de uma maneira totalmente convincente, o dualismo entre corpo e consciência.

O problema do dualismo é certamente mais um dos temas incontornáveis quando nos dispomos a fazer a transposição dos conceitos de um determinado autor para as discussões específicas da filosofia analítica da mente. Na seção 2.2, discorri sobre as críticas de Husserl a Descartes e a Kant a fim de afastá-lo desses dualismos tradicionais, em especial do dualismo de substâncias que é diretamente associado ao interacionismo cartesiano. De modo geral, podemos considerar que há duas modalidades de dualismos que assombram as teorias materialistas e reducionistas da consciência. O primeiro é certamente o dualismo de substâncias cartesiano, pelas razões que já apareceram aqui, como o problema da interação entre um elemento não material, a mente, e um material, o corpo. Está aí implícito

que cada um desses componentes é um tipo diferente de substância. E não apenas isso, é também pressuposto por Descartes que ao ser substancial, a consciência não precisa da interação com o corpo para existir. O que sustenta ainda mais a sua posição de que há uma precedência da mente em relação à própria dinâmica de objetivação do mundo.

Por outro lado, há um outro tipo de dualismo que está presente em muitas abordagens contemporâneas da mente, o dualismo de propriedades. Em verdade, parece haver duas posições antagônicas importantes de serem adotadas no debate sobre o que seja a consciência. Ou você é um materialista reducionista ou então um dualista de propriedades. Enquanto as posições reducionistas advogam a visão de que não há uma distinção ontológica entre mente e corpo, ou seja, os dois são físicos e a mente é o resultado de nossas realizações cerebrais e nada além disso, os dualistas de propriedades defendem uma posição não-reducionista. De certo modo, poderíamos considerar que o dualismo de propriedades seja um tipo de dualismo ontológico não tão radical e mais coerente. Existem propriedades mentais e propriedades materiais ou físicas no mundo, porém num mesmo mundo, e não precisamos afirmar sua independência existencial.

O dualismo de propriedades é compatível com a visão fisicalista de que tanto a mente quanto o corpo pertencem a um único mundo, ou a uma única substância. Não há diferença substancial entre eles. No entanto, propriedades mentais não são propriedades físicas. Estados mentais são distintos da estrutura física cerebral. Para adicionar um pouco mais de complexidade a essa perspectiva, devemos considerar que “o dualismo da propriedade considera o cérebro como a sede de toda atividade mental”. (CHURCHLAND, 2004, p. 39). De um ponto de vista fenomenológico, vimos que as proposições de Husserl não corroboram a dissociação cartesiana entre mente e corpo. Essa perspectiva será determinante para todo o desenvolvimento teórico da análise da naturalização da fenomenologia.

Nesta seção, pretendo contextualizar a problemática do dualismo de propriedades, isto é, mostrar em que medida podemos considerar que, ao rejeitar claramente o materialismo reducionista da consciência, a fenomenologia husserliana acaba por aderir ao dualismo de propriedades. Gallagher e Zahavi (2012, p. 6) caracterizam a fenomenologia a partir da posição husserliana de não adesão a qualquer postura metafísica em relação à existência do mundo e de seus

objetos. O que pode ser indicado em afirmações de Husserl (2021, p. 47) como a de que

Evidencia-se também que - igual a toda posição científica da Natureza – a sua posição pré-científica numa Teoria do Conhecimento que conserva o seu sentido uníssono deve em princípio ficar excluída, e com todas as afirmações que implicam posições existenciais, téticas, de objetos concretos, com o espaço, o tempo, a causalidade, etc.

Podemos considerar, obviamente, que qualquer tipo de dualismo seja já uma posição metafísica. Entendo, no entanto, que essa afirmação não seja suficiente para defender a fenomenologia das acusações de se um dualismo de propriedades. Especialmente, em razão da definição de que a orientação fenomenológica da experiência possui certas posições em relação à orientação natural que se assemelham a posições de dualistas de propriedades. É preciso, no entanto, considerar que essas especificidades são consideradas, unicamente, a título metodológico, isto é, não é defendido que haja diferenças ontológicas entre a consciência e a corporeidade. Pelo contrário, a corporeidade (*Leiblichkeit*) exerce, inclusive, um papel central na objetivação do mundo e na constituição da intersubjetividade.

Já considerei que com a noção de intencionalidade não há nenhuma definição husserliana da consciência que não seja a de vinculação constitutiva com o mundo. No entanto, mesmo se superamos o dualismo cartesiano entre a consciência e o mundo, a visão husserliana de como acessarmos a estrutura constitutiva que é aí pressuposta, poderia parecer implicar um tipo de dualismo em que os estados mentais seriam totalmente independentes da corporeidade. Porém, encontramos uma ampla análise das influências dos sentidos e do corpo como um todo nas experiências de consciência, não apenas na fenomenologia de Merleau-Ponty, mas já na configuração originária da fenomenologia de Husserl. Em termos constitutivos, as experiências de consciência dependem do corpo, na medida em que “[...] a experiência vivida tem o sentido de uma experiência vivida de percepção apenas como relacionada a uma certa ‘posição dos dois olhos’, a homóloga ou uma do sistema de posições oculares normais”⁹⁵. (HUSSERL, 2000, p. 66). Há, assim,

⁹⁵ (Cf. HUSSERL, 2000, p. 66): “the lived experience has the meaning of a lived experience of perception only as related to a certain “position of the two eyes,” the homologous one or one from the system of normal eye positions”.

uma determinação de todas as experiências, pois que elas são condicionadas não apenas pela interatividade com o mundo e com os outros, mas também pela sua própria estrutura biológica relativa.

A problemática do papel do corpo na constituição das experiências, o que é fundamental para a análise da naturalização da fenomenologia, estará presente em todo o desenvolvimento deste trabalho. Por ora, pretendo inicialmente vincular a análise husserliana da corporeidade ao problema do dualismo de propriedades. Por isso, é preciso considerar que não apenas a definição fenomenológica de consciência implica experiência, isto é, a consciência é interatividade, como também essa interatividade implica a corporeidade. Isso quer dizer que

[...] o corpo é considerado um princípio constitutivo ou transcendental, justamente por estar envolvido na própria possibilidade da experiência. Está profundamente implicado em nossa relação com o mundo, em nossa relação com os outros e em nossa autorrelação⁹⁶. (GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 153).

Há, portanto, associação conceitual entre o problema do dualismo mente-mundo e do dualismo mente-corpo, pois que as razões teóricas para a rejeição do primeiro podem influenciar na oposição ao segundo. Um modo de elaborar a refutação de que a fenomenologia incorra em um dualismo forte é o de que “a noção de corporificação, a noção de uma mente corporificada ou um corpo com mente, destina-se a substituir as noções comuns de mente e corpo, ambas derivações e abstrações”⁹⁷. (GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 153).

O corpo é o “ponto de interseção de causalidades reais no real”⁹⁸ (HUSSERL, 2000, p. 67). Essa interseção entre corpo e mundo só pode ocorrer de modo causal, a partir da sua própria condição de coisa espacial. Essa constituição interativa realizada por meio da materialidade do corpo é indispensável para a dinâmica de apreensão intuitiva dos fenômenos. Há muito o que dizer sobre o que Husserl define como intuição e como ela exerce um papel central na objetivação fenomenológica. Irei aprofundar nos capítulos posteriores essa centralidade da

⁹⁶ (Cf. GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 153): “[...] the body is considered a constitutive or transcendental principle, precisely because it is involved in the very possibility of experience. It is deeply implicated in our relation to the world, in our relation to others, and in our self-relation”.

⁹⁷ (Cf. GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 153): “the notion of embodiment, the notion of an embodied mind or a minded body, is meant to replace the ordinary notions of mind and body, both of which are derivations and abstractions”.

⁹⁸ (Cf. HUSSERL, 2000, p. 67): “point of intersection of real causalities in the real”.

intuição. O ponto aqui é o de indicar a relação entre a corporeidade, que em nível fenomenológico não pode ser considerada como mais um objeto do mundo⁹⁹, e a intuição como um componente cognitivo, ou seja, como parte da dinâmica apreensiva da consciência, a fim de abordar o problema do dualismo de propriedades na fenomenologia.

Em nível fenomenológico, toda experiência pressupõe intuição e corporeidade, na medida em que

As coisas são “experimentadas”, são “dadas intuitivamente” ao sujeito, necessariamente como unidades de um nexó espaço-temporal-causal, e necessariamente pertencente a esse nexó está uma coisa preeminente, “meu Corpo”¹⁰⁰. (HUSSERL, 2000, p. 69).

A relevância da vinculação entre intuição e corporeidade na tentativa de dissociar a fenomenologia do dualismo forte é a de que a intuição, como componente cognitivo, é o elo tanto entre consciência e mundo, como entre a consciência e a corporeidade, pois que ambas atuam conjuntamente na constituição experiencial. Há, portanto, uma simbiose entre o aparato sensitivo do corpo e os seus respectivos fluxos de consciência, de maneira que “minhas atividades perceptivas corporais e as aparências visuais são necessárias para uma percepção coerente e uma unidade aperceptiva”¹⁰¹. (WEHRLE, 2022, p. 201). Essa simbiose é sustentada pela própria definição de que a objetividade fenomenológica só pode ocorrer a partir de perspectivas. Uma perspectiva implica uma determinada posição espacial do corpo em relação àquilo o que é “visto” fenomenologicamente.

Se situamos a fenomenologia no escopo teórico das discussões sobre dualismo, devemos ter como pressuposto que o foco de análise da fenomenologia não é o de responder ao problema da *Explanatory Gap* entre descrições da consciência e descrições da estrutura cerebral. Como já esboçado, não há um interesse direto da fenomenologia na compreensão da vinculação causal entre o nível biológico do corpo e o “conteúdo” dos vividos de consciência. Isso não deve

⁹⁹ Irei aprofundar essa questão quando tratar de modo mais detalhado da dinâmica da constituição fenomenológica da intersubjetividade, no capítulo 4. Para isso, é necessária a introdução e caracterização de outros conceitos correlatos, como o de emparelhamento e empatia.

¹⁰⁰ (Cf. HUSSERL, 2000, p. 69): “Things are ‘experienced,’ are ‘intuitively given’ to the subject, necessarily as unities of a spatio-temporal-causal nexus, and necessarily pertaining to this nexus is a pre-eminent thing, ‘my Body’”.

¹⁰¹ (Cf. WEHRLE, 2022, p. 201): “my bodily perceptual activities and the visual appearances is necessary for coherent perception and an aperceptive Unity”.

indicar que não haja vinculação entre corpo e consciência, muito pelo contrário. Em razão de suas especificidades de análise,

A contribuição fenomenológica para a solução do problema mente-corpo não assume a forma de uma teoria metafísica da causalidade mental, nem consiste em uma explicação de como o corpo interage com a mente; ao contrário, procura entender até que ponto nossa experiência do mundo, nossa experiência de si mesmo e nossa experiência dos outros são formadas e influenciadas por nossa corporificação¹⁰². (GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 154).

Ao pensar a corporeidade de modo relacionado à constituição intersubjetiva de mundo, Husserl estabelece a sua já bastante conhecida distinção, definida em *Ideias II*, entre corpo próprio ou corpo animado (*Leib*) e corpo inanimado (*Körper*). Essas especificidades conceituais serão detalhadas de modo mais detido no capítulo 4. De momento, penso ser suficiente explicitar que, a partir dessa diferença essencial entre essas duas modalidades de corporeidade, toda e qualquer experiência fenomenológica só pode ser realizada por um *Leib*, por um corpo próprio. Este é, portanto, um pressuposto elementar. Ao centralizar a experiência do corpo vivido como corpo próprio e como mediador de todas as causalidades, é preciso ter em mente que “[e]sta é uma distinção fenomenológica e não ontológica. Não significa que cada um de nós tenha dois corpos: um objetivo e outro vivido”¹⁰³. (GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 154).

Essas afirmações parecem ser decisivas na refutação do dualismo substancial, pois é evidente que essa diferença fenomenológica aqui caracterizada nada tem a ver com o que é defendido por Descartes no seu interacionismo. Isso, no entanto, não nos autoriza a inferir, com essa linha argumentativa, que o mesmo possa ser afirmado em relação ao dualismo de propriedades. Não pretendo esgotar essa questão aqui nesta seção. O problema do dualismo de propriedades pode ser uma contextualização conceitual que nos ajude na aproximação teórica entre fenomenologia e filosofia da mente, por isso, seguirá presente na análise das noções husserianas de intersubjetividade e intuição.

¹⁰² (Cf. GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 154): “The phenomenological contribution to a solution of the mind–body problem does not take the form of a metaphysical theory of mental causation, nor does it consist in an explanation of how the body interacts with the mind; rather, it seeks to understand to what extent our experience of the world, our experience of self and our experience of others are formed by and influenced by our embodiment”.

¹⁰³ (Cf. GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 154): “This is a phenomenological distinction rather than an ontological one. It is not meant to imply that each of us has two bodies: one objective and one lived”.

Por consequência, não basta considerarmos que corpo e consciência estejam em constante interação para situar Husserl no debate sobre o dualismo de propriedades. É preciso demonstrar como ocorre a determinação husserliana da intencionalidade e dos vividos de consciência, por meio de um desenvolvimento teleológico. Veremos mais à frente que uma maneira de pensar a relação da fenomenologia com o dualismo de propriedades é a de aproximar, na medida do possível, os termos husserlianos de propostas intencionalistas como a de John Searle.

3.3 Intersubjetividade e o problema das outras mentes

Assim como o tema da corporeidade, a intersubjetividade é um dos conceitos centrais da fenomenologia husserliana e é elaborado como um componente da sua teoria da constituição da objetividade. Ambos parecem ter sido negligenciados pelos seus críticos. Isso implica a concepção de que tanto o mundo objetivo quanto os outros *ego* que compõem a intersubjetividade transcendental são sempre formados “constitutivamente a partir de mim” (HUSSERL, 2013, § 41, p. 123). Esse conceito mostra-se como um problema pertinente também para os cognitivistas especialmente no que se refere ao problema das outras mentes. Como já mencionado anteriormente, há uma vasta análise de Husserl sobre a dimensão intersubjetiva das experiências fenomenológicas. Aprofundarei parte dessas análises daqui em diante, indicando alguns paralelos dessas com as abordagens das teorias cognitivistas em relação ao problema das outras mentes. Essa aproximação será elaborada criticamente, tendo em vista também as consequências negativas e as insuficiências teóricas da naturalização da consciência.

O problema das outras mentes levanta uma série de questões relativas aos estados mentais de outros indivíduos. De modo mais específico, podemos nos perguntar “‘Nós (alguma vez) conhecemos?’, ‘Podemos conhecer?’, ‘Como podemos conhecer?’ os pensamentos, sentimentos, sensações, a mente, etc., de outra criatura, e assim por diante”. (AUSTIN, 1975, p. 93). Essas questões podem parecer insolúveis se partirmos de uma simples análise de nossa própria vida mental. Esse problema é uma das questões mais interessantes do campo da

filosofia analítica da mente, mas é, muitas vezes, considerado como um problema unicamente epistemológico, pois que buscamos fundamentos filosóficos para “justificarmos” a existência de estados conscientes em outros indivíduos ou em outras espécies animais. No entanto, temos aí uma grande dificuldade no que se refere a uma abordagem especificamente filosófica da questão, na medida em que

uma pessoa pode alegar acreditar que seu gato sente de uma certa maneira ou acredita em certas coisas, e outra pode questionar como ela sabe disso. Ou uma pessoa pode ter certeza de que as máquinas não têm mente, enquanto outra pode discordar; como podemos saber qual é o certo? Se dissermos que o problema é epistemológico, então parece que nenhuma linha firme pode ser traçada entre questões filosóficas e não filosóficas aqui¹⁰⁴. (AVRAMIDES, 2001, p. 2).

Como já afirmado, o “problema” das outras mentes pode não ser nenhum pouco problemático para muitos filósofos. Tratar dessa questão poderia nos colocar diante de alguma “verdade trivial”, pois que não há nada demais em se reconhecer que o outro também possui estados mentais. Por isso, ressalto que a relevância desse tema é a de possibilitar a abordagem filosófica de questões mais amplas do que a simples confirmação da “vida interior” alheia. O status do debate atual acerca do problema das outras mentes não é mais o de responder aos argumentos céticos da “dúvida radical” sobre a mente alheia.

Pode-se também considerar que este é mais um do amplo quadro de problemas filosóficos que abarca questões que são tão amplas, que superam o campo do conhecimento em que as suas questões motivadoras têm origem. Nesse sentido, o problema das outras mentes não é específico da filosofia da mente, mas faz remissão a questões relativas à metafísica e à epistemologia. Talvez possa não ser suficiente pensá-lo como um problema epistemológico, não apenas porque podemos ter problemas para decidirmos quais posições são efetivamente filosóficas, mas também, porque teremos, em algum momento, que definir o que é a mente. (AVRAMIDES, 2001, p. 4). Ao buscarmos a definição do que são os estados mentais, voltamos para o ponto do *hard problem* e saímos das questões puramente epistemológicas. Daí se segue que o problema das outras mentes deve

¹⁰⁴ (Cf. AVRAMIDES, 2001, p. 2): “one person might be quite sure that machines do not have a mind while another may disagree; how can we know which is right? If we do say that the problem is an epistemological one, then it looks as if no firm line can be drawn between philosophical and non-philosophical questions here”.

ser abordado também como um problema ontológico (sobre a existência das outras mentes) e não apenas como epistemológico (como sabemos dessa existência) ou conceitual (quais as definições de consciência utilizadas). O ponto relacionado com essas caracterizações do problema é que

Onde a questão é vista como epistemológica, não é considerada particularmente problemática. Onde as questões relativas à mente do outro são tidas como epistemológicas, não há apenas uma suposição de que faz sentido pensar sobre a própria mente antes dos outros, há também uma suposição de que o conceito que se vem a ter neste caminho é inteiramente geral¹⁰⁵. (AVRAMIDES, 2001, p. 219).

Portanto, a abordagem do problema das outras mentes como um problema conceitual, e não puramente epistemológico, pressupõe uma definição universalizável do conceito de mente, por meio da qual possamos pensar em questões mais amplas do que *como* podemos saber da existência de outras mentes. Isso significa que a explicitação conceitual de termos “subjetivos”, relativos ao mental, deve poder ser estendida às outras mentes.

Em geral, aqueles que definem o problema das outras mentes como um problema epistemológico o fazem por conta de que a questão da existência de outras mentes, para além de nossa própria subjetividade, estaria diretamente ligada ao ceticismo. Essa questão é importante para os propósitos aqui desenvolvidos. A tese de Avramides (2001, p. 30), em *Other Minds* é indicar que, na contramão dessa posição que parece majoritária, o problema das outras mentes não é epistemológico. Uma de suas refutações a essa “leitura” é fundamentada por meio de uma análise histórica do ceticismo. Ao contrastar os ceticismos antigos com o de Descartes, pode-se colocar em evidência aspectos históricos, conceituais e pragmáticos que seriam anteriores a questões epistemológicas.

Como resultado desse comparativo, a sua constatação é a de que o problema das outras mentes não aparece no contexto teórico dos modelos de ceticismo da antiguidade, como os ceticismos acadêmico e pirrônico. Isso porque nem idealismo, nem solipsismo estavam disponíveis como teorias viáveis para os antigos gregos. Além disso, havia também motivações práticas nas suas posições

¹⁰⁵ (Cf. AVRAMIDES, 2001, p. 219): “Where questions concerning the mind of another are taken to be epistemological, there is not only an assumption that it makes sense to think about one’s own mind in advance of others, there is also an assumption that the concept one comes to have in this way is entirely general”.

céticas, como a busca pela felicidade, que implica, de certo modo, a interação entre indivíduos, em termos de práticas coletivas. Os pirrônicos partiam “de uma posição que confere precedência à ação sobre o conhecimento¹⁰⁶”. (AVRAMIDES, 2001, p. 38). Assim como o problema mente-corpo, o problema das outras mentes surge, ou pelo menos é acentuado, no contexto de desenvolvimento dos contornos que o ceticismo recebe na filosofia moderna, em especial, na radicalização do ceticismo presente na dúvida cartesiana e a sua incisiva separação entre mente e mundo.

É interessante considerar que a fenomenologia husserliana, não apenas faz referência ao cartesianismo, mas também possui relações conceituais com o ceticismo pirrônico, a começar pela escolha de sua terminologia, em específico, pelo uso do termo *epoché*. Com esse conceito, Husserl visava a retomar a questão da suspensão do *como* apreendemos o mundo na orientação natural. Como já afirmado, parte de meu propósito é justamente o de estabelecer os elementos fundantes da fenomenologia que nos permitem considerar uma certa “imunidade” da fenomenologia husserliana em relação aos problemas que caracterizam as limitações das epistemologias modernas e que resultaram em problemas como o mente-corpo e o das outras mentes.

Em adição às críticas de Husserl ao solipsismo cartesiano e mesmo ao transcendentalismo de Kant, uma das possibilidades de contextualizar as especificidades da fenomenologia diante dos problemas que movimentam ainda as discussões na filosofia da mente é o papel das influências do ceticismo pirrônico no processo de objetivação fenomenológica. Com essa influência, a viabilidade constitutiva da objetividade não é interrompida pela crítica cética à sua possibilidade, mas essa objetivação é colocada em constante escrutínio de análise reflexiva, em nível dos vividos de consciência. Como já mencionado, nem mesmo o *ego* permanecerá intocado por essa análise, ao contrário do que ocorre no *cogito* cartesiano.

Existe ainda um amplo campo de interesse filosófico na questão das outras mentes. Se possibilidades de análise do problema das outras mentes com base em questões atuais não existissem, seria no mínimo estranha a retomada do problema

¹⁰⁶ (Cf. AVRAMIDES, 2001, p. 38): “from a position that accords action precedence over knowledge”.

das outras mentes nas discussões filosóficas dos últimos anos, em especial no campo da filosofia analítica. A redescoberta dessas questões se deve

em parte, ao fato de que os filósofos começaram a explorar seriamente a possibilidade de obtermos nosso conhecimento de outras mentes da mesma maneira que obtemos nosso conhecimento de objetos no mundo - pela percepção. Essa possibilidade também é explorada na fenomenologia e, nos últimos tempos, filósofos educados nas tradições analítica e fenomenológica têm contribuído para a discussão desse tópico¹⁰⁷. (AVRAMIDES, 2020).

Uma das discussões mais interessantes desse tópico é a sobre a possibilidade de que todos possamos ter as mesmas experiências dos mesmos objetos. Essa é, precisamente, umas das questões centrais das análises husserlianas da intersubjetividade. Essa questão é muito mais significativa para as discussões no campo da fenomenologia do que o problema da existência de estados mentais em outros indivíduos. Além disso, a fenomenologia pode auxiliar na resolução do problema das outras mentes como um problema conceitual, com a elaboração de um conceito geral de mente, por meio da reflexão sobre as operações constitutivas da experiência. O problema da intersubjetividade é tratado a partir de questões relativas à percepção e a sua dinâmica constitutiva. Nas suas considerações sobre o problema da intersubjetividade, como um problema transcendental por excelência, Husserl adere ao clássico argumento da analogia¹⁰⁸, embora ele tenha algumas distinções conceituais em relação aos argumentos que definem a analogia como um tipo de experiência por indução.

3.3.1 O problema das outras mentes em Husserl

Já sabemos que a fenomenologia husserliana adere a uma posição que coloca a intuição no cerne constitutivo das nossas experiências. Isso vale para a percepção dos outros, que ocorre sob forte influência da intuição, como elemento

¹⁰⁷ (Cf. AVRAMIDES, 2020): “in part due to the fact that philosophers have begun to explore in earnest the possibility that we come by our knowledge of other minds in much the same way that we come by our knowledge of objects in the world—by perception. This possibility is also explored in phenomenology and in recent times philosophers schooled in both the analytic and phenomenological traditions have contributed to discussion of this topic”.

¹⁰⁸ Pelas razões já consideradas, essa analogia intrínseca à fenomenologia de Husserl não pode ser estendida para outros animais e objetos eletrônicos como o exemplo da calculadora.

que põe consciência e mundo em condição de indissociabilidade. Mesmo com essa condição, relativa à intencionalidade, ao fundar a intersubjetividade na subjetividade, como veremos de modo detalhado mais à frente, Husserl pode não apresentar proposições satisfatórias para a resolução do problema das outras mentes. Versões históricas do argumento da analogia, como a realizada por John Stuart Mill, por exemplo, são insatisfatórias justamente por adotarem a primazia da primeira pessoa em detrimento da terceira. Ora, ao considerarmos que estamos certos de nossos próprios estados mentais, acabamos por defender diretamente a posição de que “meu conceito de mente vem da reflexão ou da experiência de minha própria mente¹⁰⁹”. (AVRAMIDES, 2001, p. 8). Esse é mais um dos argumentos que está contaminado, como uma de suas consequências, de cartesianismo.

Na tentativa de atualizar a fenomenologia e torná-la aplicável aos problemas das ciências cognitivas e para considerar o nível de constituição egológica específica da intersubjetividade são necessários outros elementos conceituais que serão propriamente abordados aqui. De imediato, já está claro que o nível fenomenológico da intersubjetividade é fundado a partir da constituição subjetiva, ou mesmo, de cada mônada. Em termos propriamente husserlianos, a constituição intersubjetiva do mundo ocorre de modo que “[...] para cada intersubjetividade possível, referida a cada uma destas minhas possibilidades na variação correlativa”. (HUSSERL, 2013, § 41, p.123). Variação que só pode ser compreendida enquanto “operatividade cognitiva” ou mesmo como “operatividade intencional”. (HUSSERL, 2013, § 41, p.123).

Ao discorrer sobre o conhecimento natural e a experiência já no primeiro capítulo de *Ideias I*, Husserl (2006, p. 33) considera que

[...] temos experiência originária de nós mesmos e de nossos estados de consciência na chamada percepção interna ou de si, mas não dos outros e de seus vividos na “empatia”. “Observamos o que é vivido pelos outros” fundados na percepção de suas exteriorizações corporais.

A corporeidade permanece tema de interesse fenomenológico também na *Crise*, como podemos ver nas seguintes considerações de Husserl, com as quais

¹⁰⁹ (AVRAMIDES, 2001, p. 8): “my concept of mind from reflection on, or experience of, my own mind”.

ele coloca o problema da experiência perceptiva dos outros corpos (2012, § 28, p. 86): “Como surge a consciência, em que do mesmo modo o meu corpo somático adquire a validade ontológica de um corpo entre outros, como, por seu lado, certos corpos do meu campo perceptivo vêm a valer como corpos somáticos”.

Em razão disso, a vida consciente ou “vida anímica” dos outros não nos é dada de maneira direta e imediata. Ainda que a psicologia e as ciências da natureza pretendam analisar e explicar a sua constituição por uma perspectiva científica, a sua orientação natural é incompatível com a fenomenológica. Para além das divergências puramente conceituais e de níveis descritivos, o que está colocado é que há incompatibilidade metodológica entre a fenomenologia e as ciências naturais, dentre elas a psicologia empírica. É inevitável acentuarmos a já explorada posição antinaturalista que funda a fenomenologia. Mais do que mera exegese, as inconsistências de uma naturalização forçada que negligencia os problemas de fundamentação das posições já naturalizadas da consciência podem resultar em prejuízos para a efetivação da análise fenomenológica da consciência.

As visões teóricas hegemônicas que compõem o movimento de naturalização da fenomenologia, ao serem formuladas, em sua maioria, pela ótica das ciências cognitivas utilizam a fenomenologia como um procedimento descritivo capaz de sistematizar as experiências de primeira pessoa. Sem considerar, no entanto, os propósitos da dissociação husserliana entre os níveis natural e fenomenológico. De um ponto de vista fenomenológico, a partir do qual desenvolvo este trabalho, não poderíamos considerar a consciência com base nas “ciências de fatos” como as ciências cognitivas em geral, de modo não tensional. Tampouco podemos simplesmente considerar a teoria da constituição husserliana justamente pela perspectiva que ele havia reiteradamente denunciado como sendo insuficiências de fundamentação: a do psicologismo.

Algumas tentativas cognitivistas de abordagem da consciência por uma perspectiva científica acabam incorrendo, mesmo que de modo quase inconsciente, em um reforço do dualismo cartesiano. Se em teorias como a do funcionalismo de Dennett encontramos uma crítica ao interacionismo cartesiano no que se refere à separação entre corpo e mente, por outro lado, sua filosofia da mente mantém ainda a clara distinção entre a subjetividade e a objetividade científica. Elemento igualmente característico da proposta cartesiana e justamente

o que Husserl quer evitar com a sua filosofia transcendental da consciência. Nesse sentido, o materialismo reducionista e mesmo as vertentes não-reducionistas como a posição de Dennett, são também consequências diretas do dualismo cartesiano. Seja em razão da segmentação entre subjetividade, essa ignorada por Dennett, e objetividade científica, seja pela focalização nas estruturas corporais, um dos polos da filosofia de Descartes.

As críticas fenomenológicas de Husserl à psicologia experimental tratam precisamente da redução objetal da consciência como no contexto das teses naturalistas de seu tempo. Redução que afetará, por consequência, também o campo intersubjetivo de constituição de sentido referente à experiência dos *alter-ego*. Para compreendermos as dissonâncias entre a visão naturalista da subjetividade, aos moldes da heterofenomenologia proposta por Dennett, e a experiência fenomenológica dos *alter-ego*, através da teoria husserliana do espelhamento, precisamos novamente considerar os seus elementos específicos.

Primeiramente, faz-se necessário explicitar em que consiste a noção de espelhamento em Husserl e como ela não corrobora, como defenderei, uma fenomenologia de terceira pessoa. Outro conceito bastante significativo para compreendermos a dimensão intersubjetiva das análises fenomenológicas é o de corpo somático. Em segundo lugar, é importante abordarmos as delimitações entre o conceito de natureza na fenomenologia de Husserl, que em nenhuma medida pode ser tomada como uma tese naturalista, e o conceito de natureza para claro, o naturalismo.

As delimitações concernentes ao conceito de natureza na fenomenologia são consideradas principalmente para indicar os problemas de fundamentação da naturalização da fenomenologia. Em razão de sua complexidade, tratarei dessas questões de forma pormenorizada na próxima seção deste capítulo. Aqui dedicarei atenção ao aprofundamento das condições teóricas que fundamentam a intersubjetividade husserliana. Como vimos no primeiro capítulo, apesar das constantes associações de alguns autores entre fenomenologia e solipsismo cartesiano, Husserl dedicou-se a tratar da dimensão intersubjetiva das nossas experiências de mundo. Podemos encontrar esse conceito não apenas nas suas obras já consagradas como as suas conferências que compõem tanto as *M.C. (Hua I)* como as do período da *Crise (Hua VI)*. Há, no entanto, conferências que tratam

especificamente da intersubjetividade. Utilizarei todas elas para desenvolver o comparativo entre o conceito de intersubjetividade fenomenológica tendo em vista a perspectiva naturalista da constituição das outras mentes, que fundamenta a maioria das filosofias analíticas da mente.

A essa altura, é quase que trivial afirmarmos que não se pode considerar a consciência fenomenológica sem o conceito de intencionalidade. Retomo essa máxima fenomenológica, definidora da consciência, a partir da sua condição de direcionalidade para o que não é ela mesma. Essa relacionalidade refere-se sobretudo à estrutura de consciência constituidora de sentido. É por essa razão que se busca preservar a consciência das reduções fisicalistas. Reduções que, sozinhas, não alcançavam as fundamentações, as motivações e finalidades da ciência. Razões essas que representavam um constante perigo, vide o próprio desenvolvimento científico de seu tempo e as restrições de uma “ciência” puramente técnica, a partir das quais facilmente resultam as pseudociências. Nesse sentido, a crítica fenomenológica converte-se em uma tarefa crítica, de maneira que a filosofia é também associada à tarefa universal de autocompreensão humana, para além das fronteiras teóricas da antropologia.

As análises husserlianas da psicologia empírica reconstituem o percurso de desenvolvimento do próprio empirismo desde a filosofia de Locke. Empirismo que, juntamente com o racionalismo, é uma consequência direta do dualismo interacionista cartesiano. Na *Crise*, Husserl considera que “Esta se ocupa, então, de investigações intrapsicológicas no campo da mente, doravante separada da corporeidade, assim como de explicações fisiológicas e psicofísicas”. (2012, §22, p. 68). Para ele, Locke defende uma tese intrapsicológica, na medida em que

Ele toma simplesmente o ego como mente que, precisamente na evidência da experiência de si, conhece os seus estados, atos e faculdades interiores. Só o que a experiência de si interna mostra, só as nossas próprias “ideias” são dadas de modo imediatamente evidente. Tudo no mundo exterior é inferido. (HUSSERL, 2012, § 22, p. 68).

Uma abordagem intrapsicológica mostra-se como insuficiente ou problemática se consideramos que ela valida apenas as experiências internas de consciência. Principalmente se levamos em conta a experiência das outras mentes. Como já delimitado no primeiro capítulo, a fenomenologia contrasta, apesar de algumas dualidades conceituais de Husserl, com a visão introspeccionista que

alguns de seus opositores quiseram atribuir-lhe. As desavenças de Husserl com o que ele chama de “naturalismo ingênuo”, e do qual Locke é um representante, estão também fundadas em inconsistências relativas à tomada da consciência como um elemento puramente fisiológico. Nesse contexto, “A mente é algo de encerrado, real por si, tal qual um corpo”. (HUSSERL, 2012, § 22, p. 69). Em razão desse encerramento, há no projeto de Locke, o que podemos estender também para algumas das teorias naturalistas da mente, ausência de intencionalidade. E aqui, como a relacionalidade que estrutura o vínculo da consciência com os objetos e as outras corporeidades.

3.3.2 Possíveis intersecções entre a posição husserliana e o debate contemporâneo sobre as outras mentes

A questão de como ocorre esse vínculo é precisamente um dos pontos que dificulta uma completa naturalização da consciência, isto é, como é possível naturalizar a intencionalidade na medida em que ela indica que a consciência é direcionada para algo e não isolada em si ou na sua própria “natureza” fisiológica? É por conta dessa evasão da consciência que ela não pode, de forma satisfatória, ser considerada como uma questão exclusivamente psicológica. Eis o porquê da insistência husserliana de fazer da *epoché* um elemento fenomenológico fundamental para a análise da consciência, ou seja, a depuração de quaisquer elementos psicológicos para que essa mesma relacionalidade seja colocada em questão.

Outro autor que aparece nas análises críticas de Husserl é Hume. Algumas dessas críticas alcançam questões que estão presentes em teorias cognitivistas sobre o eu. Apesar de já ter sido mencionado que Hume é um dos autores que melhor desenvolveu o projeto de filosofia transcendental produzindo um “abalo no objetivismo” (HUSSERL, 2012, § 24, p. 72), uma das consequências da sua proposta epistemológica é a de que tudo o que está “fora” da mente ou toda objetividade torna-se um elemento ficcional ou ilusório. Condição que é atribuível inclusive ao “eu”, de modo muito parecido com as abordagens que encontramos em algumas das teorias da mente contemporâneas como, mais uma vez, o funcionalismo de Dennett. O “eu” é tomado aqui como algo de permanente e

constante que “ligaria” todas as experiências a partir de uma relação de identidade. Para Husserl (2012, § 23, p. 71), o que está em questão na posição de Hume sobre a mente é que

Dizemos algo como: "a" árvore ali adiante, e dela diferenciamos os seus modos cambiantes de aparição." Mas nada de imanente à mente existe para além destes "modos de aparição". São complexos de dados, e sempre outra vez complexos de dados, regulados, "ligados" entre si, é certo, por associação pelo que se explica a ilusão de que algo de idêntico os experiencia. E o mesmo no que se refere à pessoa: um "eu" idêntico não é um dado, mas um amontoado de dados incessantemente cambiantes. A identidade é uma ficção psicológica.

Por conseguinte, Husserl (2012, §23, p.71) opõe-se à concepção de um eu ficcional precisamente no sentido de que “Somos, então, forçados a dizer: razão, conhecimento, também os verdadeiros valores, todos os puros ideais, mesmo os de espécie ética - tudo isto é ficção”. No entanto, além da dimensão valorativa que certamente se faz relevante para pensarmos a intersubjetividade, acentuo também a naturalização da mente já presente em Locke, na medida em que este propôs a sua “tábula rasa”. Naturalização que resultou novamente na separação da realidade mental da realidade do mundo, que é para Husserl um elemento constitutivo da consciência. Ele insistirá, portanto, que esse modelo de naturalização é inconsistente por resultar em um encerramento da mente e por não atentar para o aspecto constitutivo da consciência, isto é, “[...] a vida da consciência é vida *produtora*, correta ou incorretamente produtora de sentido de ser”. (HUSSERL, 2012, § 24 p. 73).

A vida produtora da consciência precisa sempre ser integrada ao contexto de desenvolvimento da sua fenomenologia transcendental e através das constantes referências aos modelos de transcendentalismo que o sucederam. Como já considerado, nomeadamente, Husserl contrasta a sua fenomenologia, em um sentido estrito com Kant, justamente por conta de seu próprio vocabulário filosófico, mas retrocede ainda mais na linha histórica da filosofia e, agora em um sentido mais lato, com Descartes. Assim, a consciência realiza uma operação constitutiva na medida em que

Toda a problemática transcendental gira em torno da relação *deste* meu eu - o “ego” - com aquilo que, em primeiro lugar, é obviamente tomado por ele: a minha mente; e gira, então, por sua vez, em torno da relação deste eu e da minha vida da consciência com o *mundo*,

de que sou consciente e cujo verdadeiro ser conheço nas minhas próprias configurações cognoscitivas. (HUSSERL, 2012, § 26, p. 79).

Ao falarmos, portanto, sobre consciência e mente fenomenológicas estamos nos referindo, em grande medida, aos atos de consciência objetivantes a partir dos quais a objetividade do mundo é colocada. Na fase da *Crise*, Husserl pensará a questão da intersubjetividade a partir da noção de mundo da vida. O mundo da vida é, aqui, uma categoria filosófica com a qual abordamos fenomenologicamente a estrutura comum de mundo de todas as subjetividades. Além de todas as relatividades culturais entre as diferentes nações e os povos distante, há uma estrutura geral que é compartilhada por todos. Essa estrutura é, claro, o próprio mundo da vida sem o qual não podemos falar de intersubjetividade e, tampouco, de qualquer experiência significativa, nem mesmo aquela que se refere à prática científica. É precisamente nesse sentido que o mundo da vida é uma categoria pré-científica e o solo sob o qual são erigidas as abstrações científicas.

Diante de todas essas condições, a experiência alheia ou do outro faz parte do mundo que é fenomenologicamente constituído para o *ego*. A presença dos *alter-ego* é imanentemente constituída pelo nosso *ego*, ou seja, temos constantemente consciência da presença alheia. Já no início da Quinta Meditação das suas *MC*, Husserl (2013, § 42, p. 128) indica que não pretende analisar a experiência alheia por meio de hipóteses puramente metafísicas, mas sim através da “tarefa de explicitação fenomenológica que nos é indicada pelo *alter-ego*”. O conceito fenomenológico de intersubjetividade não implica apenas a presença somática dos outros, como também o mundo que é ele próprio intersubjetivo no sentido de ser “aí-para-qualquer-um” (HUSSERL, 2013, § 42, p. 128). A intersubjetividade é constituída por um tipo específico de operacionalidade intencional. Essa modalidade de atos de consciência refere-se à “*estrutura essencial da constituição universal*” (HUSSERL, 2013, § 44, p.132).

Por meio dessa estrutura universal chegamos à consciência ou intencionalidade do alheio. Na fenomenologia de Husserl, a relação entre *ego* e *alter-ego* ocorre por meio de um processo de espelhamento. Acessamos a presença do outro sempre através da perspectiva de primeira pessoa, de nossa própria mônada. É nesse sentido que o desenvolvimento intencional que constitui a experiência do alheio ocorre por analogia e que é, ao mesmo tempo, um processo

em que o *ego* evade de si mesmo. Há, porém uma consideração importante sobre a analogia pressuposta aqui. Apesar de a noção de emparelhamento ou espelhamento ser imprescindível para a constituição da intersubjetividade husserliana, a associação estabelecida entre *ego* e *alter-ego* não elimina o reconhecimento do outro como sendo diferente de mim. O espelhamento, ou constituição por analogia se dá de modo que “[...] constitui-se um novo sentido de ser que ultrapassa o meu *ego* monádico na sua propriedade mesma, e constitui-se um *ego* não como *eu-mesmo*, mas antes como *espelhando-se* no meu próprio eu, na minha própria mônada”. (HUSSERL, 2013, § 44, p. 132).

