



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**



MAK ALISSON BORGES DE MORAES

O problema mente-corpo na Psicologia Fenomenológica de Edith Stein: implicações para uma fundamentação da ciência psicológica

**UBERLÂNDIA
2016**



MAK ALISSON BORGES DE MORAES

O problema mente-corpo na Psicologia Fenomenológica de Edith Stein: implicações para uma fundamentação da ciência psicológica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de Concentração: Psicologia Aplicada

Orientador (a): Tommy Akira Goto

**UBERLÂNDIA
2016**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

M827p Moraes, Mak Alisson Borges de, 1990-
2016 O problema mente-corpo na psicologia fenomenológica de Edith Stein : implicações para uma fundamentação da ciência psicológica /
Mak Alisson Borges de Moraes. - 2016.
212 f.

Orientador: Tommy Akira Goto.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Psicologia.
Inclui bibliografia.

1. Psicologia - Teses. 2. Corpo e mente - Teses. 3. Fenomenologia -
Teses. 4. Psicologia fenomenológica - Teses. I. Goto, Tommy Akira. II.
Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em
Psicologia. III. Título.

CDU: 159.9



MAK ALISSON BORGES DE MORAES

O problema mente-corpo na Psicologia Fenomenológica de Edith Stein: implicações para uma fundamentação da ciência psicológica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de Concentração: Psicologia Aplicada

Orientador (a): Tommy Akira Goto

Banca Examinadora

Uberlândia,

Prof. Dr. Tommy Akira Goto (Orientador)

Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, MG

Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada (Examinador)

Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, MG

Prof. Dr. Andrés Eduardo Aguirre Antúnez (Examinador)

Universidade de São Paulo – USP, SP

Prof. Dra. Marciana Gonçalves Farinha (Examinadora Suplente)

Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, MG

Prof. Dra. (Jacinta) Aparecida Turolo Garcia (Examinadora Suplente)

Universidade do Sagrado Coração – Bauru, SP

UBERLÂNDIA

2016

A Deus e aos meus pais

Agradecimentos

Estar grato é reconhecer que não estamos sozinhos e perceber o quanto o outro é importante para nós. Ao chegar ao final desse processo, é com alegria que olho pra trás e vejo quantas pessoas, mesmo com pequenas atitudes, me ajudaram a chegar até aqui. O resultado desses dois anos de trabalho que aqui se apresenta não foi um esforço individual, mas coletivo, por isso, estendo a minha gratidão a todos aqueles que contribuíram de alguma forma ao longo desse processo.

Agradeço primeiramente a Deus por tudo e a minha família. Aos meus pais, Valdeci José Borges e Maria Inez Pereira Borges, pelo constante apoio, confiança, dedicação e amor. Por ser minha base e por sempre incentivar e encorajar meus estudos. Agradeço também ao meu irmão Tariqui Borges de Moraes pelo companheirismo e amizade.

Ao meu orientador Prof. Dr. Tommy Akira Goto, não apenas pela precisa e dedicada orientação, mas também pela amizade, pelas conversas, o apoio e incentivo constante e por ter depositado confiança no meu interesse acadêmico. Muito mais que um apenas orientador, se tornou um mestre e amigo, pois aprendi muito mais que somente teorias.

Aos amigos que com a amizade e companheirismo contribuiriam significativamente para conclusão de mais esse ciclo: aos amigos de longa data Guilherme, Gustavo, Gabriela, Raynner, Lethícia, Renato, Gustavo, Rafael, Nestor; aos companheiros de estudos fenomenológicos, Fausto, Marília, Thiago, Yuri e aos queridos amigos do GEM que tem contribuído muito para o meu crescimento.

À Prof. Marciana Gonçalves Farinha pela importante contribuição durante o estágio em docência.

Ao Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada pela participação na banca e também pelas inúmeras contribuições ao trabalho que forneceu através de discussões, sugestões de leituras e críticas.

Ao Prof. Dr. Andrés Eduardo Aguirre Antunéz pela disponibilidade em participar da banca e pelas sugestões ao trabalho.

À Fapemig pelo apoio financeiro.

E por fim, estendo meus agradecimentos a todos que direta ou indiretamente contribuíram ao longo desse processo para a realização desse trabalho.

Assim, em virtude de sua liberdade, a pessoa é capaz de penetrar cognoscitivamente na sua própria vida anímica e descobrir as leis que essa vida obedece.

Edith Stein

RESUMO

A Psicologia é um ramo científico relativamente novo e que ainda carece de alicerces metodológicos consistentes para sustentar suas investigações. Dado sua imaturidade, essa ciência encontra dificuldades para delimitar seu estatuto ontológico, o que gera diversos equívocos epistemológicos e metodológicos. Diante disso, a Psicologia não tem conseguido demarcar de forma precisa seu objeto de estudo, ocasionando assim o surgimento de inúmeras concepções a respeito do psíquico, o que resultou na fragmentação dessa ciência. Na sua constituição a ciência psicológica herdou um complexo problema filosófico: a questão mente-corpo. Portanto, para definir seu estatuto a Psicologia deve ainda enfrentar esse problema, buscando elucidar: o que é a mente, o que é o corpo e como eles se relacionam. Em virtude da importância dessa questão e para uma demarcação rigorosa do objeto psicológico, buscou-se nessa pesquisa investigar o problema mente-corpo à luz da Psicologia Fenomenológica de Edith Stein (1891-1942), filósofa e fenomenóloga que empreendeu notáveis esforços para uma fundamentação da Psicologia. Para isso, a discussão foi subsidiada a partir dos aportes da Filosofia da Mente e das contribuições do método fenomenológico para o problema mente-corpo. A partir daí, através de uma metodologia qualitativa bibliográfica, procurou-se examinar o problema de pesquisa através da análise de algumas obras filosófico-psicológicas da filósofa, a saber: “Causalidade Psíquica” (*Psychische Kausalität*, 1922) e “Introdução à Filosofia” (*Einführung in die Philosophie*, 1920). Para essa investigação, realizou-se sem prejuízo à discussão uma equivalência terminológica entre os termos mente e *psique*, visto que a fenomenóloga utilizou esse último para se referir ao objeto da Psicologia. Procurou-se analisar, portanto, como Stein concebeu a *psique*, o corpo e a relação entre ambos. Apesar de não ser o foco da investigação, levou-se em conta também a dimensão espiritual, visto que a filósofa concebeu a pessoa humana como constituída por três dimensões: corpo, *psique* e espírito. Assim, Stein destacou o mecanismo causal da *psique*, o qual tem como fundamento as variações da força vital que desponta a partir da esfera vital. Em relação à dimensão corpórea, a filósofa, seguindo as análises de Edmund Husserl (1859-1938), destacou o duplo aspecto do corpo, que é ao mesmo tempo uma coisa material (*Körper*) e também corpo-vivo (*Leib*). Em face disso, entende-se que a *psique* e o corpo estão intimamente conectados, de modo que constituem uma unidade-dual que se manifesta no *Leib*. Essa compreensão do problema *psique*-mente/corpo proporciona uma rica análise dessa questão, propiciando a superação de algumas incoerências das posições clássicas monistas e dualistas. Diante disso, possibilita uma rigorosa elucidação do objeto da Psicologia, contribuindo para a fundamentação dessa ciência.

Palavras-chave: Problema mente-corpo; Fenomenologia; Edith Stein; Psicologia Fenomenológica

ABSTRACT

Psychology is a relatively new scientific branch and still lacks consistent methodological foundation to support its investigations. Given its immaturity, this science finds difficulties to delimit its ontological status, which spawns several epistemological and methodological misconceptions. Given this, Psychology failed to demarcate precisely its object of study, leading, thus, the emergence of numerous conceptions about the psychic, which resulted in the fragmentation of this science. In its constitution, psychological science inherited a complex philosophical problem: the mind-body issue. Therefore, to define their status, Psychology must still face this problem, seeking to elucidate what is the mind, the body and how they relate. In light of the importance of this issue to a strict demarcation of psychological object, it was sought in this research, to investigate the mind-body problem in the Phenomenological Psychology of Edith Stein (1891-1942), phenomenologist philosopher who undertook efforts for a foundation of Psychology. For that, the discussion was subsidized from the contributions of the Philosophy of Mind and the support of the phenomenological method to the mind-body problem. From there, by a qualitative bibliographical methodology, it sought to examine the problem of research through the analysis of some philosophical-psychological philosopher's works, named: "Psychic Causality" (*Kausalität Psychische*, 1922) and "Introduction to Philosophy" (*Einführung in die Philosophie*, 1920). For this investigation, it was made, without prejudice to the discussion, a terminological equivalence between the terms mind and *psyche*, as the philosopher used the latter to refer to the object of Psychology. It sought to examine, therefore, how Stein conceived the *psyche*, the body and the relationship between them. Although it wasn't the focus of the investigation, it also took into account the spiritual dimension, as the philosopher conceived the human person as consisting of three dimensions: body, *psyche* and spirit. Given this, Stein highlighted the causal mechanism of the *psyche*, which is based on the variations of the vital force that emerges from the vital sphere. In relation to the corporeal dimension, the philosopher, following the analysis of Edmund Husserl (1859-1938), highlighted the dual aspect of the body, because it is at the same time something material (*Körper*) and also a living body (*Leib*). On the face of it, it is understood that the *psyche* and the body are closely connected, so that it constitutes a dual-unit which is manifested in the *Leib*. This understanding of the problem *psyche*-mind/body provides a rich analysis of this issue, enabling the overcoming of some inconsistencies of the monistic and dualistic positions. Given this, it allows a strict elucidation of the Psychology object, contributing to the foundation of this science.