A efetividade da existência do outro depende em alguma medida do *ego* monádico, de modo que há também nesse processo a abstração e a alternância necessária entre o *alheio* e o *não-alheio*. Essa abstração é necessária para a assimilação do sentido do ser do outro como sendo distinto dos demais objetos mundanos e mesmo dos outros animais. Para Husserl (2013, § 44, p. 133), tanto humanos quanto animais são “seres vivos de tipo egóico”. Por abstração, assimilamos a presença do outro enquanto sujeito egóico, a partir de suas determinações de sentido específicas. Este é o primeiro momento da constituição da intersubjetividade, a qual, ao ser um tipo de intencionalidade, implica também a ideia de progressão que compõe todo fluxo intencional de consciência. Assim, esse primeiro momento abstrativo é determinante para a constituição da experiência do *alheio*, justamente como parte indissociável do mundo objetivo.

A análise da experiência da vida consciente alheia é particularmente o elemento chave para as pretendidas abordagens científicas da consciência. Análise que, como já considerado, depende diretamente da análise comportamental. A crítica fenomenológica a esse processo de naturalização da consciência refere-se precisamente às suas limitações metodológicas ou mesmo interpretativas dos dados comportamentais, se tomados como plenamente objetiváveis. Exemplos históricos das abordagens comportamentais, que foram desenvolvidas pela perspectiva cérebro-comportamento, podem ser perfeitamente ilustrativos para compreendermos as suas insuficiências metodológicas. Esses episódios estão associados às diferenças entre os sexos. O primeiro foi durante muito tempo, mas com consequências ainda vigentes, um dos pilares da psicologia evolutiva e experimental, a saber, a visão de que há comportamentos intrínsecos para cada

sexo, os quais seriam baseados tanto por diferenças de fisiologia cerebral entre machos e fêmeas quanto pelas suas disposições químicas, ou seja, hormonais.

Em seu livro recente, *Gênero e os nossos cérebros*, a neurobióloga Gina Rippon argumenta criticamente que as tão difundidas diferenças entre os sexos foram endossadas pela neurociência. As pesquisas empíricas nessa área, leia-se observação comportamental, levaram neurocientistas à conclusão de que diferenças na estrutura cerebral de mulheres e homens implicam diferenças comportamentais. Isso sem levar em consideração as possíveis influências das condições sociais e culturais. Por consequência, os papéis e estereótipos de gênero eram tomados como elementos intrínsecos da vida mental subjetiva de mulheres e homens, mas objetivados a partir de comportamentos estereotipados. Esse tipo de teoria é diretamente contrário às recentes descobertas da capacidade de elasticidade cerebral, visto que ele reivindica uma estrutura fixa que resulta em um comportamento fixo. Ao ignorarem as condições de influência social para a vida psíquica,

Os psicólogos evolucionistas colocam-se firmemente sob a rubrica de cientistas-como-explicadores-do-*status-quo*. Efetivamente, eles retrocedem do que parece ser um fato estabelecido hoje em dia; encontram uma explicação na história evolutiva que se encaixe neste fato e a apresentam como a justificativa para o *status quo*. (RIPPON, 2021, p. 71-72).

É evidente que existem diferenças hormonais entre homens e mulheres que certamente atuam em nível dos órgãos reprodutores e das evidentes distinções anatômicas entre os sexos. Mas em que medida podemos considerar assertivamente que essas condições químicas e cerebrais atuam como fatores determinantes para as diferenças comportamentais? Um segundo exemplo diz respeito aos indivíduos neuroatípicos, isto é, pessoas que estão em algum nível do espectro autista¹¹⁰. Uma diferença comportamental, momentânea, entre meninas e meninos é a de que as primeiras se saem melhor com linguagem até uma determinada idade. Em contrapartida, um comportamento muito associado ao transtorno do espectro autista é a dificuldade com a linguagem. Em razão disso, muitas meninas não são diagnosticadas ou o são tardiamente, devido à sua

¹¹⁰ Para mais informações sobre os índices de subdiagnósticos e diagnósticos tardios de TEA em mulheres ver FREIRE; CARDOSO, 2022.

“vantagem linguística temporária”, sendo, portanto, enquadradas no comportamento autista de maior incidência masculina.

Meu ponto em trazer esses exemplos é o de demonstrar como casos históricos de análise comportamental, a fim de se obter descrições externas de “estados internos”, são falseadas por não representarem totalmente o que é experienciado em primeira pessoa. Esses casos representam os grandes equívocos do estabelecimento de parâmetros para as análises de comportamento, mostrando-se insuficientes para uma adequada abordagem da vida psíquica dos indivíduos envolvidos. Essas mesmas abordagens convertem-se em “explicação do *status quo*”. Parte do esforço de uma abordagem fenomenológica da consciência, no contexto das ciências cognitivas, é justamente traçar as condições para uma rigorosa análise científica da vida psíquica, mas também possibilitar uma sistematização analítica de estados psíquicos.

Nessa perspectiva, a noção de intersubjetividade fenomenológica mostra-se como um elemento filosófico importante para a interpelação da consciência, tendo como ponto de partida as críticas husserlianas a uma completa naturalização da fenomenologia e, em vista disso, da consciência. A sua relevância está na sistematização da progressão experiencial intersubjetiva. A sua visão sobre a vida psíquica alheia deve ser aplicada tendo como pressuposto fundamental o já mencionado fato de que Husserl não conheceu o desenvolvimento do naturalismo científico. A grande maioria de suas posições aludem ao naturalismo como sendo unicamente equivalente ao materialismo reducionista. Sendo assim, o processo de naturalização da fenomenologia só é viável se consideramos um modelo de naturalismo não-reducionista e que não vinculem o mental exclusivamente ao comportamento.

Se essa conciliação for bem-sucedida precisamente como continuidade e não apenas como posições antagônicas sobre um mesmo assunto, talvez eu possa igualmente demonstrar que nas origens da fenomenologia já estavam esboçadas uma série de questões que ainda são relevantes para as neurociências. Um fato que corrobora a possibilidade de naturalização da fenomenologia é o de que nem todo naturalista ou cognitivista adota a associação imediata entre mente e ação ou comportamento. Os exemplos mais conhecidos são os já mencionados John Searle

e Thomas Nagel, que consideram a relevância da “subjetividade do mental” (AVRAMIDES, 2001, p. 17).

Para além de toda a problemática da convencional pertinência das qualidades mentais “puras” e da resolução do *explanatory gap*, podemos considerar que a fenomenologia antecipa os seguintes temas: a análise minuciosa das descrições simbólicas requeridas por neurocientistas, na medida em que “o cérebro cria descrições simbólicas¹¹¹. Ele não recria a imagem original, mas representa as várias características e aspectos da imagem em termos totalmente novos”, (RAMACHANDRAN, 2014, p. 78). A dimensão de que há um processo de associação ou recuperação semântica (RAMACHANDRAN, 2014, p. 98) realizada mentalmente ao ouvirmos determinadas palavras.

A visão ampliada da percepção, isto é, não apenas como operação sensitiva, mas como um componente de acentuada carga cognitiva que opera ativamente na constituição da experiência, não como um simples *input* contrário ao seu *output*. E, por fim, o processo de “segmentação” (RAMACHANDRAN, 2014, p. 101), no qual projetamos mentalmente os lados que não estão visualmente disponíveis enquanto percebemos objetos. Todos esses tópicos são considerados na tentativa de defender a noção de continuidade entre fenomenologia e naturalismo não-reducionista, tendo em vista as próprias pretensões husserianas de fazer com que a fenomenologia auxiliasse as ciências naturais e a psicologia. Em *Filosofia como ciência de rigor*, Husserl (2021, p. 54) afirma que

Seguir o exemplo das ciências naturais, significa quase inevitavelmente materializar a consciência, e isto leva-nos desde logo a um absurdo que está na origem da inclinação constante para posições absurdas dos problemas e para falsas orientações de investigação.

¹¹¹ As análises fenomenológicas da consciência simbólica têm sido utilizadas como tentativa de intersecção com as ciências cognitivas e com as I. A. desde, pelo menos, a década de 1970. Um dos expoentes é Hubert Dreyfus e o livro *What computers can't do, a critique of artificial reason*, de 1978. Dreyfus utiliza aspectos de fenomenólogos como Heidegger para pensar em questões relativas à linguagem simbólica, e mesmo semântica, utilizada no campo da I.A. Para maiores desdobramentos da sua análise, ver o artigo *A fenomenologia de Heidegger na crítica de Dreyfus à IA simbólica* de Paulo Taddei et al. No que se refere à fenomenologia de Husserl, há uma oposição interna entre consciência simbólica e consciência intuitiva, como definido desde as *IL*. De modo geral, a consciência de símbolo não é dotada do preenchimento intuitivo sendo, portanto, vazia. Meu ponto de análise, como ficará evidenciado ao longo do desenvolvimento deste trabalho, é o de pensar a naturalização por meio dos aspectos intuitivos da experiência fenomenológica.

Já vimos anteriormente que mesmo autores críticos da fenomenologia como Dennett estão de acordo que as teses materialistas são insuficientes para elucidar plenamente problemas tão complexos referentes à consciência. Por isso, ele adere a uma posição não-reducionista. A teoria funcionalista, embora seja um tipo de teoria materialista da mente, possui dissonâncias do materialismo reducionista¹¹², já na formulação de sua questão principal, a saber, a mente é investigada a partir de sua funcionalidade e não por sua constituição puramente fisiológica. Essa posição demonstra, portanto, o erro de predição husserliano sobre a redução material ser uma consequência direta de uma abordagem naturalizada da consciência.

Conhecer a literatura especializada que trata da naturalização da fenomenologia e as principais teorias da consciência presentes na filosofia analítica da mente pressupõem, em certa medida, que situemos a fenomenologia husserliana no seguinte quadro geral antagônico dividido em materialismo e dualismo. Se consideramos que o dualismo é a posição filosófica que funda o problema mente-corpo e evidencia o *explanatory gap*, parece um pouco estranho buscar equivalências imediatas com as proposições husserlianas. Convém lembrar que o seu idealismo transcendental destoa do cartesiano justamente na medida em que Husserl quer, em verdade, suprimir a dicotomia interioridade-exterioridade ao mesmo tempo em que reconhece a base corpórea da vida psíquica do *ego* e do *alter-ego*.

No entanto, qualquer materialidade que possa ser reconhecida e assimilada como elemento originário exclusivo acaba por depreciar a intencionalidade que categoriza a consciência como sendo indissociável do mundo e a sua relação constitutiva com as outras consciências. Por isso, um ponto central é considerar que a fonte da vida psíquica está na própria dinâmica constitutiva da consciência

¹¹² No seu livro *Matéria e consciência*, Paul Churchland (2004, p.15) considera que as principais posições que compõem o quadro geral das teorias filosóficas da mente estão divididas entre as teorias materialistas e os diversos tipos de dualismo. Os funcionalistas são mencionados pelo autor para exemplificar a posição que, apesar de materialista, adere à visão de que os fenômenos mentais são, em algum nível, independentes da estrutura biológica. Nas suas palavras: “Será que uma ciência da inteligência consciente deve empenhar-se em se colocar em continuidade com a rede das ciências naturais estabelecidas (a física, a química, a biologia, e assim por diante)? Ou ela deve afirmar uma autonomia descontínua, com base em alguma característica única? (Mesmo alguns materialistas – os funcionalistas – respondem afirmativamente a essa questão”. É preciso dizer que esse tipo de materialismo possui uma orientação bastante limítrofe com o dualismo de propriedades.

que extrapola a si mesma. A intersubjetividade fenomenológica implica que “O substrato material não é a fonte originária das vivências mentais/psíquicas, mas sim sua base”. (GOTO; MORAES, 2018, p. 207).

Com base nessa tipificação, recupero o aspecto de que, uma vez caracterizada a não supressão da orientação natural, o antinaturalismo fenomenológico corresponde precisamente à associação quase que espontânea entre naturalismo e reducionismo. O reducionismo é contraposto à fenomenologia, porque ele “reduz as descrições fenomenológicas da experiência vivida em uma linguagem naturalista impessoal em terceira-pessoa”. (GOTO; MORAES, 2018, p. 204). A teoria da constituição da experiência precisa levar em conta as vivências subjetivas, mesmo em nível intersubjetivo. O método fenomenológico não admite que haja uma objetividade pura em nível de terceira pessoa, mas além disso, “Husserl em momento algum promoveu uma separação entre as análises fenomenológicas e seus aspectos naturais”. (GOTO; MORAES, 2018, p. 205). Para Husserl (2021, p. 43),

O que caracteriza todas as formas do Naturalismo extremo e conseqüente, a começar pelo Materialismo popular até os mais recentes Monismo sensorial e Energetismo, é por um lado a naturalização da consciência, incluindo todos os dados intencionais e imanentes da consciência, e por outro lado a naturalização das ideias, e de todos os ideais e normas absolutos.

Em acréscimo, sua crítica pressupõe ainda a ampla defesa de que o psíquico não está no mesmo nível do físico, o que também encontramos em modelos teóricos recentes de dualismo de propriedades. Ao priorizar a análise das diferentes intencionalidades, a fenomenologia, “apesar de ciência da consciência, não é psicologia”. (HUSSERL, 2021, p. 46). Daí se segue que a intersubjetividade fenomenológica é fundada na visão de que

O psíquico não constitui um mundo para si, é dado como Eu ou como experiência vivida de um Eu (num sentido aliás muito heterogêneo), que empiricamente apreendemos manifestar-se relacionados com certas coisas físicas, chamadas corpos. (HUSSERL, 2021, p. 46).

Na contemporaneidade de Husserl, o método da psicologia experimental pretendia igualmente abordar a intersubjetividade. No entanto, sem problematizar o significado próprio da experiência psicológica e as particularidades do ser psíquico, recorrendo a uma continuidade da vida psíquica em relação à Natureza,

basicamente como consciência empírica. Sob essas circunstâncias, torna-se pertinente verificar se a objetividade postulada pelo método empírico pode ser de fato aplicado à esfera dos fenômenos psíquicos. Fenômenos estes que são distintos da Natureza¹¹³ e precisamente por isso “Um fenômeno não é, pois, nenhuma unidade <<substancial>>, não tem <<qualidades reais>>” (HUSSERL, 2021, p. 56). A psicologia experimental falha, segundo Husserl, exatamente por analisar os fenômenos psíquicos a partir do modelo causal das ciências naturais, o que corresponde à “absurdidade da naturalização de algo, cuja própria essência exclui o seu Ser como Natureza”. (HUSSERL, 2021, p. 56).

O psíquico é, portanto, vivência. O abandono de uma análise de causalidades pressuposto pela investigação fenomenológica da vida psíquica direciona a sua metodologia para a colocação dos objetos em um fluxo temporal de consciência e, por ser temporal, é dependente de um componente importante para Husserl, mas polêmico para a filosofia analítica da mente: a ideação. Parte da fundamentação de uma objetividade fenomenológica, ou intersubjetividade, está relacionada com a noção de ideação, ou de idealidade. O ser específico da vida psíquica é ideação e com isso Husserl não está propondo que as ideias sejam “existentes” ou reais. Nas suas próprias palavras, “A ideação é a concepção do Ser como Ser de um ser, e não é de maneira alguma a posição de uma existência”. (HUSSERL, 2021, p. 58). O conceito de ideação possui, assim, centralidade nas críticas de Husserl aos empiristas clássicos, na medida em que ele aponta para a relevância da ideação para a análise fenomenológica das “relações de seres” que está muito além de um simples sensualismo. No que se refere à psicologia como ciência empírica da vida psíquica, mesmo ela fará uso de pressupostos sobre o ser específico do psíquico.

¹¹³ Sobre a abordagem fenomenológica da Natureza, é preciso destacar que ao não adotar o discurso naturalista sobre os objetos, a fim de pensar como estruturas *a priori* podem tornar possível uma “ciência teoricamente explicativa da experiência”, tampouco Husserl pretende postular algum tipo de relação de subordinação entre objetos e conceitos. Sobre isso, Husserl (1977, p.12) afirma em *Phenomenological Psychology* que: “O que é essencial não é que a natureza esteja sujeita a conceitos quantitativos, como se eles fossem os únicos a transmitir necessidades, mas que a natureza tem uma forma abrangente, um quadro legal abrangente, pelo qual tudo que é natural é restringido em necessidade incondicionada”. (Cf. HUSSERL, 1977, p. 12): “What is essential is not that nature is subject to quantitative concepts, as if they alone conveyed necessities, but that nature has an all-inclusive form, an all-inclusive frame of law, by which everything natural is restricted in unconditioned necessity”.

A fenomenologia pode auxiliar a psicologia não enquanto análise metafísica, mas a partir de sua metodologia intuitiva, que se mostra incompatível com os formalismos lógicos afins ao apriorismo puro, que antecederam a fenomenologia do século XX. Uma cientificidade que não leve em conta a crítica da razão incorre em relativismo e ceticismo. Como já visto, pensar o processo de naturalização da fenomenologia originária é ponderar que a cientificidade pensada por Husserl não é a mesma do naturalismo científico atual. Em razão disso, a insistência husserliana de indicar os problemas metodológicos naturalistas podem ser imprecisos em alguns pontos, como o de que o naturalismo é estritamente proporcional ao materialismo reducionista. Por outro lado, uma crítica ao naturalismo contemporâneo que parece bem-sucedida é a de que algumas das teses naturalistas aparentemente não refutam totalmente o idealismo. Claro que não me refiro ao idealismo tradicional e ao qual mesmo Husserl direciona uma série de objeções.

O idealismo pensado aqui é aquele que Husserl compartilha com os seus contemporâneos neokantianos, ou seja, o idealismo transcendental que atualiza o pensamento kantiano para a resolução de problemas oriundos do materialismo e do positivismo. Apesar de suas especificidades conceituais, a fenomenologia compartilha com o neokantismo a orientação filosófica que visava suplantar as variantes vigentes tanto idealistas quanto materialistas e, nesse sentido,

Trata-se por um lado (contra o idealismo), de restituir à filosofia sua relação positiva com respeito à ciência; por outro, de mostrar (contra o materialismo) que a ciência não só não contradiz o idealismo em seus resultados, mas que, inclusive, o pressupõe nos princípios em quais se sustenta. (GONZÁLEZ PORTA, 2011, p. 47).

Essa acusação parece indicar que as teses naturalistas encontram obstáculos ao assumirem posições puramente realistas. Disso há duas consequências inevitáveis e problemáticas. Primeiro a de que o conhecimento científico seria sempre como “cópia de uma realidade ‘em-si” (GONZÁLEZ PORTA, 2011, p. 69). Segundo a de que “só poderia haver uma única descrição válida da realidade¹¹⁴” (GONZÁLEZ PORTA, 2011, p. 69). O “novo” idealismo transcendental

¹¹⁴ Essas duas implicações das posições realistas são apresentadas por Mario Porta no seu livro *Estudos Neokantianos*, no contexto da problematização desenvolvida por Ernst Cassirer em *Filosofia das formas simbólicas*. Cassirer foi um dos neokantianos mais proeminentes. Mesmo que

proposto por Husserl, e compartilhado em certa medida com os neokantianos, visa a responder a esses impasses. No idealismo fenomenológico, a intersubjetividade implica diretamente a noção filosófica de objetividade. Não como uma única objetividade que fundamenta a realidade una, mas a partir de uma multiplicidade de objetividades e perspectivas constituídas por uma série de elementos simbólicos¹¹⁵ e em nível de primeira pessoa.

Como já considerado, a subjetividade “pura” é acessada em nível transcendental e, por isso mesmo, não incorre na clássica separação cartesiana entre “interior” e “exterior”. A noção de subjetividade operada aqui não é tampouco constituída a partir de representações de mundo. Representações são aplicáveis se tomamos o mundo na sua orientação natural. Precisamente por isso a redução torna-se central. Por consequência,

a verdadeira questão “transcendental” sobre a possibilidade do conhecimento, longe de se traduzir em uma meditação mundana sobre a relação entre uma interioridade psicológica e um exterior “místico”, será a de saber como uma multiplicidade de fenômenos subjetivos pode ser a apresentação, para a consciência, de um objeto idêntico, e que estruturas de evidência estão presentes nessa constituição. (MOURA, 2006, p. 41).

Além do mais, “antes de mover-se no círculo da pura ‘representação do mundo’, a atitude transcendental será, para Husserl, exatamente o fim da cisão entre mundo e representação”. (MOURA, 2006, p. 40). Por outro lado, a sua insistência na redução fenomenológica torna o seu pensamento um alvo fácil para a acusação de que as suas proposições resultam numa inevitável duplicação da subjetividade. Com o empenho antipsicologista husserliano, a subjetividade é abordada a partir da suposta dualidade entre o eu transcendental e o eu empírico.

existam distâncias conceituais entre Husserl e Cassirer, considero que ambos os autores estão de acordo na defesa de uma multiplicidade de objetivações, refutando as posições do realismo “ingênuo” e do conhecimento como cópia de uma realidade única. Outro ponto comum e relevante aqui é a análise transcendental da linguagem, situando Cassirer, assim como Husserl, em uma conjuntura intermediária entre filosofia da consciência e filosofia da linguagem. É interessante observar que “[...] ainda quando existam os melhores motivos sistemáticos para estabelecer uma oposição excludente entre um motivo linguístico e um consciencialista, esta não existe para o próprio Cassirer” (GONZÁLEZ PORTA, 2011, p. 64). O mesmo pode ser dito sobre Husserl se consideramos a sua teoria semântica como apenas um dos componentes de sua fenomenologia da consciência.

¹¹⁵ Podemos compatibilizar o conhecimento científico com o idealismo transcendental através da noção de conhecimento simbólico, isto é, considerar que, aos modos neokantianos, a ciência não suprime totalmente o idealismo é partir exatamente da dimensão de que conhecimento científico pressupõe algum nível de conhecimento simbólico.

Essa dissociação está relacionada com a crítica de Husserl a Brentano, na medida em que Husserl pretenderá ir além da bipartição da consciência empírica brentaniana. A consciência transcendental restará como alternativa diante dos polos apresentadas por Brentano na elaboração da sua psicologia descritiva, a saber, o “fato físico” e o “fato psíquico”.

As críticas de Husserl à teoria representacional de Brentano mostram-se importantes no enquadramento da fenomenologia como posição intermediária no clássico debate entre internalismo e externalismo. Por consequência “a fenomenologia poderia fornecer uma base neutra e mais radical para caracterizar o conteúdo de um estado mental”. (KAUFFMAN, 2000, p. 134). Esse embate filosófico refere-se ao campo da justificação epistêmica e aparece igualmente no âmbito das discussões sobre a filosofia da mente. Em especial, no que se refere ao problema das outras mentes, chamado por Husserl (2013, § 42, p. 127) de “o problema da experiência alheia”. Ao abordar esse problema, ele faz referência a uma série de questões relacionadas à epistemologia, tais como a ocorrência da associação da consciência e de estados mentais e intencionais aos outros indivíduos. Do mesmo modo, encontramos na fenomenologia uma sistematização da intersubjetividade, como veremos no próximo capítulo, que nos permite até mesmo considerar os aspectos conceituais do problema da existência de outras mentes, pois que a intersubjetividade depende do desenvolvimento intencional progressivo que nos permite associar nossos dados fenomênicos aos outros sujeitos.

4. O problema da constituição do alheio e o “*aí-para-qualquer-um*” da objetividade fenomenológica

Neste capítulo, aprofundo o argumento husserliano sobre a problemática da constituição fenomenológica da intersubjetividade. As suas exaustivas análises da relação entre *ego* e *alter-ego* visam a justificar epistemologicamente a experiência dos outros indivíduos. Todos os conceitos já introduzidos até aqui, como o de redução fenomenológica, ou *epoché*, *noese* e *noema*, bem como as suas críticas ao psicologismo e ao sensualismo mostram-se igualmente significativas para a análise fenomenológica da objetividade. Como qualquer outra modalidade de experiência de consciência, a experiência fenomenológica do outro também ocorre por meio de um processo de síntese intrínseco à dinâmica de sobreposição dos atos de consciência. A experiência do alheio implica um tipo específico de intencionalidade. É no desenvolvimento intencional dessa dinâmica que ocorre a evidenciação do outro como *alter-ego* em conformidade com o seu próprio sentido de ser e a partir de um tipo de preenchimento específico.

Além de todos os conceitos já mencionados aqui, novos termos devem ser introduzidos para uma completa assimilação do que está em questão na formulação da *teoria transcendental da experiência do que me é alheio* e de uma *teoria transcendental do mundo objetivo* de Husserl (2013, § 43. p. 130). Tais conceitos são os de *intropatia* ou *empatia* (*Einfühlung*) e *emparelhamento* (*Paarung*). A partir desses termos técnicos, a estrutura do que Husserl (2013, § 43. p. 131) chama de *aí-para-qualquer-um* é também pensada como um tipo de sentido de experiência e que só pode ser acessado por meio de uma *epoché* temática, ou ainda, um tipo de abstração temática que possibilite a análise da constituição transcendental do alheio.

No estrato constitutivo em que há intropatia, ou seja, em que o outro surge perceptivamente como parte de nosso horizonte de experiência, Husserl, inclusive, faz uma crítica à noção de Natureza empregada no campo das ciências positivas de sua época. A intersubjetividade não é totalmente realizada unicamente em nível natural, pois que neste estrato, ainda não é possível conceber uma adequada realização significativa do outro como *outro*. Com a explicitação fenomenológica da intropatia

[m]rostra-se também que existe uma diferença abissal entre a constituição da Natureza, de um lado, que tem já um sentido para o ego abstrativamente isolado, mas não ainda um sentido intersubjetivo, e a constituição do Mundo Espiritual, do outro. (HUSSERL, 2013, p. 35).

A constituição do alheio não é a mesma que a constituição do mundo objetivo. Há entre elas uma relação constitutiva indissociável, apesar de elas serem níveis ou momentos distintos da estrutura da experiência fenomenológica da objetividade. O vínculo constitutivo entre intersubjetividade e objetividade pode ser caracterizado de modo que

O salto do fechamento na subjetividade singular para a objetividade é aqui atribuído à intersubjetividade, pela qual chegamos à identificação entre intersubjetividade e objetividade no reconhecimento de uma ação gnoseológica atribuível a uma conscientização da comunidade – *Gemeinschaftsbewusstsein*. (BELLO, 2022, p. 134).

A colocação do problema da constituição transcendental do alheio e do mundo objetivo deve ser, como todo tema analisado pelo prisma fenomenológico, condicionada à *epoché*. Em especial, porque é na atitude natural, segundo Husserl (2013, § 44, p. 131), que fica ainda mais acentuada a distinção ou oposição entre o eu e outro. Na atitude fenomenológica, essa separação entre *ego* e *alter-ego*, ou mesmo a suspensão da efetividade da existência do outro, ocorre apenas por fins puramente metodológicos, uma vez que há um tipo de intencionalidade, o que Husserl (1973, § 7, p. 13) define como “interdependência intencional” (*intentionale Verflechtung*), e que é voltada para o alheio pressuposta como parte do desenvolvimento constitutivo das experiências do *ego*. É nesse tipo específico de intencionalidade que “coloca” a existência do outro que está implícita a noção de emparelhamento ou de espelhamento. Uma vez realizada a suspensão da orientação natural e a conseqüente mudança no foco atencional para a estrutura intencional da experiência do *alter-ego*,

[...] constitui-se um novo sentido de ser que ultrapassa o meu *ego* monádico na sua propriedade mesma, e constitui-se um *ego* não como *eu-mesmo*, mas antes como espelhando-se no meu próprio eu, na minha mônada. (HUSSERL, 2013, § 44, p. 132).

Com o conceito de espelhamento fica evidente, portanto, que a teoria fenomenológica da intersubjetividade utiliza uma versão do argumento da

analogia¹¹⁶ na sua fundamentação epistemológica da existência do outro. Sua abordagem não é, como veremos, exatamente a mesma das epistemologias anteriores também no que se refere ao processo de apreensão do outro como um análogo do eu. A demarcação das especificidades da análise fenomenológica da intersubjetividade está vinculada ao conceito de redução. Assim como o que acontece em todas as nossas experiências de mundo, o outro não pode ser indissociável do eu, ou de nossa própria mônada, pois que ele é justamente um momento constitutivo de mim mesmo e, por isso, *alter-ego*. O outro está sempre contido no meu próprio “horizonte sintético”. Essa relacionalidade entre as subjetividades depende da redução, na medida em que

[...] é somente uma explicitação da esfera derradeira da constituição, descoberta pela realização radical do exercício da redução fenomenológica, que permite uma compreensão do estatuto propriamente transcendental da intersubjetividade. (THOMÉ, 2019, p. 523).

Pode-se dizer que está implícita no processo de constituição de toda experiência objetiva a efetividade do que me é alheio. O próprio sentido do *fenômeno-mundo* ou do mundo no seu sentido objetivo depende diretamente dessa efetividade como um primeiro substrato. Entretanto, essa efetividade pode ser sempre abstraída de minha própria vida de consciência, isto é, estou a todo momento segura de minhas próprias experiências, mas posso subtrair a “presença” do outro pela mudança do foco atencional, de modo a distinguir o outro do eu. Com isso, fica estabelecida o que Husserl (2013, § 44, p. 136) chama de “separação abstrativa do sentido do alheio”. Os traços “idealistas” de Husserl ficam evidenciados na proposição de que a nossa própria vida psicofísica jamais é suprimida ao desvincularmos reflexivamente, e, portanto, momentaneamente, o outro de nossas experiências de primeira pessoa. Por outro lado, há uma

¹¹⁶ Há versões desse argumento em vários autores que se debruçaram especificamente sobre o problema das outras mentes como Stuart Mill, mas também em autores em que não estava colocado este problema de modo explícito, como é o caso de Descartes e Santo Agostinho. Nesses casos, o que há são interpretações posteriores, como o faz Avramides (2001), de seus conceitos e análises que nos levam a pensar sobre o problema das outras mentes, como o comparativo cartesiano entre humanos e autômatos. O status atual das discussões sobre o problema das outras mentes está diretamente relacionado com a extensão da atribuição de estados mentais aos demais animais, com estudos aprofundados sobre a evolução. Um exemplo é o livro *Outras mentes: O polvo e a origem da consciência*, no qual o filósofo da ciência Peter Godfrey-Smith pretende demonstrar o processo de aquisição de complexidade cerebral de animais, em especial os polvos, o que pode nos auxiliar a compreender a origem evolutiva da consciência humana.

“determinação interna” pressuposta na experiência transcendental do alheio que torna a vinculação com o outro um elemento condicionante da constituição do eu.

O que pretendo aprofundar neste capítulo é a análise husserliana detalhada de como se dá a vinculação fenomenológica entre os níveis de primeira e terceira pessoa. Essa questão está diretamente relacionada com o problema clássico das outras mentes, enquanto problema epistemológico¹¹⁷, e mesmo com o problema da constituição consciente da realidade objetiva. Em termos fenomenológicos, tanto a intersubjetividade quanto a objetividade, nos seus variados “modos de ser”, são percebidos enquanto “componentes de sentido” que dependem também de sensibilidade externa. E isso, mesmo que num primeiro momento, por exigência metodológica da redução, a *intropatia* ou o reconhecimento da existência do alheio, esteja fora de questão. Ainda assim, toda a dinâmica constitutiva do alheio e do *aí-para-qualquer-um* do mundo está condicionada à autopercepção.

É interessante considerar que, para Husserl (2013, § 46, p. 140), mesmo o que se refere à autopercepção não implica necessariamente “percepções particulares”. Isso porque na corrente das experiências de consciência, em termos de atualidade e potencialidade, há também unidades sintéticas do que está além de minha própria esfera de propriedades, ou seja, daquilo que não é do domínio da minha *mônada*, ou ainda, do que faz com que eu seja eu mesma. Para que haja uma clara distinção entre o que é parte da estrutura própria do eu e o que é indissociável da constituição fenomenológica do alheio faz-se necessária a “explicitação original apodítica” (2013, § 47, p. 142) de cada um desses elementos, de modo que fique evidenciado o movimento de transcendência do *ego* em direção ao outro por meio do reconhecimento de que “nem todos os meus modos de consciência próprios pertencem ao círculo daqueles que são modos da minha auto-consciência”. (2013, § 48, p. 143).

No contexto dessa dinâmica, o desenvolvimento intencional referente à transcendência intersubjetiva é caracterizado por um duplo movimento. Primeiro o da constatação da efetividade de ser do alheio e, por conseguinte, a doação de

¹¹⁷ Searle (2006, p. 20) apresenta uma boa caracterização da relação entre a epistemologia e as ciências cognitivas, enquanto ciências que visam à objetividade: “A epistemologia representa um papel especial na ciência cognitiva porque uma ciência objetiva da cognição deve ser capaz de distinguir coisas como *cognição*, *comportamento inteligente*, *processamento de informação* etc., de outros fenômenos naturais”. Irei aprofundar posteriormente a sua crítica intencionalista do materialismo e do funcionalismo.

sentido pressuposta em qualquer experiência fenomenológica significativa, como já abordado, é também aqui recuperada, pois que só há intersubjetividade na medida em que o alheio é por mim assimilado enquanto “no meu ser possa obter sentido e confirmação”. (HUSSERL, 2013, § 48, p. 144). Pode-se considerar que há na experiência do alheio uma “*sobreposição de níveis de sentido*” que é constituída sempre a partir do eu. (HUSSERL, 2013, § 49, p. 145).

Esse duplo movimento constitutivo caracteriza não apenas a intersubjetividade fenomenológica, mas a dinâmica intencional de todos os vividos de consciência, de modo que há uma estrita vinculação entre o *ego* e a percepção, pois que

[q]uando entro mais intimamente naquilo que chamo de mim mesmo, sempre tropeço em uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Eu nunca consigo me pegar em nenhum momento sem uma percepção¹¹⁸. (ZAHAVI, 2005, p. 2).

Essa noção de objetividade pode ser controversa, obviamente, pois que parece colocar toda a problemática constitutiva da objetividade sob o prisma de uma posição idealista, mesmo que, como já esboçado, Husserl pretendesse superar os modelos de idealismo predecessores. A questão aqui é que mesmo na sistematização da intersubjetividade mediante um tipo de intencionalidade que põe a comunidade de mônadas como sendo uma comunidade inserida em um “*mesmo e único mundo*”, é sempre nela pressuposta uma subjetividade que é objetivamente realizada.

É precisamente no sentido de que o outro é sempre um momento constitutivo da minha experiência que está fundamentada a noção fenomenológica de emparelhamento. Está, portanto, pressuposto que não há intersubjetividade e tampouco objetividade sem que se considere a progressão da experiência do outro como um tipo de vivência imanente que implica, obviamente, subjetividade. Este conceito de imanência adquire uma nova significação no contexto da redução transcendental. Uma vez que ela seja efetuada, não há mais a subdivisão natural entre “dentro” e “fora” da consciência. Nessa dinâmica, a corrente intencional da

¹¹⁸ (Cf. ZAHAVI, 2005, p. 2): “[w]hen I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception”.

experiência intersubjetiva, apesar de o outro ser parte indissociável dos meus momentos constitutivos, há uma distinção evidente entre cada mônada individual, pois que “se o que é próprio e essencial ao outro me estivesse disponível de um modo direto, então o outro seria apenas um momento da minha essência própria e, em conclusão, ele e eu seríamos o mesmo”. (HUSSERL, 2013, § 50, p. 147).

Com a definição husserliana do problema das outras mentes é caracterizada a distinção entre as mônadas individuais que compõem a sua comunidade fenomenológica, de modo que essa distinção é um pressuposto necessário para a constituição intencional do mundo objetivo. Há explicitamente o elemento do “estranho” na constituição da intersubjetividade entre as mônadas, que nos remete ao clássico problema do acesso ao outro. Husserl (2013, § 50, p. 150) coloca essa dimensão constitutiva sob a perspectiva de uma “gênese de nível superior”. Nesse processo genético está contido a dinâmica contrastante entre o eu, na sua esfera de propriedades, e o *alter-ego*, sem que o primeiro tenha acesso direto à vida consciente do segundo. A relação intencional entre os dois ocorre por um processo de emparelhamento que é corresponde a um tipo de “apreensão analogizante”. (HUSSERL, 2013, § 51, p. 150).

O argumento da experiência do outro por analogia é uma abordagem clássica do problema do outro. Uma das conclusões incontornáveis das posições filosóficas de que só se pode pensar a existência do outro a partir de uma relação analógica com o eu é a de que não se pode jamais ter acesso à efetividade da “vida interior” do outro. Em razão disso, a analogia é uma forma de resolver o impasse da multiplicidade de subjetividades capazes de experienciar unicamente a singularidade de sua própria vida psíquica. Evidentemente, esta é uma posição de fortes influências idealistas, podendo ser até mesmo considerada como uma modalidade de subjetivismo. Com a noção de intersubjetividade husserliana pretendo justamente insistir no caráter não pessoal da subjetividade.

4.1 Teoria transcendental da intersubjetividade: A indissociabilidade entre corpo e consciência

Por meio da análise intencional, ou transcendental, das experiências encontramos diferentes tipificações de percepção, dentre elas a “*percepção-de-*

coisa-espacial” e a “*percepção-de-um-ser-humano*”. (HUSSERL, 2013, p. 19). Em cada um desses tipos perceptivos há uma síntese de identidade específica. Evidentemente, não poderíamos considerar a percepção característica de seres humanos sem tratar especificamente de seus corpos. Do mesmo modo, tudo o que é fenomenologicamente percebido está sempre condicionado ao corpo que experiencia, isto é, como diz Husserl (2006, § 9, p. 26), “à coisa espacial que chamo corpo”.

Para a análise fenomenológica dos modos de aparição do outro e da experiência do estranho, assim como de todos os objetos concretos é necessário considerar a noção husserliana de *plena*. Os plena são “as qualidades ‘específicas’ dos sentidos – que completam concretamente os momentos espaço-temporais das figuras do mundo corpóreo” (HUSSERL, 2012, § 9, p. 26). Elas também são caracterizadas como “qualidades especificamente sensíveis”. (HUSSERL, 2012, § 9, p. 27). Cada corpo possui a sua extensão e as suas especificidades de acordo com a estrutura do mundo. A percepção do outro como semelhante implica o “modo noemático-ôntico de doação”, por meio do qual os outros são percebidos “[n]ão como meras coisas naturais, embora por um aspecto também, na medida em que são experimentadas como corporais, regendo psicicamente corpos naturais¹¹⁹”. (HUSSERL, 1973, § 2, p. 4).

A questão da corporeidade, embora não seja o tema central da análise da objetivação fenomenológica do mundo, em razão do seu não interesse metodológico na causalidade da dimensão psicológica, ela é um pressuposto com o qual as experiências de mundo ocorrem. Estamos todos inseridos no mundo antes mesmo das teorizações científicas e há, claro, uma dimensão de concretude e facticidade nessa inserção. Sobre isso, Husserl (2012, § 28, p. 85) considera que

[...] tudo o que se expõe no mundo da vida como coisa concreta tem, obviamente, uma corporeidade, ainda que não seja um mero corpo, como, por exemplo, um animal ou um objeto cultural, ou seja, que tenha propriedades espirituais, psíquicas ou outras.

O acesso originário aos corpos materiais ocorre por meio da percepção e da sensibilidade. É evidentemente necessário que o corpo somático daquele que

¹¹⁹ (Cf. HUSSERL, 1973, § 2, p. 4): “Nicht als blosse Naturdinge, obschon nach einer Seite auch als das, sofern sie als leibliche, in Naturleibern psychisch waltende erfahren sind”.

percepção de outras corporeidades esteja também implicado, a partir de sua fisiologia, nesse experimentar em que o outro aparece como um “eu-sujeito”. E isso é fenomenologicamente pressuposto, porque

A estrutura dos atos que irradiam do Centro do Ego, ou, o próprio Ego, é uma forma que tem um *analogon* na centralização de todos os fenômenos dos sentidos em referência ao Corpo¹²⁰. (HUSSERL, 2000, § 25, p. 112).

Temos nesse processo, num primeiro nível, a experiência de nossa própria corporeidade, que é ela própria situada já em nível objetivo, de modo que “[a] apresentação do meu *soma* reduzido à minha propriedade significa já a exposição de um elemento da *essência peculiar* do fenômeno objetivo ‘*eu enquanto este homem*’”. (HUSSERL, 2013, § 44, p. 135).