Keywords: Mind-body Problem; Phenomenology; Edith Stein; Phenomenological Psychology

SUMÁRIO

Introdução.....	12
Método.....	24
CAPÍTULO I - PRINCIPAIS TEORIAS SOBRE O PROBLEMA MENTE-CORPO	28
1.1- Dualismo	30
1.1.1- Dualismo de Substâncias	32
1.1.2- Dualismo de Propriedades	37
1.2- Monismo	45
1.2.1- Monismo Fisicalista	46
1.2.1.1- Fisicalismo Reducionista	47
1.2.1.1.1- Teoria da Identidade	48
1.2.1.1.2- Funcionalismo.....	52
1.2.1.2- Fisicalismo Não-Reducionista	60
1.2.1.2.1- Monismo Anômalo	61
1.2.1.2.2- Teoria da Superveniência.....	66
1.2.1.3 – Fisicalismo Eliminativista.....	71
1.2.2-Monismo Idealista.....	75
CAPÍTULO II- APORTES DA FENOMENOLOGIA PARA O PROBLEMA MENTE-CORPO.....	79
2.1- Os limites das Ciências Cognitivas e a necessidade da interlocução com a Fenomenologia	81
2.2- O que é a Fenomenologia?.....	86
2.2.1- A Fenomenologia como ciência dos fenômenos	89
2.2.2- Analítica intencional	93

2.2.3- O Método Fenomenológico	97
2.2.4- A Fenomenologia como ciéncia de rigor	106
2.3- A Naturalização da Fenomenologia	107
2.4- A Fenomenologia pode ser naturalizada?	120
CAPÍTULO III- AS CONTRIBUIÇÕES DA FENOMENOLOGIA DE EDITH STEIN	
PARA O PROBLEMA MENTE-CORPO: APONTAMENTOS PARA A PSICOLOGIA ..	127
3.1- A Fenomenologia de Edith Stein	132
3.1.1 - A concepção de Fenomenologia em Edith Stein	134
3.2- As contribuições da Fenomenologia de Edith Stein para a questão mente-corpo	139
3.2.1- A dimensão psíquica	140
3.2.1.1- Psique x Consciéncia	143
3.2.1.2- O mecanismo psíquico	148
3.2.1.3- A estrutura da psique	157
3.2.1.4- A psique e a dimensão espiritual: a questão da determinação do psíquico.....	162
3.2.2- A dimensão corpórea: corpo matéria e vivo	170
3.2.2.1- O corpo enquanto coisa material.....	170
3.2.2.2- O corpo-vivo	172
3.2.3- O Problema <i>Psique</i> /mente- Corpo na Fenomenologia de Edith Stein: A Unidade Corpo e Psique	178
CONSIDERAÇÕES FINAIS	194
REFERÊNCIAS	202

INTRODUÇÃO

Todos meus estudos de psicologia me convenceram de que esta ciência estava ainda engatinhando. Que lhe faltava o necessário fundamento de idéias claras e que essa mesma ciência era incapaz de elaborar esses pressupostos (Stein, 2002b.p.331).

A Psicologia é uma ciência que apresenta um complexo campo de investigação do psíquico e que abrange uma ampla gama de problemáticas relativas ao ser humano, tais como percepção, sensação, imaginação, afetos, personalidade, consciência, inteligência, dentre inúmeras outras atividades psicológicas. Diante dessas intrincadas e multifacetadas questões as quais se coloca essa ciência, é preciso destacar que as investigações psicológicas requerem um sólido alicerce teórico e metodológico. Desse modo, uma questão que se impõe ainda na investigação da Psicologia é: quais são e de que forma essa ciência estabeleceu e tem estabelecido suas bases metodológicas?

Para responder essa questão faz-se necessário recorrer a uma investigação filosófica da Psicologia, buscando refletir acerca do sentido do conhecimento psicológico. O exame dos fundamentos filosóficos da Psicologia é de extrema importância para o desenvolvimento dessa ciência, dado que tanto a atividade científica quanto profissional do psicólogo está alicerçada a partir dos pressupostos filosóficos assumidos (Araujo, 2012a).

Não obstante, uma breve análise da constituição do conhecimento psicológico e da crise da Psicologia, tal como diagnosticou Husserl (1991), permite revelar a inconsistência das bases epistemológicas dessa ciência e a consequente fragilidade de seus alicerces teórico-metodológicos. Tal fragilidade se evidencia na multiplicidade desordenada de concepções psicológicas que foram sendo desenvolvidas, o que deu origem às diversas abordagens, muitas vezes antagônicas entre si. Com isso, a maioria dos manuais modernos fala em

“Psicologias”, denotando a existência de diversas ramificações dentro de uma mesma ciência (Xavier, 2012).

Percebe-se, nesse sentido, uma extrema fragmentação da Psicologia que se dividiu em diferentes escolas as quais apresentam perspectivas diametralmente distintas, para não falar opostas. Parece haver não uma ciência psicológica, mas diversas ciências com diferentes objetos. Além disso, a debilidade em relação aos fundamentos filosóficos da Psicologia não se reflete apenas na sua diversidade epistemológica, mas também no âmbito profissional/institucional (Araujo, 2012a).

Constata-se no domínio da Psicologia a existência de diversos grupos, institutos, sociedades, núcleos ou cursos de formações que apresentam distintas concepções psicológicas, além dos diversos currículos acadêmicos que também oferecem uma formação deficiente. Geralmente apresentam de forma superficial algumas das abordagens psicológicas e não se preocupam devidamente com a reflexão crítica a respeito das bases epistemológicas da Psicologia. Por conseguinte, contribuem para a perpetuação das fragilidades teórico-metodológicas dessa ciência.

Em face dessas considerações, pode-se colocar então os seguintes questionamentos: o que é então a Psicologia? É um conjunto de várias ciências com diversos objetos? Ou uma única ciência com diversos objetos? O que a Psicologia realmente estuda? Tais perguntas ainda permanecem em aberto e necessitam de um tratamento rigoroso e adequado. É nesse sentido que diante dessas indagações os profissionais da área frequentemente hesitam ou se sentem incomodados, pois não há respostas consistentes.

Para tentar abordar esses questionamentos é preciso destacar em primeiro lugar alguns aspectos históricos e filosóficos do desenvolvimento da Psicologia, os quais podem contribuir para uma elucidação de suas bases epistemológicas. A indagação fundamental a ser abordada

aqui é relativa à delimitação do objeto da Psicologia. Para saber o que é essa ciência e o que ela estuda é preciso refletir acerca dessa questão. Pode-se dizer que toda ciência se constitui a partir da eleição de um objeto, isto é, a delimitação de uma região ontológica a qual irá investigar. A partir disso, é necessário desenvolver um aparato metodológico adequado ao objeto eleito, que possibilite uma investigação rigorosa do mesmo (Giorgi, 1978).

O processo de constituição da ciência psicológica apresenta algumas peculiaridades, as quais serão destacadas, em relação às demais ciências. Ao contrário das ciências naturais que conseguiram com maior facilidade delimitar seus campos de investigação e suas ferramentas metodológicas, a Psicologia encontrou grande dificuldade nesse processo. O estabelecimento de uma ciência psicológica não ocorreu de modo linear, apresentando um intrincado e complexo percurso (Giorgi, 1978).

É preciso retomar então como ocorreu o processo de constituição da Psicologia enquanto ciência, levando em conta a questão de seu objeto. O objetivo aqui não é apresentar o extenso percurso histórico das idéias psicológicas, dado que os manuais de história da Psicologia já o expuseram exaustivamente. A proposta é investigar o sentido do processo de constituição da ciência psicológica e o seu contexto de crise, destacando a questão do estabelecimento de seu objeto.

Frequentemente, ao tratarem da história da Psicologia os compêndios trazem a célebre frase de Hermann Ebbinghaus (1850 – 1909) de que “a Psicologia tem um longo passado, mas uma curta história” (Ebbinghaus, 1908, p. 3). Diante disso, considera-se que a Psicologia apresenta um longo passado pré-científico e em contrapartida uma breve história enquanto ciência. Isso leva a conclusão de que a história das idéias psicológicas é marcada por uma divisão. Em um primeiro momento, que esta relacionado ao longo passado indicado por

Ebbinghaus, a Psicologia era um ramo do conhecimento não-científico, visto que estava integrada à filosofia.

O segundo momento, que se refere a curta história, designa o período em que a Psicologia se inseriu no âmbito científico, se constituindo enquanto ciência. Unanimemente, atribui-se como marco simbólico dessa transição a fundação empreendida por Wilhelm Wundt (1832-1920) do laboratório de Psicologia experimental de Leipzig em 1879. Nesse sentido, concede-se ao psicólogo o título de pai da Psicologia científica (Gundlach, 2012).

Essa acepção tradicional da história da Psicologia indica um marco temporal, localizado no final do século XIX, que divide o que é científico ou não no âmbito das idéias psicológicas. Entretanto, alguns historiadores da Psicologia (Araujo, 2012b; Gundlach, 2012; Mülberger, 2012; Sturm, 2012) têm questionado essa visão, argumentando que já havia uma Psicologia científica em outros períodos.

Como aponta Gundlach (2012), o que se entende por ciência não deve estar limitado a uma concepção científica inscrita em uma determinada época. Assim, o autor destaca que “não há critérios atemporais demarcando o que é e o que não é científico. Mesmo se fosse possível apontar critérios inequívocos válidos hoje em dia, soaria anacrônico e seria questionável aplicá-los a séculos passados” (Gundlach, 2012. p. 134). Considerando isso, conclui-se que a concepção de ciência vigente no século XIX não pode ser um critério válido para julgar as investigações psicológicas anteriores de não-científicas.

Em virtude do equívoco apontado a respeito da diferenciação do que é científico ou não, Gundlach (2012) salienta que a historiografia da Psicologia parece não levar em consideração a distinção entre ciência e disciplina. De modo geral, a primeira se refere a uma busca teórica de conhecimentos acerca de algo que pertence a uma área específica e que

obedece aos padrões científicos da época. Por outro lado, a segunda indica um conjunto de conhecimentos teóricos e práticos que estão inseridos em uma estrutura social/institucional.

É importante destacar que a relação entre ciência e disciplina acontece de modo amplo, assim, nem toda ciência pode estar inserida no âmbito de uma disciplina ao passo que em outros casos uma mesma ciência pode estar vinculada a várias disciplinas. Em face dessa distinção no domínio da Psicologia, tem-se que ciência e disciplina psicológicas são diferentes, tal como escreveu Gundlach (2012.p.136): “a Psicologia considerada como ciência não é a mesma coisa que a Psicologia considerada como disciplina. A ciência psicológica já existia há muito tempo, antes que uma disciplina com este nome viesse a existir.”

Dessa maneira, retomando a frase de Ebbinghaus, pode-se revisitá-la da seguinte maneira: o longo passado da Psicologia não é precisamente pré ou anti-científico, pois se pode conceber uma ciência psicológica antes mesmo do século XIX. Logo, a Psicologia enquanto ciência possui um longo passado ao passo que a disciplina psicológica apresenta uma breve história. O que surge no século XIX não é a ciência, mas sim a disciplina psicológica.

Após essa breve apresentação acerca do sentido do desenvolvimento histórico da Psicologia, é preciso também compreender de que maneira se instalou a crise nessa ciência, tal como Husserl (1991) destacou. Essa crise, ao mesmo tempo em que coloca em xeque a científicidade da Psicologia, permite constatar suas limitações, possibilitando uma reformulação epistemológica e metodológica dessa ciência.

No âmbito científico, frequentemente se destacam alguns momentos de crise, onde as concepções vigentes são questionadas. Uma ciência em crise tem os seus alicerces fundamentais revisados e reformulados de maneira que suas estruturas básicas são renovadas. Apesar de apresentar uma conotação negativa, a crise também possui um aspecto positivo,

pois geralmente esta associada a um processo de maturação. Diante da crise uma ciência pode consolidar suas bases promovendo um amadurecimento de sua estrutura epistemológica e metodológica.

Sendo assim, a maturidade de uma ciência parece estar diretamente relacionada com o processo de crise, visto que constitui uma situação normal de qualquer ramo científico. Toda ciência enfrenta estados de crise ao longo do seu desenvolvimento. Não obstante, é na Psicologia que a relação entre ciência e crise ocorre de modo mais intenso e controverso. Considerando isso, questiona-se: em que sentido se pode falar em crise no âmbito da Psicologia? No que consiste essa crise? Quais suas consequências para o processo de maturação da ciência psicológica?

Como destaca Mülberger (2012), a ideia de crise na Psicologia apresenta um duplo aspecto: por um lado, no âmbito clínico fala-se em crise para designar os momentos críticos que um indivíduo ou uma comunidade enfrenta. Por exemplo, a transição entre as diferentes fases do desenvolvimento humano são caracterizadas por situações de crise. A passagem da vida adulta para a meia idade é marcada geralmente pelo que se denomina de “crise da meia idade”.

Por outro lado, a crise também pode estar relacionada à Psicologia enquanto ramo científico. Nessa perspectiva, é entendida como um processo crucial onde a Psicologia tem seu modelo científico vigente questionado. Logo, no domínio da ciência psicológica pode-se falar em crise tanto no âmbito clínico quanto epistemológico. Agora, a crise a qual será investigada aqui trata-se da segunda, pois o objetivo será elucidar os problemas do modelo científico-natural adotado pela Psicologia, buscando refletir a respeito da fundamentação dessa ciência.

Husserl (1991) questionou o modelo científico da Psicologia, denunciando o segundo tipo de crise destacado, isto é, na esfera epistemológica. Com o intuito de superar essa crise, o filósofo, através de sua Fenomenologia Transcendental, procurou erguer uma nova Psicologia, denominada de Psicologia Fenomenológica, a qual se propõe a ser o alicerce metodológico da Psicologia científica.

O filósofo denunciou amplamente a crise do conhecimento científico, destacando que a ciência havia perdido o sentido para a humanidade, visto que não se mostrou capaz de responder seus questionamentos fundamentais. Em sua análise histórico-teleológica, Husserl (1991) apontou que a crise das ciências se instalou a partir da concepção moderna de ciência e filosofia.

Nesse sentido, o fenomenólogo destacou que a partir da noção de uma ciência matemática da natureza, delineada por Galileu Galilei (1564-1642), promoveu-se uma redução dos fenômenos físicos às fórmulas matemáticas. Com isso, institui-se um processo de idealização do conhecimento científico, através do qual a apreensão da realidade sensível foi substituída pelo ato de idealização, sustentado pela ciência matemática (Goto, 2015).

Em decorrência disso, o conhecimento científico-natural se alicerçou sob esse processo de matematização da natureza, o que resultou na fundação de um modelo objetivista-fiscalista de ciência. Por conseguinte, o filósofo constatou que a ciência moderna não se mostrou capaz de responder os autênticos questionamentos do homem, pois suas investigações estavam embasadas em um mundo idealizado e não nas “coisas mesmas”.

A constituição do modelo científico-natural promovida pela ciência matemática da natureza, inaugurada por Galileu, possibilitou a aparição de um dualismo, separando os aspectos materiais dos anímicos. Essa concepção preparou o terreno para um novo paradigma que influenciou e ainda influencia o pensamento científico: o dualismo mente-corpo

desenvolvido pelo filósofo francês René Descartes (1596 -1650). Diante dessa separação, a ciência natural centrou suas investigações exclusivamente na esfera material, negligenciado as questões relativas ao ente psíquico, o qual se estabeleceu como um novo domínio ontológico, essencialmente distinto do material (Goto, 2015).

Posto isto, tem-se de um lado a esfera material onde se insere a ciência natural; e de outro o mundo anímico, o qual está essencialmente separado da matéria. Com o desvelamento desse ente psíquico, apareceu um aspecto fundamental que está diretamente relacionado à Psicologia: a questão da subjetividade. Entendendo a subjetividade enquanto fundamento da racionalidade, constatou-se que a investigação daquela é fundamental para uma constituição autêntica dessa.

Entretanto, o objetivismo-fisicalista decorrente do modelo científico-natural promoveu um solapamento da subjetividade nas investigações científicas das ciências naturais. Concebendo a subjetividade como algo que constitui o humano, percebe-se que ao não contemplá-la, a ciência deixou de lado questões fundamentais como o sentido da vida e da existência, os aspectos subjetivos da experiência, a consciência etc. (Goto, 2015).

Em face dessa separação indaga-se o seguinte: como é possível estudar o ente psíquico? Em outras palavras, de que forma se constitui uma ciência do psíquico, isto é, uma Psicologia? Ao investigar a *psique*, a Psicologia foi capaz de considerar as questões relativas à subjetividade, negligenciadas pelas ciências naturais?

A Psicologia, enquanto ciência dos fenômenos psíquicos, se propôs a investigar a subjetividade que, como visto, foi desconsiderada pelo modelo científico-natural. Em virtude do objetivismo-fisicalista da ciência natural, a Psicologia se colocou a tarefa de superar os seus impasses, proporcionando uma investigação científica que considerasse os aspectos subjetivos da realidade. Entretanto, a crise das ciências, tal como denunciou Husserl (1991),

acabou se refletindo também na Psicologia, o que ocasionou graves equívocos metodológicos e epistemológicos nessa ciência.

Assim, a ciência psicológica acabou se submetendo ao modelo científico-natural, incorrendo em uma concepção naturalista do psíquico e consequentemente adotando a metodologia das ciências naturais. Instalou-se então, uma crise na Psicologia, visto que ela abandonou o seu sentido originário de ser uma ciência dos fenômenos psíquicos ao se sujeitar ao objetivismo-fisicalista das ciências naturais.

A crise da Psicologia atingiu, assim, o âmago de sua própria científicidade, pois ao se adequar ao modelo científico-natural, adotou uma acepção equivocada de seu objeto de estudo, se afastando de sua proposta inicial, isto é, investigar o domínio da subjetividade. Logo, percebe-se que a Psicologia ao invés de considerar a dimensão subjetiva acabou ignorando-a, tal como as ciências naturais. O cerne da crise da Psicologia esta, assim, no estabelecimento de seu status científico por meio da assimilação do modelo científico-natural de ciência (Goto, 2015).

O esforço em consolidar seu estatuto científico custou à Psicologia uma concepção deturpada de seu objeto, o qual foi concebido a partir de uma compreensão naturalista. Desse modo, a Psicologia se tornou uma ciência natural, positivista, reducionista, quantitativa e explicativo-causal. Percebe-se assim, que para buscar uma rigorosa fundamentação da Psicologia e consolidá-la enquanto uma autêntica ciência é preciso refletir acerca de um ponto fundamental: a questão do objeto psicológico.

Bem, na delimitação do seu campo de estudo (objeto e método) a Psicologia tem como tarefa também elucidar o estatuto ontológico da mente. Para que a ciência psicológica possa se estabelecer de modo autêntico e rigoroso ela deve abordar a mente e consequentemente como ela se relaciona com o corpo. Assim sendo, pensa-se aqui que a consolidação da

Psicologia enquanto ciência depende de um adequado entendimento do problema mente-corpo.