A experiência da corporeidade alheia ocorre, por sua vez, a partir de nossa própria constituição somática. Nesse primeiro “contato”, assimilamos o outro, a partir de seu corpo como um “pedaço da minha natureza dada na propriedade”. (HUSSERL, 2013, § 52, p. 152). Num segundo momento, essa experiência é modificada com uma nova “apresentação”, como uma “separação abstrativa do sentido do alheio”, com a qual é delimitada a interação entre as subjetividades. Nessa dinâmica interativa, que é explicitada por Husserl (2006, § 1, p. 34) já em *Ideias I*, é pressuposto que “[o] outro e sua vida anímica são trazidos à consciência como estando ‘eles mesmos ali’, e junto com o corpo”.

Há, evidentemente, diferenças importantes no que se refere às duas modalidades de constituição fenomenológica mencionadas aqui, isto é, a do meu próprio corpo e a de outros corpos que surgem no meu campo perceptivo na dinâmica de objetivação do mundo. O próprio corpo daquele que experimenta é parte constitutiva da imanência fenomenológica, ou seja, a corporeidade não é separada da cognição. Isso possibilita a caracterização da interatividade do corpo com o mundo, sob a condição de que

[...] um objeto de percepção pode ser manipulado, separado de seu contexto como um objeto sobre o qual posso focar à vontade, ignorando o mundo circundante. Isso evidentemente não é o caso do próprio corpo. O próprio corpo não emerge de uma constituição desse tipo, porque ele só pode estar presente como o ambiente de

¹²⁰ (Cf. HUSSERL, 2000, § 25, p. 112): “The structure of the acts which radiate out from the Ego-Center, or, the Ego itself, is a form which has an analogon in the centralizing of all sense-phenomena in reference to the Body”.

cada coisa percebida, nunca como uma coisa que por sua vez deveria estar situada em um ambiente que lhe desse um pano de fundo¹²¹. (PETIT, 2010, p. 205).

É parte da autoexperiência corpórea que ela não possa ser realizada desde variadas perspectivas, como os demais objetos e corpos. Em casos patológicos, como os de esquizofrenia, que não foram considerados por Husserl, pode-se até mesmo falar que há “perspectivas incompletas” (PETIT, 2010, p. 207) em nível de autoexperiência, isto é, no que se refere à sua própria corporeidade. O mesmo pode acontecer em casos não patológicos, como em autistas, que podem ter quadros deficitários ainda mais acentuados no campo da autopercepção corporal.

A corporeidade alheia, por sua vez, é o elemento imediatamente disponível e atual na experiência intersubjetiva, na medida em que as vivências alheias são apenas percebidas em suas “exteriorizações corporais”. Essa análise estende-se não apenas à corporeidade humana, mas a todos os corpos físicos que constituem o mundo à nossa volta, e que possuem uma finalidade prática, de maneira que

as coisas corpóreas se encontram *simplesmente aí para mim*, numa distribuição espacial qualquer, elas estão, no sentido literal ou figurado, “à disposição”, quer eu esteja, quer não, particularmente atento a elas e delas me ocupe, observando, pensando, sentindo, querendo. (HUSSERL, 2006, § 27, p. 73).

Todos os corpos animados estão inseridos em uma dinâmica prática e de atividade social. No entanto, aqui cabe ressaltar a já amplamente explorada diferença conceitual¹²² feita por Husserl entre corpo próprio ou corpo animado (*Leib*) e corpo inanimado (*Körper*). Um corpo próprio (*Leib*) contém em sua vida anímica as suas capacidades sensitivas com as quais torna-se possível interagir com o mundo à sua volta. Os corpos inanimados (*Körper*), por sua vez, não são, claro, dotados de vida anímica que os permita movimentarem-se autonomamente. Na sua análise do uso comum do termo “físico” e a constituição da “natureza

¹²¹ (Cf. PETIT, 2010, p. 205): “[...] an object of perception can be manipulated, detached from its context as an object upon which I can focus at will while ignoring the surrounding world. This is evidently not the case with one’s own body. One’s own body does not emerge out of a constitution of this kind because it can only be present as the environment of each perceived thing, never as a thing which would in turn have to be situated in an environment providing it with a background”.

¹²² Esta distinção terminológica aparece, em diferentes níveis de abordagem, em *Ideias I (Hua III)* *Ideias II (Hua IV)*, em *Psicologia fenomenológica (Hua IX)* e na *Crise (Hua VI)*. Para além das questões etimológicas da língua alemã, as especificidades de uso de cada um desses conceitos indicam também a separação fenomenológica de níveis constitutivos distintos.

animal”, em *Ideias II (Hua IV)*, Husserl (2000, § 20, p. 97) apresenta as seguintes definições:

Entre as coisas materiais existem algumas, ou do ponto de vista eidético existem algumas *a priori* possíveis, que são sem alma, "meramente" materiais. Por outro lado, também existem alguns que têm a categoria de "Corpos" e, como tais, apresentam uma ligação com um novo estrato do ser, o estrato psíquico, como é chamado aqui¹²³.

Apenas pessoas e animais apresentam as condições necessárias para serem corpos animados, todos os outros corpos físicos são inanimados e tomados como meramente materiais. Portanto, para que um *Körper* possa ser um *Leib*, alguns padrões fenomenológicos devem ser preenchidos. Há aqui um componente que deve ser acrescentado para a compreensão de como ocorre a separação entre mim e o outro: a cinestesia (*Kinästhesen*). A cinestesia refere-se à percepção sensorial do movimento. Com ela, pode-se distinguir perceptivamente cada uma dessas modalidades de corpos materiais usando o seu movimento corporal. Podemos perceber por cinestesia também os nossos próprios movimentos corporais, de modo que,

Encontramo-nos aqui numa situação extremamente tensa cuja descrição assume a forma incômoda de uma tautologia, a de ter de designar, no sujeito perceptivo que tem a experiência de ser corpo, as operações constituintes que possibilitaram a esse corpo adquirir o sentido de ser exatamente o que é, um corpo próprio¹²⁴. (PETIT, 2010, p. 203).

É sempre pressuposto, em termos fenomenológicos, que todas as nossas experiências, das sensitivas às imaginativas, sejam realizadas a partir de nossa própria corporeidade. É nela que ocorre toda a dinâmica sensitiva dos vividos e o papel da fenomenologia é, justamente, o de investigar a reconstituição das experiências até o seu nível perceptual mais básico, o empírico. E esse processo corporificado é válido para a constituição das experiências intersubjetivas.

¹²³ (Cf. HUSSERL, 2000, § 20, p. 97): "Among material things there are certain ones, or from an eidetic standpoint there are certain ones *a priori* possible, which are soulless, "merely" material. On the other hand, there also are certain ones which have the rank of "Bodies" and as such display a connection with a new stratum of being, the psychic stratum, as it is called here".

¹²⁴ (Cf. PETIT, 2010, p. 203): "Here we find ourselves in an extremely tense situation whose description takes on the troublesome form of a tautology, that of having to designate, in the perceiving subject who has the experience of being a body, the constituting operations which have made it possible for this body to acquire the sense of being precisely what it is, an own body".

Como já considerado, intersubjetividade e objetividade não são exatamente a mesma coisa, na fenomenologia. A intersubjetividade é um dos primeiros estratos da constituição fenomenológica da objetividade do mundo circundante. Pode-se dizer que a intersubjetividade seja uma das condições de possibilidade para que a experiência da objetividade seja possível, isto é, “[p]ara que um ser psíquico seja, tenha existência objetiva, devem ser preenchidas as condições de possibilidade de doação intersubjetiva¹²⁵”. (HUSSERL, 2000, § 21, p.101). A efetiva realização da intersubjetividade depende de um novo elemento, a empatia ou intropatia, conceito que adquire, em Husserl, uma abordagem epistemológica e não puramente moral. Isso porque a empatia é postulada como o momento da objetivação em que os sentimentos dos outros se tornam os meus, de modo que o outro se converte em parte da minha própria essência. (OVERGAARD, 2010, p. 267). A empatia é um dos conceitos que explicitam a dinâmica fenomenológica que nos permite considerar que embora não possamos acessar os estados mentais dos outros, na sua “esfera primordial”, ainda assim, não temos grandes problemas, em nível fenomenológico, na atribuição de consciência aos outros. Isso porque há uma certa concomitância entre as realizações constitutivas da empatia e aquilo que Husserl chama de emparelhamento entre *ego* e *alter-ego*.

Na relação fenomenológica entre a intersubjetividade e a empatia, é interessante considerar que Husserl pontua a necessidade de que haja, não apenas uma corporeidade percebida, mas um corpo que “encena” empatia. (HUSSERL, 2000, § 21, p.101). É por meio deste encenar que o “espírito” e, leia-se aqui, a “vida interna” pode ser experienciada objetivamente. Isso significa que, em nível natural, o corpo é a “expressão do espírito”. (HUSSERL, 2000, § 21, p.102). Esta afirmação pode soar um tanto quanto cartesiana ou dualista, já que Husserl invoca um elemento que animaria o corpo, o espírito. É preciso, no entanto, considerar que em nível fenomenológico de objetivação é indispensável que “[...] a constituição de um mundo objetivo também requer que o sujeito esteja em uma

¹²⁵ (Cf. HUSSERL, 2000, § 21, p.101): “For a psychic being to be, to have Objective existence, the conditions of possibility of intersubjective givenness must be fulfilled”.

relação essencial com uma pluralidade aberta de outros sujeitos corporificados e incorporados¹²⁶. (ZAHAVI, 2010, p. 16).

A objetivação fenomenológica implica também uma dinâmica de ação social interativa, no sentido de que

Agir é apreender as coisas e apropriar-se delas fazendo uso delas em função de nossas intenções. Agir pressupõe, portanto, que existe um mundo já constituído para nós, um mundo de coisas que já gozam de certa estabilidade, certa permanência na medida em que estão dispostas em torno de 'mim', o que, por sua vez, pressupõe a constituição prévia dessas coisas¹²⁷. (PETIT, 2010, p. 207).

Interessa-nos aqui, portanto, abordar principalmente a relação intencional entre subjetividades inseridas no mundo. Nessa interação é pressuposto que a passagem da subjetividade para a objetividade ocorre a partir do corpo, visto que “[o] próprio corpo é o ponto zero a partir do qual se desdobram as perspectivas direcionais¹²⁸”. (PETIT, 2010, p. 209). Nessa dinâmica interativa do corpo com os objetos, há uma relação quase que simbiótica entre eles, na medida em que os objetos se tornam extensão do corpo quando ambos são integrados em uma mesma dinâmica prática. Esse é um indicativo de que o processo de subjetivação que daí é derivado, e que é, portanto, indissociável da objetivação, depende da esfera de propriedade do corpo que experiencia.

Isso significa que a própria dinâmica de objetivação condiciona a autopercepção corpórea, pois que “sempre que agarro uma ferramenta e faço dela o prolongamento do meu corpo, o mecanismo que ponho em jogo contribui essencialmente para a minha sensação de ter um corpo¹²⁹”. (PETIT, 2010, p. 210). Fica assim explicitado que o processo de objetivação fenomenológico não ocorre em abstrato, apesar de Husserl optar pelo uso de um vocabulário carregado de significação metafísica.

¹²⁶ (Cf. ZAHAVI, 2010, p. 16): “[...] the constitution of an objective world also requires that the subject stands in an essential relation to an open plurality of other embodied and embedded subjects”.

¹²⁷ (Cf. PETIT, 2010, p. 207): “To act is to grasp things and to appropriate these things by making use of them as a function of our intentions. To act therefore presupposes that there is a world already constituted for us, a world of things which already enjoy certain stability, certain permanence insofar as they are arrayed around ‘me’, which in turn presupposes the prior constitution of these things.

¹²⁸ (Cf. PETIT, 2010, p. 209): “One’s own body is the zero point on the basis of which directional perspectives are unfolded”.

¹²⁹ (Cf. PETIT, 2010, p. 210): “whenever I grab hold of a tool and make of it the prolongation of my body, the mechanism I bring into play contributes essentially to my sense of having a body”.

A objetivação, de modo mais amplo do que a simples relação entre mônadas, é um tema adjacente às questões relativas à intersubjetividade transcendental, presente de modo mais aprofundado nas *M.C. (Hua I)*, mas já esboçada em *Ideias I (Hua III)*, e à ontologia do mundo da vida, que compõe o quadro teórico do período final das produções de Husserl, o da *Crise (Hua VI)*. Mais à frente, tratarei da questão da objetivação na fenomenologia, em comparação com algumas das abordagens naturalistas, a fim de analisar a naturalização da constituição fenomenológica da intersubjetividade.

Algumas das considerações husserlianas acerca da intersubjetividade poderiam ser compatibilizadas com posições antimentalistas, na medida em que não precisamos apelar para a experiências e intenções privadas no contexto de interação social. Em *Ideias I*, Husserl (2006, § 27, p.73) faz uma afirmação um tanto curiosa para quem seria constantemente acusado de solipsismo, isto é, a de que

[...] homens, estão para mim imediatamente aí; eu olho para eles, eu os vejo, ouço o aproximar-se deles, aperto-lhes as mãos, ao conversar com eles entendo imediatamente quais são as suas representações e pensamentos, que sentimentos neles se agitam, o que desejam ou querem.

Essa passagem é, até mesmo, pouco aprofundada no sentido de esclarecer por que exatamente teríamos acesso “imediatamente” aos estados internos de quem interage conosco. O que pode ser deduzido desta afirmação é que evidentemente Husserl não trata aqui de qualquer tipo de observação das disposições comportamentais do interlocutor em questão. Na verdade, esse trecho indica que nenhum estado interno é invocado para a efetividade dessa interação, em nível de experiência por percepção sensível e como dados da “percepção atual”. O nível perceptivo das atualidades é o que Husserl associa à orientação empírico-natural, que ignora os “horizontes de realidade indeterminada” do que não é perceptivamente visível. Apenas em nível fenomenológico-transcendental seria possível ampliar o “círculo de determinação” do que não é percebido atualmente.

Enquanto um tipo de experiência “externa”, a percepção de corpos somáticos ocorre não apenas como “formação na *sensibilidade*”, mas também como “*mediatez da intencionalidade*”. (HUSSERL, 2013, § 50, p. 147). Com isso, a presença do outro é percebida como apresentação, na medida em que tomamos consciência de sua existência e de modo que é preenchido o sentido do outro como

outro, por meio de sua própria corporeidade e de elementos que constituem a sua “esfera primordial”. Em termos fenomenológicos, o outro não é puramente corpo, mas precisamente “eu-sujeito” que é, pelo seu próprio modo de ser constituído para além dos meus próprios “atos-eu”, ou seja, os atos que constituem os meus próprios “modos egológicos”. No entanto, a apreensão dos outros corpos como sendo dotados de eu-sujeitos e, portanto, de consciência, é realizado de modo progressivo. Isso só é possível, porque é parte da “realização constituidora do mundo o fato de a subjetividade se objetivar a si mesma como subjetividade humana, como conteúdo do mundo”. (HUSSERL, 2012, § 29, p. 92).

A constituição fenomenológica da intersubjetividade implica as noções de síntese ativa e passiva que compõem a análise intencional de toda e qualquer experiência fenomenológica, isto é, a “[a]nálise intencional é desvendamento das atualidades e potencialidades em que os objetos, enquanto unidades de sentido, se constituem”. (HUSSERL, 2013, p. 17-18). Isso ocorre, na medida em que o outro aparece no meu campo perceptivo. Nos primeiros estratos do desenvolvimento intencional da experiência do alheio, caracterizados como realizados por síntese passiva, a subjetividade condiciona a intersubjetividade, de modo que a experiência do outro se realiza como um tipo de *transcendência imanente*, noção que se refere a tudo o que seja determinado na experiência pela própria subjetividade. (HUSSERL, 2013, § 50, p. 148). Essa dinâmica está relacionada com o que Husserl entende por analogia, que será aprofundada na seção seguinte.

Apesar de esse processo de analogia depender de elementos cognitivos mais “sofisticados” do que apenas a visualização da materialidade do outro, a sua realização abstrativa depende igualmente da corporeidade. Seja em nível de primeira pessoa, isto é, o reconhecimento do próprio corpo que vivencia, quanto de terceira, com a apreensão da corporeidade alheia. Isso porque o elemento corporal é como que um primeiro nível do processo de emparelhamento fenomenológico entre mônadas, de maneira que

É desde agora claro que só uma semelhança, no interior da minha esfera primordial, ligando aquele corpo ali com o meu próprio corpo, pode fornecer o fundamento motivacional para a apreensão *analogizante* do primeiro como um outro soma. (HUSSERL, 2013, § 50, p. 148).

Evidentemente que Husserl não aprofundou a problemática da corporeidade como o fez Merleau-Ponty nas suas análises sobre a percepção, mas ela não foi totalmente negligenciada, já que ela se mostra como um pressuposto da constituição fenomenológica da intersubjetividade e da objetividade do mundo. A centralidade da dimensão corpórea nesse processo constitutivo deve-se à possibilidade de reconhecimento sensível das semelhanças físicas entre integrantes de uma mesma comunidade monadológica. Encontramos, assim, o aprofundamento da problemática da corporeidade, que é incontornável no tema fenomenológico da intersubjetividade, na medida em que

Através dos Outros, eu me considero superando tanto as limitações de minha finitude quanto a presunção correspondente que é inerente à minha posição através de séries perspectivas. Eles são tidos como estando em posição de ver, simultaneamente comigo, os lados dos objetos que meu próprio status corporificado me impede de ver¹³⁰. (MENSCH, 1988, p. 168).

Este é um pressuposto para a ocorrência do emparelhamento entre corpos que são, num primeiro momento, estranhos, mas que são gradualmente reconhecidos como semelhantes. Por consequência, a intersubjetividade dependerá também de aspectos sensitivos relacionados com a estrutura corporal do alheio, aspecto que seria mais facilmente naturalizável. No entanto, é claro que por tudo o que discutimos até agora sobre a posição crítica que afasta a fenomenologia do sensualismo e das explicações causais psicológicas, a percepção do outro unicamente na sua atualidade corpórea não basta para a abordagem do problema fenomenológico da intersubjetividade.

Soma-se a isso a inegável limitação de corpos finitos diante da infinitude da espaço-temporalidade, à qual todos os sujeitos estão subjugados. Essas limitações não são puramente fisiológicas, pois elas se referem também ao que é “ocultado” no campo experiencial e que são, na verdade, indeterminações características do processo de objetivação fenomenológica do mundo. E, disso resulta “que o mundo

¹³⁰ (MENSCH, 1988, p. 168): “Through Others, I take myself as overcoming both the limitations of my finitude and the corresponding presumptiveness which is inherent in my positing through perspectival series. They are taken as being in a position to see, simultaneously with myself, the sides of objects which my own embodied status prevents me from viewing”.

nunca pode ser completamente validado por nós, ou seja, confirmado como um ser absolutamente existente¹³¹". (MENSCH, 1988, p.171).

4.2 Progressão intersubjetiva: emparelhamento, analogia e empatia

A passagem da subjetividade para a intersubjetividade transcendental implica um movimento progressivo que se realiza em quadros mais complexos do que a percepção simples da corporeidade do alheio. Como já mencionado, na orientação fenomenológica, os corpos não são apenas corpos, e isso porque eles são parte de uma dinâmica de objetivação em que são colocados na perspectiva de um mundo de valores e até mesmo de relações sociais hierárquicas que não podem ser "justificadas" unicamente em termos de "natureza" e fisiologia. É característico de seus modos de apreensão que os outros sejam percebidos como "meus 'amigos', 'inimigos', meus 'subordinados' ou 'superiores', 'estranhos' ou 'parentes' etc". (HUSSERL, 2006, § 27, p. 75). Na objetivação fenomenológica do mundo, percebemos imediatamente as diferenças de finalidade entre os objetos tidos como coisas de uso prático e as outras subjetividades que nos são semelhantes. As suas distinções referem-se, em termos transcendentais, às suas diferentes estruturas intencionais constituintes.

No processo de constituição da intersubjetividade, que ocorre de modo progressivo, há um encadeamento dinâmico entre emparelhamento, analogia e empatia. Nessa progressão experiencial,

[...] seu desempenho constitutivo não deve ser analisado fenomenologicamente em algum metanível acima e além da experiência dos eu's individuais, mas deve ser exibido em cada vida individual de consciência. Em suma, a intersubjetividade não pode ser tratada como um problema transcendental de uma perspectiva externa de terceira pessoa, mas apenas por meio de um "interrogatório de mim mesmo"¹³²". (ZAHAVI, 2001, p. 18).

¹³¹ (Cf. MENSCH, 1988, p. 171): "that the world can never be completely validated by us, i.e., confirmed as an absolutely existing".

¹³² (Cf. ZAHAVI, 2001, p. 18): "[...] its constitutive performance are not at all to be phenomenologically analyzed on some meta-level above and beyond the experience of individual I's, but must be exhibited in each individual life of consciousness. In short, intersubjectivity cannot be treated as a transcendental problem from an external, third-person perspective, but only through an 'interrogation of myself'".

4.2.1 Aspectos da transferência fenomenológica analogizante

E essa é uma das principais características da abordagem fenomenológica do problema da intersubjetividade como, obviamente, idealismo transcendental. Como todas as demais modalidades de experiência, a experiência do *alter-ego* tem o seu início constitutivo na subjetividade. O emparelhamento entre *ego* e *alter-ego* ocorre como um tipo de apreensão analogizante que é fundada por “transferência aperceptiva” (HUSSERL, 2013, § 50, p. 149). Nesta apreensão por associação ou por analogia realizada a partir da minha própria esfera de propriedades, o processo de objetivação não depende de procedimento indutivo e esse traço fenomenológico deve ser destacado na sua oposição metodológica às análises naturalizadas da cognição social.

A apreensão do outro “por analogia” não é efetivada por meio de generalizações indutivas, mas ocorre de modo em que a analogia é um tipo de transferência ou transposição intencional de minha própria vida somática para a composição da percepção do outro. Assim,

[...] reconhecemos os outros por meio de semelhanças em nossa aparência e comportamento. Ao tentar apreender o Outro como um sujeito como nós, nosso processo é tentar aplicar ou “transferir” para ele aqueles significados com os quais estamos familiarizados em nosso próprio olhar¹³³. (MENSCH, 1988, p. 176).

Nessa transferência por analogia está implícita uma antecipação do “sentido finalístico” do outro como sendo *alheio*. Isso significa que, uma vez que o primeiro contato perceptivo com os outros somas tenha sido realizado, a pré-doação de seu significado como *alter-ego* é retida e estará implícita em todas as experiências semelhantes posteriores. Desse modo, “toda experiência cotidiana, na sua apreensão antecipadora do objeto como tendo um sentido semelhante, encerra uma transferência analogizante”. (HUSSERL, 2013, § 50, p. 149). Não se trata aqui, portanto, de um procedimento comparativo, aos moldes indutivos¹³⁴ das

¹³³ (Cf. MENSCH, 1988, p. 176): “[...] we do recognize Others through similarities in our appearance and behavior. In attempting to apprehend the Other as a subject like ourselves, our process is one of attempting to apply or “transfer” to him those meanings with which we are familiar in our own Regard”.

¹³⁴ Husserl (2013, § 61, p. 182) utiliza a expressão “exterioridades indutivas” a fim de indicar que a indução não é suficiente para a explicitação fenomenológica da intencionalidade e a sua dinâmica noética-noemática contida na relação estática/genética. É nesse sentido que ele considera que

abordagens naturalistas¹³⁵, mas sim de um processo de apercepção com o qual o sentido originário de toda experiência é imediatamente assimilado. Este sentido é caracterizado como um momento objetivante, isto é, assimilamos imediatamente não o objeto na sua individualidade, mas já no seu sentido análogo ou semelhante aos demais objetos de sua classe.

No que se refere à apreensão aperceptiva do outro como sendo um semelhante, esse mesmo processo analógico está implicado, mas soma-se a isso a condição já mencionada de emparelhamento. O emparelhamento ou espelhamento está relacionado com a empatia, na medida em que há o reconhecimento do outro como semelhante, com a assimilação de suas emoções e sentimentos. Nessa interação, o emparelhamento coloca a progressão intersubjetiva para

[...] além do mero compartilhamento conceitual. Não se compartilha apenas o conhecimento sobre a ação ou a emoção; compartilha-se a perspectiva interna do sujeito. O espelhamento permite que o observador internalize as ações e emoções de outra pessoa como se ela fosse o sujeito dessas experiências, e não apenas uma testemunha externa. Nesse sentido, o processo de espelhamento envolve representações compartilhadas de uma perspectiva de primeira pessoa.¹³⁶ (VIGNEMONT, 2010, p. 285).

O emparelhamento é um tipo de apreensão que só pode ocorrer entre mônadas e não na relacionalidade entre subjetividade e mundo, este último como sendo um conjunto de objetos puros, pois que emparelhamento implica reciprocidade e, portanto, sujeitos dotados de consciência intencional. Isso significa

“Para a Psicologia, a Fenomenologia significa, também, precisamente uma nova configuração de princípio”.

¹³⁵ A associação entre analogia e indução é explicitamente feita por Austin (1975, p. 94), no seu artigo intitulado *Outras mentes*. É preciso dizer que ele não concorda com o argumento do conhecimento por analogia. Ele considera que “Por exemplo no caso de uma reunião, dizer que soubemos dela 'por analogia' seria, quando muito, uma resposta muito sofisticada (e uma resposta para a qual alguns sofisticados poderiam preferir a frase 'por indução') e além disso, ao que parece, incorreta, pois, penso eu, nós não alegamos conhecer por analogia, mas apenas raciocinar por analogia”. Austin é fortemente influenciado por Wittgenstein e Ryle, autores importantíssimos para a “linguistificação” do mental. É claro que na passagem referenciada, Austin parece estender a noção de analogia para a experiência de outros objetos e não unicamente de outras mentes. Aqui temos também a explicitação de como a temática do problema das outras mentes está diretamente vinculada a questões epistemológicas por excelência.

¹³⁶ (Cf. VIGNEMONT, 2010, p. 285): “[...] beyond mere conceptual sharing. One does not share only the knowledge about the action or the emotion; one shares the subject’s inner perspective. Mirroring allows the observer to internalize someone else’s actions and emotions as if she were the subject of these experiences, and not just an external witness. In this sense, the mirroring process involves shared representations from a first-person perspective”.

que “[...] toda associação emparelhante é recíproca, esta compreensão desvenda a vida anímica própria na sua semelhança e alteridade e, pondo em destaque novos aspectos, torna-os frutuosos para novas associações”. (HUSSERL, 2013, § 54, p. 158).

Nessa reciprocidade *ego* e *alter-ego* mantêm-se em posições distintas na medida em que “[u]m e outro excluem-se, não podem ser ao mesmo tempo”. (HUSSERL, 2013, § 54, p. 157). Em termos fenomenológicos, a experiência do outro é sempre uma experiência por apresentação do seu *soma* corpóreo e nunca por acesso direto e “original” às experiências conscientes do alheio. Apesar de não termos acesso às experiências originárias dos outros, mas apenas os percebemos como apresentação, compartilhamos todos de uma mesma *natureza* que é característica de toda comunidade monadológica husserliana. Nessa comunidade intermonadológica, apesar da estreita relação do outro com as minhas próprias experiências constitutivas, o outro não pode ter outro sentido que o de ser precisamente *outro*.

O problema da experiência do alheio é, para Husserl, mais um dos problemas transcendentais, pois que, como vimos até aqui, o que está em questão é a estrutura intencional que caracteriza especificamente a constituição do *outro*. Nessa estrutura estão implicados os “mesmos sistemas sintéticos” que operam nas experiências originárias de nós mesmos, em primeira pessoa. O que muda, em termos de percepção fenomenológica, entre a percepção de si e a de outro é o seu objeto correlato, o seu ato de consciência na sua constituição noemática, isto é, no seu sentido específico ora como subjetividade, ora como intersubjetividade. A delimitação de cada horizonte experiencial subjetivo não elimina a dimensão de que *ego* e *alter-ego* são elementos constituintes de uma mesma “natureza objetiva” na qual percepciono que “o outro olha para o mesmo que eu”. (HUSSERL, 2013, § 55, p. 162).

O processo de fenomenalização da intersubjetividade é o mesmo para todas as mônadas e está de acordo com cada uma de suas realizações intencionais. Como base para a apreensão intencional da intersubjetividade é preciso considerar um tipo específico de ato de consciência, que são precisamente os atos que trazem à tona o social e a vida em comunidade. São esses atos que fundamentam a “essência de toda sociabilidade” e que estão relacionados com a forma como cada

indivíduo compreende-se como inserido em sua própria comunidade social e cultural. Como já considerado, a temática da corporeidade é indispensável para a análise da objetivação fenomenológica, já em Husserl, porque com ela se pode sistematizar a interatividade entre corpo e meio social.

É por meio dessa interatividade, e não por mera dedução, que ocorre a subjetivação e o reconhecimento autoperceptivo de que o corpo que experientia é também um objeto componente do mundo. Aqui, novamente, o conceito de cinestesia faz-se necessário, na medida em que

Eu percebo cinesteticamente com minhas mãos, com meus olhos vendo, etc., e "posso" perceber dessa forma a qualquer momento; Da mesma forma, colocando em jogo a cinestésica dos órgãos, empurrando e, assim, atuando diretamente no corpo. Percebendo ativamente, eu experimento (ou posso experimentar) toda a natureza, incluindo minha própria corporeidade, na medida em que posso perceber a outra mão com uma mão, um olho com uma mão, etc.¹³⁷. (HUSSERL, 1973, § 3, p. 8).

4.2.2 A função da cinestesia

Além de possibilitar a apreensão de movimentos “externos”, a cinestesia permite a assimilação dos movimentos do corpo próprio, de modo que “a descrição fenomenológica apreende o próprio corpo como um corpo atuante, um corpo continuamente ocupado, continuamente trabalhando em alguma tarefa¹³⁸”. (PETIT, 2010, p. 213). O conceito fenomenológico de cinestesia é o que permite compreendermos a vinculação direta entre consciência, corpo e mundo enquanto experiências ocorrem. Portanto, é importante considerar que Husserl

diferencia dois tipos de sensações que são funcionalmente diferentes: uma apresenta aspectos de objetos externos (sensações perceptivas) enquanto a outra, chamada de sensações cinestésicas, refere-se ao receptor em termos de sua experiência vivida de automovimento. Cada sensação visual tem uma ligação necessária com as sensações cinestésicas, ou seja, com a consciência implícita dos seus (possíveis) movimentos. As sensações cinestésicas, portanto, correm paralelamente às

¹³⁷ (Cf. HUSSERL, 1973, § 3, p. 8): “Ich nehme mit den Händen kinästhetisch tastend, mit den Augen ebenso sehend usw. wahr und "kann" jederzeit so wahrnehmen; desgleichen die Kinästhesen der Organe ins Spiel setzend stossen, schieben und dadurch unmittelbar leiblich handeln. Wahrnehmend tätig erfahre ich (oder kann ich erfahren) alle Natur, darunter die eigene Leiblichkeit, indem ich jeweils mittels der einen die andere Hand, mittels einer Hand ein Auge usw. wahrnehmen kann, wobei Organ zum Objekt und Objekt zum Organ wird”.

¹³⁸ (Cf. PETIT, 2010, p. 213): “phenomenological description grasps the own body as an acting body, a continually busy body, continually at work at some task”.

modificações na percepção visual (diferentes perfis) do objeto percebido¹³⁹. (WEHRLE, 2022, p. 200).

Essa constatação pode nos ajudar na refutação da visão apressada de seus críticos, de que a consciência fenomenológica esteja separada da corporeidade. É, pode-se dizer, no campo da cognição corporificada que a fenomenologia tem melhor receptibilidade nas discussões da filosofia da mente. No entanto, parece que o papel metodológico da fenomenologia tem sido exclusivamente o de sistematização das experiências de primeira pessoa, sem levar em conta a objetivação que já é explicitada na dimensão objetivante da percepção e que há objetividade “na subjetividade”, a partir de uma dupla contribuição intencional. “A dimensão objetivante da percepção – facilmente esquecida na moda atual de “corporificação” da percepção na literatura da ciência cognitiva – depende dessa dupla contribuição¹⁴⁰”. (PETIT, 2010, p. 210).

4.2.3 Da relação entre intersubjetividade e intuição

Na realização intersubjetiva, há também um processo alternado entre subjetividade e objetividade, que pressupõe uma “autoexplicitação intuitiva de si”. (HUSSERL, 2013, § 61, p. 180). Uma vez que seja realizada a diferenciação entre o que diz respeito à sua autoconstituição e aquilo o que se refere ao alheio, a apreensão fenomenológica da sua comunidade mais imediata será mais um estrato ou nível da estruturação constitutiva do mundo, em termos de uma pretendida progressão sistemática. Progressão esta que deve corresponder à passagem de uma “simples natureza” e “animalidade” para a constituição de uma humanidade e os seus diversos níveis de socialidade e cultura. (HUSSERL, 2013, § 59, p. 175). Nesta etapa, Husserl chega a tratar, já na quinta meditação das suas *MC*, de uma

¹³⁹ (Cf. WEHRLE, 2022, p. 200): “differentiates between two kinds of sensations that are functionally different: one presents aspects of external objects (perceptual sensations) while the other, called kinesthetic sensations, refers to the perceiver in terms of their lived experience of self- moving. Every visual sensation has a necessary link to kinesthetic sensations, i.e., to the implicit awareness of one’s (possible) movements. Kinesthetic sensations thus run in parallel to the modifications in visual perception (different profiles) of the perceived object”.

¹⁴⁰ (Cf. PETIT, 2010, p. 210): “The objectifying dimension of perception – too easily forgotten in the present day fashion of ‘embodiment’ of perception in cognitive science literature – depends upon this double contribution”.

ontologia apriorística do mundo da vida¹⁴¹. E isso para que, apesar das contingências da facticidade do mundo, esses elementos apriorísticos possibilitem a inteligibilidade deste mesmo mundo, isto é, o mundo compreendido como “sentido constituído”. (HUSSERL, 2013, § 59, p. 176).

Em termos fenomenológicos, não podemos pensar essa compreensão do mundo sem as chamadas “estruturas de essência” que são sistematicamente relacionadas ao transcendentalismo husserliano. Tais estruturas só são possíveis enquanto sejam remissíveis às estruturas intencionais, na sua dinâmica noético-noemática, da consciência fenomenológica. O âmbito do natural é aqui um elemento *pré-dado*. A redução fenomenológica é aplicada como a suspensão dessa validade como algo dado. Há aqui uma forte carga intuitiva, ou seja, a filosofia transcendental de Husserl pressupõe a intuição como condição de superação da tomada do mundo objetivo como um mero “dado”. Para além da percepção simples, a intuição é o elemento “verificador” dos componentes *ônticos* do mundo.

Ao acentuar a posição intuitiva de interação intencional com o mundo, podemos novamente voltar para uma abordagem internalista de suas proposições, o que não interessa aqui, pelas razões já apontadas. No entanto, é interessante considerar que, embora Husserl indique a centralidade da intuição para a apreensão de essências e, por conseguinte, da estrutura *a priori* que asseguraria a remissão egológica da significação de mundo, por outro lado, ele considera que “não pode ser *a priori* o *ego* que experiencia o mundo senão na medida em que está em comunidade com outros semelhantes”. (HUSSERL, 2013, § 60, p. 177). Ao considerarmos que a intersubjetividade é um dos níveis da objetividade e, na verdade, um de seus primeiros estratos, fica pressuposto que “A comprovação consequente do mundo objetivo de experiência implica a consequente comprovação de outras mônadas como entes”. (HUSSERL, 2013, § 60, p. 177).

O que deve prevalecer em toda essa dinâmica constitutiva é a centralidade da intuição na caracterização da experiência do alheio. Pode-se dizer que a intuição é o elemento utilizado por Husserl para demarcar as diferenças entre Fenomenologia e Metafísica. Como já mencionado, a posição husserliana em *Ideias I* é a de uma proposta de análise da estrutura intencional utilizando

¹⁴¹ Noção fenomenológica que será melhor desenvolvida por Husserl nas conferências que compõem a *Crise*.

procedimentos intuitivos, o que não é o mesmo que deduções metafísicas. Da mesma forma, nas *MC*, Husserl (2013, § 62, p. 189) ressalta que “explicitação fenomenológica não é, efetivamente, o mesmo que *construção metafísica*”. É com base na apreensão intuitiva, lembrando que a percepção também é um tipo de intuição na fenomenologia de Husserl, que se pode compreender o sentido do outro como *outro*. Com isso, Husserl (2013, § 62, p. 187) considera justamente que

[...] a nossa teoria da experiência alheia, da experiência dos outros, não queria nem precisava ser mais do que a explicitação do seu sentido outro, a partir da sua operatividade constitutiva, e a explicitação do ponto-limite outro que é verdadeiramente, a partir das correspondentes sínteses de concordância.

É com essa síntese realizada como apreensão intuitiva do outro que ele adquire o seu sentido, como elemento noemático, mas também na sua própria efetividade. Aqui é possível considerarmos que há um tipo específico de evidenciação, aquele relativo à experiência transcendental do alheio, e que é definido por Husserl não mais como pura apoditicidade, mas em termos de uma “evidência de experiência *externa*”. (2013, § 62, p. 187). A demarcação experiencial entre a autoexplicitação do *ego* e a subsequente analogia com o *alter-ego* depende da condição de que a autoevidência é sempre “assegurada” no desenvolvimento intencional da objetivação do mundo. Ela terá também a vantagem de ser vivida como evidência originária. (HUSSERL, 2013, § 63, p. 190). É parte do problema da experiência do alheio, tanto na fenomenologia quanto na filosofia analítica da mente, que a originariedade do outro, em termos da sua “vida interior”, não pode ser tão explicitamente evidenciada quanto a evidência de nossas experiências de primeira pessoa.

Ao destacar a relevância da intuição como elemento intencional que opera na objetivação do mundo e que possibilita a apreensão cognitiva do ser dos objetos, Husserl (2013, § 63, p. 194) rejeita o apelo da metafísica tradicional às “coisas em si”. Como vimos, a fenomenologia pressupõe sempre a reconstituição estática-genética dos processos apreensivos, sem apelo a elementos que não “apareçam” na experiência de mundo. Isso significa que, em termos práticos, e como já considerado por Husserl nas *Conferências de Paris*, invocar a intuição como sendo elementar na constituição das experiências de mundo é assumir que não faremos “asserções sobre aquilo que não *vemos*”. (HUSSERL, 2013, p. 8).

É claro que essa afirmação pode muitas vezes parecer contraintuitiva se rememoramos a crítica fenomenológica à fundamentação das ciências na contingência da facticidade. Ainda assim, a teoria fenomenológica do conhecimento é fundamentada na experiência por meio de elementos categoriais relacionados com a intuição e que estão associados aos atos intencionais que compõem as experiências de consciência. Esses elementos são necessários para a crítica fenomenológica do “meramente empírico”, porque “[...] tomar conhecimento experimentalmente não é determinar em pensamento¹⁴²”. (HUSSERL, 1977, § 45, p. 171). Esses elementos categorias estarão igualmente presentes na experiência intersubjetiva, possibilitando uma “autorreflexão universal” por meio de um procedimento que é “de início monádico e, de seguida, intermonádico”. (HUSSERL, 2013, § 64, p. 195).

4.2.4 A constituição genética da intersubjetividade

Ao tratarmos da temática da intersubjetividade em Husserl, é indispensável aprofundarmos a sua já mencionada concepção de *fenomenologia genética*, em contraste com a sua *fenomenologia estática*. Esta última refere-se especialmente às análises fenomenológicas da estrutura intencional noético-noemática e dos seus elementos *eidéticos*. A *fenomenologia genética*, por ser um aprofundamento das questões constitutivas presentes na análise estática, possibilita o tratamento fenomenológico do que não aparece de modo puramente perceptivo nos vividos. Pode-se, com isso, afirmar que há também uma acentuação da centralidade da intuição para a problemática da objetivação do mundo, na medida em que as condições genéticas expandem a temática constitutiva para abarcar o que não é imediatamente acessível, como a questão da temporalidade. Para tal finalidade, a operatividade intuitiva mostra-se como central, exercendo um papel fundamental na já mencionada questão teleológica e da sua temática adjacente que é o tratamento fenomenológico do que é meramente “possível”.