De maneira geral, a questão mente-corpo tem sido formulada da seguinte maneira: que relação existe entre a mente e o corpo? A partir dessa pergunta derivam-se outras duas questões fundamentais para a compreensão do problema: o que é a mente? E o que é o corpo? Ao tratar desse problema deve-se levar em consideração esses três questionamentos. Essas questões estão intimamente relacionadas umas às outras de forma que as diversas compreensões sobre o que é o corpo e o que é a mente determinam diferentes concepções acerca dessa questão (Crane, 2001).

O ramo da filosofia que tem tratado com mais afinco essas questões é denominado Filosofia da Mente, que se constitui enquanto uma investigação filosófica acerca da natureza da mente e de seus diferentes aspectos. Apesar do problema mente-corpo ser uma antiga questão filosófico-psicológica, a Filosofia da Mente enquanto ramo da Filosofia é recente, visto que surgiu no início do século XX em decorrência dos avanços científicos que impulsionaram novas indagações a respeito dessa questão.

A Filosofia da Mente, como disciplina que estuda o problema mente-corpo é de extrema importância para a Psicologia na delimitação de seu campo de estudo. Conforme aponta Castaño (2012), a Filosofia da Mente é um dos ramos que fazem parte da filosofia da Psicologia, contribuindo para a fundamentação filosófica dessa ciência. Ademais, como Bermúdez (2005) também destaca, o futuro da Psicologia como ciência está diretamente relacionado com as investigações no campo da Filosofia da Mente, dado que a elucidação do complexo objeto de estudo daquela depende das investigações dessa.

Diante dessa breve problematização, o propósito dessa pesquisa foi investigar o problema mente-corpo à luz da Fenomenologia de Edith Stein (1891-1942), pois como citado,

esse problema parece ser uma das principais tarefas da Psicologia. Destaca-se Edith Stein devido a sua importante participação no movimento fenomenológico e que desenvolveu inúmeras contribuições para uma fundamentação da Psicologia através da Fenomenologia. Como tem apontado alguns autores (Sidoncha, 2011; Thompson, 2013; Zahavi & Gallagher, 2008) o rigor da análise fenomenológica tem contribuído significativamente para as discussões sobre a questão mente-corpo.

Assim, buscou-se analisar de que forma as investigações fenomenológicas acerca do humano, empreendidas pela fenomenóloga, podem auxiliar a refletir sobre o problema mente-corpo e quais as possíveis implicações para a Psicologia. Em síntese, essa pesquisa pretendeu abordar o seguinte questionamento: como a Fenomenologia de Edith Stein pode contribuir para pensar a questão mente-corpo e, consequentemente, para uma fundamentação da ciência psicológica?

A Fenomenologia, como idealizou Edmund Husserl (1859-1938), seu fundador, se constitui como o fundamento metodológico adequado para se erguer uma Psicologia autenticamente científica. A partir daí, delineou uma Psicologia Fenomenológica buscando uma reformulação metodológica da Psicologia. Portanto, através do método fenomenológico é possível considerar a possibilidade de superar os equívocos metodológico-epistemológicos da investigação psicológica, contribuindo para uma adequada elucidação de seu objeto. Assim como Husserl, Stein também esboçou uma Psicologia Fenomenológica contribuindo significativamente para fundamentar a Psicologia em bases seguras.

A escolha da autora foi motivada primeiramente pela relevância de suas contribuições para a Psicologia, visto que ela realizou importantes esforços por uma fundamentação filosófica dessa ciência (Bello, 2014a). Sendo assim, em conformidade com os interesses da

pesquisa e do pesquisador, optou-se, para a análise do problema mente-corpo, pela Psicologia Fenomenológica de Edith Stein.

Tal estudo justifica-se pela importância do problema mente-corpo para a consolidação da ciência psicológica. Diante da fragmentação da Psicologia em decorrência da indefinição de seu objeto, são necessários estudos no sentido de tratar de tal problema, contribuindo para o estabelecimento de alicerces seguros para essa ciência. Além disso, justifica-se também devido aos profícuos aportes da Fenomenologia, mais especificamente a de Edith Stein, para a ciência psicológica.

Outra justificativa para a realização do projeto é a constatação de que esse questionamento tem sido negligenciado por parte dos psicólogos, que muitas vezes não se interessam em investigar as bases de sua ciência, preocupando-se exclusivamente com a prática profissional. É importante ressaltar que a prática deve estar amparada sob uma base segura que possibilite um substrato adequado para a sua realização. Portanto, evidencia-se a necessidade e a importância de se realizar tais discussões. Além disso, a escassez de pesquisas sobre esse tema também corrobora a necessidade da pesquisa.

Para a realização desse objetivo, em primeiro lugar, identificou-se as principais teorias da Filosofia da Mente, com o intuito de contextualizar as discussões contemporâneas a respeito desse problema. Em seguida, foi abordado os principais aportes da Fenomenologia e como ela tem se inserido nesse debate e de que forma a Fenomenologia de Edith Stein contribuiu para a elucidação dessa questão. Por fim, discutiu-se como a psicologia fenomenológica de Stein pode auxiliar a fundamentar a ciência psicológica.

MÉTODO

Levando em conta o objetivo deste trabalho, adotou-se como metodologia a pesquisa qualitativa bibliográfica. De modo geral, esse tipo de pesquisa envolve um conjunto sistemático de procedimentos, os quais, a partir da eleição de um objeto de investigação, busca responder um questionamento. Para isso, como destaca Gil (1988), a pesquisa bibliográfica se realizada a partir de um material previamente elaborado como livros, artigos, documentos etc.

Entretanto, a escolha desse material não deve ser realizada de modo aleatório. Para garantir o rigor da análise, é necessário elencar precisamente os procedimentos metodológicos, atendo-se, conforme destacam Lima & Mioto (2007), a uma vigilância epistemológica. Ressalta-se que a pesquisa bibliográfica, enquanto um procedimento metodológico, contribui significativamente para a investigação científica, pois possibilita uma rica análise da questão pesquisada. Além disso, permite tratar de temas pouco explorados, os quais geralmente não são abarcados pelos demais procedimentos metodológicos. Para isso, seguiu-se o roteiro de leitura proposto por Lima & Mioto (2007), estruturado nos seguintes passos: identificação; caracterização; e contribuições da obra para o problema de pesquisa a ser investigado.

Para contextualizar o tema de pesquisa e fundamentar as discussões acerca do problema mente-corpo destacou-se em primeiro lugar as principais teorias da Filosofia da Mente. Foi desenvolvido um breve panorama das discussões acerca dessa questão, adotando para isso os principais representantes de cada concepção. Nesse sentido, o debate foi alicerçado pelas contribuições de autores como René Descartes (2004), David Chalmers (1996), Thomas Nagel (1974), J.J.C. Smart (2002), Hilary Putnam (2002), Dolnald Davidson (2002), Jaegwon Kim (1997), Paul Churchland (1999), dentre outros que auxiliaram a subsidiar as discussões.

Em um segundo momento, buscando assinalar a relevância da Fenomenologia para pensar essa questão, foi investigado também a literatura a respeito das contribuições da Fenomenologia para o problema mente-corpo. Discutiu-se assim, o diálogo entre a Fenomenologia e as Ciências Cognitivas apoiando-se nos aportes de autores como Dan Zahavi (2004), Shaun Gallagher (2013), Evan Thompson (2013), Francisco Varela (1992), Natalie Depraz (1999), Jean Petitot (1999) etc.

Por fim, para a investigação das implicações da Fenomenologia de Edith Stein para o problema mente-corpo, utilizou-se como fonte de pesquisas algumas obras da filósofa, nas quais é possível depreender suas contribuições para essa questão. Devido à escassez de traduções para o português dos escritos de Edith Stein, empregou-se a tradução espanhola, tomando-se o cuidado de compará-la aos originais, visando manter a rigorosidade dos conceitos trabalhados.

Nesse sentido, foram analisados especificamente dois textos de Stein: “Causalidade psíquica” (*Psychische Kausalität*), presente na sua obra “Contribuições para uma Fundamentação Filosófica da Psicologia e das ciências do espírito” (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, 1922) e “Introdução à Filosofia” (*Einführung in die Philosophie*, 1920). Nesses trabalhos, a filósofa realizou análises fenomenológicas da realidade psíquica e do espírito, buscando uma fundamentação para a Psicologia e as ciências do espírito.

Edith Stein iniciou a escrita do estudo “Causalidade psíquica” em 1918 com o objetivo de realizar uma habilitação para conseguir uma cátedra na universidade. Em agosto de 1919 escreveu a segunda parte de “Contribuições”, “Indivíduo e Comunidade” (*Individuum und Gemeinschaft*), sendo ambos os estudos escritos entre os anos de 1918 e 1919. No entanto, apesar de seus esforços Stein não conseguiu a cátedra na universidade, que na época não aceitava mulheres no corpo docente.

Diante da dificuldade de adentrar na carreira docente, decidiu publicar esses dois estudos no quinto volume do anuário filosófico da escola fenomenológica (*Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*) no ano de 1922. O texto sobre a causalidade psíquica é dividido em quatro partes: causalidade no âmbito das vivências; realidade psíquica e causalidade; vida espiritual e motivação e impulso e tendência (Fermín, 2005).

O texto “Introdução à Filosofia”, datado de 1920, é um escrito cujo tema central é a questão da estrutura ôntica da pessoa humana, assunto que Stein havia abordado em escritos anteriores. Nessa obra a filósofa tratou de duas questões fundamentais da filosofia, que dividem o texto em duas partes: os problemas da subjetividade e da filosofia da natureza. Assim, na primeira parte Stein investigou algumas questões relativas à filosofia da natureza, buscando elucidar o que ela é e como pode ser conhecida. Na segunda analisou a subjetividade, esclarecendo assim a estrutura ôntica da pessoa humana.

Nesse sentido, a filósofa discorreu a respeito da corporeidade e da estrutura da *psique*, discutindo em seguida a posição da Psicologia enquanto uma ciência da subjetividade. Para uma melhor fundamentação das ideias abordadas por Stein nesses textos, também foram examinadas outras obras da autora que contribuem para a questão investigada como: “O problema da Empatia” (*Zum problem der Einfühlung*, 1917) e “A estrutura da Pessoa humana” (*Der Aufbau der menschlichen person*, 1932).

Além desses textos principais também foram analisados alguns escritos onde Stein abordou a sua concepção do método fenomenológico: “O que é a Fenomenologia?” (*Was ist Phanomenologie?*, 1924); “A Significação da Fenomenologia Para a Visão de Mundo” (*Die Weltanschauliche Bedeutung Der Phänomenologie*, 1932); “A Fenomenologia” (*Der Phänomenologie*, 1932) e “A Fenomenologia Transcendental de Husserl” (*Husserls*

transzendentale phänomenologie, 1932). A partir de tal aparato metodológico e desses materiais, tem-se condições suficientes de investigar o problema de pesquisa aqui abordado.

CAPÍTULO I

PRINCIPAIS TEORIAS SOBRE O PROBLEMA MENTE-CORPO

Em primeiro lugar, a questão, tal como colocamos aqui, se refere à colocação do psíquico no contexto único da natureza; então aparece imediatamente o lugar central que ocupa a investigação acerca das conexões entre o psíquico e o físico e o fazem quase sempre na forma histórica da confrontação entre o paralelismo psicofísico e a teoria da interação (Stein, 2005a. p. 217).

Diante da importância tanto epistemológica quanto ontológica das discussões a respeito do problema mente-corpo para a elucidação do objeto da Psicologia, faz-se necessária uma breve contextualização das principais teorias desenvolvidas acerca dessa complexa questão. Para isso, utilizar-se-á os aportes da Filosofia da Mente, ramo da filosofia que investiga as questões relativas ao problema mente-corpo.

Tendo em vista sua ampla contribuição para essas discussões e a consequente importância para uma fundamentação filosófica da Psicologia, optou-se, assim, por subsidiar os debates acerca da questão mente-corpo a partir da Filosofia da Mente. O objetivo será apresentar um breve panorama das principais soluções ao problema mente-corpo, destacando os aspectos mais relevantes das diversas teorias e suas implicações para a ciência psicológica.

Ao passo que o problema mente-corpo é uma questão antiga, a Filosofia da Mente possui uma história consideravelmente recente. Esse ramo da filosofia surgiu no início do século XX em decorrência das questões suscitadas pelos avanços empreendidos no campo da Psicologia, Neurociências e Ciências Cognitivas que reacenderam o debate acerca da questão mente-corpo. Diante disso, a Filosofia da Mente passou a investigar esse problema e as questões derivadas dele, se tornando um importante ramo da investigação filosófica.

Como destaca Searle (2006), a Filosofia da Mente se converteu em uma corrente central do pensamento contemporâneo, o que se deve basicamente a quatro razões históricas. A primeira delas foi a decadência da Filosofia da Linguagem, possibilitando que o foco de investigações se deslocasse da linguagem para a mente; uma segunda razão está no fato de que a epistemologia deixou de ocupar um papel primordial na Filosofia da Mente; outro motivo está relacionado a importância central da mente em determinadas investigações; e por fim, a quarta razão se refere ao surgimento das Ciências Cognitivas. Desse modo, ao se tornar um ramo fundamental da filosofia contemporânea, a Filosofia da Mente conheceu um considerável desenvolvimento, o que ocasionou o surgimento de inúmeras teorias acerca do problema mente-corpo.

Por essa razão, em face da multiplicidade de teorias, realizou-se também uma classificação das principais discussões desenvolvidas a respeito dessa questão no campo da Filosofia da Mente. Em conformidade com o que apresenta Jaworski (2011), encontram-se duas posições clássicas na investigação sobre o problema mente-corpo: o dualismo e o monismo. De maneira geral, os dualistas defendem que a realidade é formada por dois domínios distintos e irredutíveis entre si, o mental e o físico. Nessa concepção, tem-se o dualismo de substâncias de René Descartes (1596-1650) e o dualismo de propriedades defendido por filósofos como Thomas Nagel e David Chalmers.

Diferentemente dos dualistas, os monistas argumentam que a realidade é formada por apenas um aspecto. Nesse sentido, têm-se os que consideram apenas o aspecto físico enquanto outros somente o mental. Nessa perspectiva, existem duas modalidades distintas de monismo: o fisicalista e o idealista. O monismo fisicalista considera que tudo seja físico, isto é, constituído pelo elemento físico. Dentro da concepção fisicalista ainda há outras ramificações: encontra-se, assim, o fisicalismo reducionista, o qual propõe uma redução da mente ao físico. Por outro lado, o fisicalismo não-reducionista, apesar de sustentar uma posição fisicalista,

evita incorrer em um reducionismo. Ainda nessa acepção situa-se a postura eliminativista, que busca eliminar o âmbito mental, ressaltando a existência somente do físico. A outra modalidade de monismo é o idealista, o qual afirma que tudo é mental (Jaworski, 2011).

Destaca-se que diante da complexidade e heterogeneidade das diferentes teorias, uma classificação rígida e inflexível se faz impossível. É importante ressaltar que a categorização apresentada aqui possui um objetivo didático, visando facilitar a compreensão das diversas discussões relativas ao problema mente-corpo. Portanto, procurou-se considerar a complexidade e o caráter multifacetado dessas teorias, evitando incorrer em reducionismos e rotulações simplistas.

Como disciplina que estuda o problema mente-corpo, a Filosofia da Mente é de fundamental importância para a fundamentação filosófica da Psicologia. Ademais, como destaca Bermúdez (2005), o futuro da Psicologia como ciência está diretamente relacionado com as discussões no campo da Filosofia da Mente, visto que a elucidação do complexo objeto de estudo daquela depende das investigações dessa.

1.1-Dualismo

Como destacado acima, uma das posturas clássicas empregadas na análise do problema mente-corpo é a posição denominada dualismo. De maneira geral, o dualismo consiste na concepção segundo a qual há uma diferença fundamental entre o físico e o mental, posto que se admite uma irredutibilidade entre ambos. Nessa perspectiva, a realidade possui um caráter dual, pois exibe tanto um aspecto físico quanto mental.

No que se refere à questão da interação entre essas duas dimensões, dentro da posição dualista há as posturas interacionistas e paralelistas. Para os primeiros, o físico e o mental, apesar de distintos, interagem entre si, porém, ao propor uma interação, se colocam diante do seguinte problema: como um corpo físico pode interagir com uma mente não-física?

Esse impasse, que se refere à questão da causação mental, constitui segundo Maslin (2009), um dos pontos frágeis do dualismo interacionista, que não conseguiu explicar de forma satisfatória como duas esferas fundamentalmente distintas podem interagir entre si. Por outro lado, de acordo com a posição paralelista, o físico e o mental não se relacionam. Essa postura evita o impasse enfrentado pelos interacionistas, porém, não consegue explicar satisfatoriamente como ocorre a correspondência entre eventos físicos e mentais.

O dualismo inicialmente difundiu-se de modo considerável, tendo uma importante repercussão nas ciências. É nesse sentido que ainda encontra-se uma marcante herança dualista na ciência moderna. Conforme destacou Husserl (1991), o dualismo cartesiano lançou as bases para o modelo científico-natural de ciência, que se tornou o paradigma científico predominante na história da ciência moderna.

Contudo, em decorrência das contradições e impasses apresentados, o dualismo se mostrou deficiente para lidar com algumas questões fundamentais relativas ao problema mente-corpo, tal como a questão da causação mental. Desse modo, foi gradativamente perdendo força, se tornando cada vez menos defendido entre os filósofos. Além disso, os avanços científicos empreendidos pelas ciências do cérebro têm colocado o dualismo em xeque ao apontar a possibilidade de explicar os fenômenos mentais através de uma linguagem fisicalista. Todavia, apesar do descrédito enfrentado pela concepção dualista na Filosofia da Mente contemporânea, alguns filósofos ainda buscam restaurá-la, desenvolvendo novas modalidades, como é o caso do dualismo de propriedades (Braddon-Mitchell & Jackson, 2007).

Posto isto, destacam-se duas principais vertentes do dualismo: o dualismo de substâncias, proposto pelo filósofo René Descartes, que concebe a existência de duas substâncias distintas: a mente (*res cogitans*) e o corpo (*res extensa*); e o dualismo de

propriedades, que considera o mental como uma propriedade especial ou um atributo do físico.

1.1.1 - Dualismo de substâncias

As discussões a respeito do problema mente-corpo são antigas, estando presentes nas mais remotas reflexões e ideias do homem. É possível encontrar considerações acerca dessa questão na filosofia grega, nas religiões orientais e também na mitologia. No entanto, é no pensamento do filósofo francês René Descartes que esse problema é postulado pela primeira vez de forma sistemática. O filósofo suscitou e desenvolveu diversos questionamentos que constituem atualmente profícuos campos de investigação no âmbito da Filosofia da Mente. Como afirma Searle (2006), pode-se dizer que Descartes deixou mais problemas que soluções, visto que a maioria das questões que os filósofos da mente enfrentam hoje foi formulada pelo filósofo francês.