A instituição da intersubjetividade transcendental a partir de uma comunidade de mônadas, depende da definição de mônada não apenas como o

¹⁴² (Cf. HUSSERL, 1977, § 45, p. 171): “to take cognizance experientially is not to determine in thought”.

polo egológico em que permanece a unidade dos fluxos de vivido, constituída na subjetividade “pura”, mas também como um elemento não metafísico e que é, na verdade, intuitivamente analisado. De modo intrínseco a essa análise intuitiva, deve ocorrer um desmembramento da camada estática em nível genético. Com a passagem da análise estática para a genética é possível aprofundar a dinâmica constitutiva da “unidade pessoal” monádica, a partir da sua inserção objetiva no mundo. Isso porque, em termos genéticos, a redução fenomenológica, que era antes realizada em nível da subjetividade pura, pode agora ser estendida para as outras mônadas (intermonádico), externas à consciência. (HUSSERL, 1977, § 43, p. 165).

Por essas razões, não há fenomenologia da intersubjetividade sem fenomenologia genética, que é diretamente relacionada com a análise eidética dos vividos, elemento que aprofunda a superação do que é “simplesmente empírico”, em direção ao que está “fora de qualquer relação com o resto da nossa vida fática”. (HUSSERL, 2013, § 34, p.107). São estabelecidas, assim, as condições elementares da filosofia como ciência eidética, com a qual pode-se perscrutar a interconexão das mônadas, com base nas suas estruturas essenciais e rompendo com uma abordagem da intersubjetividade que seja feita unicamente em termos de natureza psicofísica e de indução experimental. A finalidade de uma psicologia fenomenológica é, no fim das contas, a de fornecer os modos metodológicos adequados para a psicologia, por meio da conceitualização da internalidade e da subjetividade, em termos de autoexperiência. (HUSSERL, 1977, § 44, p. 166).

A fenomenologia precede a psicologia a fim de que sejam colocadas em primeiro plano as estruturas das experiências que constituem a consciência. O processo de objetivação que daí resulta deve ser examinado, como vimos, sem apelar para elementos metafísicos e ontológicos. Com todas essas questões colocadas, fica claro que o tensionamento da fenomenologia com a orientação natural e indutiva da psicologia, como ciência da mente, refere-se à necessidade de abstração intuitiva da *physis*, ou natureza, demandada pela aplicação da redução fenomenológica. No entanto, “[...] a compreensão intencional-constitutiva da consciência não implica nenhuma abstração do mundo, pois os atos intencionais

mantêm sua relação com o mundano mesmo após a *epoché*¹⁴³. (ZAHAVI, 2001, p. 7). Um mesmo processo abstrativo deve prevalecer na passagem do mundo puramente físico para o mundo circundante, no horizonte genético dos princípios explicativos da psicofísica da “mente social”.

Assume-se aqui uma posição epistemológica antirrealista, temporária, pois que é pressuposta como uma suspensão metodológica, e que em nenhuma medida pode ser tomada como se perdêssemos o acesso à orientação natural¹⁴⁴. O seu propósito é o de, única e exclusivamente, alterar o foco atencional para a consciência *de* objeto, na sua dimensão transcendental. As suas considerações sobre a intersubjetividade transcendental são elaboradas a fim de completar a sua análise da objetividade trazendo à tona as categorias que não podiam ser “constituídas em uma base egológica solitária¹⁴⁵”. (ZAHAVI, 2001, p. 16).

4.3 O problema da objetividade: verdade, justificação e indeterminação

Na sistematização fenomenológica da estrutura intersubjetiva das experiências, outros seres, como outros animais, não compartilham da capacidade de objetividade, corroborando a visão de que há uma certa superioridade humana, pois que esta é uma característica exclusiva sua. De modo mais específico, Husserl (2013, § 60, p. 179) considera que os animais vivem apenas em nível da facticidade e, portanto, da contingência. Essa consideração husserliana não é totalmente destoante de afirmações presentes em pesquisas atuais no campo da psicologia da percepção, como a de que “[a] forma específica que a objetivação assume em animais reais é conhecível apenas empiricamente¹⁴⁶”. (BURGE, 2022, p. 119).

Isso não significa que animais não sejam capazes de se reconhecerem uns aos outros em nível intersubjetivo, mas pode parecer contraintuitivo a atribuição de

¹⁴³ (Cf. ZAHAVI, 2001, p. 7): “[...] the intentional-constitutive understanding of consciousness does not imply any abstraction from the world, since the intentional acts retain their relation to the worldly even after the *epoché*”.

¹⁴⁴ Esse aspecto é importante no comparativo com algumas das propostas de objetivação naturalistas da contemporaneidade, pois que elas não necessariamente pressupõem a adoção de teses realistas, ao contrário do que intuitivamente se associa às posições de objetivação científicas.

¹⁴⁵ (Cf. ZAHAVI, 2001, p. 16): “constituted on a solitary egological basis”.

¹⁴⁶ (Cf. BURGE, 2022, p. 119): “The specific form that objectification takes in actual animals is knowable only empirically”.

objetividade às vivências desses animais se consideramos que a objetividade contenha maior complexidade, isto é, se assumirmos que

[...] objetividade envolve a capacidade de mudar de perspectiva, e ninguém jamais atribuiu isso aos animais. A objetividade exige que nos afastemos de nossas percepções, nossas crenças e opiniões, para refletir sobre elas e submetê-las a um tipo particular de escrutínio e julgamento. Acima de tudo, requer um grau de indiferença no julgamento que pode entrar em conflito com nossas necessidades e desejos. No entanto, a objetividade assumiu um status inatacável. Valores que passaram a ser associados à objetividade, como imparcialidade e liberdade de preconceito, agora não apenas orientam a investigação científica, mas também são importados para os domínios moral e político¹⁴⁷. (GAUKROGER, 2012, p. 13).

Há diversas concepções de objetividade. Há até mesmo uma história conceitual constituída por diferentes critérios do que sejam as condições válidas para que algo possa ser considerado como objetivo. A grande maioria dessas noções não são autoexcludentes ou contraditórias, podendo até ser que “geralmente estarão abertas a formulações mais fortes ou mais fracas”. (GAUKROGER, 2012, p. 15). Algumas de suas significações mais difundidas são as de que objetividade implica imparcialidade, ou seja, a ausência de preconceitos e pressuposições e a de que a objetividade é uma série de procedimentos metodológicos que nos permitem estabelecer critérios que assegurem a melhor escolha entre teorias que sejam conflitantes.

Husserl também defende a necessidade de imparcialidade¹⁴⁸, que na fenomenologia refere-se à crítica das influências do psicologismo na epistemologia, Imparcialidade fenomenológica em nada tem a ver com a posição materialista de algumas vertentes do naturalismo que aderem ao realismo metafísico e, conseqüentemente, à defesa de uma objetivação pautada pelos “objetos puros ou ordinários”. A temática da objetividade fenomenológica é articulada

¹⁴⁷ (Cf. GAUKROGER, 2012, p. 13): “objectivity involves the ability to shift perspective, and no one has ever attributed this to animals. Objectivity requires us to stand back from our perceptions, our beliefs and opinions, to reflect on them, and subject them to a particular kind of scrutiny and judgement. Above all, it requires a degree of indifference in judging that may conflict with our needs and desires. Yet objectivity has assumed an unassailable status. Values that have come to be associated with objectivity, such as impartiality and freedom from prejudice, now not only guide scientific enquiry, but have also been imported into the moral and political realms”.

¹⁴⁸ Nas *Investigações Lógicas*, Husserl (2015, § 7, p. 17) associa a imparcialidade, ali chamada de “ausência de pressupostos” à gnosiologia, ou seja, ela é um dos pressupostos da cientificidade que deve corresponder à análise fenomenológica.

[...] segundo as suas essências puras genéricas; quais são as especificações e as formas a que estão vinculados por essência; que estruturas imanentes pertencem à sua relação com a objetividade; o que querem dizer, a respeito de tais estruturas, por exemplo, as ideias de validade, de justificação, de evidência imediata e mediata, e suas contrapartes; que particularizações assumem tais ideias, em paralelo com as possíveis regiões das objetividades de conhecimento. (HUSSERL, 2015, § 7, p. 17).

4.3.1 Aspectos não-fundacionalistas da epistemologia de Husserl

Ao fundar a sua fenomenologia como teoria do conhecimento, Husserl institui a dinâmica progressiva da intersubjetividade como um dos componentes teóricos para o tratamento filosófico do conhecimento. O modelo de objetividade que acompanha a sua definição de intersubjetividade é considerado, por autores como Rorty no livro *A filosofia e o espelho da natureza*, como um tipo de epistemologia fundacionalista, que apenas representaria a realidade. Essa classificação no campo da epistemologia pode trazer consequências para a intersecção entre fenomenologia e filosofia da mente. Apesar da centralidade da consciência para a fenomenologia e do uso de conceitos como o de apoditicidade e essência, alguns autores (BRUDZINSKA, 2022; GALLAGHER, 2012; ZAHAVI, 2012) têm buscado dissociar Husserl do fundacionalismo a fim de explicitar a interatividade, e não o isolamento, da consciência com o mundo. Esta seção tem como propósito a explicitação de alguns aspectos não-fundacionalistas da fenomenologia de Husserl, por meio da sua definição de intersubjetividade. Penso que a questão da naturalização da fenomenologia implica não apenas a possibilidade de compatibilização conceitual com teóricos da filosofia da mente, mas também a resolução de conflitos conceituais no campo da epistemologia.

Este é certamente mais um dos “campos minados” das tentativas contemporâneas de aplicação dos conceitos husserlianos em temas “externos” aos seus propósitos originários. Na fenomenologia, a objetividade não é pensada em termos de “acontecimento fático da natureza”. (HUSSERL, 2015, § 7, p. 19). Por consequência, a questão da justificação, na fenomenologia, corresponde à questão do preenchimento intuitivo. Do mesmo modo, evidência não implica elementos observacionais, mas é antes relacionada à intuição e aos seus diferentes papéis constitutivos. O problema da verdade e da objetividade, na fenomenologia

husserliana, implica intuição, na medida em que também o estrato da vida pré-científica é parte indissociável da estrutura de significação, ou seja,

A ideia da verdade objetiva é, em todo o seu sentido, determinada de antemão pelo contraste com a ideia de verdade da vida pré e extracientífica. Esta tem a sua fonte de confirmação última e mais funda na "pura" experiência, no sentido acima indicado, em todos os seus modos, na percepção, na recordação etc. (HUSSERL, 2012, § 34, p. 101).

Evidentemente que a vinculação fenomenológica entre objetividade e intuição pode acarretar inconsistências metodológicas. Ainda mais se com isso se pretenda defender que a intuitividade seja unicamente o acesso imediato da consciência à exterioridade. Sobre isso, Husserl apresenta uma ressalva (2012, § 34, p. 101):

[...] para antecipar desde já algo de importante, não se pode recorrer aos "dados da sensação" fornecidos de modo pretensamente imediato, como se fossem estes o que imediatamente caracteriza os dados puramente intuitivos do mundo da vida.

Com base nessa distinção e no foco metodológico da fenomenologia nos vividos de consciência, muitos autores que têm se debruçado sobre a questão da naturalização da fenomenologia, como Gallagher e Zahavi (2010), propõem que a naturalização seja feita justamente por meio da sistematização fenomenológica das estruturas de consciência, e mesmo a partir da abordagem de experiências pré-reflexivas, de modo a compatibilizá-las com as análises empíricas da consciência. Eles consideram também o papel fundamental da fenomenologia na abordagem de "formas mais primitivas de consciência corporal proprioceptiva"¹⁴⁹.

O problema da objetivação é amplamente abordado nos campos da cognição social e da psicologia da percepção. Em geral, a objetivação é caracterizada como

[...] a formação de um estado com um conteúdo representacional que é como um assunto objetivado por processos que separam os aspectos do estado que indicam o objeto objetivo dos aspectos do estado que se relacionam principalmente com aspectos idiossincráticos, proximais ou subjetivos do indivíduo¹⁵⁰. (BURGE, 2022, p. 119).

¹⁴⁹ (Cf. ZAHAVI, 2010, p.10): "more primitive forms of proprioceptive body-awareness".

¹⁵⁰ (Cf. BURGE, 2022, p. 119): "[...] formation of a state with a representational content that is as of an objective subject matter by processes that separate the aspects of the state that cue the objective

Na História da Filosofia, a questão da objetividade confunde-se com o problema do transcendentalismo, não apenas desde Kant, mas até mesmo desde o interacionismo cartesiano, segundo o próprio Husserl. Nesse contexto, o problema da intersubjetividade e, por consequência, da objetividade, pressupõem que só podemos assegurar a objetividade do conhecimento se nos dispusermos a vinculá-la a uma rigorosa análise dos processos “internos” de formação de crenças. Obviamente, a fenomenologia insere-se nesse horizonte conceitual, flertando com a grande maioria do arcabouço terminológico das epistemologias modernas e aderindo à grande parte dessas caracterizações do que se entende filosoficamente como objetividade. E isso, porque

Para a fenomenologia, a ciência não é simplesmente uma coleção de proposições justificadas sistematicamente inter-relacionadas. A ciência é realizada por alguém; é uma postura teórica específica em relação ao mundo. Essa postura não caiu do céu; tem seus próprios pressupostos e origens. A objetividade científica é algo pelo qual lutar, mas se baseia nas observações e experiências dos indivíduos; é um conhecimento compartilhado por uma comunidade de sujeitos da experiência e pressupõe uma triangulação de pontos de vista ou perspectivas¹⁵¹. (ZAHAVI, 2010).

No entanto, como tenho insistido, suas proposições inauguram uma nova modalidade de abordagem do problema da intersubjetividade como um dos níveis da constituição fenomenológica da objetividade. É preciso sempre destacar que, em nível fenomenológico-transcendental, objetividade (*Gegenständlichkeit*) pressupõe mais do que intuição sensível e percepção imediata, visto que para que haja objetividade, é necessário também preenchimento “cognitivo” do sentido ou significado. Esse preenchimento ocorre por meio, não de estruturas universais aos moldes kantianos, mas com a interação constante entre consciência e mundo. Essa interação implica “um horizonte de experiências indefinidamente extensível, no qual as visões reais que tivemos são sempre susceptíveis de serem superadas pelas

subject matter from aspects of the state that mainly bear on idiosyncratic, proximal, or subjective aspects of the individual”.

¹⁵¹ (Cf. ZAHAVI, 2010): “For phenomenology, science is not simply a collection of systematically interrelated justified propositions. Science is performed by somebody; it is a specific theoretical stance towards the world. This stance did not fall down from the sky; it has its own presuppositions and origins. Scientific objectivity is something to strive for, but it rests on the observations and experiences of individuals; it is knowledge shared by a community of experiencing subjects and presupposes a triangulation of points of view or perspectives”.

experiências possíveis que o objeto parece proporcionar¹⁵²". (MENSCH, 1988, p. 166).

O processo de modificação de percepções que operam nessa dinâmica de revisão dos dados das experiências atua também em nível da autopercepção corpórea. E, aqui, já sabemos que o corpo próprio é também assimilado como um objeto no decorrer do desenvolvimento intencional dos vividos. Daí se segue que

O fato de que o próprio corpo extrai para nós o sentido de ser corpo das ações que só podemos realizar colocando em jogo suas potências práticas implica que o próprio corpo não está encerrado em si mesmo como uma fronteira, como o é o corpo físico da maneira como normalmente pensamos nele¹⁵³. (PETIT, 2010, p. 213).

Com essa afirmação, evidenciamos que, em termos fenomenológicos, todas as modalidades de experiências físicas, de objetos ordinários ao corpo próprio, são passíveis de revisão. Com a única ressalva de que o corpo próprio não pode ser perceptivamente abordado por variadas perspectivas da mesma maneira que o que está diante de nossos olhos.

Apesar da persistência husserliana em estabelecer as bases da apoditicidade do conhecimento, isto é, na colocação da questão do transcendentalismo novamente na perspectiva do "absoluto", sua teoria do conhecimento aventa condições para a justificação do conhecimento. Considero aqui a frequente confusão entre justificação e verdade a fim de pensar que, primeiramente, o problema da verdade é irrelevante para o problema aqui desenvolvido, e, por seguinte, que a justificação é um tema comum muito mais explícito quando refletimos sobre a relação entre fenomenologia e as ciências naturais. A justificação é, também um tema adjacente ao problema da intersubjetividade e da objetividade.

Evidentemente, fenomenólogos e naturalistas assumem definições distintas, mas não excludentes, de intersubjetividade e de objetividade. Consequentemente, há dissonâncias em relação ao que se considera, na fenomenologia e nas ciências

¹⁵² (Cf. MENSCH, 1988, p. 166): "an indefinitely extendable horizon of experiences, one in which the actual views we have had are always capable of being surpassed by the possible experiences which the object seems to afford".

¹⁵³ (Cf. PETIT, 2010, p. 213): "The fact that one's own body draws its sense of being a body for us from the actions that we are only able to accomplish by bringing into play its practical powers implies that the own body is not enclosed within itself as by a frontier, as is the physical body in the way we ordinarily think of it".

naturais, o que seja justificação. Pode-se considerar que na fenomenologia de Husserl encontramos uma definição de evidência que ocorre de modo gradual, conforme a experiência se realiza. Nessa dinâmica de evidenciação está implicada uma objetivação que sempre ocorre por meio de diferentes perspectivas e horizontes de experiência indefinidos. Isso significa que

[...] nenhuma visão particular de um objeto é a última, ou seja, é uma visão que inerentemente exclui a possibilidade de outras visões do objeto. Assim, o objeto que aparece perspectivamente tem o sentido de exposição indefinida¹⁵⁴. (MENSCH, 1988, p. 166).

As ciências naturais tampouco estão metodologicamente comprometidas com qualquer necessidade de postular os seus resultados experimentais em termos de evidências definitivas. Se invocamos a noção de justificação para tratar de campos distintos como fenomenologia e as ciências naturais é preciso ter em mente que, primeiramente, aqui ressaltamos elementos para uma abordagem fenomenológica intermediária entre internalismo e externalismo¹⁵⁵. Acredito que seja mais intuitivo associar a fenomenologia ao internalismo em razão de sua aparente proximidade com as epistemologias modernas. Entretanto, há leituras externalistas, apesar de todos os conflitos conceituais levantados até aqui, em especial o de que as principais posições externalistas são de orientação naturalista. Ainda assim, considero que há a possibilidade de uma leitura externalista se acentuamos a visão husserliana de que a subjetividade externaliza a si mesma no processo de objetivação fenomenológica. A subjetividade objetiva-se “a si mesma como subjetividade humana, como conteúdo do mundo”. (HUSSERL, 2012, § 29, p. 92). É através dessa externalização de si que é contextualizada a temática da intuitividade, que será aprofundada posteriormente.

¹⁵⁴ (Cf. MENSCH, 1988, p. 166): “no particular view of an object is the last, i.e., is a view that inherently excludes the possibility of other views of the object. Thus, the object which appears perspectively has the sense of indefinite exhibition”.

¹⁵⁵ Sobre o debate epistemológico existente entre internalistas e externalistas, considero que a essa altura das discussões, já esteja evidente que não é tão fácil associarmos Husserl a qualquer uma dessas posições. Isso porque poderíamos em alguns termos definir os objetivos de Husserl como internalistas, se focarmos especificamente em conceitos como o de intuição, ideia e essência. É claro que a fenomenologia é originariamente constituída como um tipo de idealismo, o que poderia condicioná-la ao internalismo. Ainda assim, há também a possibilidade de que as suas proposições sejam classificadas como externalistas, o que já é feito por autores como Dan Zahavi, com base na íntima vinculação entre a consciência e o mundo da vida. Associá-lo ao externalismo é, certamente, o modo mais fácil de viabilizar a naturalização da fenomenologia. No entanto, penso que dadas as especificidades da orientação fenomenológica, seja mais significativo compreendê-la como uma orientação intermediária.

O segundo ponto é o de que “verdade e justificação são coisas distintas”¹⁵⁶. (GAUKROGER, 2012, p. 20). Isso significa que podemos ter crenças justificadas, mas ainda assim estarmos errados. Essa distinção parece evidente no campo das ciências, isto é, a de que objetividade seja muito mais uma questão de justificação de crenças do que de verdade. Isso não é, porém, tão explícito no campo da fenomenologia, em especial, a husserliana. O ponto aqui é justamente reconhecer e destacar os processos internos da fenomenologia que permitem a revisão de crenças, em detrimento de uma definição fundacionista de objetividade.

Para isso, é preciso considerar os aspectos da extensionalidade e da indeterminação relacionados à noção de intersubjetividade e a sua condição de horizontalidade, ou seja, a estrutura de mundo que é constituída também pela contingência de tudo o que é transcendente. E aqui contingência pode ser entendida como “dependente de uma doação que sempre supera seu alcance”¹⁵⁷. (MENSCH, 1988, p. 172) e que sempre está “em perspectiva”. Nessa modalidade de doação, há extensionalidade, porque os outros, com sua corporeidade, são também parte indissociável da horizontalidade do mundo, na qual ocupam sua própria perspectiva. Em nível fenomenológico, essa extensionalidade não pressupõe efetividade de realização, por todas as razões já consideradas, isto é, a condição transcendental permite a “abertura” dessa horizontalidade também para a simples possibilidade.

Ao não tratar especificamente da efetividade da factualidade, a possibilidade pressuposta é situada por Husserl no fluxo dos vividos, e não como algum tipo de possibilidade de existência efetiva, em nível objetual físico. Toda experiência fenomenológica é baseada na atualidade perceptiva, mas é indeterminada no seu fluxo intencional e aberta para novas possibilidades de preenchimento intuitivo. Nessa dinâmica, um elemento ainda não devidamente considerado faz-se necessário: a temporalidade. A questão da espaço-temporalidade é indispensável para o tratamento adequado da objetivação e da dinâmica experiencial, pois não se pode pensar a constituição dos vividos apenas em termos de uma relacionalidade simples entre consciência e mundo. A abordagem fenomenológica

¹⁵⁶ (Cf. GAUKROGER, 2012, p. 20): “truth and justification are different things”.

¹⁵⁷ (Cf. MENSCH, 1988, p. 172): “dependent-on a givenness which always surpasses their grasp”.

do tempo é uma das características mais significativas da superação husserliana dos transcendentalismos cartesiano e kantiano, na medida em que

Embora Husserl tenha aparentemente conseguido unificar o tema cartesiano do cogito com o motivo transcendental de Kant, a verdade é que Husserl só foi capaz de realizar essa união na medida em que mudou a própria natureza da análise transcendental. Quando a subjetividade transcendental é colocada na dimensão mais fundamental do tempo, a estrita divisão entre o transcendental e o empírico fica comprometida¹⁵⁸. (ZAHAVI, 2010, p. 16).

Na fenomenologia de Husserl há uma indissociável relação entre horizontalidade de mundo e a temporalidade, associação que permite o estreitamento do vínculo entre os níveis transcendental e empírico. Para o correto tratamento do papel da temporalidade na constituição fenomenológica, é preciso considerar novamente a fenomenologia genética, na medida em que “Uma análise genética estuda como as estruturas cognitivas e os respectivos tipos de conteúdo se desenvolvem ao longo do tempo¹⁵⁹”. (SCHMICKING, 2010, p. 48).

A tematização husserliana da constituição temporal das experiências pressupõe as suas diferentes concepções de objetos, isto é, toda a problemática das polêmicas reduções, fenomenológica, transcendental e eidética está relacionada com a divisão experiencial entre objetos reais e irrealis. Os primeiros referem-se ao transcendente, o que não é parte da consciência, os irrealis são componentes da própria dinâmica intencional dos vividos. Parte da determinação de cada uma dessas modalidades de objeto depende também da sua relação com a temporalidade. Portanto, em Husserl

[...] um objeto é "real" se for temporalmente limitado. O grupo de objetos reais incluiria não apenas a cadeira na qual estou sentado agora (um objeto transcendentalmente real), mas também a memória que tenho dessa cadeira depois que saio da sala (um objeto imanentemente real). A primeira é temporal e espacialmente limitada, a segunda apenas temporalmente limitada, durando

¹⁵⁸ (Cf. ZAHAVI, 2010, p. 16): “Although Husserl had apparently succeeded in unifying the Cartesian theme of the cogito with the transcendental motif of Kant, the truth is that Husserl was only able to accomplish this union in so far as he changed the very nature of transcendental analysis. When transcendental subjectivity is placed in the more fundamental dimension of time, the strict division between the transcendental and the empirical is compromised”.

¹⁵⁹ (Cf. SCHMICKING, 2010, p. 48): “A genetic analysis studies how the cognitive structures and the respective types of content develop through time”.

apenas enquanto eu a mantiver diante de minha consciência¹⁶⁰.
(CUNNINGHAM, 1976, p. 6).

Apesar de Husserl não considerar que os outros indivíduos sejam objetos, como explicitado na sua diferenciação entre corpos animados e inanimados, indivíduos são também experienciados nessa dinâmica temporal e de possibilidade de efetivação intuitiva. A experiência intersubjetiva, mesmo que realizada em nível imanente é real, porque implica duração temporal.

Objetos ideais são, em contraposição aos objetos reais, objetos atemporais. Enquadram-se nessa caracterização, leis lógicas e verdades geométricas, por exemplo. Poderíamos pensar que ao se tratar de idealidades, esse tipo de objeto reivindicado por Husserl reforçaria a visão idealista de que há objetos que existem apenas em nível de consciência. Na verdade, sobre os objetos ideais, Husserl defende exatamente o contrário, isto é, “esses objetos ideais não são dependentes da mente e seriam válidos mesmo se nenhuma mente tivesse existido¹⁶¹”. (CUNNINGHAM, 1976, p. 6).

O ponto central dessa diferenciação fenomenológica objetual é que ambas as modalidades de objeto são componentes de nossas experiências e pode parecer bastante intuitivo que objetos reais sejam temporais e que objetos ideais sejam atemporais. No entanto, é interessante pontuar que há ainda mais complexidade na teoria husserliana dos objetos, pois que nem todo objeto imanente é ideal, como no caso de memórias que temos de objetos ou pessoas. Isso porque o fator que determina se um objeto é real ou ideal, em regime transcendental, não são as suas caracterizações físicas, mas se eles implicam, ou não, temporalidade e duração. Seguindo essas definições, reduzir um objeto fenomenologicamente é converter um objeto transcendente real em um objeto imanente real. (CUNNINGHAM, 1976, p. 7).

No procedimento redutivo aqui realizado, não deve haver pressupostos metafísicos que projetem esses objetos, para além do seu aparecimento para a

¹⁶⁰ (Cf. CUNNINGHAM, 1976, p. 6): “For him, an object is “real” if it is temporally limited. The group of real objects would include not only the chair on which I am now sitting (a transcendently real object), but also the memory I have of that chair after I leave the room (an immanently real object). The first is temporally and spatially limited, the second only temporally limited, lasting only as long as I keep it before my consciousness”.

¹⁶¹ (Cf. CUNNINGHAM, 1976, p. 6): “these ideal objects are in no way mind-dependent and would be valid even if no mind had ever existed”.

consciência. A proposta de análise das estruturas de consciência a ser realizada após a redução fenomenológica dos vividos, deve explicitar como objetos reais transcendentais apresentam-se nas suas configurações de objetos reais imanentes. Dizer que um objeto imanente é real é considerar que esses objetos imanentes permanecem reais como componentes da experiência que realizamos deles. Esse é um pressuposto “necessário” para a abordagem fenomenológica dos objetos intencionais ou correlatos. O acesso a esses objetos só é possível por meio de operações reflexivas realizadas pelo próprio sujeito que realiza a experiência. Portanto, se não situamos a problemática constitutiva na orientação natural, mas em nível fenomenológico-transcendental a questão da temporalidade torna-se um tema incontornável.

Com essa posição, não se pode considerar que a constituição da objetividade fenomenológica seja fundada pelo pressuposto de que há um “ser em si” no mundo, disponível para cada subjetividade. O que a análise fenomenológica da objetivação traz à tona é a dinâmica constitutiva que evidencia a íntima vinculação entre aparecimento e ocultamento. A horizontalidade, que compõe a estrutura fundamental do mundo e da existência de todos os seres, constitui-se como um fluxo de indeterminação, no qual nunca haverá um aparecimento perceptivo completo das coisas. Soma-se a isso, a temática fenomenológica da significação e o seu contraste com as teorias semânticas de orientação empirista, que será constante em todo o projeto husserliano. Assim, a conceituação da intersubjetividade como um problema transcendental perpassa por questões semânticas, na medida em que a fenomenologia é

[...] uma tentativa radical de esclarecer significados, de traçar formações de significado de ordem superior para camadas mais básicas de significados e para os atos apropriados que constituem tais formações. Esse é o tipo de empreendimento filosófico que cada vez mais trouxe os conceitos de mundo da vida e subjetividade transcendental para o primeiro plano do pensamento de Husserl¹⁶². (MORMANN, 1991, p. 75).

Nesse procedimento de significação fenomenológica do mundo, a estrutura transcendental que constitui o mundo da vida na sua concretude é vinculada ao

¹⁶² (Cf. MORMANN, 1991, p. 75): “a radical attempt to clarify meanings, to trace higher order meaning-formations to more basic layers of meanings and to the appropriate acts constituting such formations. This is the sort of philosophical enterprise that more and more brought the concepts of life world and transcendental subjectivity to the forefront in Husserl's thought”.

movimento teleológico das operações cognitivas e racionais. Está aí igualmente implicada no seu sentido de ser a sua horizontalidade, temporalidade e indeterminação. O sentido do mundo depende, assim, da análise fenomenológica, pois que não é suficiente um simples “estar no mundo”, mas são necessárias as condições para tornar compreensíveis essa “obviedade” existencial. Esse evidenciar o que está além da orientação natural só é possível pelas já mencionadas reflexões fenomenológicas dos processos cognoscitivos e as suas respectivas significações e preenchimentos intuitivos.

Reiteradamente tratei das críticas husserlianas aos processos inferenciais resultantes das epistemologias modernas. O ponto problemático desse modelo de teoria do conhecimento é o de que processos de objetivação que dependem de operações inferenciais implicam algum tipo de mediação representacional. O papel constitutivo da intuição é justamente o de vincular consciência e mundo em uma relação direta e imediata. É claro que pode ser epistemologicamente problemático defender a posição de que possamos ter o conhecimento imediato das coisas. Não é isso, no entanto, o que é defendido por Husserl. Primeiramente, é preciso lembrar que não há apenas um tipo de intuição no quadro geral da fenomenologia husserliana. A intuição está presente no fluxo intencional da consciência dos dados perceptivos imediatos aos atos categoriais, modificadores desses mesmos dados perceptivos.

A intuição está também em um tipo de redução, componente da sua já mencionada fenomenologia eidética, com a qual a consciência apreende as generalidades diretamente, apenas a partir de uma única experiência perceptiva. Isso quer dizer que a consciência apreende uma essência diretamente, sem a necessidade das generalizações indutivas, e não se quer postular aqui que possamos conhecer as coisas em si mesmas, essa problemática metafísica está suspensa pela redução fenomenológica. Com a intuitividade, nos seus diferentes níveis operacionais constituídos eles próprios por perspectivas,

[...] o fenomenólogo não se contenta com a simples intuição das essências, mas passa a descrevê-las para elucidá-las e aumentar sua clareza, com a esperança, enfim, de um dia atingir total clareza e exatidão¹⁶³. (CUNNINGHAM, 1976, p. 12).

¹⁶³ (Cf. CUNNINGHAM, 1976, p. 12): “[...] the phenomenologist does not rest with the simple intuition of essences, but moves on to a description of them in order to elucidate them and to increase their clarity, ultimately with the hope of someday achieving total clarity and exactness”.

Com base nessas afirmações, apesar de o conceito de intuição possuir a acepção fenomenológica de imediaticidade, ela não restringe o movimento gradual de evidenciação. Até mesmo porque são previstos obstáculos, equívocos e indeterminações no processo de desenvolvimento intencional dos vividos de consciência. Em nível intersubjetivo, o acesso à objetividade perpassa pelas inevitáveis discordâncias experienciais entre cada sujeito, ou mônada, e as suas configurações vivenciais específicas, isto é,

De tempos em tempos, então, suas apreensões e experiências não estão de acordo, e as implicações constitutivas dessa dissensão devem agora ser investigadas - embora já deva ser enfatizado que a própria experimentabilidade de discrepâncias e discordâncias indica sua inerente intersubjetividade¹⁶⁴. (ZAHAVI, 2001, p. 86).

Como componente experiencial, a intuição, antes de ser imediaticidade, é também um constituinte fenomenológico que permite a revisão daquilo o que aparece como fenômeno. Não podemos, assim, estabelecer paralelos irrestritos entre a fenomenologia husserliana e a de posições epistemológicas fundacionistas. Em termos fenomenológicos, isso significa que, com a dinâmica de passagem constante entre atualidade e possibilidade, os vividos de consciência, como objetos intencionais, são sempre passíveis de serem modificados por novos atos de consciência. Uma vez que tenhamos dissociado a fenomenologia de elementos metafísicos e fundacionistas podemos considerar o que está em questão na naturalização da fenomenologia e do seu conceito adjacente de intersubjetividade.

¹⁶⁴ (Cf. ZAHAVI, 2001, p. 86): "From, time to time, then, your apprehensions and experience are not in agreement, and the constitutive implications of this dissent must now be investigated - although it must already be emphasized that the very experienciability of discrepancies and discordances indicates their inherent intersubjectivity".

5. Naturalização da intersubjetividade: intuição e expressividade

Com tudo o que já foi tratado aqui, um dos pontos que devem ficar em evidência é o de que, se há um conceito de mente que possa ser extraído da fenomenologia husserliana, esse conceito deve ser compreendido como mente “não cartesiana”. Essa é uma definição utilizada por Avramides (2021) para se referir à posição de toda a tradição fenomenológica, que pretende justamente subverter a lógica cartesiana de “interação” entre consciência e mundo. É certamente possível reconstituir essa subversão até a já mencionada crítica de Husserl à visão cartesiana de que a subjetividade precede toda e qualquer posição de existência do mundo e tudo o que nele há. Em nível transcendental, o *ego* adquire uma nova configuração, ou seja, “[o] *ego* transcendental não é mais meu *ego* de fato, mas torna-se qualquer *ego* transcendental possível do qual o meu é apenas uma exemplificação real¹⁶⁵”. (CUNNINGHAM, 1976, p. 10).

A unidade entre corpo e consciência e a condição de não precedência da subjetividade em relação ao mundo, e mesmo da mente em relação à corporeidade, pois que em nenhuma medida Husserl quer eliminar as influências do corpo na consciência, devem ser reconsideradas na compreensão do que está em questão também na noção de intersubjetividade fenomenológica. Um dos pontos mais significativos da superação fenomenológica do solipsismo cartesiano é o de que o *ego* transcendental é constituído pela direcionalidade intencional para a objetividade. Isso, porque

Husserl teve o cuidado de evitar qualquer insinuação de um *ego* aqui, designando o *ego* como o “pólo” subjetivo das cogitationes, uma extremidade, por assim dizer, de um vetor. A única concreção do *ego* está em seus atos e objetos¹⁶⁶. (CUNNINGHAM, 1976, p. 9).

Com essa caracterização da subjetividade fenomenológica, reafirmo que a intersubjetividade é um dos estratos da constituição fenomenológica das experiências e da estrutura de mundo, por isso, ela é imprescindível na dinâmica

¹⁶⁵ (CUNNINGHAM, 1976, p. 10): “The transcendental ego is no longer my de facto ego, but becomes any possible transcendental ego of which my own is merely one actual exemplification”.

¹⁶⁶ (CUNNINGHAM, 1976, p. 9): “Husserl was careful to shun any hint of a substantial ego here, designating the ego as the sUBjective “pole” of cogitationes, one end, so to speak, of a vector. The ego’s only concretion is in its acts and objects”.

de objetivação, como possibilidade de efetivação. Por outro lado, a posição anticartesiana de Husserl não chega a nos autorizar a rejeição de estados mentais, mesmo que o seu papel constitutivo não seja o de “dados privados”. Nesse sentido, não poderíamos, pelo menos não sem o risco de descaracterização, compatibilizar a fenomenologia com as posições eliminativistas e reducionistas.

Ainda assim, a fenomenologia certamente não incorre, pois tenta evitá-lo, no dualismo de substâncias. Se a fenomenologia husserliana pretende analisar os objetos correlatos, ou seja, a consciência de objeto, o movimento de naturalização da fenomenologia visa a naturalizar o processo de fenomenalização das nossas experiências de consciência. O que tenho proposto é justamente pensar as possibilidades de conciliação entre fenomenologia e naturalismo tendo em vista os seus elementos comuns nesse processo, muito mais do que simplesmente aprofundar as discussões já até mesmo batidas das divergências entre primeira pessoa, atribuídas à fenomenologia, e a terceira pessoa, associada ao método observacional científico ou até mesmo a uma “linguistificação” do mental e, conseqüentemente, da intersubjetividade. Essa conciliação está diretamente relacionada com as noções de intersubjetividade e objetividade propostas por Husserl na sua fenomenologia originária e aquela utilizada pelas ciências naturais. Essas discussões nos levarão para questões que superam o campo da filosofia da mente e nos colocam no cerne de problemas epistemológicos. É claro que epistemologia e filosofia da mente são duas disciplinas que estão diretamente vinculadas¹⁶⁷.

Como vimos, uma definição geral das teses naturalistas é a de que a filosofia deve utilizar o método ou os resultados das ciências naturais. Encontramos também concepções de intersubjetividade e objetividade no âmbito das ciências “duras”. Esses conceitos destoam, pelas razões já tratadas, do entendimento fenomenológico dessas mesmas noções. De modo semelhante a Rorty, Husserl

¹⁶⁷ Rorty (1979) apresenta uma exaustiva análise das origens do vocabulário filosófico sobre o mental em *A filosofia e o espelho da natureza*. Sua proposição é, em síntese, justamente a de que a invenção do recurso ao mental como elemento condicionante do conhecimento pode ser reconstituído a partir das epistemologias dos modernos. É interessante considerar que a Filosofia da mente é inaugurada a partir de uma posição antimentalista, isto é, aquela que se refere às críticas de Gilbert Ryle (1949) ao interacionismo cartesiano, que ele considera ser fundado por um erro categorial e uma conseqüente atribuição equivocada de propriedades semelhantes para coisas que são, na verdade, pertencentes a categorias distintas.

apresentou também uma ampla análise sobre a temática do mental¹⁶⁸ nas epistemologias modernas. Obviamente que a sua perspectiva teórica é outra, assim como as suas conclusões. Suas proposições consideram a forma como a temática do mental se desenvolveu no contexto das epistemologias modernas, elaboradas como resposta às questões relativas às ciências naturais de sua época, que não foram suficientes para o tratamento adequado da relação entre o mental e o conceito aí pressuposto de “natureza”. Haveria, portanto, uma lacuna explicativa que seria consequência direta da definição de natureza como sendo unicamente o que é “dado em intuição concreta”. (HUSSERL, 1977, § 5, p. 40).

As epistemologias pautadas por preceitos como o de que o mental seja também “natureza”, tornam ininteligíveis, devido a obstáculos epistêmicos, os problemas não apenas da natureza, mas também das questões relativas à cultura. A justificativa fenomenológica para a não redutibilidade da consciência é a da lacuna que surge na equivalência entre a consciência e o nível objetual daquilo o que ela apreende como vivido e viabiliza como conhecimento. Esse obstáculo, na verdade, ampliaria as famigeradas lacunas entre natureza e cultura, sem considerar até mesmo a indissociabilidade entre elas, no sentido de que

[o]nde o mental deveria ser o tema universal, não foi capaz de fornecer clareza sobre a conexão unitária do mental no mundo concreto, sobre suas várias formas originárias e aquelas formas derivadas nas quais o mundo concreto experimentado é submetido à cultura e foi submetido a ele em formas sempre novas¹⁶⁹. (HUSSERL, 1977, § 5, p. 40).

O modo fenomenológico de tratar da relação entre a natureza e o mental faz referência à dimensão pré-científica das experiências de consciência. Isso porque, em nível científico, nem a natureza nem a mente existem previamente à estrutura consciente que lhes dizem respeito. Colocar esses conceitos na perspectiva pré-científica é pensá-los fora de um “mero” interesse teórico e em uma “unidade concretamente intuitiva”, ou uma “união originalmente intuída”. É apenas com base nessas questões que “a natureza e a mente podem se tornar temas universais

¹⁶⁸ Análise que será explicitada de modo mais esquemático em *Phenomenological Psychology (Hua IX)*, na medida em que Husserl apresenta as insuficiências histórico-conceituais da psicologia pretendida como ciência do mental.

¹⁶⁹ (Cf. HUSSERL, 1977, § 5, p. 40): “[...] where the mental had to be the universal theme, it was not able to provide clarity concerning the unitary connection of the mental in the concrete world, concerning its various originary forms and those derived forms in which the experienced concrete world is subjected to culture and has been subjected to it in ever new forms”.

unitários, sempre inseparavelmente relacionados um ao outro¹⁷⁰. (HUSSERL, 1977, § 6, p. 41). E isso não significa que o interesse científico pela mente seja totalmente descartado, mesmo que Husserl não estabeleça uma análise ontológica da consciência, mas sim que ele seja fundado nas experiências originárias constituídas desde a orientação pré-científica, indicando a “estrutura universal” de nossas experiências de mundo¹⁷¹.

Toda a dinâmica experiencial ocorre, com base nessa unidade concordante do mundo, mas por perspectivas, por atualidades e inatualidades relativas ao próprio desenvolvimento intencional dos vividos, como vividos de consciência. Não há aqui nenhum pressuposto de que o mundo e os seus componentes sejam “dados” de modo exclusivamente passivo para a consciência. Reconhecer que há um amplo desenvolvimento genético e ativo da consciência é também considerar que a constituição da objetividade sempre é condicionada a um “[...] curso de novas experiências que se ajustam continuamente¹⁷²”. (HUSSERL, 1977, § 6, p. 44). Como só somos capazes de experienciar o mundo usando perspectivas constituídas por atos intencionais¹⁷³, da percepção à memória e à imaginação, devemos considerar também o que é relativo na dinâmica experiencial, isto é,

Como essa experiência total está sempre em movimento, a realidade experiencial é sempre algo relativo, na medida em que, no curso de novas experiências que se ajustam continuamente, a existência pode, sem dúvida, transformar-se em ilusão, e assim o conteúdo do mundo experiencial muda¹⁷⁴. (HUSSERL, 1977, § 6, p. 44).

O desafio para uma minimamente bem-sucedida naturalização da fenomenologia é o de compatibilizar as implicações dos usos específicos de cada

¹⁷⁰ (Cf. HUSSERL, 1977, § 6, p. 41): “nature and mind can become unitary universal themes, always inseparably related to each other”.

¹⁷¹ Apesar de a experiência fenomenológica ser constituída de modo progressivo, através de diferentes momentos e perspectivas, há sempre como pano de fundo dessas experiências o mundo circundante, que é dado como “unidade de experiência”, de modo que, embora os atos intencionais sejam modificados na dinâmica experiencial, o mundo vivido é sempre o mesmo e um único mundo, dado, como “realidade total concordante”, em fluxo contínuo. (HUSSERL, 1977, § 6, p. 43-44).

¹⁷² (Cf. HUSSERL, 1977, § 6, p. 44): “[...] course of new experiences which are continually fitting in”.

¹⁷³ No sentido de que toda a objetividade, como sentido de ser constituído pela consciência, será sempre referida à subjetividade e aos seus atos objetivantes.

¹⁷⁴ (Cf. (HUSSERL, 1977, § 6, p. 44): “Since this total experience is always in motion, experiential actuality is always something relative, insofar as in the course of new experiences which are continually fitting in, existence can, no doubt, be transformed into illusion, and thus the content of the experiential world changes”.

um desses termos, de intersubjetividade e de objetividade, em cada um desses campos, na fenomenologia e nas ciências cognitivas.

Parte desse processo de naturalização deve contar com a visão de que a análise comportamental e a defesa de uma visão eliminativista dos conteúdos mentais não são suficientes para garantir a objetividade, pois que a “evidência comportamental grosseira é insuficiente para a crença em outra mente sem referência adicional ao que se sabe de seu próprio caso¹⁷⁵”. (AVRAMIDES, 2021). Este argumento é invocado não apenas por aqueles que defendem o argumento da analogia para a resolução do problema das outras mentes, justamente a posição que parte da certeza de nossas próprias experiências de primeira pessoa, mas também para invocar o argumento da melhor explicação. A melhor explicação, ou abdução, é a abordagem que substituiu o argumento da analogia e é uma posição naturalista por excelência. Por abdução, busca-se por critérios, não necessariamente explicativos, para a vinculação entre comportamento e os seus possíveis estados internos motivadores.

O elemento central para a grande maioria das abordagens do problema das outras mentes é a percepção. Afinal, a questão sobre como experienciamos as outras mentes, direta ou indiretamente, exige a análise perceptiva. A percepção torna-se um dos principais elementos teóricos comuns entre fenomenologia e as abordagens da filosofia analítica da mente, sendo ela, como vimos, o elemento invocado para sustentar a pertinência da fenomenologia para a abordagem dos problemas da consciência e das outras mentes. Isso não significa que não haja problemas em se considerar a percepção como o único componente capaz de garantir o conhecimento sobre os estados internos alheios. Ainda mais porque podemos sempre estar errados em nossas percepções.

Apesar de a percepção estar no cerne das análises da fenomenologia e da filosofia analítica da mente, há um contraste, já referido, mas que precisa ser ressaltado: o de que a percepção, em Husserl, não é caracterizada como um procedimento puramente inferencial, mas intuitivo. Nesse sentido, a intuição torna-se o elemento que nos permite ir além da clássica abordagem da percepção como diretamente associada à dinâmica inferencial e pode trazer luz à questão do

¹⁷⁵ (Cf. AVRAMIDES, 2021): “gross behavioral evidence is insufficient for belief in another mind without additional reference to what one knows from one’s own case”.

problema das outras mentes como um problema conceitual e não puramente epistemológico. Um problema conceitual pode ser definido de maneira que “[a]lguns associam o problema conceitual aqui com o problema de chegar a ter conceitos mentais que são completamente gerais¹⁷⁶”. (AVRAMIDES, 2021). Pensar a interação entre mentes como um problema conceitual é analisar como podemos estender aos outros os conceitos que foram “individualmente instituídos”.

Aqui reconsidero a questão de que a relevância filosófica das tentativas de resolução do problema das outras mentes extrapola o campo da epistemologia. A sua caracterização não invoca apenas questões relativas ao ceticismo, mas pode (e deve) trazer luz para questões mais amplas relativas aos problemas abordados pelas ciências cognitivas¹⁷⁷. Isso torna-se mais evidente se consideramos que

[...] o problema das outras mentes estabelece um requisito que deve ser atendido por qualquer explicação satisfatória do mental: não deve ser tal que torne a cognição social um mistério. Ou, expresso de forma mais positiva, qualquer explicação satisfatória do mental deve ser capaz de tornar inteligível que uma mente pode ter conhecimento de outra mente¹⁷⁸. (OVERGAARD, 2010, p. 256).

Assumindo o risco de que Husserl possa ser considerado como mais um internalista, é inegável que a centralidade da intuição para a fenomenologia faz com que sejam preservados, como componentes imprescindíveis, os conteúdos de primeira pessoa, ainda que a intuição os coloque em vinculação com o mundo. Que nós não possamos acessar ao conteúdo “privado” das experiências alheias é parte da própria dinâmica de objetivação fenomenológica, isto é, está de acordo com o desenvolvimento intencional dos horizontes que compõem as estruturas de mundo. Essa limitação de acesso é, inclusive, prevista como salvaguarda dos limites entre cada uma das mônadas, dotadas de seus fluxos constitutivos próprios. Se assim não fosse, não haveria barreiras entre esses fluxos e o eu e o outro seriam o mesmo, sem nenhuma distinção.

¹⁷⁶ (Cf. AVRAMIDES, 2021): “Some associate the conceptual problem here with the problem of coming to have mental concepts that are completely general”.

¹⁷⁷ Searle (2006, p. 28) apresenta uma boa justificativa para a pertinência da abordagem intersubjetiva dos estados mentais, isto é, “a maioria das questões que precisamos responder sobre os fenômenos mentais envolve outras pessoas, e não apenas nós mesmos”. É, porém, parte de sua teoria da intencionalidade, a rejeição da visão de que há uma “realidade objetiva”.

¹⁷⁸ (Cf. OVERGAARD, 2010, p. 256): “[...] the problem of other minds sets up a requirement that must be met by any satisfactory account of the mental: it must not be such as to make a mystery of social cognition. Or, more positively expressed, any satisfactory account of the mental must be able to make it intelligible that one mind can have knowledge of another mind”.

Essa questão do acesso não é um problema especificamente fenomenológico. As análises fenomenológicas da intersubjetividade não pretendem explicitar os caminhos metodológicos para o acesso à vida interna do outro, porque o seu foco é precisamente o de traçar os modos de transposição dos vividos subjetivos, baseados no que aparece perceptivamente, já para a sua instituição objetiva, ou de outro modo, já na sua estruturação significativa e, portanto, com uma configuração passível de ser experimentada de igual modo por todas as mônadas de uma mesma comunidade. Aqui retomo a definição do problema das outras mentes como um problema conceitual, que deve partir de uma definição geral de mente. Desse modo,

Certamente podemos, e fazemos, levantar questões sobre as mentes dos outros. O problema não é tanto se fazemos isso, mas se o relato que damos de como viemos a ter nosso conceito de mente em primeiro lugar pode ser pensado para levantar questões sobre nossa afirmação de ter um conceito bastante geral de mente¹⁷⁹. (AVRAMIDES, 2001, p. 220).

Há na fenomenologia, evidentemente, pelo que já foi afirmado, a primazia da reflexão sobre nossos próprios vividos no encadeamento intersubjetivo, mas essa primazia não é sustentada por um argumento causal. Essa primazia não é o mesmo que a precedência cartesiana em que se garante apenas a existência das operações “solitárias” da mente, mas a colocação da centralidade das funções cognitivas na constituição da realidade objetiva. A explicitação fenomenológica da intersubjetividade coloca em evidência exatamente as operações sociais da consciência, por meio de seus atos específicos.

5.1 Teorias alternativas da mente

Como já visto, Husserl pensa o problema da intersubjetividade como um problema transcendental e utiliza também o argumento da analogia para tratar de um dos níveis intencionais da objetivação fenomenológica. O argumento da analogia costuma ser vinculado aos processos indutivos de formação de crenças

¹⁷⁹ (Cf. AVRAMIDES, 2001, p. 220): “Surely we can, and do, raise questions about the minds of others. The problem is not so much whether we do this, as whether the account we give of how we come to have our concept of mind in the first place may be thought to raise questions about our claim to have a quite general concept of mind”.

acerca dos estados mentais alheios. Com a indução pressupõe-se que podemos estar justificados no conhecimento do significado do conteúdo de estados mentais alheios, ou das suas intenções, se utilizarmos como referência as associações que nós mesmos fazemos entre aquilo o que sentimos e experienciamos em determinadas situações, ou seja,

Suponha que eu observe que sempre que sou picado por uma abelha, caio e coisas semelhantes – ou seja, sempre que meu corpo é afetado de certa maneira por outros corpos ou objetos – há uma sensação característica, dor, que tende a dar origem a um padrão característico de atividade corporal de minha parte, como gritar, esfregar o local que foi picado ou atingido e assim por diante¹⁸⁰. (OVERGAARD, 2010, p. 257).

Nessa perspectiva, nunca poderíamos dissociar os estados mentais de outros indivíduos de nossa própria vida mental. Em verdade, muitas das abordagens do problema das outras mentes nas pesquisas sobre cognição social aderem, em alguma medida, ao argumento da analogia. Nomeadamente, podemos encontrar afirmações compatíveis com esse argumento nas “teorias da simulação”, que consideram que os estados mentais dos outros são inobserváveis e defendem algum tipo de associação com o comportamento próprio. (OVERGAARD, 2012, p. 259). Apesar de o argumento da analogia não ter sido totalmente superado, mesmo nas discussões contemporâneas sobre a intersubjetividade, há, é claro, uma teoria concorrente que também é bastante difundida, a teoria da melhor explicação.

Na teoria da melhor explicação não há a necessidade de nenhum comprometimento epistemológico com os nossos próprios estados mentais e comportamentais. Nesse sentido, a melhor explicação não depende da associação analógica entre estados mentais próprios e comportamento observável em terceira pessoa. E, com isso, é pressuposto que a análise de experiências “internas” é dispensável, se não corroborar a melhor abordagem e, nesse caso, devemos abandonar todo o vocabulário mental que endossa a “folk psychology”, como as noções de percepção, desejos e emoções. (OVERGAARD, 2010, p. 259).

Podemos considerar que tanto as abordagens que focam naquilo que é experienciado em primeira pessoa quanto as que aderem à posição diametralmente

¹⁸⁰ (Cf. OVERGAARD, 2010, p. 257): “Suppose I observe that whenever I get stung by a bee, take a fall, and similar things – that is, whenever my body is affected in certain ways by other bodies or objects – there is a characteristic sensation, pain, which tends to give rise to a characteristic pattern of bodily activity on my part, such as screaming, rubbing the place that was stung or hit, and so on”.

oposta, a do behaviorismo, tendem a encontrar problemas e, conseqüentemente, são pouco atrativas para as abordagens científicas da consciência. Behavioristas assumem uma das posições eliminativistas mais radicais. Assim, temos dois extremos que acentuam os polos inaugurados no interacionismo cartesiano. Na fenomenologia, desde a sua fundação, encontramos a refutação de várias das proposições cartesianas. A sua posição crítica a mantém imune a algumas das lacunas epistemológicas que estavam presentes na filosofia moderna. Esses elementos são assimilados por vários teóricos da cognição corporificada, de John Searle a Alva Noë, que aprofundam as condições de superação do dualismo cartesiano, pela perspectiva naturalizada, presentes na fenomenologia.

Parte do interesse desses pensadores analíticos na abordagem fenomenológica do problema das outras mentes se justifica, em parte, porque “todos os fenomenólogos tentam articular o que pode ser chamado de relato revisionista não redutivo; e o fazem principalmente, embora não exclusivamente, tentando uma reinterpretação radical do corpo¹⁸¹”. (OVERGAARD, 2010, p. 262). Como vimos, essa reinterpretação do papel da corporeidade está relacionada com as ampliações conceituais feitas por Husserl de conceitos como o de imanência e de intencionalidade que contribuem também para a possibilidade de revisão do conceito de analogia reivindicado no tratamento fenomenológico do problema da intersubjetividade.

A analogia mostra-se como um argumento viável se a interação intersubjetiva é pensada pela lógica dualista, ou seja, se houver a clássica certeza solipsista dos próprios estados mentais, a partir dos quais se projetaria a vida interior alheia. O ponto é que, em termos fenomenológicos, a análise intencional da constituição experiencial não implica a visão de que a intencionalidade constitutiva e os fenômenos mentais do outro estejam ocultados em seu corpo próprio. Aqui é precisamente o momento em que a intuição, em contraste com a indução dos argumentos “tradicionais” da analogia, adquire o papel central de elemento apreensivo. Eu percebo o meu próprio corpo como indispensável para todas as minhas experiências, mesmo em nível fenomenológico e apesar de o foco

¹⁸¹ (Cf. OVERGAARD, 2010, p. 262): “all the phenomenologists attempt to articulate what might be called a non-reductive revisionist account; and they do so primarily, though not exclusively, by attempting a radical reinterpretation of the body.

atencional de análise não ser as minhas realizações cerebrais. O emparelhamento analogizante com o outro, por consequência, implica a apreensão do alheio já como um “sujeito corporificado”.

5.2 Da relação fenomenológica entre corporeidade e expressão

Essas considerações fenomenológicas sobre a apreensão do outro também se justificam pela, como tenho insistido, rejeição da ideia de que o acesso da consciência à objetividade seja simplesmente uma dinâmica inferencial. Com a intencionalidade, todo e qualquer objeto é dado à consciência já *como* objeto e a própria consciência, nas suas operações intuitivas, é também explicitada nessa relação com o mundo e os outros. Evidentemente que, ao assinalarem que há consciência na interação com o transcendente, fenomenólogos não estão defendendo algum tipo de teoria da mente condicionada à teoria da ação. A dinâmica de interação com o mundo representa a própria dinâmica, teleológica, como vimos, de funcionamento da consciência. Em termos práticos, nossos desejos e intenções são externados na interatividade com o meio circundante. No entanto, é preciso considerar que

A interpretação dos fenomenólogos dos fenômenos observáveis, corporais ou expressivos é muito diferente da interpretação behaviorista. De fato, as supostas ocorrências físicas meramente externas que o behaviorista destacaria como dados observacionais podem ser difíceis de descrever como tais, sem recorrer aos fenômenos mentais¹⁸². (OVERGAARD, 2010, p. 265).

Há, portanto, interesse fenomenológico na expressividade como condição para a efetividade da intersubjetividade. O sentido constitutivo do outro, não apenas como corpo animado, mas como um semelhante, depende também da expressividade. A abordagem fenomenológica da intersubjetividade deve justamente colocar em evidência as caracterizações do outro como sendo mais do que um corpo meramente animado. Um modo de fazê-lo é explicitar os fundamentos do sistema linguístico indicando que

¹⁸² (Cf. OVERGAARD, 2010, p. 265): “The phenomenologists’ interpretation of the observable, bodily or expressive phenomena is very different from the behaviorist interpretation. In fact, the supposedly merely external, physical occurrences that the behaviorist would single out as observational data may be hard for us to describe as such, without recourse to the mental phenomena”.

[...] as propriedades essenciais da linguagem não são inerentes à linguagem, ou redutíveis ao sistema linguístico, elas transcendem a linguagem: elas são definidas por aqueles elos que conectam a linguagem e o uso da linguagem àqueles atos mentais cuja qualidade, conteúdo e referência de objeto eles expressam¹⁸³. (BUNDGAARD, 2010, p. 371).

Evidentemente, na fenomenologia husserliana não encontramos uma análise puramente comportamental do uso da linguagem, embora Husserl também considere as influências psíquicas na dinâmica da expressividade, através do conceito de manifestação. O propósito central de sua análise não é a indicação do processo psicológico da significação, mas refere-se à associação entre significado e o seu ato intencional significante específico. Com esse tipo de abordagem pode ser difícil compatibilizar as proposições da teoria semântica de Husserl com as abordagens naturalizadas que, em grande medida, dispensam a análise das ocorrências imanentes das dinâmicas de significação. No entanto, devemos aqui considerar a ressalva de que, na fenomenologia, não há a subdivisão interno-externo, como na orientação natural. Isso se reflete na estrutura noético-noemática e na tematização fenomenológica da problemática do sentido e do significado. Não há apelo a entidades reais imanentes, mas à noção de noema, de significado como elemento inexistente.

5.3 Linguagem e significação

A necessidade metodológica de recorrer a entidades inexistentes pode ser um agravante nas dificuldades de naturalização da fenomenologia. No entanto, para além da importância das questões sintáticas¹⁸⁴, é imprescindível para a abordagem husserliana da significação que “[...] o significado da linguagem não

¹⁸³ (Cf. BUNDGAARD, 2010, p. 371): “[...] the essential properties of language are not inherent in language, or reducible to the language system, they transcend language: they are defined by those links that connect language and language use to those mental acts whose quality, content, and object reference they express”.

¹⁸⁴ Uma boa definição da abordagem sintática presente tanto na fenomenologia de Husserl quanto no positivismo lógico é feita por Mormann (1991, p. 64): “A sintaxe lógica de uma linguagem é a teoria formal das expressões dessa linguagem: a especificação sistemática das regras formais da linguagem e o desenvolvimento das consequências decorrentes dessas regras”. (Cf.): “The logical syntax of a language is the formal theory of the expressions of that language: the systematic specification of the formal rules in the language and the development of the consequences flowing from these rules”.

pode ser corretamente caracterizado sem levar em consideração intenções de significado do falante e a semântica de seus atos mentais¹⁸⁵. (BUNDGAARD, 2010, p. 372). Isso significa que a formulação de uma “fenomenologia das formas linguísticas” implica, em alguma medida, a “fenomenologia das vivências de significação”. (HUSSERL, § 4, p. 11, 2015).

A análise fenomenológica da expressividade deve, portanto, ter em vista também as intenções de significado dos falantes. E aqui voltamos ao problema das outras mentes. Muitos autores recorreram a elementos introspectivos e não apenas comportamentais, inclusive analíticos como Carnap, na abordagem do problema das outras mentes. Alguns aspectos de suas considerações são semelhantes às de Husserl. Carnap distancia-se do behaviorismo e preservando a relevância dos dados fenomenais das experiências, mas o conteúdo de pensamento do outro não é passível de ser associado a valor de verdade. Isso quer dizer que, ao não serem observáveis, não seguem ao critério de verificação científica.

Com o estabelecimento de critérios para refutar abordagens metafísicas do problema das outras mentes, é igualmente determinada a rejeição de que haja um problema propriamente aí, apesar de Carnap não eliminar totalmente a hipótese de estados mentais. O ponto é que “Tudo o que importa é o que podemos observar - o resto pode acrescentar ao nosso conhecimento prático, mas não ao nosso conhecimento teórico¹⁸⁶”. (AVRAMIDES, 2001, p. 175). Com essa distinção, Carnap torna possível preservar os aspectos “introspectivos” das experiências, sem aderir acriticamente às proposições behavioristas.

5.4 Naturalização da fenomenologia: a intuição e a corporificação da intencionalidade

Como vimos, a intuição é um conceito central para a fenomenologia de Husserl. Ela posiciona a sua fenomenologia, como análise dos vividos de consciência, em uma orientação distinta de uma abordagem metafísica da intencionalidade, isto é, do vínculo entre consciência e mundo. Desde as *IL*, Husserl

¹⁸⁵ (Cf. BUNDGAARD, 2010, p. 372): “[...] language meaning cannot be correctly characterized without taking into consideration speaker’s meaning intentions and the semantics of his mental acts”.

¹⁸⁶ (Cf. AVRAMIDES, 2001, p. 175): “All that matters is what we can observe - the rest may add to our practical, but not to our theoretical, knowledge”.

apresenta a análise da intuição e a caracteriza como um conceito chave para a fenomenologia, que

No seu procedimento intuitivo e puro, ela analisa e descreve, numa generalidade essencial - especialmente enquanto fenomenologia do pensamento e do conhecimento as vivências representativas, judicativas e cognitivas, que, empiricamente apreendidas como classes de acontecimentos reais no quadro da efetividade animal natural, a Psicologia submete a uma investigação científica no elemento da experiência". (HUSSERL, § 1, p. 2, 2015).

A intuição é, precisamente, o elo entre consciência e mundo e no contexto das *IL* ela é invocada por Husserl (2015, § 2, p. 4) nas suas considerações sobre a lógica pura em contraste com a abordagem empírica da psicologia, indicando que

Os conceitos lógicos, enquanto unidades de pensamento dotadas de validade, devem ter a sua origem na intuição; eles devem, através da abstração ideadora, despontar com base em certas vivências, e devem comprovar-se sempre outra vez em cada nova consumação desta abstração, devem ser captados na sua identidade consigo próprios.

Sob essas condições, podemos considerar que é por meio da intuição, como elemento não psicológico, que a fenomenologia pode superar a dicotomia empírico-psicológica das percepções interna e externa. Os procedimentos intuitivos reivindicados por Husserl como indissociáveis do desenvolvimento intencional dos vividos contrastam significativamente com as abordagens inferenciais das epistemologias modernas, racionalistas e empiristas. Do mesmo modo, a abordagem do campo fenomenal não equivale à análise psicológica dos vividos. Por isso, a intuição não é um componente exclusivo da vida interior, mas um elemento integrado ao desenvolvimento intencional das experiências de mundo. Algo semelhante à proposição husserliana do papel fenomenológico da intuição é postulado por Merleau-Ponty (1999, p. 92), que considera que a intuição é

a explicitação ou o esclarecimento da vida pré-científica da consciência, que é a única a dar seu sentido completo às operações da ciência, e à qual estas operações sempre reenviam. Não se trata de uma conversão irracional, trata-se de uma análise intencional.

Com a intuição, a fenomenologia tem como um de seus interesses também o nível pré-predicativo e pré-reflexivo das experiências, no qual centra-se a "estrutura dinâmica e em desenvolvimento contínuo de interdependências do eu,

dos outros e do mundo¹⁸⁷". (SCHMICKING, 2010, p. 44). Pode-se dizer que a afirmação fenomenológica de que todo conhecimento científico deve estar associado à vida pré-científica tem como suporte a intuição. Nesse sentido, "O mundo da vida é o mundo intuitivo circundante da vida, pré-dado para todos em comum¹⁸⁸". (MORMANN, 1991, p. 77). A intersubjetividade é parte da estrutura objetiva do mundo, a qual é constituída por suas configurações da vida cotidiana e da prática científica. Por ser transcendental, também a intersubjetividade é centralizada na subjetividade que realiza a experiência. Os processos de significação do mundo da vida e da prática científica estão intimamente relacionados.

Na fenomenologia, não há experiência sem intuição. É por meio da intuição que a fenomenologia não apela para mediações representacionais que poderiam incorrer em um "terceiro elemento" na dinâmica de objetivação intencional do mundo. Vividos intencionais são sempre vividos de alguma coisa e essa definição conta com a atuação de um processo de apreensão intuitiva que é próprio da consciência. Com a apreensão intuitiva pode-se, inclusive, dispensar as análises indutivas que contam com a experiência reincidente das coisas a fim de que sejam extraídas generalizações.

Por meio do conceito de intuição, ao contrário do conceito de indução, a fenomenologia visa a "insights nas estruturas gerais de objetos e experiências¹⁸⁹". (SCHMICKING, 2010, p. 40). O direcionamento intencional dos atos de consciência para o mundo como vividos imediatos, e por isso intuitivos, que coloca as coisas como elas mesmas na sua presença originária, é a determinação, teleológica e não causal, própria da consciência. A centralidade da intuição para a análise da objetivação fenomenológica implica o seu papel no processo de síntese e constituição de cada uma das unidades objetivas realizadas na dinâmica intencional da consciência.

¹⁸⁷ (Cf. SCHMICKING, 2010, p. 44): "dynamic structure of interdependencies of self, others, and world".

¹⁸⁸ (Cf. MORMANN, 1991, p. 77): "The life world is the intuitive surrounding world of life, pregiven for all in common".

¹⁸⁹ (SCHMICKING, 2010, p. 40): "[...] insights in the general structures of objects and experiencing".

5.4.1 A naturalização da percepção: corporificação e intencionalidade

É sempre importante considerar que cognição está diretamente associada a algum tipo de experiência. (SHAPIRO, 2011, p. 52). Por isso a centralidade da noção de percepção. Essa definição é compatível tanto com a posição de Husserl sobre as vivências de consciência quanto com as concepções de cognição incorporada. Essas últimas apresentam, no entanto, um enfoque na ação como uma modalidade de interação social e cultural. Interação que se realiza com as capacidades sensório-motoras de cada organismo biológico e que permite que a percepção se realize de modo progressivo, na medida em que surgem novas “oportunidades” de interação. Nessa dinâmica, percepção e ação são indissociáveis em termos cíclicos. (SHAPIRO, 2011, p. 52).

Por consequência, esse processo de naturalização da consciência e, de modo incontornável, da intencionalidade, pressupõe a relação causal entre mente e comportamento, de maneira que “[c]omportamento inteligente e relações causais de comportamento inteligente são, em certo sentido, a essência do mental”. (SEARLE, 2006, p. 21). Com essa lógica, não se pode tratar da objetividade, pressuposta em qualquer teoria científica, sem se considerar o comportamento observável de agentes. A ontologia do mental passa a ser equivocadamente pensada exclusivamente na configuração material e observável do comportamento. No entanto, essa redução do mental ao comportamento, apresenta inconsistências, na medida em que “o caráter de terceira pessoa da epistemologia não nos deve cegar para o fato de que a ontologia efetiva dos estados mentais é uma ontologia de primeira pessoa”. (SEARLE, 2006, p. 28).

Há incoerências na visão de que a mesma ontologia é válida para estados mentais “privados” e para o comportamento observável em terceira pessoa, pois que não teríamos condições de distinguir, satisfatoriamente, “algo que realmente tem uma mente, como um ser humano, e algo que se comporta *como se* tivesse uma mente, como um computador. (SEARLE, 2006, p. 29). Apesar de Searle não ser propriamente classificado como um teórico da cognição corporificada, essa questão, aqui sistematizada por ele, é um dos principais argumentos críticos da cognição corporificada em relação ao modelo da mente computacional. Há muitas ressalvas a serem feitas nas analogias entre as operações realizadas por

computadores programados e por determinados comportamentos humanos. A cognição corporificada diverge das teorias computacionalistas da mente, na medida em que não estamos suficientemente “justificados” a projetarmos a atitude intencional¹⁹⁰ a computadores e máquinas. Essas ressalvas asseguram algumas especificidades da intencionalidade operada apenas pela consciência humana, de acordo com a sua estrutura fisiológica e cerebral específica.

Além dessas questões, a cognição corporificada, sendo ela própria uma reação às ciências cognitivas tradicionais (SHAPIRO, 2011, p. 5) é também vinculada à problemática da constituição das experiências, sem que isso pressuponha algum comprometimento teórico com a noção de intencionalidade, obviamente. O ponto é que a constituição (*constitution*), juntamente com a conceitualização (*conceptualization*) e com a substituição (*replacement*), é um dos temas centrais para a questão da corporificação da cognição, no sentido de que “[o] corpo ou mundo desempenha um papel constitutivo e não meramente causal no processamento cognitivo¹⁹¹”. (SHAPIRO, 2011, p. 4). Essa afirmação está de acordo com a teoria da constituição fenomenológica e intencional de Husserl, pela importância da corporeidade na constituição dos vividos, isto é, na medida em que somos os nossos corpos, ou seja, em que somos a nossa consciência, mesmo que não se esteja tratando especificamente de fatos psíquicos.

Como vimos na seção específica sobre a intersubjetividade husserliana, esta noção indica justamente que a interatividade social pressupõe a problemática da corporeidade, pois que é pelo corpo que vivenciamos a “presença” do outro na nossa própria constituição de mundo. A interatividade social presente na objetivação fenomenológica, baseada na intuição, não necessita de elementos representacionais, assim como pressuposto nas discussões sobre a substituição, no campo da cognição corporificada. Nesse sentido, podemos encontrar na teoria

¹⁹⁰ Dennett (1989, p. 28) define a atitude intencional de modo que: “Primeiro você decide tratar o objeto cujo comportamento deve ser previsto como um agente racional; então você descobre quais crenças esse agente deve ter dado seu lugar no mundo e seu propósito. Em seguida, você descobre quais desejos ele deve ter, com base nas mesmas considerações, e finalmente prevê que esse agente racional agirá para promover seus objetivos à luz de suas crenças”. (Cf. DENNETT, 1989, p. 28): “First you decide to treat the object whose behavior is to be predicted as a rational agent; then you figure out what beliefs that agent ought to have, given its place in the world and its purpose. Then you figure out what desires it ought to have, on the same considerations, and finally you predict that this rational agent will act to further its goals in the light of its beliefs”.

¹⁹¹ (Cf. SHAPIRO, 2011, p. 4): “The body or world plays a constitutive rather than merely causal role in cognitive processing”.

da percepção husserliana, vinculada à dinâmica constitutiva das experiências, um precedente da visão de que há mais elementos na cognição humana do que elementos puramente simbólicos. Elementos estes que são utilizados como suporte conceitual para as teorias da mente computacional.

Com as noções de substituição e de constituição, empregadas no campo da cognição corporificada, podemos pensar em alguns pontos compatíveis com os propósitos teóricos originários da fenomenologia. Isso porque os vividos fenomenológicos e a teoria da intencionalidade husserliana pressupõem elementos não-representacionais, e não apenas por isso, mas também porque o antipsicologismo fenomenológico tem como fundamento a rejeição da análise causal dos vividos psíquicos, justamente para viabilizar a relação intencional entre consciência e mundo. A problemática da constituição está presente também na cognição corporificada de modo que

O principal desafio que a Constituição enfrenta é explicar o sentido em que o corpo ou partes do mundo são constituintes da mente. Tornar isso especialmente difícil é a necessidade de distinguir constituintes da mente de meras influências causais sobre a mente¹⁹². (SHAPIRO, 2011, p. 159).

A fenomenologia pode contribuir para essa questão a partir da não oposição metafísica entre subjetividade e mundo e da não antecedência da consciência em relação à objetividade, isto é, não pode haver objetivação sem a intencionalidade da consciência. Essa dinâmica deve justamente evidenciar o procedimento interativo entre consciência e mundo que determina todas as experiências fenomenológicas. Como já considerado, o que possibilita compreender o desenvolvimento intencional dos vividos de consciência como uma dinâmica de objetivação não-representacional e não causal é a intuição. No entanto, muitas das teorias que naturalizam a intencionalidade rejeitam qualquer tipo de vocabulário mentalista, tal como a noção fenomenológica de intuição possa parecer ser. Como vimos, de fato a intuição é um conceito mental, pois que é vinculado à cognição que possibilita as experiências. A intuição é, porém, o conceito chave para a constituição, de modo que é intuitivamente que a consciência “acessa” a objetividade.

¹⁹² (Cf. SHAPIRO, 2011, p. 159): “The main challenge that Constitution faces is to explain the sense in which the body or parts of the world are constituents of the mind. Making this especially difficult is the need to distinguish constituents of the mind from mere causal influences on the mind”.

Os modelos mais radicais de naturalização da intencionalidade, como a proposta de Dennett em *The Intentional Stance*, ignoram por completo qualquer tipo de análise constitutiva de primeira pessoa e estendem a intencionalidade para outros seres, animais e dispositivos. Para se falar de intencionalidade nesses casos, é preciso considerar outros elementos como o de “previsibilidade”, que caracteriza um sistema de verificação externa, ou seja, Dennett (1989, p. 25) considera que

[...] qualquer objeto — ou, como direi, qualquer sistema — cujo comportamento seja bem previsto por essa estratégia é, no sentido mais amplo da palavra, um crente. O que é ser um verdadeiro crente é ser um sistema intencional, um sistema cujo comportamento é confiável e volumosamente previsível por meio da estratégia intencional¹⁹³.

Com isso, os critérios para a atribuição de intencionalidade a organismos e dispositivos depende da sua previsibilidade comportamental e da sua estrutura de funcionamento (*design*), seja ela biológica ou física. Funcionalistas como Dennett propõem exatamente o que já havia sido caracterizado criticamente por Merleau-Ponty (1999, p. 87): “reduzir esta maneira particular de tratar o mundo que é um comportamento a processos em terceira pessoa, nivelar a experiência na altura da natureza física e converter o corpo vivo em uma coisa sem interior”. Essa redução, no entanto, traria consequências negativas para a dinâmica de objetivação fenomenológica. E isso mesmo que a distância metodológica entre fenomenologia e psicologia fosse menor para Merleau-Ponty do que para Husserl, isto é, haveria um processo de separação em que

O corpo vivo assim transformado deixava de ser meu corpo, a expressão visível de um Ego concreto, para tornar-se um objeto entre todos os outros. Correlativamente, o corpo do outro não podia aparecer-me como o invólucro de um outro Ego. Ele não era mais do que uma máquina, e a percepção do outro não podia ser verdadeiramente percepção *do outro*, já que ela resultava de uma inferência e só colocava atrás do autômato uma consciência em geral, causa transcendente e não habitante de seus movimentos. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 87).

¹⁹³ (Cf. DENNETT, 1989, p. 25): “[...] any system — whose behavior is well predicted by this strategy is in the fullest sense of the word a believer. What it is to be a true believer is to be an intentional system, a system whose behavior is reliably and volumously predictable via the intentional strategy”.

Como já explicitado, embora Husserl não se opusesse totalmente às ciências da natureza, o que seria obviamente uma posição bastante problemática, a crítica da naturalização da consciência implica a recusa pela concepção de que os vividos de consciência e a intencionalidade, que possibilitam o conhecimento fossem tomados apenas como “produtos de algumas características meramente contingentes da psicologia humana¹⁹⁴”. (GALLAGHER, 2012, p. 72). Essa posição fundacional de Husserl aparenta impossibilitar qualquer convergência conceitual com as propostas contemporâneas de naturalização da fenomenologia. Se as “motivações” teóricas da fenomenologia estão na sua composição originária, isto é, na sua formulação husserliana, a radicalidade de suas proposições que contrastam com a contingência fenomênica do psíquico, a naturalização da fenomenologia terá sempre como pano de fundo o impasse de que

Se alguém adota a atitude naturalista, não está fazendo fenomenologia. Se alguém ignora o antinaturalismo de Husserl e se propõe a fazer fenomenologia dentro da atitude natural, então isso simplesmente não é fenomenologia¹⁹⁵. (GALLAGHER, 2012, p. 73).

No entanto, há certamente uma série de questões incontornáveis nas discussões sobre a possibilidade de naturalização da fenomenologia e, por consequência, da intencionalidade, uma delas é a de que poderíamos comprometer a dinâmica constitutiva da significação, pois que rejeitaríamos o seu elemento central, os vividos de consciência. Nesse sentido, “O organismo, por sua vez, opõe à análise físico-química não as dificuldades de fato de um objeto complexo, mas a dificuldade de princípio de um ser significativo”. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 89). A naturalização da dinâmica intencional e de objetivação fenomenológica deve ter no seu horizonte metodológico essa constituição cognitiva dos fenômenos como modalidade de vivências significativas e tendo em vista que a “psicologia sempre é levada ao problema da constituição do mundo”. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 93).

A corporificação da intencionalidade, que já está presente nas análises de Husserl sobre o corpo próprio, é aprofundada por Merleau-Ponty (1989, p. 93) a partir da posição de que “a consciência está encerrada no corpo e sofre, através

¹⁹⁴ (Cf. GALLAGHER, p. 2012, p. 72): “products of some merely contingent features of human psychology”.

¹⁹⁵ (Cf. GALLAGHER, p. 2012, p. 73): “If one takes the naturalistic attitude, then one is not doing phenomenology. If one ignores Husserl's anti-naturalism and proposes to do phenomenology within the natural attitude, then that just is not phenomenology”.

dele, a ação de um mundo em si, somos conduzidos a descrever o objeto e o mundo tais como eles aparecem à consciência”. Como já considerado, apesar de Husserl criticar o psicologismo lógico e epistemológico, rejeitando quaisquer disposições psíquicas na dinâmica constitutiva, a fim de preservar a estrutura própria de cada ato de consciência, ele não ignora a problemática da corporeidade. Todo corpo que experiencia o mundo é um corpo próprio (*Leib*), ou seja, tem a sua existência implicada na dinâmica intencional de todos os vividos. A corporeidade é o suporte para a objetivação fenomenológica de mundo, pois que

As coisas sensíveis são assim constituídas no modo subjetivo de “orientação” e são constituídas para nós (se isso é uma questão de necessidade ou não, é um problema especial) de modo que uma coisa sensível distinta, o “Corpo”, é dada como portadora constante do centro de orientação¹⁹⁶. (HUSSERL, 2000, p. 70).

Desse modo, é parte de suas especificidades sensitivas e intencionais a capacidade de interatividade com o mundo circundante. Aqui, voltamos ao problema do dualismo. Se argumentei reiteradamente no sentido de desvincular a fenomenologia de Husserl do dualismo de substância de Descartes, o que parece razoavelmente defensável. E este é um dos tópicos mais polêmicos no que se refere à efetividade do papel do corpo na dinâmica fenomenológica. Certamente não basta afirmar que o corpo está implicado nas nossas experiências de mundo, ou ainda, determinar que

[...] toda percepção e exibição perceptiva (experiência) o Corpo está envolvido como órgão dos sentidos livremente movido, como totalidade livremente movida dos órgãos dos sentidos e, portanto, também é dado o fato de que, neste fundamento original, tudo o que é coisa-real no mundo circundante do Ego tem sua relação com o Corpo¹⁹⁷. (HUSSERL, 2000, p. 61).

O que quero dizer é que não basta dizer que há uma relação necessária entre corpo e os vividos de consciência se já sabemos que Husserl considera que a intencionalidade e o que ele chama de significado, não são elementos “reais”. Para aprofundar essa questão, gostaria de considerar alguns elementos

¹⁹⁶ (Cf. HUSSERL, 2000, p. 70): “The sense-things are thereby constituted in the subjective way of “orientation” and are constituted for us (whether or not this is a matter of necessity is a special problem) such that a distinctive sense-thing, the “Body,” is given as the constant bearer of the center of orientation”.