Nas suas investigações acerca da questão mente-corpo, Descartes propôs o dualismo de substâncias. Na sua obra “Meditações Sobre Filosofia Primeira” (*Meditationes de Prima Philosophia*, 1641), afirmou a existência de duas substâncias distintas no universo: a mental (*res cogitans*) e a material (*res extensa*). O filósofo apontou uma distinção essencial entre a mente e corpo, promovendo uma separação radical entre ambos. Contudo, apesar dessa distinção essencial, Descartes defendeu uma posição interacionista, sustentando que existe uma relação entre corpo e mente (Monteiro, 2006).

Em sua filosofia, Descartes procurou fornecer uma base segura para o conhecimento, buscando alcançar as verdades filosóficas ao encontrar o que ele chamou de ideias claras e distintas. Para isso recorreu à dúvida metódica, recurso metodológico que consiste basicamente em um processo de dúvida radical, onde se pretende alcançar um conhecimento seguro indubitável. Assim, na sua primeira meditação o filósofo propôs que tudo fosse

colocado em dúvida, entendendo que aquilo que pode ser colocado em suspeita não constitui um conhecimento verdadeiro. Para ilustrar o procedimento da dúvida radical, Descartes supôs a existência de um gênio maligno que utiliza suas artimanhas para enganar (Descartes, 2004).

Entretanto, essa dúvida radical chegou a um limite quando o filósofo concluiu que não é possível duvidar do próprio ato de pensar que envolve o processo de dúvida. Ao se duvidar de tudo, é necessário considerar que o ser pensante é alguma coisa. Apesar de confundir, o gênio maligno não pode fazer com que se duvide de que é algo. Como salientou Descartes: “que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo” (Descartes, 2004. p. 25). Então, concluiu o filósofo que o sujeito é uma coisa pensante, por isso, “Penso, logo sou” (*Cogito, ergo Sun*) (Descartes, 1996.p.68).

Ao prosseguir suas investigações, Descartes (2004), na segunda meditação, apresentou um importante argumento a favor do dualismo corpo-mente. Para o filósofo, nada é mais evidente que a mente, *i.e*, os conteúdos mentais são mais facilmente conhecidos que os do corpo. Assim sendo, os fenômenos corporais não são conhecidos nem pelos sentidos, nem pela imaginação, mas sim pelo intelecto. Isso significa que o conhecimento não ocorre por meio dos sentidos, mas através da intelecção. Portanto, a mente é conhecida de forma imediata. Como destacou o próprio Descartes:

Eis-me, afinal, naturalmente de volta aonde queria, pois, como agora sei que os próprios corpos são percebidos não propriamente pelos sentidos ou pela faculdade de imaginar, mas pelo intelecto somente, e não são percebidos por serem tocados ou vistos, mas unicamente porque entendidos, conheço de modo manifesto que nada pode ser por mim percebido mais facilmente e mais evidentemente do que minha mente (Descartes, 2004. p. 63).

Dessa forma, é mais especificamente na sexta meditação que o filósofo apresentou de forma precisa o seu dualismo de substâncias. Nela Descartes argumentou que diante do

Cogito, ergo Sun, conclui-se que o homem caracteriza-se por ser uma coisa pensante. Isso significa que a essência do humano consiste unicamente em ser uma substância pensante, ou seja, mental. O corpo não faz parte da essência do sujeito, dado que nesse entendimento, pode-se existir sem ele. A partir dessas considerações, o filósofo institui o seu dualismo, apontando que o corpo e a mente são substâncias distintas e que somente a última faz parte daquilo que o sujeito é. Desse modo:

Por conseguinte, a partir disso, mesmo que eu saiba que existo e, ao mesmo tempo, não note que totalmente nada pertence à minha natureza ou essência senão que sou coisa pensante ou uma substância cuja essência ou natureza inteira não é senão pensar, concluo retamente que minha essência consiste em que sou somente coisa pensante [...] sendo certo que eu, isto é, minha alma, pela qual sou o que sou, eu sou deveras distinto do corpo e posso existir sem ele (Descartes, 2004.p. 169).

Outro forte argumento que Descartes apresentou para corroborar sua tese dualista é a ideia de que a substância material é divisível enquanto que a mental é indivisível. Existe uma assimetria fundamental entre as duas substâncias, visto que o corpo é sempre divisível ao passo que a mente não pode ser dividida. Como argumentou o filósofo, ao se retirar alguma parte do corpo, nada é subtraído da mente, o que denota o seu caráter indivisível.

Percebe-se claramente que o dualismo de substâncias de Descartes engendra uma diferença abissal entre mente e corpo, promovendo uma separação radical entre essas duas substâncias. Contudo, como um homem de ciência, o filósofo concebeu a noção de que a causalidade é o princípio regulador do universo. Frente ao problema causal, assumiu a posição que Bunge (1961) denomina de causalismo, isto é, a noção de que o princípio causal é a única categoria de determinação, de maneira que a ciência coincide com a causalidade.

Quanto ao mundo material, não se tem dúvida a respeito da relevância da causalidade como princípio regulador. Entretanto, o que dizer do âmbito mental? O princípio causal é

válido para os fenômenos mentais? Há uma relação causal entre mente e corpo? Em face desses questionamentos, Descartes se colocou diante de um impasse, pois buscou explicar a relação entre mente e corpo sem abdicar do princípio causal. Sendo assim, o dualismo cartesiano engendrou o seguinte problema: como uma substância material como o corpo pode ter um poder causal sobre uma substância imaterial como a mente e vice-versa? Essa complexa questão constitui o núcleo do problema da causação mental, um dos temas centrais da moderna Filosofia da Mente.

No seu livro “As Paixões da Alma” (*Les Passions de l’âme*), publicado em 1649, Descartes (1998) tentou resolver esse impasse, propondo que a comunicação entre o corpo e a mente acontece através da glândula pineal, situada no meio do cérebro e que será considerada por ele como a sede da alma. Assim, os movimentos corporais excitam a glândula, a qual sensibiliza a alma que se irradia para o resto do corpo. Como destacou o filósofo:

Mas, examinando a coisa com cuidado, parece-me ter reconhecido de maneira evidente que a parte do corpo na qual a alma exerce diretamente suas funções não é em absoluto o coração; nem tampouco todo o cérebro, mas apenas a mais interna de suas partes, que é uma certa glândula muito pequena, situada no meio de sua substância e suspensa acima do conduto pelo qual os espíritos de suas cavidades anteriores tem comunicação com os da posterior, de uma forma tal que os menores movimentos que acontecem nela muito podem para mudar o curso desses espíritos, e reciprocamente as menores mudanças que ocorrem no curso desses espíritos muito podem para mudar os movimentos dessa glândula (Descartes, 1998.p. 50).

Além disso, Descartes (2004) concebeu que a alma está ligada ao corpo de modo muito estreito, misturado com ele a ponto de formar uma só coisa. Para corroborar esse argumento, destacou que a mente não está presente no corpo como um marinheiro em seu navio, pois quando o corpo é ferido, se sente dor, o que denota a íntima ligação entre corpo e

mente. Todavia, a perspectiva interacionista de Descartes não foi capaz de elucidar satisfatoriamente a relação mente-corpo, permanecendo algumas lacunas. Mesmo que a glândula pineal seja a sede da alma, como propôs o filósofo, ela é ainda uma substância material. Por fim, permanece o dilema de como algo material pode influenciar uma substância imaterial.

A fragilidade do dualismo cartesiano foi evidenciada na correspondência que o filósofo manteve com a princesa Elizabeth da Boêmia, onde ela o questionou a respeito da interação mente-corpo. Na primeira carta de Elizabeth a Descartes, escrita em seis de maio de 1643, a princesa expôs suas dúvidas a respeito da causação mental, destacando que a alma, por ser imaterial, não pode tocar nada, logo, não é possível haver uma relação causal entre ambos. Para sanar as dúvidas de Elizabeth, Descartes utilizou o conceito de peso da física, assim, a alma move o corpo de forma análoga à maneira que um objeto é movido pelo seu peso (Shapiro, 2007).

Na sua tréplica, Elizabeth argumentou que concebe a imaterialidade de forma negativa, isto é, como algo não material, então, propôs a Descartes que se poderia explicar de forma mais plausível a relação entre a matéria e a mente concedendo à alma os atributos de matéria e extensão. Descartes contra-argumentou destacando que Elizabeth desconsiderava o contexto da união entre alma e corpo ao propor essa solução. Ainda, salientou que é possível conceder extensão à união corpo-alma, mas é errôneo conferir materialidade à alma. Em nova carta, Elizabeth questionou novamente o filósofo, ressaltando que conceber uma união entre a mente e o corpo não explica a interação entre ambos. Infelizmente, não há uma resposta de Descartes, pois o assunto das correspondências seguintes se modificou, encerrando a discussão nesse ponto (Shapiro, 2007).

Constata-se que Descartes buscou elucidar o problema mente-corpo através de um dualismo de substâncias interacionista, porém, esbarrou na questão da causação mental, a qual

não conseguiu elucidar de forma satisfatória, o que fica evidente nos questionamentos apresentados pela princesa nas cartas. O dualismo substancial se mostrou incompatível com a posição interacionista do filósofo. Diante desse impasse, ou Descartes abdicava de seu dualismo ou negava a validade da causalidade como princípio regulador. Como nenhuma dessas posições pareciam adequadas, o filósofo encontrou na glândula pineal o ponto de interação entre mente e corpo.