¹⁹⁷ (Cf. HUSSERL, 2000, p. 61): “all perception and perceptual exhibition (experience) the Body is involved as freely moved sense organ, as freely moved totality of sense organs, and hence there is also given the fact that, on this original foundation, all that is thingly-real in the surrounding world of the Ego has its relation to the Body”.

conceituais da objetivação presentes no “naturalismo fraco” do já mencionado John Searle, a fim de verificar se podemos estabelecer alguns paralelos com as proposições husserlianas.

5.5 A intencionalidade em Searle¹⁹⁸ e Husserl: a constituição do social

Os conceitos de percepção e ação são centrais para o processo de naturalização da intencionalidade. Aqui recorro à teoria da intencionalidade de John Searle para aprofundar as críticas à naturalização da intencionalidade e as suas vinculações com a proposta husserliana. Searle é uma figura bastante interessante e peculiar no debate analítico da filosofia da mente. Isso porque ele é declaradamente contrário ao materialismo, corrente bastante difundida, e mesmo à naturalização da intencionalidade, no que se refere à redução dos fenômenos mentais a elementos puramente físicos. (SEARLE, 2006, p. 9). Mesmo como um analítico, a sua posição em relação à filosofia da mente é a de que “[a]credito que não haja nenhuma outra área da filosofia analítica contemporânea onde tantas coisas implausíveis sejam afirmadas”. (SEARLE, 2006, p. 10).

Searle (2006, p. 23) realiza uma análise parcial da história conceitual das principais vertentes da filosofia da mente e das suas inconsistências teóricas, com uma afirmação que soa bastante fenomenológica: “Na filosofia da mente contemporânea, a tradição histórica está nos tornando cegos para os fatos óbvios de nossas experiências”. A fundação da filosofia da mente em uma posição antimentalista, coloca boa parte das posições que daí resultam em sérios problemas de fundamentação. A causa desses problemas está relacionada com a separação entre o mental e o físico, de modo que eles aparecem, explicitamente ou de modo involuntário, como componentes opostos que não podem coexistir nas teorias da consciência. Outro ponto problemático está justamente na visão equivocada de que a realidade seja objetiva, argumento implícito na obsessão pela observação de todos os fenômenos, inclusive os fenômenos mentais. Em nível

¹⁹⁸ Nesta seção não me proponho a aprofundar a teoria da intencionalidade de Searle. Sua proposta possui vários desdobramentos conceituais que destoam da proposta husserliana. Evidentemente, isso seria uma grande digressão dos propósitos de pensar a naturalização da fenomenologia através da posição de Husserl de objetivação intencional. Por isso, farei uso apenas das análises conceituais de Searle que permitam a intersecção com a proposta da fenomenologia husserliana.

experencial dos estados mentais, não há ontologia de terceira pessoa, mas apenas de primeira pessoa. (SEARLE, 2006, p. 28).

Como contraponto a essa divisão problemática, encontramos em Searle (2006, p. 26) a defesa de que o físico é o mental e o mental é o físico, ou seja, “a consciência *enquanto* consciência, *enquanto* mental, *enquanto* subjetiva, *enquanto* qualitativa, é *física*, e física *porque* mental. Tudo isso mostra, creio eu, a inadequação do vocabulário tradicional”. É nesse contexto crítico que devemos compreender a sua teoria da intencionalidade. A intencionalidade é vinculada à dinâmica de expressividade e de atos de fala, embora Searle (2001, p. 7) explicita que “[a]o explicar a Intencionalidade em termos de linguagem, não pretendo sugerir que a Intencionalidade é essencial e necessariamente linguística”. Com essa caracterização, Searle (2001, p. 8), tal como Husserl, não defende a subordinação da intencionalidade à linguagem, ainda mais porque para ele, “a linguagem é derivada da Intencionalidade, e não o oposto”.

Podemos considerar que há intersubjetividade e a caracterização de um tipo de cognição social na vinculação que Searle (2001, p. 12) faz da intencionalidade com aspectos da linguagem, pois que crenças, estados internos e intenções são expressos a partir de atos de fala, ou seja, “[a] realização do ato de fala é necessariamente uma expressão do estado Intencional correspondente”. Como vimos, ao seu modo, Husserl também vinculou a linguagem aos fenômenos intencionais da consciência. Sua teoria semântica é indissociável de seu modelo de transcendentalismo, pois que só há significado se houver consciência que realize os processos de síntese de todas as nossas experiências. A fenomenologia transcendental implica questões linguísticas principalmente na medida em que “o ego foi denominado ‘transcendental’, isto é, o doador de significado para todo o seu universo de consciência¹⁹⁹”. (CUNNINGHAM, 1976, p. 9).

5.5.1 A teoria da linguagem husserliana e a sua relação com a noção de intencionalidade de Searle

¹⁹⁹ (CUNNINGHAM, 1976, p. 9): “for Husserl the ego was termed “transcendental,” i.e., the meaning-giver for its entire universe of consciousness”.

A visão husserliana de que, de certo modo, a linguagem e a expressividade são “subordinadas” às estruturas de consciência, pois que elas pressupõem atos significantes, pode nos levar a considerar que Husserl estivesse defendendo a possibilidade de algum tipo de linguagem privada. Ou, pelo menos, que em algum nível do processo intencional de significação, a linguagem não dependa de uso linguístico de expressões e palavras em um contexto de sociabilidade. De fato, essa interpretação é verossímil, se consideramos o pressuposto fenomenológico de que somos capazes de apreender generalidades intuitivamente e que há atos intencionais objetivantes que antecedem a expressividade.

Esse pode ser realmente um ponto paradoxal, mas não deve prevalecer se acentuamos que Husserl não está defendendo e nem sequer mencionando que haja inefabilidade nessa dinâmica de objetivação. Ao referir-se à “expressividade da alma solitária” no § 8 das *IL*, segundo volume, Husserl (2012, p. 30) atribui expressividade também à vida interior, onde não há nenhum tipo de externalização comunicativa. No entanto, ele evidencia que não há diferença semântica entre os significados expressos e aqueles que são unicamente vividos em nível mental, ou seja,

Um importante papel está, contudo, também destinado às expressões na vida da alma fora do comércio comunicativo. É claro que a função alterada não toca naquilo que faz das expressões verdadeiras expressões. Elas têm, tanto antes como depois, as suas significações, e as mesmas significações que no diálogo.

Portanto, não há, em Husserl, uma linguagem específica para as operações cognitivas não compartilhadas, que ocorrem apenas em primeira pessoa. A expressividade “introspectiva” e a comunicação com os outros implicam a mesma linguagem e os conteúdos comunicados apenas “para si” não são passíveis de atribuição de valor de verdade. Uma palavra pensada ou proferida significa a mesma coisa.

Além das questões específicas da interação comunicativa, a intuição, que permite a apreensão do *noema*, é um dispositivo objetivante e não se restringe ao puramente imanente, como já explicitado na menção à teoria husserliana dos objetos. Do mesmo modo, apesar de o *noema* implicar o seu ato noético correspondente, ele está igualmente relacionado ao seu objeto intencional. Apesar dessas pontuações, as polêmicas reduções propostas como elementares para a

correta objetivação fenomenológica podem deixar a questão sobre o papel da linguagem mais obscuro e ambíguo. É preciso considerar que

Embora se possa concordar que Husserl não pretendia estabelecer uma linguagem privada como tal, a linguagem dentro da primeira redução tem todas as características isoladas e não sociais de uma linguagem privada²⁰⁰. (CUNNINGHAM, 1976, p. 26).

Um modo de considerar essa ambiguidade é o de que o status da linguagem, mesmo no momento da redução fenomenológica, ou seja, da suspensão temporária da posição metafísica sobre a existência dos objetos, ainda assim não há “impossibilidade lógica” de que essa linguagem seja conhecida pelos outros. Mesmo que a temática da linguagem seja “isolada” do mundo pela reflexão redutiva, ainda há objetivação, porque “Sua acessibilidade universal ideal os impede de serem objetos logicamente privados²⁰¹”. (CUNNINGHAM, 1976, p.26). Uma linguagem privada implicaria exatamente essa condição: o conteúdo linguístico seria logicamente inacessível para outros falantes.

Na sua obra de orientação mais “realista”, as *Investigações Lógicas*, Husserl (2012, § 5, p. 27) trata das exteriorizações realizadas por meio de “jogos fisionômicos” e “gestos” que podem ser involuntários, mas que ainda assim podem ser interpretados pelos interlocutores como contendo significação espontânea. Porém,

Tais exteriorizações não são nenhuma expressão no sentido do discurso, elas não são, como tais expressões, na consciência daquele que se exterioriza, fenomenalmente unidas com as vivências exteriorizadas; nelas, ninguém comunica nada a ninguém, faltando, com essa sua exteriorização, a intenção de declarar qualquer “pensamento” de um modo expresso, seja para outrem, seja também para si mesmo, contando que esteja só consigo próprio. Em suma, “expressões” deste tipo *não têm propriamente nenhuma significação*.

Este é um exemplo apresentado por Husserl (2012, § 6, p. 28) para questionar a análise da expressividade por meio da associação entre estados psíquicos privados e significação de expressões.

²⁰⁰ (Cf. CUNNINGHAM, 1976, p. 26): “While one may agree that Husserl did not intend to establish a private language as such, nevertheless, the language within the first reduction has all the isolated, non-social characteristics of a private language”.

²⁰¹ (Cf. CUNNINGHAM, 1976, p. 26): “Their ideally universal accessibility prevents them from being logically private objects”.

No intencionalismo naturalizado de Searle (2001, p. 8) há uma indicação semelhante, a de que

Na teoria dos estados Intencionais teremos igual necessidade de distinguir entre o conteúdo representativo e a maneira ou modo psicológico em que se tem esse conteúdo representativo.

Em termos husserlianos, na associação fenomenológica entre intencionalidade e atos expressivos, devem constar as diferenças entre “o sentido, o ‘conteúdo’ da representação nominal e o objeto da representação”. No que se refere aos termos de intenção de significação, ou de motivação, apenas alguns estados mentais são vinculados à expressividade, comportamental ou linguística. Evidentemente, aquele que fala quer exprimir o que tem “em mente”, ou seja, “em certos atos psíquicos, ele lhe confere um sentido que quer comunicar ao ouvinte”. No caso de que haja expressividade por parte do falante, ele ainda deve estar inserido em um ambiente linguístico em que os seus ouvintes possam compreendê-lo. É apenas na reciprocidade da comunicação que a expressividade é possível, pois que nessa dinâmica interativa,

[...] todas as expressões funcionam como *índices* no discurso *comunicativo*. Elas servem, para aquele que ouve, como signos para os “pensamentos” daquele que fala, isto é, para as vivências psíquicas que conferem a significação, assim como para as outras vivências psíquicas que pertencem à intenção de comunicação. A esta função dos signos linguísticos chamamos a *função de manifestação*. (HUSSERL, 2012, § 7, p. 28).

Portanto, há uma distinção acentuável na análise de Husserl da expressividade entre os atos intencionais de significação e aqueles relacionados com as intenções psicológicas do falante. A partir dessas diferenças constitutivas, a externalização de estados “internos” ocorre por meio de signos linguísticos e de predicados que podem ter ou sentido estrito, porque fazem referência apenas aos atos doadores de sentido; ou sentido lato, relacionado a todos os demais atos intencionais do falante:

Por exemplo, quando declaramos algo acerca de um desejo, o juízo acerca do desejo é manifestado em sentido estrito, o próprio desejo, manifestado em sentido lato. O mesmo se passa no caso de uma declaração perceptiva corrente, que será apreendida sem mais, pelo ouvinte, como pertencente a uma percepção atual. O ato perceptivo é, com isso, manifestado em sentido lato, o juízo que sobre ele se edifica será manifestado em sentido estrito. Notamos, desde logo, que o modo habitual de falar autoriza que designemos

também as vivências manifestadas como *expressas*. (HUSSERL, 2012, § 7, p. 29).

Essa separação em atos de significação e demais atos intencionais diz respeito principalmente ao modo como esses conteúdos se manifestam para aquele que ouve e percebe. Com isso parece realmente que Husserl está preservando algum tipo de conteúdo mental, o que pode ser consequência direta das suas críticas ao psicologismo, e que não chega a ser completamente expressado nas interações linguísticas entre falantes e ouvintes. Se rememoramos a crítica mencionada, o conceito de intenção pode figurar aqui como um conceito psicológico e que, portanto, não estaria no foco de análise da objetivação fenomenológica. No entanto, a intenção aqui invocada, como intenção de significação, refere-se ao ato intencional, que para ser efetivo, deve implicar também o seu preenchimento intuitivo, isto é, a própria expressividade pressupõe intuição, na medida em que “é extra-essencial para a expressão a referência a uma objetividade atualmente dada”. (HUSSERL, 2012, § 14, p.41).

A objetividade é atribuída intuitivamente aos atos doadores de sentido, de modo que a expressividade é simultânea à “determinação da referência objetiva”. (HUSSERL, 2012, § 13, p.41). Nesse contexto, se há pertinência do conceito de intuição, para a percepção das vivências alheias, ele deve ser também despojado de sua significação psicológica. Já sabemos que em nível fenomenológico percebemos intuitivamente os objetos sem representações mediadoras. Assim, no que se refere à efetivação da reciprocidade nas interações intersubjetivas, há reconhecimento intuitivo do outro como um semelhante, como outra pessoa, de modo que “[q]uando ouço alguém, percebo-o precisamente como falante, ouço-o narrar, demonstrar, duvidar, desejar etc”. (HUSSERL, 2012, § 7, p. 29). E isso ocorre, porque não é preciso que haja nessa interatividade uma apreensão conceitual dos estados mentais alheios, justamente, porque há um procedimento intuitivo que coloca o outro como sendo “ele mesmo” na realização perceptiva de seu interlocutor.

5.5.2 Semelhanças entre a intencionalidade husserliana e a intencionalidade na teoria dos atos de fala de Searle

No que se refere à intencionalidade naturalizada de Searle, é possível encontrar alguns elementos compatíveis com o intencionalismo fenomenológico de Husserl. Evidentemente, a problemática da redução não encontra nenhuma finalidade nas abordagens do campo da filosofia analítica da mente. Apesar disso, há também em Searle a aceção de intencionalidade como relacionalidade entre dois polos. Sua proposta é a de pensar a interação de organismos com o seu meio, por meio da intencionalidade como uma capacidade interativa “mais geral da mente”. A intencionalidade é também pensada por Searle com base na estrutura do comportamento, onde são caracterizados os atos mentais que não são intencionais, isto é, que não são direcionados para algo além de si mesmos.

Como já considerado na seção 3, Searle faz uma crítica a fenomenólogos como Husserl por considerarem que a causalidade, associada às teses naturalistas, é um conceito puramente não-intencional. Sua proposta é a de pensar a intencionalidade, a contragosto da posição husserliana, a partir de uma dinâmica causal. Ainda assim, nessa causalidade, a linguagem é subordinada à intencionalidade, como na fenomenologia de Husserl. Searle posiciona-se também no contrafluxo das abordagens reducionistas, eliminativistas e behavioristas do campo da filosofia analítica da mente, defendendo a relevância dos estados mentais para a análise da consciência. A rejeição dos fenômenos mentais é, para ele, uma “solução” insatisfatória para o problema mente-corpo.

A partir desses aspectos, Searle (2001, p. 10) apresenta uma posição naturalizada aparentemente mais fácil de ser compatibilizada com as proposições husserlianas do que a visão funcionalista de Dennett, por exemplo. Em termos gerais, naturalizar a intencionalidade significa que

[...] os fenômenos mentais possuem uma base biológica: são ao mesmo tempo causados pelas operações do cérebro e realizados na estrutura do cérebro. Segundo este ponto de vista, a consciência e a Intencionalidade são tão parte da biologia humana quanto a digestão ou a circulação sanguínea.

É claro que na formulação teórica de sua posição antinaturalista Husserl não pretendia negar o vínculo entre consciência e os seus aspectos biológicos. Muito pelo contrário. Como já considerado, as bases biológicas são pressupostas como estrato corpóreo que dá suporte à consciência. No entanto, a consciência e a sua condição intencional não são redutíveis a essa estrutura fisiológica de

funcionamento. Em verdade, para Husserl, pelas questões anteriormente exploradas, a consciência e a mentalidade não podem ser reduzidas à natureza. Há algo que deve ser preservado na passagem da realidade física para o nível das experiências intencionais. Este algo não pode ser reduzido, justamente, porque não é algo *real*. Sua crítica ao processo de naturalização da consciência atuante já em sua época, perpassa pelas confusões entre verdades lógicas e fenômenos psicológicos. Nesse sentido,

Por <<naturalização da consciência e das ideias>>, entende Husserl a concepção que nivela, ou antes equipara, os dados da consciência a fatos naturais e as normas da razão lógica a leis naturais do pensamento”. (CARVALHO, 1954, p. 31).

Essa não é, porém, a única razão para a resistência de Husserl à naturalização da consciência, pois que há um processo de “coisificação” da consciência em lhe atribuir um tratamento analítico semelhante ao dos demais objetos físicos. Com base no que acabei de assinalar, a posição antinaturalista de Husserl não deve implicar a negação das funções biológicas do corpo no que se refere à sua interação com o mundo. Apesar de tanto Husserl quanto Searle concordarem, cada um a seu modo, com a indissociável relação entre corpo e consciência, uma das distinções acentuáveis entre suas teorias da consciência é a de que para Searle (2001, p. 3), há diferenças conceituais entre estados mentais intencionais e a consciência em si, de modo que

Intencionalidade não é a mesma coisa que consciência. Muitos estados conscientes não são Intencionais - por exemplo, um sentimento súbito de exaltação - e muitos estados Intencionais não são conscientes - por exemplo, tenho muitas” crenças sobre as quais não estou pensando no momento e nas quais posso nunca ter pensado.

Encontramos nessa distinção de Searle, um destaque para os estados inconscientes, o que, de certo modo, aparece nas análises husserlianas da consciência pré-reflexiva. Essa modalidade de consciência fenomenológica exerce um papel semelhante à noção de inconsciente, se compreendermos as crenças inconscientes a partir não da “repressão freudiana”, mas da questão de que elas “são apenas crenças que temos sem pensar nelas normalmente”. (SEARLE, 2001, p. 3). Esse tipo de estado mental está assegurado por Husserl, apesar da sua definição de consciência implicar intencionalidade. É justamente esse elemento

pré-reflexivo que assegura a defesa de que a fenomenologia não seja introspeccionismo, como já considerado.

Outro aspecto significativo da teoria da intencionalidade de Searle a ser pensado nesta análise da naturalização da fenomenologia é o de que para Searle (2001, p. 4) a intencionalidade não se refere unicamente à ação, como para os funcionalistas, e não abarca somente as discussões sobre a intenção de um determinado dispositivo de realizar uma ação, isso porque “Intencionalidade é direcionalidade; ter a intenção de fazer algo é apenas uma forma de Intencionalidade entre outras”. Essa é uma ressalva que o aproxima da intencionalidade fenomenológica de Husserl, quero dizer, não há uma correspondência restrita entre intencionalidade e disposição de realizar determinadas ações.

Ao tratar de atos de fala na sua relação com a intencionalidade e na sistemática da distinção entre “conteúdos proposicionais” e “conteúdos representacionais”, Searle (2001, p. 9) caracteriza os atos de fala como sendo “estados Intencionais que possuem conteúdos proposicionais completos”. E aqui é necessário destacar que é parte da subordinação da linguagem à intencionalidade a definição de que se nem todos os estados intencionais possuem conteúdo proposicional, por outro lado, há algum tipo de conteúdo representacional em todos os estados Intencionais.

5.5.3 Da relação entre intencionalidade e representação

Considerei em capítulos anteriores a crítica husserliana às abordagens epistemológicas que usam noções representacionistas de conhecimento. Menciono essa crítica novamente, pois que ela se faz necessária no comparativo com a abordagem da intencionalidade de Searle. Na fenomenologia de Husserl, intencionalidade e representação não são exatamente a mesma coisa. Representações dependem da intencionalidade, mas nem todos os atos intencionais são representacionais. Searle (2001, p. 19) menciona essa caracterização, em tom crítico, mas sem nomear a fenomenologia, na seguinte passagem: “Representar exige um agente representador e um ato intencional de representação e, portanto, a representação exige a Intencionalidade e não pode

ser usada para explicá-la”. Searle parece considerar como problemática a antecedência da intencionalidade, como um elemento “irreal”, em relação à constituição das representações.

As considerações críticas de Searle ao uso equivocado da noção de intencionalidade dizem respeito não apenas à fenomenologia, mas também à reedição deste termo feita por Brentano, que também a considera como uma interatividade “inexistente” entre mente e mundo. Apesar de Searle também propor que é possível abordarmos a intencionalidade por uma perspectiva não ontológica, ou pelo menos não no mesmo nível ontológico das experiências de terceira pessoa, as críticas dão conta de que não há sentido em apelar para algum tipo de dinâmica abstrata, justamente porque estados intencionais são “ao mesmo tempo causados pela estrutura do cérebro e ao mesmo tempo realizados nela”. (SEARLE, 2001, p. 20).

Essa causalidade não nos autoriza a considerar que Searle defenda que estados intencionais são a mesma coisa que as realizações cerebrais. Estados intencionais, bem como estruturas linguísticas são, em verdade, representações. Searle (1995, p. 61), nas suas análises sobre o papel da linguagem na construção da realidade social humana, considera que há até mesmo estados intencionais que antecedem a linguagem, ou seja, a linguagem

[...] contém essencialmente entidades que simbolizam; e na linguagem, em oposição aos estados intencionais pré-linguísticos, essas capacidades intencionalistas não são intrínsecas às entidades, mas são impostas ou derivadas da intencionalidade intrínseca dos humanos. Assim, a frase "estou com fome" faz parte da linguagem porque tem capacidades representacionais ou simbólicas por convenção²⁰².

Um funcionalista poderia sugerir que representações não são representações mentais, mas podem corresponder a movimentos corporais que representem as suas respectivas intenções. De acordo com a teoria da intencionalidade de Searle, essa é uma abordagem equivocada da questão. Pode-se tratar de representações preservando as distinções entre conteúdo intencional

²⁰² (SEARLE, 1995, p. 61): “[...] essentially contains entities that symbolize; and in language, as opposed to prelinguistic intentional states, such intentionalistic capacities are not intrinsic to the entities but are imposed by or derived from the intrinsic intentionality of humans. Thus the sentence "I am hungry" is part of language because it has representational or symbolic capacities by convention”.

e os seus respectivos “modos psicológicos”. Da mesma forma, outra distinção a ser assegurada é a existente entre estados intencionais representacionais e a do “background” de estados intencionais não-representacionais. (SEARLE, 2001, p. 28). Searle também pretende evitar o regresso infinito que sempre pode minar as teorias da mente ou abordagens epistemológicas que consideram os fenômenos mentais como parte importante de suas análises. Por isso,

Dizer que o agente está consciente das condições de satisfação de suas crenças e desejos conscientes não é dizer que ele deve necessariamente dispor de estados Intencionais de segunda ordem sobre seus estados de primeira ordem de crença ou de desejo. Se assim fosse, teríamos de fato um regresso infinito. (SEARLE, 2001, p. 30).

Com a determinação dessas condições de satisfação que devem orientar o que Searle chama de “direções de ajuste” dos conteúdos intencionais e seus respectivos modos psicológicos. Essa solução de Searle, de modo distinto, tem a mesma finalidade da proposta da consciência pré-reflexiva husserliana de evitar a postulação de uma reflexão introspectiva simultânea a todos os vividos de consciência.

5.5.4 Intencionalidade e intensionalidade

A análise de Searle dos atos intencionais aprofunda diversas questões relativas à linguagem que não ocupam as preocupações fenomenológicas de Husserl. Uma de suas considerações mais significativas acerca da relação entre atos mentais e entidades linguísticas, o cerne de sua proposta de pensar a linguagem como fenômeno social é a sua já mencionada, em nota de rodapé, distinção entre os conceitos de intencionalidade e intensionalidade. Basicamente, enquanto a intencionalidade refere-se aos estados mentais, a intensionalidade diz respeito às sentenças e proposições que representam as crenças daquele que profere o seu conteúdo linguístico. Essas sentenças contrastam com os enunciados que são extensionais, que não dependem das crenças dos falantes.

Estados mentais implicam atos de fala, na medida em que os enunciados proferidos representam as suas crenças, a partir das quais os seus interlocutores têm as suas próprias crenças constituídas. Nossos estados intencionais podem representar as crenças proposicionais dos outros, na medida em que eles

externalizem as suas crenças através de enunciados linguísticos. Essa análise de Searle da interatividade intersubjetiva pressupõe a vinculação direta entre a intencionalidade, enquanto “uma propriedade fundamental do mental” (SEARLE, 2001, p. 36) e dos atos de fala como elementos da externalização de crenças por meio de enunciados. Para que proposições passem de intensionais para extensionais, elas devem cumprir determinadas condições de satisfação relacionadas com o acordo entre estados psicológicos e os atos de fala expressados, como intenção de sinceridade, por exemplo. Isso não quer dizer, no entanto, que estados mentais e atos de fala, como atos de externalização de estados mentais, sejam exatamente a mesma coisa.

Para justificar essa distinção conceitual, Searle precisa sustentar que nem todos os estados mentais ocorrem em nível de “realização física” e mesmo assim a eles ainda pode ser atribuída intencionalidade. Nesse contexto teórico, a questão da significação ou teoria semântica de Searle (2001, p. 37) tem como base a definição de que “o problema do significado, em sua forma mais geral, e o problema de como passar da física para a semântica”. Esse problema adquire ainda mais complexidade se partirmos da definição de que o significado não diz respeito a estados mentais, mas apenas a sentenças e palavras. Nesse caso, também as análises husserlianas dos atos intencionais de significação, que pode soar como uma abordagem essencialista da linguagem, impossibilitariam qualquer reflexão acerca de problemas semânticos.

No entanto, para Searle (2001, p. 38-39) é sim possível pensarmos em questões semânticas a partir de estados intencionais, em verdade, a sua posição é uma posição pragmática e, portanto, a questão que se impõe é a de que “perguntar pelo significado é perguntar por um estado Intencional que acompanha a forma de externalização”. E aqui é importante ressaltar que, tanto para Husserl como para Searle, nem todo estado mental implica uma dinâmica de externalização. Daí se segue que para haver expressividade e externalização de estados intencionais, deve haver simultaneamente mais elementos do que um simples “querer dizer”, isto é,

Querer dizer que *p* não é um estado Intencional que pode ser auto evidente do mesmo modo que acreditar que *p*. Para que se queira dizer que *p*, é preciso que haja alguma ação manifesta”. (SEARLE, 2001, p. 39).

Algo semelhante em relação à necessidade de manifestação é assinalado por Husserl (2015, § 8, p. 31): “o pensamento não deve ser simplesmente expresso ao modo de uma significação, mas também comunicado por meio da manifestação; coisa que só é certamente possível no falar e no ouvir reais”. Essa afirmação de Husserl indica um ponto muito importante de sua análise da significação, isto é, a de que o processo intencional de significação nem sempre é acompanhado de objetivação. Para que haja objetivação, é preciso que haja também uma “plenitude intuitiva”, elemento cognitivo que realiza a apreensão objetivante. A partir dessas condições, a expressão também “visa a algo objetivo”, ou seja, com a intuição pode haver “referência a uma objetividade expressa”. (HUSSERL, 2015, p. 32).

A questão da enunciação e da manifestação é indissociável das disposições psicológicas para a sociabilidade e são refletidas em atos ilocucionários, que expressam as intenções de seus proferidores. No entanto, apesar de a manifestação implicar uma disposição psicológica, ou em termos husserlianos, uma “vivência psíquica”, o significado expresso a partir dela é objetivado, ou ainda “aquilo que é asserido na asserção não é absolutamente nada de subjetivo”. (HUSSERL, 2015, § 11, p. 37). Nessa dinâmica constitutiva da significação, não há apenas um único “caminho” intencional na interação subjetividade-objeto. De modo semelhante a Frege, Husserl apresenta a distinção entre significado e objeto, sinalizando que há diferentes “modos de significar” um mesmo objeto.

Na proposta de naturalização da intencionalidade realizada por Searle, o processo de reconstituição do funcionamento da linguagem pressupõe ainda mais elementos, como a reflexão sobre a relação entre intencionalidade, intensionalidade e extensionalidade. Encontramos também em Searle a análise da intencionalidade como um elemento que precede as postulações semânticas, enquanto atos sociais. Em síntese, esses são os pressupostos básicos da tentativa de Searle (2001, p. 155) de “naturalizar a intencionalidade” ou de “Intencionalizar a causalidade”, mas de um modo diverso da proposta de Dennett, por exemplo. Searle rejeita a ideia, que está presente não apenas na fenomenologia, mas no próprio âmbito da filosofia da mente, de que a intencionalidade seja um conceito não natural e que, por isso, não pode ser associada à causalidade.

Em verdade, a questão da causalidade é um problema mesmo para os naturalistas, pois que ela, em si, não é um elemento observável. Por isso, em geral,

causalidade refere-se unicamente a determinadas “regularidades” e “sequências” na ocorrência entre dois eventos. (SEARLE, 2001, p. 156). É com base nessas regularidades constantes que são estabelecidas “leis” a serem utilizadas para o reconhecimento de similaridades e previsão da ocorrência de determinados fenômenos.

5.5.5 Conclusões sobre as intersecções entre os intencionalismos de Husserl e de Searle

Como vimos nas análises husserlianas da intencionalidade, há a preocupação transcendental com o estabelecimento de regularidades constitutivas no que se refere à caracterização da estrutura noético-noemática da consciência. Regularidade implica, na fenomenologia de Husserl, a caracterização da essência, como estrutura invariável das experiências e de cada ato intencional. A regularidade é necessária tanto para a intencionalidade “teleológica” de Husserl quanto para a intencionalidade “causal” de Searle. Este pretende justamente estender a noção de causalidade, tradicionalmente vinculada a eventos, para o âmbito das ações e experiências humanas. (SEARLE, 2001, p. 162).

Em razão disso, é também necessário diferenciar, a partir das considerações do próprio Searle (2001, p. 158) a regularidade lógica da regularidade causal. Basicamente, a ideia é que nem toda regularidade é causal. E este é o ponto de vista fenomenológico de Husserl, tratar da intencionalidade a partir de sua dinâmica “universal”. Apelar para a causalidade dos fenômenos psíquicos, seria fazer uso de uma regularidade não lógica e, portanto, contingente e que nos leva a um regresso infinito no momento de sua fundamentação, pois que sempre teriam que ser postulados novos elementos.

Evidentemente que Searle está ciente dessas questões, o que é inequivocamente destacado no que se segue,

Por exemplo, ser um triângulo está sempre associado a possuir três lados, mas o fato de alguma coisa ser um triângulo nunca poderia ser a causa dessa coisa ter três lados, dado que essa correlação ocorre por necessidade lógica. Os aspectos sob os quais um evento causa outro evento devem ser logicamente independentes. Mais uma vez, essa tese metafísica tem um correlato linguístico no modo formal. A lei causal deve enunciar regularidades em descrições

logicamente independentes e, portanto, deve enunciar uma verdade contingente. (SEARLE, 2001, p. 158).

Por essa lógica, podemos considerar que, para Husserl, a consciência não está submetida à causalção, pois que ela própria é o que possibilita a apreensão da causalidade, através de seus estados intencionais. Em Searle, há causalidade entre os estados intencionais e os seus respectivos objetos intencionais, na medida em que toda experiência não apenas é perceptivamente causada pelos objetos experienciados, como a percepção em curso pode ocasionar determinadas ações responsivas, isto é, como no caso em que visualizamos uma flor e, por consequência, estendemos o braço para ela. (SEARLE, 2001, p. 164).

Para explicar essa dinâmica responsiva não é necessário invocar a regularidade de leis universais, o que poderia ser até mesmo contraintuitivo, pois que alguém estenda o braço ao perceber uma flor não é uma regularidade lógica, no sentido de ser universalmente replicável. Ainda assim, no entanto, aquele que percebe a flor pode compreender instantaneamente a associação entre o perceber a flor e o estender o braço conseguinte. Não é preciso que seja feito nenhum tipo de observação adicional para essa compreensão, além do que é implícito na própria experiência do objeto.

Com isso, a ampliação conceitual da causalidade feita por Searle e a sua aplicação à intencionalidade possibilita que os critérios para a associação entre estados intencionais e os objetos dependam apenas da própria dinâmica experiencial. Evidentemente, que a sua posição não nos permite considerar esse processo seja uma dinâmica teleológica como o é para Husserl, que constitui todas as vivências como experiências significativas. Só pode haver experiência significativa, se houver intuição, pois que experienciamos as coisas intuitivamente enquanto “visadas”.

Como intencionalista, Searle preserva, no entanto, as especificidades das experiências fenomenológicas humanas, isto é, ele o faz a partir da análise do desenvolvimento evolutivo dos fenômenos Intencionais. Fenômenos que são resultantes de um longo processo evolutivo e que foram tão aprimorados que permitem aos humanos a interação intersubjetiva com base na linguagem e na significação. Evidentemente que cada vez mais conhecemos a complexidade da linguagem de outras espécies. O ponto aqui é o de destacar o papel da estrutura

lógica que orienta o pensamento e a linguagem humanos na dinâmica de objetivação. Nesse contexto, Searle (2001, p. 224) considera que “A intencionalidade difere de outros tipos de fenômenos biológicos por ter uma estrutura lógica e, assim como há prioridades evolucionárias, há também prioridades lógicas”. A partir dessa distinção, Searle (2006, p. 16) pode até mesmo criticar a visão da filosofia da linguagem de Quine, que considera que não há significação para além de “padrões de comportamento verbal”.

Diante de todas as proposições de naturalização da intencionalidade realizada por Searle, penso que há compatibilidade com a proposta fenomenológica de análise da consciência, se consideramos as suas ressalvas em relação ao materialismo reducionista e ao funcionalismo, justamente as posições que mais proferem ataques e acusações falsas à fenomenologia. Um dos pontos comuns é o do reconhecimento de que nem todas as nossas experiências são objetivas. É claro que a justificativa de Searle para essa afirmação passa até mesmo pela neurobiologia, o que não está propriamente no foco epistemológico da fenomenologia de Husserl. Ainda assim, há a posição crítica em relação ao cerne da grande maioria das abordagens naturalistas da consciência, ou seja, a de que os estados mentais qualitativos são dispensáveis para a abordagem da consciência.

Um dos aspectos mais significativos para pensar a abordagem de Searle em comparativo com a intencionalidade fenomenológica, é justamente a rejeição da “convicção” de alguns filósofos da mente de que o comportamento é o critério de objetivação da mente. Para Searle (2006, p. 36), “a base de nossa certeza não é o ‘comportamento’, mas antes uma determinada concepção causal de como o mundo funciona”. Ora, mas como é possível aproximar a fenomenologia husserliana, contrária à análise causal da intencionalidade, com as proposições de Searle? Aqui considero novamente o papel da intuição na dinâmica de objetivação fenomenológica do mundo.

Como vimos, a intuição é o elemento constitutivo que possibilita a apreensão do conhecimento evidente, seja de objetos, seja de outros indivíduos. É claro que a intuição husserliana não é um conceito psicológico, como uma análise causal da experiência demandaria, porque a especificidade da experiência intuitiva, em nível fenomenológico, não é apenas a de constatação da materialidade de objetos e

peessoas. É pela intuitividade da consciência que podemos apreender as coisas já na sua objetividade e não apenas como entes individualizados. A partir dessas definições, considero alguns paralelos possíveis entre a intuição fenomenológica de Husserl, como a capacidade cognitiva de reconhecimento “imediate” do mundo, na sua configuração pré-reflexiva, e o intencionalismo de Searle, que implica uma certa “familiaridade” com a regularidade da estrutura social. Nesse sentido, podemos considerar que há, em Husserl e em Searle, em algum momento de suas considerações sobre a intersubjetividade, a “visão clara” ou a “evidenciação” das estruturas de significação do mundo.

Evidentemente que para Searle, essa visão não é um tipo de vivência originária como o é para Husserl, mas há semelhanças nas suas proposições referentes à dinâmica de interatividade social, isto é, percebemos o comportamento do outro, ou a sua “manifestação”, em termos husserlianos, como um significante relacionado à própria pessoa. Embora nos dois autores não haja uma associação óbvia entre expressividade e intencionalidade, pois que ambas possuem as suas especificidades na constituição da experiência. Como vimos, tanto Husserl quanto Searle consideram que as nossas experiências não são sempre objetivas. Boa parte de nossas experiências de mundo são, na verdade, subjetivas e é esse o estrato mais difícil de elucidar. Em nível de terceira pessoa, não podemos assegurar que o mesmo comportamento reflita exatamente o mesmo tipo de disposição mental de primeira pessoa.

Em nível fenomenológico, necessariamente de primeira pessoa, podemos experimentar intuitivamente o fluxo de vividos, da empiria perceptiva ao estrato imaginativo. A intuição está implicada nesse movimento intencional, ora como intuição empírica, relacionada com os dados sensíveis, ora como intuição eidética, com a qual apreendemos os objetos na sua generalidade. Em nível transcendental, nem toda apreensão de essência implica intuição empírica, como no conhecido exemplo husserliano do “centauro tocando flauta” que, ao ser imaginativo, figura unicamente como um “construto representativo nosso”. (HUSSERL, 2006, § 23, p. 68). Esses construtos estão assegurados no intencionalismo de Searle, no qual a imaginação e a fantasia figuram como atos intencionais que podem não necessariamente estar direcionados para objetos. (SEARLE, 2001, p. 5).

De modo semelhante a Husserl, Searle (2001, p. 24) associa os atos intencionais imaginativos e de fantasia ao discurso ficcional. A especificidade de sua proposta é aprofundar essa questão a partir dos atos de fala. Nesse contexto,

um produto da fantasia e da imaginação, não nos obriga a erigir uma classe de objetos “referidos” ou “descritos”, diferentes dos objetos ordinários, mas admissivelmente os objetos de todo discurso, sugiro que a possibilidade de fantasia e de formas imaginativas de Intencionalidade não nos força a acreditar na existência de uma classe de “objetos Intencionais”, diferentes dos objetos ordinários, mas, admissivelmente, os objetos de todos os nossos estados Intencionais.

O que deve ficar evidenciado é que alcançamos um grau de certeza em relação aos nossos próprios estados mentais que é intransponível para a terceira pessoa. Não somos capazes de acessar, mesmo com o recurso fenomenológico da intuição e da capacidade cognitiva de apreensão das coisas na sua “evidência”, todas as experiências qualitativas alheias. Nas “resoluções” do problema das outras mentes apresentadas nos projetos intencionalistas de Husserl e de Searle, cada um ao seu modo, contesta a abordagem da vida mental baseada exclusivamente no comportamento. A manifestação e externalização de intenções não são as únicas caracterizações possíveis da intencionalidade, pois que esta pressupõe direcionalidade, mesmo que não haja expressividade e comportamento.

Em Husserl, a intencionalidade implica a estrutura noética-noemática constitutiva dos vividos de fenômenos. Em Searle, a intencionalidade refere-se ao seu entendimento de causalidade, isto é, vinculada à sua abordagem biológica da consciência, mas como um elemento “diferenciado”, como um tipo especial de fenômeno biológico. Em ambos os autores, o processo de significação é realizado como um momento da vinculação intencional entre a consciência e o mundo. Do mesmo modo, Husserl e Searle consideram que as relações causais dessa vinculação são puramente contingentes e justamente por essa razão não são “fundamentais” para a análise da consciência e não esgotam a caracterização dos estados mentais. Evidentemente que em Husserl a contingência pressuposta na abordagem psicológico-causal da consciência é um ponto incompatível com os seus objetivos gnosiológicos e epistemológicos. O mesmo não pode ser afirmado sobre a posição de Searle (2006, p. 38), para quem contingência é a própria condição da conexão neurofisiológica entre o cérebro e os estados mentais.

As consequências das suas posições para o campo da interatividade social referem-se à contraposição à falsa “oposição entre físico e mental”. A grande maioria dos debates contemporâneos sobre a mente e a constituição da cognição social são condicionados por esses dois “polos”. A proposta de Searle visa a, justamente, superar a clássica divisão, resultante também do interacionismo cartesiano, entre os níveis físico e mental e as suas equivocadas premissas de que o “físico’ implica ‘não- mental’, e ‘mental’ implica ‘não-físico’”. (SEARLE, 2006, p. 42). Em geral, é com base nesse “novo” dualismo que se fundamenta a rejeição dos dados fenomenológicos irredutíveis.