Contudo, conforme destacado, essa solução não esclarece satisfatoriamente o problema da causação mental. Com isso, o dualismo cartesiano se colocou em um impasse, o que resultou no seu enfraquecimento e descrédito. Por conseguinte, no âmbito da Filosofia da Mente o dualismo substancial é uma posição raramente defendida. No entanto, apesar de suas incoerências, é necessário destacar a importância da filosofia de Descartes e suas relevantes contribuições para a questão mente-corpo, visto que o filósofo deixou diversos questionamentos que ainda permanecem vivos e que suscitam diversas reflexões e meditações a respeito do problema mente-corpo.

1.1.2-Dualismo de propriedades

Além das incoerências destacadas que resultaram no seu enfraquecimento, o dualismo tem sido ameaçado também pelas investigações desenvolvidas no âmbito das ciências do cérebro, as quais buscam eliminar ou reduzir o vocabulário mentalista a uma linguagem neurocientífica, apontando para uma concepção fisicalista. Diante disso, em oposição a essas posturas fisicalistas, alguns autores (Chalmers, 1996; Nagel, 1974) têm buscado restaurar o dualismo, dando-lhe uma nova roupagem.

A partir desse contexto surgiu no domínio da Filosofia da Mente o denominado dualismo de propriedades, que, ao contrário da posição defendida por Descartes, não concebe o corpo e a mente como duas substâncias distintas, mas estabelece uma relação de

propriedades entre ambos. Atualmente, os principais defensores dessa modalidade de dualismo são os filósofos Thomas Nagel e David Chalmers; os dois defendem, através do dualismo de propriedades, a irredutibilidade do mental ao físico, criticando as posturas reducionistas.

O dualismo de propriedades, como toda posição dualista, sustenta que há uma diferença basilar entre o físico e o mental. Entretanto, diferentemente do dualista substancial, o de propriedades defende que os estados mentais são uma propriedade especial do físico, e não uma substância propriamente dita. De acordo com essa perspectiva, os eventos mentais constituem propriedades que emergem da substância física, mas que, ao mesmo tempo, não podem ser reduzidos a uma linguagem fisicalista. Portanto, constata-se que o dualismo de propriedades ao mesmo tempo em que rejeita a existência de substâncias distintas, também evita incorrer em uma concepção reducionista, sustentando a irredutibilidade dos fenômenos mentais (Churchland, 1999).

Desse modo, o dualismo de propriedades se esquia do impasse relativo ao problema da causação mental tal como enfrentado pelo dualismo cartesiano. Como os estados mentais são propriedades dos estados físicos, considera-se que alterações físicas ocasionam modificações em suas propriedades mentais. Nessa concepção não faz sentido enunciar uma interação causal entre corpo e mente em termos substanciais, pois há entre eles uma relação de emergência, ou seja, a mente emerge do corpo.

Todavia, conforme destaca Heil (2004), o dualista de propriedades incorre em outro tipo de impasse. Ao postular uma espécie de emergentismo entre o físico e o mental, é necessário explicar como surgem as propriedades mentais. Diante disso, uma saída possível seria argumentar que as propriedades mentais se originam de estados físicos, porém, ao defender essa posição, poder-se-ia desembocar em um fisicalismo, o que seria incoerente com uma posição dualista. Além disso, o problema da causação mental ganha outros contornos no

dualismo de propriedades, porque em decorrência de sua postura emergentista, corre-se o risco de anular a eficácia causal do mental, incorrendo em um epifenomenalismo (*epiphenomenalism*), isto é, a concepção segundo a qual a mente não possui poder causal, o que torna os conteúdos mentais irrelevantes.

Apesar dessas questões, alguns filósofos da mente têm sustentado o dualismo de propriedades, se opondo às posturas reducionistas da mente e, ao mesmo tempo, evitando incidir nas incoerências do dualismo cartesiano; Dessa maneira, o filósofo americano Thomas Nagel e o australiano David Chalmers, por exemplo, têm sido os principais defensores do dualismo de propriedades. Será analisada sucintamente a posição desses filósofos (Feser, 2006).

Thomas Nagel, no seu artigo “O que é ser como um morcego?” (*What is it like to be a bat?*), publicado em 1974, defende que os estados mentais, devido suas propriedades particulares, não podem ser reduzidos a uma linguagem física, como pretendem os fisicalistas reducionistas. Para o filósofo, uma teoria reducionista não consegue abarcar o caráter subjetivo da experiência, o que a torna incapaz de esclarecer adequadamente o problema mente-corpo.

Os fisicalistas reducionistas defendem que os estados mentais podem ser expressos em termos físicos, entretanto, Nagel (1974) discorda dessa posição, afirmando que o reducionista desconsidera algo que não pode ser reduzido, *i.e*, a experiência subjetiva do sujeito (experiência em primeira pessoa). Para ilustrar isso, Nagel apresenta seu famoso argumento sobre como é ser um morcego.

O filósofo faz o seguinte questionamento: é possível saber como é ser um morcego? Assim responde que é possível imaginar como é ser um morcego, porém, não se pode acessar de modo imediato a sua experiência, o que indica a impossibilidade de saber como é ser um morcego. O que se consegue no máximo é atingir uma concepção esquemática, descrevendo

como ele percebe, se alimenta, se reproduz etc. Nesse sentido, somente é possível acessar a experiência do morcego de forma objetiva, ou seja, em terceira pessoa, de modo que sua experiência subjetiva, em primeira pessoa, permanece um mistério. Como salienta o filósofo:

Por mais que eu consiga imaginar isso (e não chego muito longe), isso me diz apenas o que poderia ser para eu comportar como um morcego se comporta. Mas essa não é a questão. Eu quero saber como é para o morcego, ser um morcego. Mesmo que eu tente imaginar isso, estarei restrito pelos recursos da minha própria mente e esses recursos são inadequados para a tarefa (Nagel, 1974, p. 439).

De modo análogo ao exemplo do morcego, constata-se que também no âmbito do humano o caráter subjetivo da experiência consciente é intransponível. Não se tem acesso direto à experiência subjetiva do outro, pois é impossível acessá-la em primeira pessoa. Mesmo que o outro comunique seu estado mental, não é possível captar o seu caráter subjetivo, pois a linguagem fornece um acesso objetivo (terceira pessoa) da experiência alheia. Entretanto, essa intransponibilidade dos estados subjetivos não implica na sua inexistência, ou como Nagel (1974) destaca, sua existência é inegável, porém, não se pode captar originariamente a experiência subjetiva do outro.

Tendo em vista essas considerações, apesar de ter o mérito de postular a irredutibilidade do mental, o filósofo parece incorrer em uma postura solipsista. A inescrutabilidade da experiência subjetiva destacada por Nagel pode resultar em um aprisionamento da mente em si mesma o que impossibilita, como evidencia Searle (2006), a investigação a respeito da existência de outras mentes. Assim sendo, se a mente é inescrutável e seus conteúdos são acessíveis somente para aqueles que os vivem em primeira pessoa, como é possível conceber que existem outras mentes? Esse questionamento se apresenta como um

problema para a perspectiva de Nagel e, portanto, merece reflexões e esclarecimentos futuros para que possa se consolidar.

Outro autor que defende o dualismo de propriedades é o filósofo David Chalmers que em seu livro “A mente consciente” (*The Conscious Mind*, 1996), busca realizar um esboço de uma teoria da consciência. Para o filósofo, a consciência é o maior mistério do universo, pois mesmo com os avanços alcançados tanto pela ciência quanto pela filosofia, permanece ainda um enigma. Questões como: o que é a consciência? Como surgem os estados conscientes? São para o filósofo indagações que continuam sem uma solução adequada.

De acordo com Chalmers (1996), a consciência está diretamente relacionada com o problema mente-corpo, pois ela é o que torna essa questão tão difícil e desafiadora, por isso é necessário investigar esse problema e enfrentar o enigma da consciência. O filósofo argumenta que os estudos da consciência não tocam a questão de forma profunda, o que faz com que o verdadeiro problema permaneça intocável.

Bem, admitido isso, o filósofo faz uma distinção entre duas formas de estudar a consciência. De um lado, têm-se os chamados *easy problems* (problemas fáceis), isto é, aqueles que se referem aos processos básicos da consciência como a percepção, a linguagem, o processamento da informação etc. Apesar dessas questões serem importantes, elas não abrangem toda a complexidade da consciência. Por outro lado, há também os denominados *hard problems* (problemas difíceis), que consistem na investigação dos processos que acompanham a experiência consciente e que constitui o problema central da consciência. No entanto, como destaca Chalmers (1996), filósofos e cientistas têm ignorado ou tratado os *hard problems* de forma muito simplista, o que faz com que a questão da consciência permaneça um mistério.

Ao propor a sua teoria da consciência, Chalmers (1996), através de uma posição dualista, busca criticar o fisicalismo reducionista, argumentando que se é logicamente possível

conceber um mundo físico sem estados conscientes, evidencia-se a impossibilidade do reducionismo. Para exemplificar isso, o filósofo utiliza seu famoso argumento do zumbi. De acordo com essa experiência de pensamento, é concebível considerar a existência de um ser fisicamente idêntico ao humano, como os zumbis, mas que não possui estados conscientes. A partir da possibilidade lógica da existência de seres como os zumbis, conclui-se que ao contrário do que advoga o fisicalismo, os estados físicos não esgotam todos os fenômenos. Isso indica que a consciência não se reduz ao físico, o que denota o equívoco da concepção reducionista.