A partir dessas questões que parecem mais acentuar os problemas do que propriamente solucioná-los, penso que a posição de Searle seja conciliável com a proposta da fenomenologia husserliana não apenas porque possa parecer que as posições intencionalistas sejam mais facilmente capazes de naturalizar os conceitos fenomenológicos, mas porque Searle (2006, p. 45) propõe que não é necessário nenhum comprometimento teórico com nenhuma das posições clássicas da filosofia analítica da mente, isto é, “Minha concepção, enfaticamente, não é uma forma de dualismo. Rejeito tanto o dualismo de propriedades quanto o de substâncias; mas, justamente pelas razões pelas quais rejeito o dualismo, rejeito igualmente o materialismo e o monismo”.

Ao distanciar-se das posições clássicas, Searle pode considerar sem nenhum constrangimento teórico que estados mentais são fenômenos físicos e ainda assim preservam características não redutíveis. Dessa forma, com a preservação dos já mencionados qualia, dados fenomênicos de primeira pessoa, podemos abordar as especificidades da consciência e dos estados mentais de modo mais “completo”, com menor chance de descaracterização do que seja a mente²⁰³. A compatibilidade entre os dados de primeira pessoa e de terceira pessoa

²⁰³ Uma posição semelhante é defendida por Chalmers no seu famoso artigo *How Can We Construct a Science of Consciousness?* Uma ciência satisfatória e completa da consciência, deve levar em conta não apenas os dados de terceira, mas também o de primeira pessoa, ou seja, “Quando um sistema consciente é observado do ponto de vista da terceira pessoa, uma série de fenômenos comportamentais e neurais específicos se apresentam. Quando um sistema consciente é observado do ponto de vista da primeira pessoa, uma gama de fenômenos subjetivos específicos se apresenta. Ambos os tipos de fenômenos têm o status de dados para uma ciência da consciência”. (Cf. CHALMERS, 2004, p. 1): “When a conscious system is observed from the third-person point of view, a range of specific behavioral and neural phenomena present themselves. When a conscious system is observed from the firstperson point of view, a range of specific subjective phenomena present themselves. Both sorts of phenomena have the status of data for a science of consciousness”.

não é, no entanto, realizado por meio de uma teoria da identidade, justamente porque se considera que as realizações cerebrais são puramente contingentes e não replicáveis em todas as consciências que vivenciam as mesmas “circunstâncias externas”. E o mesmo também não pode ser esperado sobre a possibilidade de que uma mesma pessoa tenha exatamente as mesmas realizações cerebrais cada vez que sentir ou pensar sobre algo.

Apesar das dissonâncias mencionadas, penso que o intencionalismo de Searle é um bom caminho aproximativo entre ciências cognitivas e algumas das proposições fenomenológicas de Husserl sobre a intersubjetividade. E isso não apenas porque Searle preserva as especificidades de estados intencionais em relação às disposições comportamentais, como também porque é parte do que ele entende por interatividade social que ela seja constituída também a partir de modo não-proposicional. Para isso, Searle (2006, p. 88) considera o que ele chama de “capacidades de *background*”, isto é, capacidades sociais com as quais interagimos com os outros e somos capazes de assimilar o significado de suas expressões corporais. E o ponto chave aqui é o de que essa capacidade não é teórica, pois que é justamente realizada em termos de experiência. E essa é uma das razões pelas quais até mesmo os preceitos da psicologia popular não são facilmente redutíveis às proposições do campo teórico da neurobiologia.

Em verdade, essas capacidades não são concepções teóricas ou puramente conceituais sobre a nossa própria vida mental, mas sim conteúdo de nossa própria vida mental. Com base nessas questões, Searle (2006, p. 90) considera, quase como um fenomenólogo, que “[s]empre podemos expor nossas crenças de senso comum sobre coisas em forma de uma ‘teoria’, mas a existência dos fenômenos é anterior à teoria”. Assim, também sob a afirmação anterior de que os fenômenos mentais possuem uma ontologia diferente da ontologia das realizações cerebrais, “sua irreducibilidade a uma ciência mais básica é irrelevante para sua existência”. (2006, p. 91). A diferença essencial aqui é a de que estados mentais são experienciados como tais, diferentemente do que poderíamos considerar sobre a experiência de nossa própria estrutura cerebral.

Com essa diferenciação parece intuitivamente sustentável é compreensível que haja uma diferença ontológica entre estados mentais, como vivência

fenomenológica, e as realizações cerebrais, enquanto estrutura fisiológica. Isso significa que

O mundo material é acessível ao público e é praticamente como descrito pela física, química e outras ciências exatas; mas o mundo consciente, experiencial e fenomenológico não é publicamente acessível. Tem uma existência privada distinta. Sabemos disso com certeza de nossas experiências internas, privadas e subjetivas²⁰⁴. (SEARLE, 2002, p. 58).

Isso não deve significar, no entanto, que apesar de não haver redutibilidade ontológica, não possa haver redutibilidade causal entre estados mentais e a estrutura neurobiológica. A dificuldade de se reduzir ontologicamente os estados mentais à fisiologia do cérebro refere-se precisamente ao caráter subjetivo das experiências. Por outro lado, tudo o que é físico deve ser objetivo. Já sabemos que, em termos fenomenológicos, essa distinção deve ser suspensa, já que, em nível das experiências, nada é totalmente subjetivo ou objetivo. Em termos causais, somos capazes de vivenciar apenas o “conteúdo” de nossas experiências, mas nunca as próprias realizações cerebrais, ou seja, esses conteúdos existem apenas como “experimentados”. (SEARLE, 2002, p. 58).

Com essa distinção entre os níveis ontológico e causal, Searle pretende tanto se livrar das associações com o dualismo de propriedades, quanto justamente indicar que apesar de haver uma distinção nas especificidades perceptivas da primeira e da terceira pessoa, isso não inviabiliza a causalidade entre os níveis neurobiológico e das experiências fenomênicas. É exatamente nesse sentido que Searle (2002, p. 60) faz a sua famosa afirmação de que

A consciência é um processo biológico como a digestão, a fotossíntese ou a secreção da bile. Claro, nossas vidas conscientes são moldadas por nossa cultura, mas a própria cultura é uma expressão de nossas capacidades biológicas subjacentes²⁰⁵.

Mas sobre a polêmica questão do reducionismo, ainda há mais um ponto a ser destacado. Mesmo que pudéssemos considerar que estados mentais, como

²⁰⁴ (Cf. SEARLE, 2002, p. 58): “The material world is publicly accessible and is pretty much as described by physics, chemistry, and the other hard sciences; but the conscious, experiential, phenomenological world is not publicly accessible. It has a distinct private existence. We know it with certainty from our inner, private, subjective experiences”.

²⁰⁵ (Cf. SEARLE, 2002, p. 60): “Consciousness is a biological process like digestion, photosynthesis, or the secretion of bile. Of course, our conscious lives are shaped by our culture, but culture is itself an expression of our underlying biological capacities”.

crenças e desejos, sejam postulados unicamente a fim de explicar o comportamento, seria interessante pensá-lo sob a perspectiva de que as “entidades teóricas’ em geral não obtém sua legitimidade a partir da redutibilidade”. (SEARLE, 2006, p. 91). Nesse sentido, não há razão para questionarmos a existência dos estados mentais, unicamente porque eles não podem ser claramente associados a determinadas realizações cerebrais. A partir disso, a intencionalidade é, em Searle, um elemento real, em contraponto com Husserl. Aqui é preciso considerar a sua bastante conhecida distinção entre a intencionalidade intrínseca e a derivada, isto é, “por “intencionalidade intrínseca”, quero dizer a coisa real em oposição à mera aparência da coisa (*como-se*), e em oposição a formas derivadas de intencionalidade, como sentenças, imagens etc”. (SEARLE, 2006, p. 120).

A diferença básica entre intencionalidade intrínseca e intencionalidade derivada é que a primeira é associada apenas aos estados intencionais humanos, e a segunda refere-se à analogia ou associação metafórica que realizamos entre as nossas próprias intenções e o “comportamento” de outros animais ou objetos. Essa é uma distinção muito significativa para a crítica de Searle ao funcionalismo e ao materialismo reducionista, pois que ela ilustra a já referida diferença ontológica que caracteriza propriamente a intencionalidade especificamente humana. Sem essa distinção, então, tudo é mental no universo, pois que se pode atribuir intencionalidade a praticamente qualquer coisa. (SEARLE, 2006, p. 122).

Evidentemente que, ao traçar aqui os aspectos da intencionalidade de Searle, estou ciente de que não podemos fazer a transposição de todos os conceitos atrelados à intencionalidade husserliana, como um dos componentes de uma fenomenologia transcendental, para um projeto teórico que visa a pensar a consciência como “um fenômeno biológico semelhante a qualquer outro”. (SEARLE, 2006, p. 127). Apesar disso, penso que as proposições de Searle aqui referidas nos permitem pensar os entraves conceituais das pretendidas naturalizações da fenomenologia, em termos de redução dos fenômenos mentais a realizações cerebrais. Grande parte da relutância husserliana contra os métodos psicológicos de sua época e da sua aplicação às questões relativas à consciência está justamente na sua pretensão de reduzir a dinâmica intencional de objetivação ao nível da contingência dos “fatos psíquicos”. Tal redução resulta em contrassensos perniciosos para o conhecimento.

Esse não é o interesse teórico de Searle (2006, p. 133-134), que estava mais preocupado em pensar a consciência a partir da sua constituição evolutiva e do seu papel funcional como parte de um sistema nervoso altamente desenvolvido. Nesse contexto,

Consciência, em resumo, é uma característica biológica de cérebros de seres humanos e determinados animais. E causada por processos neurobiológicos, e é tanto uma parte da ordem biológica natural quanto quaisquer outras características biológicas, como a fotossíntese, a digestão ou a mitose. (Grifo do autor).

Como já considerado, Husserl por sua vez não rejeita as influências fisiológicas na constituição dos vividos psíquicos. O objeto de interesse fenomenológico é, no entanto, o das experiências vividas. Experiências estas que são indissociáveis de nossa corporeidade e que são, na sua maioria, constituídas a partir da interação com o mundo e os outros. Como intencionalistas podemos considerar uma série de elementos comuns entre eles, como o reconhecimento da importância de se caracterizar a estrutura própria da consciência, a partir de elementos que tornam possível a experiência de mundo, como a temporalidade e a interatividade social. Nos dois autores, encontramos o mundo como pano de fundo, seja como horizonte ou como *background* nos quais ocorrem todas as nossas experiências sociais. Ao pensar a interatividade social como um elemento central para a abordagem da consciência, Searle (2006, p. 185) considera que:

Estou convencido de que a categoria de “outras pessoas” desempenha um papel especial na *estrutura* de nossas experiências conscientes, um papel diferente daquele de objetos e estados de coisas; e acredito que essa capacidade de atribuir um *status* especial a outros *loci* de consciência é tanto biologicamente fundamentada como uma pressuposição de *Background* para todas as formas de intencionalidade coletiva.

A proposta de Searle de uma intencionalidade coletiva baseada na consciência como um tipo de fenômeno especial da biologia contrasta com a intencionalidade fenomenológica, na medida em que o outro é, nesta última, percebido como “fenômeno”. Apesar de estarem todos no mesmo mundo concreto, o outro só aparece como parte do meu “fenômeno mundo”. Na constituição intersubjetiva, somos “cossujeitos” de uma mesma comunidade. Em nível fenomenológico, a intersubjetividade implica a modificação intencional do “si mesmo”. Essa modificação está relacionada à já mencionada analogia entre mim e

o outro. A dinâmica de percepção fenomenológica do outro é indissociável da nossa própria dinâmica de objetivação do mundo, isto é, há sempre auto-objetivação. No entanto, como reincidentemente tenho considerado, não há aqui uma análise puramente introspectiva, até mesmo porque

O método exige, então, que o *ego* questione retrospectivamente, de modo sistemático, a partir do seu fenômeno concreto do mundo e, assim, que se conheça a si mesmo, *ego* transcendental, na sua concreção, na sistemática dos seus estratos constitutivos e das suas fundações de validade indizivelmente entrelaçadas. (HUSSERL, 2012, § 55, p. 153).

Assim, auto-objetivação pela definição de sua própria nomenclatura, não é o isolamento da subjetividade em nível de suas próprias reflexões, mas justamente a de pensar a sua objetivação a partir da reconstituição experiencial da sua relação com o mundo concreto ou o que Searle chamaria de *background* ou mesmo uma “Rede de intencionalidade” (2006, p. 214). Nesse contexto, as capacidades de *background*, são capacidades

neurobiologicamente concretizadas, de gerar experiências que sejam não somente estruturadas como também aspectuais, em que estruturas e aspectos específicos são mais ou menos familiares. (SEARLE, 2006, p. 197).

A questão da familiaridade²⁰⁶ com o meio é o que nos permite considerar que a consciência seja relativa às nossas experiências cotidianas mais imediatas. No entanto, essa visão não é satisfatória, já que a consciência não é apenas isso, ou seja, ela não é fenomenologicamente constituída somente pelas nossas experiências intuitivas mais imediatas, mas também por estados modificados das experiências sensitivas primárias. Isso significa que, em nível transcendental, a familiaridade empírica com o mundo é, na verdade, suspensa momentaneamente. O que, de fato, interessa aqui é a análise de Searle sobre o *background* também como constituído por “capacidades mentais não-representativas”.

²⁰⁶ Sobre o nível constitutivo em que há familiaridade com o nosso meio, o que pode ser até mesmo inconscientemente realizado, há também um anexo de Fink, na *Crise* (2012, Anexo XXI ao § 46, p. 395), em que ele considera que: “Precisamente a familiaridade e a dação prévia típicas da “consciência” numa articulação grosseira (suficiente para a vida cotidiana) como atos, ações, vivências etc. - precisamente esta familiaridade cria a aparência de que a consciência seria algo de imediatamente dado”. A partir dessas considerações, a análise da consciência depende não apenas dessa relação imediata e de familiaridade com o mundo, mas também de uma completa “analítica intencional” da consciência, a fim de que o próprio inconsciente seja melhor considerado.

Searle empreende uma ampliação conceitual para a noção de redução, não no seu significado husserliano, obviamente, mas em termos reducionistas, na qual não há uma distinção tão acentuada, como a presente no vocabulário tradicional, entre os níveis físico e mental. Ou melhor, a causalidade é o componente que assegura a interação entre a neurobiologia e os conteúdos fenomênicos das experiências. A distinção que ele preserva entre eles é exatamente a de que estados mentais são apenas experienciados em nível fenomenológico. Uma vez explicitada a diferença entre esses dois tipos de redutibilidade, podemos considerar que

a impossibilidade de uma redução ontológica no caso da consciência não lhe confere nenhum status metafísico misterioso. A consciência não existe em um reino separado e não possui quaisquer poderes causais além daqueles de sua base neuronal, assim como a solidez não possui quaisquer poderes causais extras além de sua base molecular²⁰⁷. (SEARLE, 2002, p. 62).

Na fenomenologia, a consciência, apesar do antipsicologismo explícito de Husserl, também não é nenhum tipo de mistério metafísico, sem qualquer relação com o físico. Husserl pretende justamente pensar a consciência como diretamente relacionada com o mundo e não fora dele. Resta-nos compreender se essa distinção entre reducionismo ontológico e reducionismo causal funciona também para o empreendimento fenomenológico de Husserl, o que nos ajudaria a encontrar um suporte para aproximarmos a intencionalidade de Husserl de uma proposta naturalizada, mesmo que “fraca”, de consciência. Vimos anteriormente que com o conceito de intuição é indissociável da dinâmica intencional fenomenológica. Em razão disso, pretendo aprofundar um pouco mais a temática da intuição e o seu papel na objetivação fenomenológica.

Reincidentemente afirmo que a intuição é o elemento conceitual que nos permite compreender a intencionalidade, ou a dinâmica de apreensão das “objetividades”, de maneira não metafísica. Utilizei a própria definição husserliana, presente em *Ideias I*, em que a intencionalidade é caracterizada como um procedimento intuitivo e não implica dedução metafísica. Até mesmo na dinâmica

²⁰⁷ (Cf. SEARLE, 2002, p. 68): “the impossibility of an ontological reduction in the case of consciousness does not give it any mysterious metaphysical status. Consciousness does not exist in a separate realm and it does not have any causal powers in addition to those of its neuronal base any more than solidity has any extra causal powers in addition to its molecular base”.

constitutiva da intersubjetividade, a intuição figura como componente cognitivo que possibilita tanto o reconhecimento imediato do outro como um semelhante, quanto todo o desenvolvimento intencional posterior de emparelhamento, analogia e empatia. Com centralidade da intuição para a fenomenologia husserliana e com a constante contraste feito por Husserl entre o seu “método intuitivo” e o modelo inferencial das epistemologias modernas, fica em questão a viabilidade de uma completa naturalização da objetivação fenomenológica, tal como proposta na fenomenologia originária de Husserl.

5.6 Como naturalizar a intuição? As “Bombas de intuição” de Dennett

Com base no que já foi considerado, a proposta central da análise da naturalização da fenomenologia realizada aqui é a de pensar as possibilidades de compatibilização dos processos de objetivação na fenomenologia husserliana e no campo naturalizado da cognição social. O conceito central para essa aproximação é o de intersubjetividade. No entanto, outro conceito mostra-se como indispensável para uma efetiva naturalização da fenomenologia, a saber, o de intuição. Nesta seção, trato da questão que se impõe nesta etapa de minha análise: como naturalizar a intuição? Já sabemos que a intuição é um dos conceitos basilares das proposições husserlianas. A sua descaracterização pode comprometer toda a sua proposta de análise dos vividos de consciência.

Em termos naturalistas, não precisamos (em alguns casos não devemos) recorrer à vida interna dos indivíduos para falarmos de consciência. No entanto, em termos fenomenológicos, não há experiência sem intuição e isso, uma vez explicitado que fenomenologia não é análise introspectiva, não deve significar que se intencione unicamente postular a autonomia dos vividos de consciência diante da existência do mundo. À vista da relevância da intuição para a fenomenologia, como um conceito chave para o correto entendimento de sua significação teórica, resta-nos aprofundar a questão sobre se a intuição é realmente um impedimento para a naturalização da fenomenologia.

É necessário, portanto, reconsiderar que a intuição é caracterizada como um elemento não metafísico da fenomenologia, visto que Husserl se preocupou em diferenciar os procedimentos intuitivos, que constituem a relação intencional entre

consciência e mundo, da dedução metafísica. Ainda que ele tenha feito essa ressalva, encontramos em alguns autores, como Schmicking (2010, p. 46), a tentativa ainda mais aprofundada de liberar os conceitos husserlianos de sua carga metafísica. O que pode ser constatado pelo receio do uso do termo “essência” e a proposição de que ele seja substituído pela expressão “estruturas invariáveis”, a fim de considerar a máxima fenomenológica de “intuir uma essência” com a menor carga metafísica possível.

Com essa formulação, os níveis intuitivos mais básicos não implicam nem mesmo a necessidade de linguagem. O que pode parecer inconcebível para os teóricos da consciência que rejeitam o apelo metodológico a estados mentais. Como visto na seção anterior, a intuição é também o conceito fenomenológico operante nas manifestações expressivas. Nossa percepção da expressividade alheia não é um tipo de “juízo assertivo”, mas um tipo de “apercepção intuitiva”, já que

O ouvinte percebe a manifestação no mesmo sentido em que percebe a própria pessoa que se manifesta, se bem que, contudo, os fenômenos psíquicos que a transformam em uma pessoa não podem, tal como são, cair sob a intuição de um outro. (HUSSERL, 2015, § 7, p. 29).

A intuição figura nas discussões husserlianas como um componente do mental, ou melhor, como elemento central da sua definição de consciência intencional e das suas estruturas cognitivas características. A problemática da intuitividade é pensada com base na condição intencional da consciência que possibilita que a subjetividade externalize a si mesma, sendo ela própria conteúdo do mundo e sendo também objetivada nessa interatividade. Assim, a pergunta que deve ser considerada é a de “como os fenômenos *mentais* poderiam ser reduzidos a algo descrito inteiramente em termos físicos e não mentais²⁰⁸”? (NAGEL, 1995, p. 99). A intuição, como parte do desenvolvimento intencional dos vividos de consciência, não indica que os atos intencionais intuitivos façam referência unicamente a estados internos. A consciência fenomenológica está em constante interação com o mundo e com os outros.

²⁰⁸ (Cf. NAGEL, 1995, p. 99): “how could *mental* phenomena be reduced to something described entirely in physical, nonmental terms”?

Ao priorizarmos os elementos externalistas das proposições husserlianas, mesmo com o uso de termos carregados de significação internalista como o de intuição, o que queremos explicitar é que há equivalências constitutivas entre intuitividade e interatividade consciência-mundo. A intuitividade é situada por Husserl (2012, § 30, p. 94) na dinâmica da “abertura sistemática da intencionalidade” e na “ampliação conceitual” deste termo em relação à intuição kantiana. A tematização da intuição tem como propósito precisamente o tratamento adequado da relação entre subjetividade e objetividade, a fim de refletir sobre o “sentido fundamental da própria cientificidade objetiva”. (2012, § 34, p. 103). A íntima associação da subjetividade à objetividade possibilitada pelo método intuitivo de Husserl, se bem-sucedida, deve possibilitar que o mundo objetivo e a existência dos outros não sejam um tipo de “transcendente metafísico”, tal como pressuposto por muitas das teses naturalistas atacadas por ele.

5.6.1 A intuição no funcionalismo de Dennett

Se há na fenomenologia a preocupação “analítica” com a abordagem das estruturas cognoscitivas da experiência, isso não significa, no entanto, que essas estruturas “antecedam” a própria experiência, em termos kantianos. É precisamente nesse sentido que as análises fenomenológicas da percepção se tornam relevantes para a abordagem do problema da consciência e da intersubjetividade, e de modo mais amplo pode ser pertinente, além disso, para questões atuais da filosofia da ciência, uma vez que a sua proposta é a de pensar a percepção na sua dinâmica de objetivação. Daí se segue que não há nenhuma verdade em si, para além das configurações perceptivas e cognoscitivas em geral que compõem a esfera subjetiva.

Mas nada disso responde à questão colocada no subtítulo desta seção, como naturalizar a intuição? Seria a intuição um empecilho conceitual para a naturalização da fenomenologia husserliana? Aqui, novamente Dennett figura como um autor interessante de ser mencionado. Já sabemos que Dennett rejeita não apenas a fenomenologia como também quaisquer pressupostos teóricos que recorram a estados mentais internos para descrições filosóficas da consciência. Nesta seção, considero o que Dennett entende por intuição e tomo o seu projeto

como um modelo de naturalização desse conceito. Dennett (2013, p. 83) também associa a sua noção de intuição à dinâmica de interação social, a qual, para ele deve ser explicada a partir da definição de uma psicologia popular²⁰⁹ (*folk psychology*). Ele considera

a psicologia popular como um termo para o talento que todos temos para interpretar as pessoas ao nosso redor - e os animais e os robôs e até mesmo os termostatos humildes - como agentes com informações sobre o mundo em que agem (crenças) e os objetivos (desejos) que eles se esforçam para alcançar, escolhendo o curso de ação mais razoável, dadas suas crenças e desejos²¹⁰.

Há imediaticidade e espontaneidade nessa visão popular de intersubjetividade, não como uma condição teleológica da dinâmica da consciência, mas como um talento natural, com raízes genéticas. A intuição figura na sua proposta naturalizada da intencionalidade como uma capacidade interpretativa das intenções dos outros e do que ocorre no mundo. De modo semelhante à definição husserliana de intuição, ela é um tipo de interação espontânea com o meio, sem a necessidade de mediação conceitual. No entanto, para Dennett (2013, p. 83) essa capacidade “natural” não é inata, mas é desenvolvida na própria dinâmica de interação social, desde as primeiras convivências sociais da infância. A intuição é indissociável, na análise da objetivação feita por Dennett, da intencionalidade, de modo mais específico, ela é uma atitude ou postura intencional. Há intuição na postura intencional, na medida em que

A postura intencional é a estratégia de interpretar o comportamento de uma entidade (pessoa, animal, artefato ou o que quer que seja) tratando-a como se fosse um agente racional que rege sua

²⁰⁹ É interessante considerar que a noção de psicologia popular é rejeitada por algumas versões do materialismo eliminativista, o que pode reforçar aqui a posição de que o funcionalismo de Dennett não é eliminativista. De acordo com Searle (2006, p. 14), as propostas eliminativistas de Churchland e Stich consideram que a psicologia popular seja totalmente falsa. Isso implica também a rejeição da consciência e dos estados mentais como dados imediatos das experiências, ou ainda, que as pessoas “têm desejos e crenças, que algumas dessas crenças são verdadeiras, ou pelo menos falsas; que algumas crenças são melhor sustentadas que outras; que as pessoas às vezes fazem algo porque querem fazê-lo; que elas vez por outra têm aflições, e que estas são quase sempre desagradáveis. E assim - mais ou menos indefinidamente - por diante”.

²¹⁰ (Cf. DENNETT, 2013, p. 83): “folk psychology as a term for the talent we all have for interpreting the people around us—and the animals and the robots and even the lowly thermostats—as agents with information about the world they act in (beliefs) and the goals (desires) they strive to achieve, choosing the most reasonable course of action, given their beliefs and desires”.

“escolha” de “ação” por uma “consideração” de suas “crenças” e “desejos”²¹¹. (DENNETT, 2013, p. 88).

A intuição é também aqui o elemento que possibilita o reconhecimento imediato do outro como outro e de suas intenções, mas, obviamente, esse reconhecimento depende diretamente dos seus comportamentos manifestos. Em termos práticos, a postura intencional pode até mesmo funcionar como a capacidade de previsão e antecipação de comportamentos alheios. (DENNETT, 2013, p. 88). Dennett propõe, em verdade, que a postura intencional possa ser estendida também a animais e objetos. O que está de acordo com todos os elementos de seu funcionalismo já previamente abordado nas primeiras seções deste trabalho.

Em termos funcionalistas pode-se atribuir intencionalidade a qualquer organismo ou dispositivo que realize determinadas funções previamente programadas ou que sejam aprendidas por condicionamento social. Com isso, não é preciso apelar para leis fundamentais ou estruturas invariáveis para explicar e prever as externalizações comportamentais dos agentes, tenham eles a composição física ou biológica que tiverem. Em razão do posicionamento husserliano de não extensão das análises constitutivas a outros seres, interessam aqui apenas as considerações de Dennett sobre a intencionalidade humana e a sua função na dinâmica de interatividade entre indivíduos. Para Dennett (2013, p. 93), há imediaticidade nessa dinâmica da intencionalidade social, visto que

Quando tratamos uns aos outros como sistemas intencionais, estamos igualmente sutilizando nossa ignorância dos detalhes dos processos que ocorrem nos crânios uns dos outros (e no nosso!) e confiando, inconscientemente, no fato de que, para uma primeira aproximação notavelmente boa, as pessoas são racionais²¹².

Por meio desse reconhecimento pressuposto em toda interação social, não há nenhuma grande complexidade na explicação dos processos de interação intersubjetiva entre diferentes agentes. Esses processos interativos implicam a

²¹¹ (Cf. DENNETT, 2013, p. 88): “The intentional stance is the strategy of interpreting the behavior of an entity (person, animal, artifact, or whatever) by treating it as if it were a rational agent who governed its “choice” of “action” by a “consideration” of its ‘beliefs’ and ‘desires’”.

²¹² (Cf. DENNETT, 2013, p. 88): “When we treat each other as intentional systems, we are similarly finessing our ignorance of the details of the processes going on in each other’s skulls (and in our own!) and relying, unconsciously, on the fact that to a remarkably good first approximation, people are rational”.

inserção em um contexto causal e de estímulos que pressupõem rapidez responsiva. No entanto, a facilidade com a qual somos capazes de interpretar as intenções sociais alheias é resultante de todo um processo evolutivo baseado em erros e equívocos. Esses só podem ser corrigidos, porque somos capazes de refletir sobre nossas ações e pensamentos. (DENNETT, 2013, p. 31).

Com intuição e intencionalidade há objetivação e cognição social, na medida em que “os cérebros podem ter pouco em comum enquanto ainda compartilham uma propriedade ‘intencional’: acreditar ‘na mesma coisa²¹³’”. (DENNETT, 2013, p. 72). Essa dinâmica coletiva de formação de crenças é sustentada pela intencionalidade social atuante em nível da psicologia popular, isto é, a formulação de nossas crenças mais básicas depende da familiaridade que desenvolvemos com os significados de crenças compartilhadas. Do mesmo modo, Dennett (2013, p. 77) adere a uma posição muito próxima da de Quine, ao pensar que crenças integram um tipo de “holismo mental”, pois que são elas próprias componentes de sistemas maiores de crenças, ou seja, nenhuma crença pode ter a sua validade isoladamente constatada. Por exemplo, “Você não pode acreditar que um cachorro tem quatro patas sem acreditar que as pernas são membros e que quatro é maior que três, etc²¹⁴”.

Está implícito na formulação do holismo de Dennett que proposições não podem ser isoladas na mente e na vida interior dos indivíduos. Neste contexto holista, a significação é determinada por condições sociais do uso de proposições. Na interatividade social é também esperado que todos os indivíduos possam experimentar as mesmas coisas, pois que somos naturalmente programados para tal. Boa parte da dinâmica de interação social é realizada inconscientemente, de modo que é sempre possível uma rápida adequação ao mudarmos de “comunidade”. (DENNETT, 2013, p. 93). As chamadas “bombas de intuição” seriam, nesse contexto, um tipo de “antecipação psicológica” das intenções sociais alheias.

²¹³ (Cf. DENNETT, 2013, p. 72): “brains could have little in common while still sharing an ‘intentional’ property: believing ‘the same thing’.”

²¹⁴ (Cf. DENNETT, 2013, p. 77): “ You can’t believe a dog has four legs without believing that legs are limbs and four is greater than three, etc”.

A naturalização da intuição de Dennett implica justamente a caracterização dessa aptidão cognitiva de rápida assimilação de informações e dados perceptivos, o que aparece também na fenomenologia de Husserl, como um componente inato que antecede o conhecimento mais detalhado de coisas, animais e pessoas. A intuitividade presente nas associações de informações e mesmo na capacidade de fazer previsões é, para Dennett, uma capacidade associada ao design e à estrutura cerebral. O cérebro é naturalmente capaz de realizar essas conexões informacionais. Por meio das especificidades de nossos cérebros em um comparativo com outras espécies animais, o modo como somos capazes de compreender o ambiente à nossa volta depende de níveis mais básicos de compreensão, isto é,

A compreensão do tipo que nós humanos adultos desfrutamos é um fenômeno muito recente no cenário evolutivo, e deve ser composto de estruturas cuja competência é acompanhada por, possibilitada por um tipo mínimo de semi-compreensão, ou pseudo-compreensão - o tipo de (hemi-semi-demi-)compreensão desfrutada por peixes ou vermes²¹⁵. (DENNETT, 2013, p. 119).

A intuição pode ser parte da complexidade de nossos estados mentais e das especificidades de nossa intencionalidade humana. A intencionalidade husserliana é caracterizada como um procedimento intuitivo e não como uma dinâmica de dedução metafísica, como vimos na afirmação de Husserl no § 55 de *Ideias I*. A dedução metafísica seria necessária se estivéssemos considerando a antecedência da subjetividade em relação ao mundo. O que não representa a posição husserliana.

Afirmar que a intuição exerce um papel fundamental na constituição fenomenológica não significa, portanto, que ela seja algum tipo de propriedade separada do corpo. É também necessário considerar que ela seja indissociável da problemática da corporeidade, a fim de evitar o apelo ao dualismo. O aspecto da intuitividade é associado ao corpo e ao procedimento perceptivo por Husserl em *Ideias II*, de modo que

As qualidades das coisas materiais como *aestheta*, tal como elas se apresentam a mim intuitivamente, provam ser dependentes de minhas qualidades, da constituição do sujeito da experiência, e

²¹⁵ (DENNETT, 2013, p. 119): “Comprehension of the kind we human adults enjoy is a very recent phenomenon on the evolutionary scene, and it has to be composed of structures whose competence is accompanied by, enabled by, a minimal sort of semi-comprehension, or pseudo-comprehension—the kind of (hemi-semi-demi-)comprehension enjoyed by fish or worms”.

estar relacionadas ao meu Corpo e à minha “sensibilidade normal”²¹⁶. (HUSSERL, 2000, p. 61).

Por consequência, a intuição é o elemento cognitivo que acompanha todas as experiências sensitivas que dependem das próprias do corpo. A corporeidade exerce um papel constitutivo central, especialmente no que se refere às experiências da espacialidade. E isso justamente por conta de seu aparato fisiológico e sensitivo, como a visão e o tato.

Como tenho ressaltado, é por meio da intuição que temos acesso “espontâneo” às coisas, de modo que a própria consciência é assimilada nas dinâmicas experienciais. Esta posição, apesar de ser decisiva na fenomenologia originária de Husserl, não é, porém, pacificada no campo da filosofia da mente. Há, inclusive, um debate entre o próprio Dennett e Chalmers sobre o uso de explicações intuitivas da consciência. Neste caso, o termo utilizado é *hunch*, que significa algo como uma “crença intuitiva em algo”. (LEAL-TOLEDO, 2006, p. 129). O ponto é que Dennett critica a explicação de Chalmers da consciência baseada no famigerado e já mencionado exemplo do zumbi²¹⁷, isto é, para Dennett, a tentativa de refutação do materialismo feita por Chalmers com o exemplo do “mundo zumbi” é apenas uma intuição (*hunch*) não sendo uma boa posição argumentativa. Com isso, o proposto é que argumentos são melhores do que intuições quando nos engajamos nas explicações da consciência. (LEAL-TOLEDO, 2006, p. 129).

Podemos presumir, então, que o tipo de intuição (*intuition*) que caracteriza o que Dennett chama de “talento natural” de interatividade social é uma boa explicação ou argumento para tratar da consciência, pois que ela é fundamentada no processo evolutivo. Evidentemente que aqui há uma grande dissonância com a intuição fenomenológica de Husserl, que também compõe a intersubjetividade. Em razão disso, penso que a aproximação conceitual da intuição fenomenológica de Husserl, que aparentemente seria facilitada pelas características de ser um componente não introspectivo, só pode, no entanto, ser compatibilizada com o que

²¹⁶ (Cf. HUSSERL, 2000, p. 61): “The qualities of material things as aestheta, such as they present themselves to me intuitively, prove to be dependent on my qualities, the make-up of the experiencing subject, and to be related to my Body and my ‘normal sensibility’”.

²¹⁷ O argumento de Chalmers é que “Sé é possível pensar em um ser que, se comporta como um humano, funciona como um humano e tem exatamente a mesma estrutura física que um ser humano, mas não tem estados qualitativos, então estes estados qualitativos não podem ser nem o comportamento, nem o funcionamento e nem a estrutura física”. (LEAL-TOLEDO, 2006, p. 125).

Dennett considera como intuição (*intuition*), na medida em que o seu papel constitutivo seja um tipo de elemento inconsciente no que se refere à interatividade social. Na formulação de sua teoria funcionalista da consciência, Dennett (1991) assinala a relevância dos aspectos inconscientes, que qualquer teoria da consciência deve ter em conta.

Pretendi demonstrar justamente que isso ocorre na caracterização fenomenológica dos primeiros estratos da intersubjetividade de Husserl. Apesar de Husserl não utilizar propriamente o conceito de inconsciência, a intuição, como elemento não-representacional e mesmo a consciência pré-reflexiva exercem fenomenologicamente a função do inconsciente, de modo semelhante ao que Searle entende por inconsciente, isto é, pensamentos que temos sem refletirmos sobre eles. A dinâmica constitutiva da intersubjetividade fenomenológica é baseada em um tipo de “irreflexão” presente na intuitividade. Obviamente, pelo que considere na seção sobre manifestação e expressividade, componentes da interatividade social fenomenológica, que nós não acessamos intuitivamente os estados qualitativos privados alheios, mas percebemos “em intuição” a externalização expressiva e manifesta desses estados.

É preciso destacar que o perceber das “intenções” alheias não é, em nível fenomenológico, o mesmo que o presente nas abordagens comportamentais behavioristas. Ainda assim, as manifestações de intenções têm o suporte constitutivo de elementos psíquicos. Por meio desse suporte, a expressividade linguística e corporal, possibilita o “acesso ao pensamento do outro”. A apreensão significativa da expressividade alheia pressupõe intuição, na medida em que ela se apresenta na atualidade de nossa experiência, realizada neste caso como interatividade social.

5. 7 Convergências entre a fenomenologia husserliana e as visões da filosofia da mente apresentadas

Se consideramos que o processo de naturalização da fenomenologia significa a naturalização da dinâmica de objetivação de nossas experiências de mundo, pretendi neste capítulo justamente demonstrar as possíveis convergências conceituais entre a fenomenologia husserliana e as filosofias da mente de Searle e

Dennett através dessa perspectiva. Nessa intersecção entre as abordagens mencionadas, a intersubjetividade e a interatividade social são também pressupostas na objetivação. Apresentei os componentes teóricos da fenomenologia que possibilitam a interação social e a intersubjetividade, não apenas como emparelhamento e analogia, mas por meio da relação entre expressividade e manifestação. Apesar das dissonâncias metodológicas entre Husserl, Searle e Dennett, algumas compatibilidades conceituais são possíveis, especialmente no que se refere ao intencionalismo de Searle.

Com a aproximação teórica que empreendi entre as teorias da intencionalidade fenomenológica de Husserl e a abordagem já naturalizada de Searle, podemos considerar a relação intencional da consciência com o mundo por meio de uma dinâmica de objetivação em que ficam preservados os atos intencionais que antecedem a expressividade linguística. Do mesmo modo, não há prejuízos fenomenológicos e constitutivos na proposta naturalizada da intencionalidade de Searle se consideramos as especificidades da sua definição de causalidade. A não vinculação deste termo ao nível da causalidade natural entre dois eventos, exatamente aquela que Husserl criticava, mas a sua associação à regularidade experiencial da consciência o aproxima da definição fenomenológica de intencionalidade. Há também em ambos os autores uma estreita relação intencionalista entre consciência e as nossas experiências de mundo, isto é, consciência implica experiência, por isso mesmo a sua definição não pode ser dissociada dos níveis fenomênicos mais básicos.

Outro aspecto significativo é o de que tanto Husserl quanto Searle distinguem a estrutura intencional da consciência dos níveis sociais da expressividade e da manifestação comportamental de intenções, preservando a diferença ontológica entre os níveis experienciais de primeira e de terceira pessoa e, por consequência, resguardando também um tipo de nível experiencial pré-social²¹⁸. Assim é possível de modo semelhante preservar os atos objetivantes que antecedem a expressividade linguística.

²¹⁸ É interessante considerar que essa é mais uma das contribuições da fenomenologia para o campo das ciências cognitivas. Algo semelhante é defendido também por Zahavi em *Self and Other: "[u]ma forma pré-social de auto(-experiência), isto é, uma forma que não é socialmente constituída".* (Cf. ZAHAVI, 2014, p. 96): "a presocial form of self(-experience), that is, one that isn't socially constituted".

Ao transpormos os conceitos da fenomenologia de Husserl para as discussões no campo da filosofia da mente percebemos que ela se mantém como um tipo de dualismo de propriedades, pois que apesar de sustentar a relação causal entre corpo e consciência na objetivação fenomenológica, por meio principalmente da cinestesia, não podemos considerar que a intencionalidade husserliana resulte em um tipo de monismo de propriedades em razão de sua evidente crítica ao reducionismo.

É parte da polêmica interna às tentativas de naturalização da fenomenologia husserliana a indissociabilidade entre intersubjetividade e a sua constituição “imaneente”, que é sustentada pela supressão da divisão moderna entre “interioridade” e “exterioridade”. A noção husserliana de intuição que é pressuposta nessa dinâmica é o componente fenomenológico que possibilita a “externalização” da consciência. Por isso, e por estar diretamente associada à intencionalidade husserliana, ela torna-se incontornável na questão da naturalização da objetivação das vivências fenomênicas.

Com a intuição “não mental” de Dennett, chegamos a uma das principais caracterizações da “mente naturalizada”, ou seja, a de que é preciso considerar também o nível da inconsciência quando tratamos de estados mentais. E essa é uma das distinções mais significativas entre a consciência, definida como o nível cognitivo mais geral, e os estados mentais como componentes experienciais mais específicos. Nem todos os estados mentais são dotados de consciência, o que pode ser uma desvantagem para definições mentalistas de consciência.

Ao tratar da interatividade social, Dennett considera também a relevância de aspectos comunicativos e interpretativos “espontâneos” que possibilitem a sociabilidade. Alguns desses aspectos são atrelados à intuição, não como uma característica cognitiva da sociabilidade, mas como um talento “externalizado” na própria dinâmica de interatividade social, sem que se precise explicá-lo em nível de uma intencionalidade interna e constitutiva. Nesse modelo de naturalização da intencionalidade fica evidenciada uma dissonância mais acentuada com as proposições originárias de Husserl.

6. Conclusões

O que pretendi demonstrar nesta análise da naturalização da fenomenologia husserliana é que a intersubjetividade se mostra como um tema comum e um problema filosófico pertinente tanto para a fenomenologia quanto para o campo da filosofia analítica da mente e a sua acentuada orientação naturalista. Inicialmente, me detive nas críticas apressadas de autores como Dennett à fenomenologia husserliana, que afirmam que os resultados das reflexões de Husserl levam a uma visão solipsista. Essa crítica, ou “falsa” acusação, foi relevante para iniciar a análise da naturalização da fenomenologia, pois ela indica justamente a negligência em relação às exaustivas considerações husserlianas sobre a intersubjetividade. Destaquei também que, apesar da posição fundacional antinaturalista de Husserl, não há contradição, mas diferença metodológica, entre as orientações naturalista e fenomenológica.

Optei por utilizar como pressuposto o conceito de intersubjetividade husserliana para pensar a naturalização pela perspectiva dos processos de objetivação fenomenológica e, por conseguinte, indicar as compatibilidades e dissonâncias com algumas das teorias naturalizadas da filosofia da mente e da cognição social. Por meio da superação fenomenológica do tradicional dualismo realismo/idealismo, a fenomenologia pode auxiliar nas tentativas de resolução do problema mente-corpo, e mesmo do problema mente-mundo. Com a centralidade do conceito de intencionalidade, essa resolução está além da discussão acerca de outro dualismo clássico, agora no próprio campo da filosofia analítica da mente, isto é, no debate sobre o dualismo de propriedades e o materialismo reducionista.

A análise da crítica histórica de Husserl às epistemologias modernas, que empreendi nos primeiros capítulos, teve como propósito principal a demonstração dos caminhos teóricos que possibilitaram com que a fenomenologia originária de Husserl esteja distante, mesmo que não seja tão evidente, dos problemas que fundam a filosofia da mente. A correta compreensão dos propósitos centrais da fenomenologia husserliana possibilita o tratamento teórico da consciência por meio de uma perspectiva não reducionista, mas que ao mesmo tempo não adere a uma posição cartesiana. Posição esta que é veementemente rejeitada pelos filósofos da mente de orientação materialista.

A fim de contextualizar a inserção contemporânea da fenomenologia, aqui especificamente a husserliana, no debate das ciências cognitivas e da filosofia analítica da mente, apresentei a recepção da fenomenologia husserliana no pensamento de autores como Daniel Dennett, isso porque Dennett elabora uma crítica nominal a Husserl. As suas acusações associam apressadamente a fenomenologia ao solipsismo e ao introspeccionismo e inferem, a partir disso, que a fenomenologia não tem nada a contribuir com as discussões da filosofia da mente. Em razão dessa crítica e das suas consequências para as possíveis interseções entre fenomenologia e ciências cognitivas, considere alguns dos principais aspectos da crítica de Husserl a Descartes, com a qual ele estabelece as bases conceituais para a definição da sua intersubjetividade transcendental.

É justamente em razão das interpretações que consideram a fenomenologia como solipsismo que a noção husserliana de intersubjetividade torna-se central para a análise da naturalização da fenomenologia, posto que os equívocos que categoricamente descartam a pertinência da fenomenologia para as discussões contemporâneas sobre a consciência são postos em evidência. No entanto, não é apenas a superação da visão solipsista que faz com que a crítica de Husserl a Descartes seja pertinente, mas também a sua rejeição da antecendência do *ego* em relação ao mundo. Essa é uma das principais caracterizações da sua noção de intencionalidade. É isso que fica evidente na sua afirmação de que toda consciência é consciência de algo. Em nível fenomenológico, há uma inegável relacionalidade da consciência com o mundo, que é a base para toda a dinâmica constitutiva das experiências. A afirmação dessa dinâmica é contrária à proposta cartesiana que dissocia a mente do mundo e a encerra na “interioridade”.

Com a dinâmica de constituição intencional dos vividos, vinculada à intuição, Husserl formula outra crítica significativa para os propósitos aqui estabelecidos, ou seja, refiro-me à sua rejeição do uso do conceito de representação, em especial, no que se refere à teoria do conhecimento kantiana. Sua proposta é a de que não é preciso apelar para a representação como elemento mediador entre consciência e mundo. O recurso conceitual que ele utiliza para aprofundar essa crítica é o conceito de intuição, que viabiliza a íntima relação fenomenológica entre a consciência e o transcendente, assim como a sua explicitação constitutiva. Nesse sentido, não poderíamos caracterizar a objetivação intencional sem recorrer

reincidentemente à intuição como capacidade cognitiva que vincula consciência e mundo e consciência e corporeidade. Parte da sustentação da viabilidade da naturalização da intersubjetividade e da fenomenologia se dá por meio dessa tríade relacional consciência, corporeidade e mundo.

Outro aspecto a ser ressaltado nesta análise é o de que a intuição fenomenológica não costuma ser muito mencionada nos recentes trabalhos sobre a naturalização da fenomenologia. É muito provável que seja por conta de sua aparente carga semântica que poderia levar àquela mesma interpretação de Dennett de que a fenomenologia de Husserl é centralizada na subjetividade, sendo exclusivamente fundada em termos puramente mentais. Por isso, caracterizo a intuição husserliana não como um conceito isolado na imanência da consciência, mas como um pressuposto necessário para a objetivação fenomenológica. Pretendi demonstrar igualmente que a intuição não apenas é o “elo” cognitivo entre consciência e mundo, mas que ela é também associada por Husserl à corporeidade e à sua estrutura sensitiva, como o tato e a visão.

Logo, o conceito de intuição – e seu objeto (referência), a faculdade da intuição - é parte da terminologia utilizada por Husserl para dissociar a sua teoria da intencionalidade das abordagens metafísicas. Obviamente, isso não significa que Husserl defendesse uma posição antimetafísica num sentido antifundacionista. Sua concepção de metafísica estava mais próxima das definições dos seus contemporâneos neokantianos do que dos modelos predecessores da tradição. Na verdade, a sua fenomenologia deveria substituir a metafísica clássica nas atribuições filosóficas de “ciência primeira”. A partir da correta utilização analítica de seus conceitos é que se poderia elaborar, posteriormente, novas análises metafísicas. O estágio de abordagem fenomenológica do mundo e das outras subjetividades que o compõem não é, ainda, uma modalidade de análise metafísica. A suspensão fenomenológica indica exatamente isso: a não adoção de posições metafísicas em relação à existência das coisas. Deve-se partir unicamente do que aparece em nível das experiências. É por meio da análise dessas experiências, atuais e possíveis, que podemos começar a pensar nos aspectos ontológicos.

A posição não metafísica de Husserl implica também a não precedência da consciência em relação à objetividade que ela experiencia. Não é preciso apelar

para um procedimento inferencial, como no dualismo cartesiano, ou uma dedução metafísica, tal como necessária na epistemologia kantiana. Por meio da intuição, a consciência é vinculada diretamente ao mundo, sem a necessidade de representações mediadoras. Sem o uso do conceito de representação ou de procedimentos inferenciais, Husserl quer evitar o círculo empirista, em que dados sensíveis pressupõem outros dados sensíveis. Inferência é aqui, portanto, entendida como o elo para o transcendente, em que há um processo de derivação no qual ideias de dados sensíveis remetem a outras ideias de dados sensíveis.

Apesar de a fenomenologia de Husserl ser um projeto transcendental acentuado a partir de *Ideias I*, ou seja, seu ponto de partida é a subjetividade constituidora de toda objetivação, ainda assim, sua significação é ampliada e diferenciada da concepção moderna de subjetividade. E aqui há uma questão importante, a de que a subjetividade é sempre pressuposta para a objetivação, que é sempre de sua perspectiva. Mas a subjetividade não é determinante para a existência daquilo o que ela experiencia. Essa dinâmica constitutiva ocorre também em nível intersubjetivo. Se em nível fenomenológico, não podemos conceber que haja um outro para além de nossa própria experiência constitutiva e de nossa apreensão significativa do outro como um semelhante, disso não devemos concluir que a sua existência ontológica seja suprimida. Afirmar que toda experiência pressupõe a operatividade cognitiva, não significa defender que a existência ontológica do alheio esteja comprometida pelo processo de constituição intersubjetiva, iniciado em nível subjetivo, que define a objetivação fenomenológica.

Todo e qualquer objeto é dado à consciência já *como* objeto e a própria consciência, nas suas operações intuitivas, é também explicitada nessa relação com o mundo e os outros. Evidentemente que, ao assinalarem que há consciência na interação com o transcendente, fenomenólogos não estão defendendo algum tipo de teoria da mente condicionada à teoria da ação²¹⁹. A dinâmica de interação com o mundo representa a própria dinâmica, teleológica, como vimos, de funcionamento da consciência. Em termos práticos, nossos desejos e intenções

²¹⁹ Como tentei explicitar com as análises dos conceitos de expressividade e de manifestação, a ação, como externalização das vivências psíquicas, é parte da interatividade social fenomenológica. A ação não é, no entanto, o componente definidor da significação expressa, como seria nos contextos funcionalista e behaviorista, por exemplo, pois que a dinâmica de significação pressupõe, em Husserl, o seu ato intencional específico.

são externados na interatividade com o meio circundante. A intersubjetividade transcendental tem a aceção metodológica de possibilitar a análise do *ego* constituinte das experiências da estrutura social fenomenológica.

Da mesma forma, indiquei também que os processos internos descritos pela fenomenologia possibilitam a revisão de crenças, desse modo, a fenomenologia não justifica uma definição fundacionista de objetividade. No caso de pensarmos a naturalização a partir de uma teoria fenomenológica que seja fundada em “verdades absolutas”, enfrentaríamos maiores problemas na compatibilização com qualquer tipo de teoria naturalizada. Nesse sentido, a naturalização da fenomenologia no campo da filosofia da mente, implica a resolução de conflitos também no campo da epistemologia.

A fenomenologia apresenta uma série de análises dos vividos que parecem suprimir algumas das dificuldades presentes na formulação clássica do problema das outras mentes. Essa temática que está presente, mesmo que para muitos de modo controverso, no campo da filosofia da mente. Há controvérsia porque a questão da existência de estados mentais alheios não parece ser um problema. Na verdade, pode abranger uma série de “verdades triviais”. A intenção ao trazer a questão do problema das outras mentes para nossa análise da naturalização da fenomenologia é a de, primeiramente, de explicitar questões relevantes sobre a problemática da consciência a partir da concepção fenomenológica de intersubjetividade.

Ao compararmos as inflexões husserianas sobre a intersubjetividade em contraste com a caracterização do problema das outras mentes, o qual é uma herança direta das epistemologias da modernidade, podemos perceber algumas possibilidades conceituais. O problema das outras mentes foi aqui caracterizado não apenas como um problema epistemológico. Adotei a formulação de Avramides (2001) de que há mais lacunas explicativas nessa discussão que mostram que não é uma questão unicamente relacionada ao ceticismo em relação aos estados mentais alheios. Essas lacunas são também resultantes de problemas de definição conceitual, assim como a grande maioria das questões que compõem as discussões sobre o mental.

Abordar a intersubjetividade pela perspectiva da filosofia da mente é, pois, considerar também um de seus problemas incontornáveis, o problema das outras

mentes. Considerar a sua solução, ou pelo menos uma melhor explicitação conceitual das suas questões internas, a partir de uma abordagem conceitual e não unicamente epistemológica, é também considerar que a constituição da experiência do outro seja explicitada. Isso significa que os conceitos que são inicialmente relativos à esfera da subjetividade, ou mesmo da primeira pessoa, são estendidos à análise do outro, na própria dinâmica de objetivação fenomenológica. Essa dinâmica conta com diferentes níveis de apreensão intuitiva, envolvendo a analogia entre *ego* e *alter-ego* ou a empatia.

É pela perspectiva conceitual que tracei as possíveis relações entre fenomenologia e algumas das abordagens naturalizadas da consciência e da intersubjetividade. Considerei que problemas como o das outras mentes é ainda mais acentuado no que Husserl chama de atitude natural, pois que ela pressupõe a distinção ou oposição entre o eu e outro. É claro que essa distinção aparece também na atitude fenomenológica. Porém, essa separação entre *ego* e *alter-ego*, ou mesmo a suspensão da efetividade da existência do outro, ocorre apenas por fins puramente metodológicos, uma vez que há um tipo de intencionalidade voltada para o alheio pressuposta como parte do desenvolvimento constitutivo das experiências do *ego*. Nesse contexto da atitude fenomenológica, a intuição, como elemento que possibilita o estreitamento da relação sujeito-objeto, permite que a experiência fenomenológica do outro não seja a de um “transcendente metafísico”. O outro é parte da minha própria constituição de mundo, mas o meu próprio *ego* é também constituído pela comunidade intersubjetiva da qual é integrante.

A relevância da explicitação fenomenológica da intersubjetividade por meio da relação entre *ego* e *alter-ego* é a de que, apesar de a constituição do outro depender da minha própria percepção, é nessa dinâmica que meu *ego* próprio é fenomenologicamente “revelado”. Há, portanto, uma autodeterminação constitutiva entre o eu e o outro. Além disso, as análises husserlianas da interatividade social contam com a expressividade e a manifestação como condições para a efetividade da intersubjetividade. A relevância do conceito de manifestação, utilizado por Husserl no Volume II de *Investigações Lógicas*, para pensar a questão da naturalização é a de que ela representa justamente o suporte psíquico da interação social. Apesar de que o foco fenomenológico da interatividade social não seja a da análise comportamental ou psicológica, a manifestação aqui invocada é associada

à “intenção de significação”. Isso significa que Husserl pensa a manifestação usando da associação entre significado e o seu ato intencional significativo específico. Como vimos, o conceito de manifestação é um dos aspectos que dá suporte fenomenológico à dinâmica da constituição intersubjetiva, o que demonstra o papel das vivências psíquicas no social. E isso, precisamente, porque há objetivação no conteúdo que é manifesto ou expressado.

A manifestação e a expressividade relacionam-se na objetivação fenomenológica, na medida em que o sentido constitutivo do outro, não apenas como corpo animado, mas como um semelhante, depende da expressividade. A abordagem fenomenológica da intersubjetividade deve justamente colocar em evidência as caracterizações do outro como sendo mais do que um corpo meramente animado. Nessa dinâmica expressiva, podemos até mesmo compreender imediatamente aquilo o que é intencionado pelo interlocutor. O interesse fenomenológico na expressividade como condição para a efetividade da intersubjetividade guarda relação também com expressividade comunicativa que ocorre na externalização comportamental. Contudo, o interesse fenomenológico pela dimensão comportamental não é o mesmo que o das abordagens behavioristas e funcionalistas. E isso em razão de sua abordagem intencionalista em que não há comportamento expressivo sem a remissão à constituição intencional dos vividos.

A manifestação é uma modalidade fenomenológica de comunicação do pensamento. Com ela, há sempre a intenção de objetivação. Portanto, o significado expresso é sempre objetivo e não é unicamente um aspecto irreal isolado em nossas consciências. Indiquei que algo muito semelhante à manifestação de objetivação é pressuposta por autores como Searle na formulação de seu conceito de intencionalidade social, pautado por aspectos linguísticos. No entanto, em Husserl, o processo intencional de significação nem sempre é acompanhado de objetivação. Há aqui a preservação de uma modalidade de intencionalidade que não é objetivável. Para que haja dinâmica intencional de objetivação, é preciso funcionar a intuição como elemento cognitivo que realiza a apreensão objetivante, nos seus diferentes graus de evidenciação. Destaco que apesar de o conceito de intuição parecer indicar interioridade e imanência, sua relevância fenomenológica se mostra em que é pela intuitividade que a subjetividade externaliza a si mesma.

Essa é, inclusive, uma das dificuldades conceituais de se enquadrar a fenomenologia husserliana nas posições tradicionais epistemológicas do internalismo ou do externalismo.

Reconhecendo que a capacidade da intuição seja um componente indispensável para os diversos níveis da constituição fenomenológica da intersubjetividade e, portanto, fundamental para as tentativas de naturalização da fenomenologia que a pressupõe, busquei, no capítulo final, aprofundar a questão de como naturalistas, de diferentes tendências, como Searle e Dennett, lidam com a intuição. Aqui entendo a intuição como, obviamente, uma capacidade cognitiva, mas também como a possibilidade de acesso espontâneo e não-representacional ao mundo e à objetividade. Tratei, pois, dos conceitos de intencionalidade e de *background* de Searle, conceitos que compõem o seu naturalismo “fraco”, também a partir de uma teoria da constituição e da objetivação. Embora a sua teoria da intencionalidade seja condicionada a uma dinâmica causal de realização, Searle propõe uma ampliação conceitual da noção de causalidade, o que nos permite uma aproximação de sua visão à proposta teleológica de Husserl. Em verdade, afirmo que a causalidade empírica tem um papel operativo na constituição da objetivação, como asserido por Husserl em *Psicologia fenomenológica*, apesar de ela não ser capaz de explicar totalmente a dinâmica de percepção significativa entre objetos e indivíduos.

Na objetivação intencional proposta por Searle, dois de seus componentes conceituais foram considerados no comparativo com a intencionalidade fenomenológica. Primeiramente, destaquei sua caracterização da intencionalidade como relacionalidade. A relação entre intencionalidade e intenção de realizar determinados comportamentos e ações torna-se mais próxima do que nas abordagens naturalistas mais “fortes” da mente. Considerei que a teoria da intencionalidade de Searle também é caracterizada pela diferença conceitual entre os atos que possibilitam a expressividade linguística e a intencionalidade de modo mais amplo.

Ao tratar da questão da causalidade, considerei até mesmo curtos esboços do pensamento de Millikan, para pontuar que a tensão intencionalista entre teoria causal e teleologia não precisa ser também uma tensão entre fenomenologia e naturalismo. Afinal, Millikan, como naturalista, utiliza o conceito de teleologia.

Naturalistas contemporâneos também descartam o tipo de causalidade criticado por fenomenólogos como Husserl. A teoria da causalidade de Searle é sustentada pela afirmação de que há uma vinculação direta entre a mente e a estrutura biológica do cérebro. Ainda assim, ele considera que a mente seja um “tipo especial” de fenômeno biológico. Nesse contexto intencional, o *background* mencionado refere-se aos estados mentais não representacionais que compõem igualmente a dinâmica de objetivação do mundo. Esse conceito exerce a função fenomenológica semelhante ao conceito de intuição no mundo da vida, no qual são realizadas todas as experiências intencionais.

O conceito de *background* é ainda mais significativo como possibilidade de naturalização da fenomenologia se consideramos que ele também significa um tipo de espontaneidade de objetivação, ou seja, o *background* é definido por Searle como uma capacidade social, com a qual interagimos com os outros e somos capazes de assimilar o significado de suas expressões corporais. Assim como a intuição e o mundo da vida husserlianos, essa capacidade não é teórica ou representacional, pois que é justamente realizada em termos de experiência e atua na dinâmica da constituição da intersubjetividade.

A intuição aparecerá também como um problema relevante no naturalismo de Dennett. No entanto, sabemos que o uso de “conceitos mentalistas” que não tenham sustentação fisicalista pode soar estranho no contexto teórico do funcionalismo. Em razão disso, penso que fazer o contraste com o uso fenomenológico do termo seja pertinente para os propósitos desta análise. Por isso afirmo que também no naturalismo de Dennett a intuição, ou o que ele chama de “bombas de intuição”, em uma tradução livre, é também caracterizada por meio da dinâmica da interatividade social e de uma certa espontaneidade de assimilação das intenções dos outros indivíduos. Na sua versão naturalizada, porém, a intuição não é propriamente um componente cognitivo com o qual a consciência alcança a objetivação, pois que ela é convertida em um “talento natural” que todos desenvolvemos através da interação social.

Explicitei, assim, nesta tese, alguns dos propósitos originais da teoria da intersubjetividade husserliana, que investiga diretamente a intuição e a intencionalidade. Defini os principais caminhos metodológicos para a objetivação fenomenológica, utilizando o seu contraste com o problema do objetivismo e do

sensualismo da tradição. Argumentei que, em nível fenomenológico, não há intersubjetividade e objetividade sem que haja uma consciência doadora de sentido. Essa consciência nada tem a ver com a existência unicamente imanente de estados mentais, mas é ela própria o que viabiliza a objetivação do mundo. A naturalização da fenomenologia, uma vez atualizados os conceitos do naturalismo para versões não reducionistas, em nível da filosofia da mente, e de orientação não realista, em nível epistemológico, torna-se mais aceitável.

Dadas as minhas análises, as teorias intencionalistas e mesmo da cognição corporificada são as mais promissoras nas possíveis assimilações dos conceitos fenomenológicos, em especial os husserlianos. A proposta de Searle evidencia o caso de teorias da mente baseadas em posições naturalizadas da consciência, mas que ainda assim rejeitam o eliminativismo e a associação imediata entre consciência, na sua condição de intencionalidade e a fisiologia ou o comportamento. Enfatizei que especialmente no campo contemporâneo da cognição corporificada, algumas vertentes consideram que a cognição não seja sustentada primordialmente em processos proposicionais e inferenciais ou pressuponha a existência de estados representacionais. Esses elementos são conceitualmente compatíveis com a crítica husserliana à constituição do mental como dependendo de relações puramente causais e representacionais, que ensejariam pensamentos articulados.

Referências

ALVES, Pedro Santos. **É o idealismo de Husserl compatível com um realismo metafísico**. *Philosophos – Revista De Filosofia*, 21(1), 139-169. 2016. Disponível em: < <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/37910>> Acesso em 22/07/22.

AUSTIN, John Langshaw. **Outras mentes**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

AVRAMIDES, Anita. **Other Minds**. London and New York: Routledge 2001.

AVRAMIDES, Anita, "Other Minds", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/other-minds/>>.

BANKS, William P. GALLAGHER, Shaun. POCKETT, Susan. (Ed.). **Does Consciousness Cause Behavior?** Massachusetts: MIT Press, 2006.

BELLO, Angela Ales. **Husserl e as ciências**. Trad. Maria Aparecida Viggiani Bicudo, Juliano Cavalcanti Bortolete, Rosemeire de Fatima Batistela. São Paulo, SP: Livraria da Física, 2022.

BEYER, Christian. "Edmund Husserl", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/husserl/>>.

BOUYER, Gilbert Cardoso. **A naturalização da fenomenologia pelas ciências cognitivas contemporâneas**. *Ciências & Cognição*. Vol. 19(3). 2014. P. 443-461.

BRENTANO, Franz. **Philosophical investigations on Space, Time and the Continuum**. Translated by Barry Smith. New York, Routledge Revivals, 1988.

_____. **Psychology from an empirical standpoint**. London and New York: International Library of Philosophy, 1995.

BRUDZINSKA, Jagna. The genetic turn: Husserl's path toward the concreteness of experience. In: JACOBS, Hanne (Ed.). **The Husserlian Mind**. London: Routledge Philosophical Minds, 2022.

BUNDGAARD, Peer F. Husserl and Language. In: GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan; SCHMICKING, Daniel (Eds.). **Handbook of phenomenology and cognitive science**. New York: Springer, 2010.

BURGE, Tyler. **Perception: The First Form of Mind**. Oxford: Oxford University Press, 2022.

CARR, David. **Phenomenology and fiction in Dennett**. In: *International Journal of Philosophical Studies*. Vol. 6 (3), 331-344. Routledge, 1998.

CASTRO, T., & GOMES, W. **Da intencionalidade da consciência ao método progressivo regressivo em Husserl**. *Psicologia USP*, 26(1), 90-99. 2015. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/97606>> Acesso em 3 de Nov. 2018. <https://doi.org/10.1590/0103-656420130021>.

CARVALHO, Joaquim de. Prefácio. In: HUSSERL, Edmund. **A filosofia como ciência de rigor**. Coimbra: MCMLIT, 1954.

CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Trad. Caesar Souza. Versão digital. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CHALMERS, David J. **Constructing the world**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

_____. **How Can We Construct a Science of Consciousness**. The MIT Press: *The Cognitive Neurosciences III, third edition*, pp. 1111–1120, 2004.

_____. **The conscious mind**, In search of a fundamental theory. New York: Oxford University Press, 1996.

CHELSTROM, Eric. **Social Phenomenology**: Husserl, Intersubjectivity and Collective Intentionality. New York: Lexington Books, 2013.

CHURCHLAND, Paul M. **Matéria e consciência**, uma introdução contemporânea à filosofia da mente. Trad. Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

COFFA, José Alberto. **La tradición semántica**. De Kant a Carnap. Vol. 1. Universidad Autónoma Metropolitana, 2005.

COSTA, Cláudio. **Filosofia da mente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

CUNNINGHAM, Suzanne. **Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl**. Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.

CURVELLO, F. V. Brentano sobre Filosofia científica e Positivismo. **Revista Kriterion**, [S. l.], v. 62, n. 150, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/kriterion/article/view/24680>. Acesso em: 19 abr. 2023.

DENNETT, Daniel Clement. **Consciousness explained**. New York, Boston, London: Back Bay Books/Little, Brown and Company, 1991.

_____. **Intuition pumps and other tools for thinking**. New York, London: W. W. Norton & Company, 2013.

_____. **The Intentional Stance**. Cambridge, London: The MIT Press, 1989.

_____. **Tipos de mentes**, rumo a uma compreensão da consciência. Trad. Alexandre Tort. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1997.

DEPRAZ, Natalia. ZAHAVI, Dan. **Alterity and facticity, New Perspectives on Husserl**. Ebook. Springer Science + Business Media, 1998.

_____; VARELA, Francisco J; VERMERSCH, Pierre. **On becoming aware: a pragmatics of experiencing**. Advances in Consciousness Research. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2003.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DONOHUE, Janet. **Husserl on Ethics and Intersubjectivity**, From Static to Genetic Phenomenology. New York: Humanity Books, 2004.

DREYFUS, Hubert L. **What computers can't do**, a critique of artificial reason. New York: Harper & Row, Publishers, 1978.

FØLLESDAL, Dagfinn. Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception. In: DREYFUS, Hubert (Editor) **Husserl, Intentionality and Cognitive Science**. Cambridge, London: The MIT Press, 1982.

FREGE, Gottlob. **Investigações Lógicas**. Trad. Paulo Alcoforado. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

FREIRE, Milson Gomes; CARDOSO, Heloísa dos Santos Peres. Diagnóstico do autismo em meninas: Revisão sistemática. **Rev. Psicopedagogia**, 2022;39(120): 435-44. Disponível em: < http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S0103-84862022000300013&script=sci_abstractv> Acesso em 10 de jan. 2023.

FUMERTON, Richard. **Epistemologia**. Edição digital. Trad. Sofia Inês Albornoz Stein e Ramon Felipe Wagner. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

FURTADO, José Luiz. **Verdade na fenomenologia de Husserl**. 1ª Ed. Ouro Preto: Editora UFOP, 2019.

GADAMER, Hans Georg. **Hegel, Husserl, Heidegger**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **Verdade e Método**, traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 1ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

GALLAGHER, Shaun. **Brainstorming**: views and interviews on the mind. Digital Version. Imprint Academic, 2008.

_____. **Enactivist Interventions, rethinking the mind**. New York: Oxford University Press, 2017.

_____. On the possibility of naturalizing phenomenology. In D. Zahavi. **Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

_____. **Phenomenology**. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

_____. (Ed.). **The Oxford handbook of the self**. New York: Oxford University Press, 2011.

_____. ZAHAVI, Dan. **The phenomenological mind**. 2nd Ed. London and New York: Routledge, 2012.

GAUKROGER, Stephen. **Objectivity**: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2012

GODFREY-SMITH, Peter. **Outras mentes**: o polvo e a origem da consciência. Trad. Paulo Geiger. São Paulo: Editora Todavia, 2019.

GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel (org.). **Brentano e a sua escola**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. **Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. **Estudos neokantianos**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

GOTO, Tommy Akira; MORAES, Mak Alisson Borges de. **O problema mente-corpo e a questão da naturalização da Fenomenologia**. ECOS – Estudos Contemporâneos da Subjetividade. Ano 8, V. 2, 2018. P. 194-208. Disponível em: < <http://www.periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/2832>> Acesso em: 02 de Nov. 2021.

HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HUEMER, Wolfgang. **The constitution of consciousness: a study in analytic phenomenology**. London and New York: Routledge, 2017.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. De acordo com a Husserliana VI. Trad. Diogo Falcão Ferrer. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **A crise da humanidade europeia e a Filosofia**. 3.ª Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

_____. **A ideia de Fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **A filosofia como ciência de rigor**. Revista de Estudos Universitários – REU, [S. l.], v. 1, n. 1, 2021. Disponível em: <http://periodicos.uniso.br/ojs/index.php/reu/article/view/4585>. Acesso em: 31 out. 2021.

_____. **Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy**. Second Book: Studies in the phenomenology of constitution. (Husserliana IV). Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2000.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. **Introduction to the Logical Investigations**, a draft of a preface to the Logical Investigations. Ed. Eugen Fink. Trad. Philip Bossert and Curtis Peters. Martinus Nijhoff: The Hage, 1975.

_____. **Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura**. Volume I. 1ª Ed. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

_____. **Investigações lógicas**: segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. De acordo com o texto de Husserliana

XIX/1. Trad. Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

_____. **Investigações lógicas: sexta investigação** (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento). Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris**. De acordo com o texto da Husserliana I. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Phenomenological Psychology**. Lectures, Summer Semester, 1925. Translated by John Scanlon. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977.

_____. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität**. (Husserliana XIII). Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920. The Hague, Neatherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

_____. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität**. (Husserliana XIV). Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928. The Hague, Neatherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

_____. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität**. (Husserliana XV). Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. The Hague, Neatherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5.^a Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KAUFMANN, J. N. Brentano, Twardowski, Husserl esboço de uma teoria fenomenológica do conteúdo. **Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia**, Campinas, SP, v. 23, n. 2, p. 133–161, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8644980>> Acesso em: 15 ago. 2022.

KIM, Jaegwon. O que é epistemologia naturalizada? In: J. E. Tomberlin (Ed.). **Philosophical Perspectives**. Ridgeview Publishing Company: 1988. p. 381 – 405.

LEAL-TOLEDO, Gustavo. Dennett e Chalmers: argumentos e intuição. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 29(2): 123-132, 2006. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/trans/a/fzd76CkQFcjJsWXwZQsC7pj/?lang=pt>> Acesso em 01 de julho de 2023.

LOPARIC, Zeljko. **A semântica transcendental de Kant**. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2000.

MATTOS, Carlos Lopes de. **Filosofia da realidade e da projeção**. Capivari: Gráfica e Editora do Lar, 1988.

MATURANA, Humberto R; VARELA, Francisco G. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano**. Trad. Jonas Pereira dos Santos. Campinas: Editora Psy, 1995.

MATURANA, Humberto. **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Trad. Cristina Magro e Victor Paredes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

MCDOWELL, John. **Mind and world**: with a new introduction. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

_____. **Naturalismo na filosofia da mente**. Trad. Sofia Inês Albornoz Stein. *Veritas*, v. 58, n. 3, set./dez. 2013, p. 545-566.

MENSCH, James Richard. **Intersubjectivity and transcendental idealism**. Albany: State University of New York Press, 1988.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2.^a Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MILLIKAN, Ruth Garret. **Biosemanantics**. In Brian P. McLaughlin & Ansgar Beckerman (eds.), *Journal of Philosophy*. Oxford University Press. pp. 281--297 (1989). Available in < <https://philpapers.org/rec/B> > Access 20th Jul. 2022.

_____. **Language, a biological model**. Oxford University Press, 2005.

MORMANN, Thomas. Husserl's Philosophy of Science and the Semantic Approach. **Philosophy of Science**, Vol. 58, No. 1 (Mar.,1991), 61-83. Available in <<http://links.jstor.org/sici?sici=00318248%28199103%2958%3A1%3C61%3AHPOSAT%3E2.O.C0%3B2-S>> Access 7th Mar. 2023.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Crítica da razão na fenomenologia**. São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

_____. Husserl: significação e fenômeno. **Dois Pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p.37-61, abril, 2006. Disponível em < <https://revistas.ufpr.br/doisPontos/article/view/5172> > Acesso em 03 de Mar. 2022.

NAGEL, Thomas. **Other Minds**: critical essays, 1969-1994. Oxford: Oxford University Press, 1995.

_____. **What is it like to be a bat?** *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974), pp. 435-450. Published by: Duke University Press on behalf of Philosophical Review Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/2183914>

NOË, Alva. **Action in Perception**. Massachusetts: The MIT Press, 2004.

_____. **Out of Our Heads**: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness. New York: Hill and Young, A Division of Farrar, Straus and Giroux, 2009.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3^a Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

OVERGAARD, Søren. The Problem of Other Minds. In: GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan; SCHMICKING, Daniel (Eds.). **Handbook of phenomenology and cognitive science**. New York: Springer, 2010.

PARSONS, Charles. **From Kant to Husserl**, selected essays. Massachusetts: Harvard University Press, 2012.

PERES, Savio Passafaro. A influência do conceito de conteúdo de Twardowski na teoria da intencionalidade de Husserl. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**. Brasília, vol. 3, nº 2, 2015. Disponível em <<http://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12508>> Acesso em 7 de Nov. 2018. <https://doi.org/10.26512/rfmc.v3i2.12508>.

PETIT, Jean-Luc. A Husserlian, Neurophenomenologic Approach to Embodiment. In: GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan; SCHMICKING, Daniel (Eds.). **Handbook of phenomenology and cognitive science**. New York: Springer, 2010.

PINKER, Steven. **Do que é feito o pensamento**: a língua como janela para a natureza humana. Trad. Fernanda Ravagnani. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

PRIEST, Graham. **Towards Non-being: the logic and metaphysics of intentionality**. New York: Oxford University Press Inc., 2005.

QUINE, Willard Van Orman. **Relatividade ontológica e outros ensaios**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

RAMACHANDRAN, V. S. **O que o cérebro tem para nos contar**: desvendando os mistérios da natureza humana. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Edição Digital. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2014.

RESENDE, José. **Em busca de uma teoria do sentido**: Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2013.

RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

RIPPON, Gina. **Gênero e os nossos cérebros**: como a neurociência acabou com o mito de um cérebro feminino ou masculino. Trad. Ryta Vinagre. Versão digital. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2021.

RITCHIE, Jack. **Naturalismo**. Trad. Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. 3ª Ed. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Damaré, 1994.

RUTHROF, Horst. **Husserl's Phenomenology of Natural Language: Intersubjectivity and Communitarity in the Nachlass**. London: Bloomsbury Academic, 2021.

SACRINI, Marcus. **A cientificidade na fenomenologia de Husserl**. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

_____. **Notas sobre a passividade em Merleau-Ponty**. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 26(2), 2003, p. 65-83.

SAES, Sílvia Faustino de Assis. **Percepção e imaginação**. 1ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. **Esboço para uma teoria das emoções**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2009.

_____. **A transcendência do ego**, esboço de uma descrição fenomenológica. Trad. De João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

SCHMICKING, Daniel. A Toolbox of Phenomenological Methods. In: GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan; SCHMICKING, Daniel (Eds.). **Handbook of phenomenology and cognitive science**. New York: Springer, 2010.

SEARLE, John. **A redescoberta da mente**. Trad. Eduardo Pereira e Ferreira. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Intencionalidade**. Trad. Julio FischerTomás Rosa Bueno. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Mente, linguagem e sociedade**, filosofia no mundo real. Trad. F. Rangel. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2000.

_____. **The Construction of Social Reality**. New York: The Free Press, 1995.

_____. Why I Am Not a Property Dualist. **Journal of Consciousness Studies**, 9, No. 12, 2002, pp. 57–64.

_____. CHALMERS, David; DENETT, Daniel. **The mystery of consciousness**. New York: New York Review Book, 1997.

SELLARS, Wilfrid. **Empiricism and The Philosophy of Mind**. With an introduction of Richard Rorty and a study guided by Robert Brandom. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997.

SERRA, Alice Mara. **Imagem e suporte: Fenomenologia e desconstrução**. Ekstasis: revista de fenomenologia e hermenêutica. V.3. N.1, p. 25-42. 2014. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/12790>> Acesso em 30 Set. 2018. <http://dx.doi.org/10.12957/ek.2014.12790>.

SHAPIRO, Lawrence. **Embodied Cognition**. New Problems of Philosophy. London and New York: Routledge, 2011.

Shapiro, Lawrence and Shannon Spaulding, "Embodied Cognition", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/embodied-cognition/>>.

SILVA, Porfírio. Intencionalidade: Mecanismo e interação. **Principia**, Vol. 14(2): 255–278. 2010. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/principia/article/view/18081711.2010v14n2p>> Acesso em 7 de Nov. 2018.

SILVA FILHO, Waldomiro José da. *Mente, mundo e autoconhecimento: uma apresentação do externalismo*. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 30(1): 151-168, 2007. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/trans/a/LGbHPpJNbbrrbypSXFmwg6wj/?lang=pt>> Acesso em: 17 de ago. 2022.

SMITH, Barry. SMITH, David Woodruff. **The Cambridge Companion to Husserl**. New York: Cambridge University Press, 2006.

SMITH, David Woodruff. **Husserl**. London: Routledge, 2006.

STEIN, Ernildo. **A caminho do paradigma hermenêutico: ensaios e conferências**. 2ª Ed. Revisão ampliada. Ijuí. Ed. Unijuí, 2017.

STEIN, Sofia Inês Albornoz. **Os pressupostos da visão eliminativistas de Quine**. In: Manuscrito, XXV (Special number), 2002, p. 305-321.

TADDEI, Paulo Mendes; COSTA, Arthur Barbosa da; FURTADO, Robson Roberto de Oliveira. A fenomenologia de Heidegger na crítica de Dreyfus à IA simbólica. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 95-122, jun. 2020. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517243020000100006&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 27 jul. 2023. <http://dx.doi.org/10.17648/2175-2834-v22n1-435>.

TEIXEIRA, Dario. **A linguagem na análise fenomenológica do pensamento**. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 319-346, jul./dez. 2010.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **A mente segundo Dennett**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

THOMÉ, Scheila Cristiane. **Intersubjetividade e idealismo transcendental em Husserl**. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 31, n. 53, p. 520-535, maio/ago. 2019.

TOMASELLI, Michael. **The cultural origins of human cognition**. Cambridge / Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

TUGENDHAT, Ernst; WOLF, Ursula. **Propedêutica Lógico-Semântica**. Trad. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

VARELA, Francisco J. et al (eds.). **Naturalizing phenomenology: issues in contemporary phenomenology and cognitive science**. California: Stanford University Press, 1999.

_____. **The embodied mind: cognitive science and human experience**. Cambridge: The MIT Press, 2016.

VIGNEMONT, Frédérique de. Knowing Other People's Mental States as if They Were One's Own. In: GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan; SCHMICKING, Daniel (Eds.). **Handbook of phenomenology and cognitive science**. New York: Springer, 2010.

WEHRLE, Maren. Normality as embodied space: the body as transcendental condition for experience. In: JACOBS, Hanne (Ed.). **The Husserlian Mind**. London: Routledge Philosophical Minds, 2022.

ZAHAVI, Dan. Applied phenomenology: why it is safe to ignore the epoché. In: **Continental Philosophy Review** (2021) 54:259–273. Available from: <<https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11007-019-09463-y>> Access on 14 de Agosto de 2021. <https://doi.org/10.1007/s11007-019-09463-y>.

_____. Being someone. **PSYCHE**, Volume 11 (5), June, 2005. 1-20. Available in <<https://philpapers.org/rec/ZAHBS>>. Acesso em 25 mar. 2022.

ZAHAVI, Dan. Naturalized Phenomenology. In: GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan; SCHMICKING, Daniel (Eds.). **Handbook of phenomenology and cognitive science**. New York: Springer, 2010.

_____. **Husserl and Transcendental Intersubjectivity**, a response to the linguistic-pragmatic critique. Translated by Elizabeth A. Behnke. Athens: Ohio University Press, 2001.

_____. **Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

_____. **Husserl's Phenomenology**. California: Stanford University Press, 2003.

_____. **Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame**. Oxford: Oxford University Press, 2014.