Todavia, Chalmers (1996) concebe a consciência como um fenômeno que faz parte da natureza, de modo que intitula sua concepção como um dualismo natural. No seu entendimento, a consciência é regida por leis naturais, o que aponta a possibilidade de uma teoria científica da consciência, quer possa ser alcançada ou não. No entanto, isso não quer dizer que as leis naturais da consciência sejam leis físicas, pois os fenômenos conscientes apresentam outro tipo de legalidade. Como destaca o filósofo:

A terceira restrição é tomar a consciência como sendo um fenômeno natural, submetida à influência das leis naturais. Se assim for, então deve haver alguma teoria científica correta sobre a consciência, quer possamos alcançar tal teoria ou não. Que a consciência é um fenômeno natural parece ser difícil de contestar: ela é uma parte extraordinariamente proeminente da natureza, aparecendo em toda espécie humana e muito provavelmente em muitas outras. E nós temos toda a razão de acreditar que os fenômenos naturais são sujeitos às leis naturais. Seria muito estranho se a consciência não fosse. Isso não quer dizer que as leis naturais relativas à consciência serão apenas como as leis em outros domínios ou mesmo que elas serão leis físicas. Elas podem ser de um tipo completamente diferente (Chalmers, 1996. p. 13).

No seu dualismo de propriedades natural, Chalmers (1996) considera então que há estados físicos e não físicos e que as experiências conscientes são propriedades dos estados

físicos, mas que não se reduzem a eles. Para explicar a sua concepção, o filósofo adota o “conceito de superveniência”, que, de modo geral, consiste no vínculo entre dois tipos de propriedades em que se estabelece uma relação de superveniência entre propriedades físicas e mentais, sendo que os estados mentais supervêm aos estados físicos.

O dualismo natural de Chalmers parece atraente, visto que apesar de entender a consciência como algo natural, evita incorrer em uma posição reducionista. Além disso, o filósofo preserva os fenômenos mentais sem adotar uma concepção imaterial dos mesmos, como na posição de Descartes. Contudo, ao analisar a acepção do filósofo é importante apontar alguns questionamentos: o dualismo natural apresentado por Chalmers é capaz de tratar os *hard problems* da consciência? Em outras palavras, é preciso ponderar se a compreensão naturalista da consciência apresentada pelo filósofo consegue empreender uma análise adequada dos *hard problems*. Além disso, ao conceber a consciência como algo natural, não se corre o risco de reduzir os fenômenos da consciência a uma mera concepção naturalista, abarcando assim somente os *easy problems*? Desse modo, para uma investigação adequada da consciência a partir do dualismo natural postulado por Chalmers, essas questões devem ser levadas em conta e elucidadas sistematicamente.

As teorias apresentadas até aqui constituem as principais soluções dualistas ao problema mente-corpo. Como se percebe, apesar das duras críticas sofridas, o dualismo ainda permanece vivo, apresentando importantes contribuições para as reflexões acerca do da questão mente-corpo. Por meio dessa análise, constata-se também que tanto a perspectiva cartesiana quanto a de propriedades evitam uma redução dos fenômenos mentais a algo físico, buscando preservar, cada uma a seu modo, a especificidade do mental. No entanto, ambas as orientações, apesar dos méritos, acabam incorrendo em incoerências que permanecem ainda sem respostas adequadas.

No caso do dualismo cartesiano, como comentado, ao propor a existência de duas substâncias distintas e independentes, esbarra-se no problema da causação mental, pois não se consegue explicar satisfatoriamente como uma substância mental imaterial pode influenciar causalmente algo material. Por outro lado, o dualismo de propriedades, por compreender a mente como uma propriedade do físico corre o risco de conceber os fenômenos mentais como um epifenômeno.

Como destaca Searle (2002) no seu artigo “Porque eu não sou um dualista de propriedades” (*Why i'm not a property dualist*, 2002), essa modalidade de dualismo tem como consequência a anulação da eficácia causal dos fenômenos mentais, o que promove, desse modo, um epifenomenalismo. Compreendendo o mundo como causalmente fechado, não há possibilidade de conceber efeitos causais de algo que seja não físico, assim, verifica-se que ambas as modalidades de dualismo apresentam sérias dificuldades, o que evidencia a insuficiência dessa concepção para um tratamento rigoroso do problema mente-corpo.

No que se refere à Psicologia, o dualismo criou as condições necessárias para o surgimento de uma ciência da mente. É nesse sentido que no século XIX Wilhelm Wundt buscou emancipar a Psicologia do domínio filosófico, constituindo-a enquanto uma disciplina científica independente. Para isso, propôs a independência ontológica do psíquico, adotando uma concepção dualista paralelista, o que possibilitou a emergência de uma Psicologia científica aos moldes das ciências naturais (Araujo, 2007a). Em relação ao dualismo de propriedades, diante do risco de assumir uma posição epifenomenalista, essa postura apresenta sérias dificuldades para a ciência psicológica, pois ao anular a eficácia causal dos fenômenos mentais, invalida-se a própria existência de uma ciência do psíquico.

1.2-Monismo

Outra postura adotada para investigar o problema mente-corpo é a posição monista. De maneira simples, o monismo admite que a realidade é constituída por apenas um aspecto. Assim, pode-se encontrar duas formas distintas de monismo: o fisicalista, que admite uma constituição física do mundo, isto é, tudo é físico; e o idealista, o qual defende que tudo é constituído por ideias.

É importante destacar que há uma distinção entre a perspectiva monista clássica e suas versões contemporâneas. O monismo clássico adota a concepção tradicional de substância, quer dizer, aquilo que existe por si mesmo e independente de qualquer outra coisa, assim, admite-se que o mundo é uno por ser constituído somente por uma substância. Nesse entendimento, tem-se o monismo apresentado, por exemplo, pelo filósofo Baruch Espinosa (1632-1677), que sustenta a existência de apenas uma única substância, chamada por ele de Deus, visto que é o único capaz de existir por si mesmo. Em contrapartida, as versões mais atuais do monismo não consideram a unidade do mundo a partir do conceito de substância, mas concebem que ele é formado por um mesmo tipo de coisa: a física (fisicalismo) ou a ideia (idealismo) (Crane, 2001).

No contexto das discussões atuais, a modalidade predominante de monismo tem sido o fisicalista, visto que o denominado monismo idealista é uma postura praticamente inexistente na Filosofia da Mente. Diante dos avanços alcançados pelas ciências do cérebro, apontou-se a possibilidade de explicar os fenômenos mentais através de uma linguagem fisicalista, a qual apresenta uma pluralidade de perspectivas, exibindo algumas ramificações. Assim, tem-se o fisicalismo reducionista, que busca reduzir a mente ao físico. No âmbito da perspectiva reducionista, será abordada aqui a teoria da identidade, que tem como principal representante o filósofo J.J.C.Smart e a teoria funcionalista, que defende a noção de múltipla realização física (Crane, 2001).

Em oposição a essa postura reducionista, surgiu o fisicalismo não-redutivo, que busca salvaguardar os fenômenos mentais da redução sem, contudo, abdicar da concepção fisicalista. Tal empreendimento apresenta suas dificuldades, visto que à primeira vista o fisicalismo parece implicar necessariamente em um reducionismo. Nessa concepção situam-se o monismo anômalo de Donald Davidson e a teoria da superveniência de Jaegwon Kim, os quais, de maneiras distintas, buscam evidenciar as incoerências do reducionismo, propondo uma irreduzibilidade do mental. Além disso, há ainda o denominado eliminativismo, uma forma radical de fisicalismo que propõe a eliminação do mental, defendendo a sua substituição pelo vocabulário fisicalista proveniente de uma neurociência madura (Crane, 2001).

O monismo idealista, por sua vez, constitui o pólo oposto do fisicalismo, pois sustenta que tudo é mental. O exemplo clássico dessa perspectiva é o idealismo imaterialista de George Berkeley (1685-1753), o qual propõe a inexistência de fenômenos físicos, argumentando que há somente eventos mentais. No entanto, na Filosofia da Mente moderna, essa posição é raramente sustentada (O'Connor & Robb, 2003).

1.2.1- Monismo Fisicalista

De forma sintética, o monismo fisicalista sustenta que a realidade é somente física. Geralmente os termos fisicalismo e materialismo são tomados como sinônimos para designar o monismo que considera apenas o aspecto físico da realidade. Entretanto, para evitar confusões terminológicas é necessário precisar rigorosamente esses termos. Conforme evidencia Crane (2001), o materialismo defende que tudo é material, isto é, feito de matéria. Todavia, os avanços no âmbito da física mostraram que o mundo natural não é formado somente de matéria, pois existem outros elementos tais como forças, ondas, campos, energia etc.

Desse modo, ontologicamente falando, o fisicalismo propõe que tudo é físico. Portanto, o fisicalismo é mais amplo que o materialismo, visto que a noção de físico vai além da concepção de matéria. Feita essa distinção, optou-se por utilizar aqui o termo fisicalismo, concebendo que o monismo atual, alicerçado pelas descobertas da física, não restringe o mundo natural apenas à matéria, visto que considera também os elementos físicos.

O projeto fisicalista busca adotar uma linguagem física para compreender a realidade, apoiado pelos avanços científicos da Neurociência, da Inteligência Artificial e das Ciências Cognitivas. Assim, a concepção fisicalista se tornou o principal argumento da Filosofia da Mente no século XX, confiando nos avanços científicos como forma de explicar a composição exclusivamente física da realidade. Logo, tem-se a pretensão de demonstrar que tudo pode ser expresso por meio de uma linguagem científica fisicalista. Diante disso, cabe o questionamento: será possível tal projeto? Caso a resposta seja afirmativa, quais as consequências de tal intento?

1.2.1.1- Fisicalismo Reducionista

Conforme destacado anteriormente, o monismo fisicalista pode assumir uma vertente reducionista. De um modo geral, o objetivo das teorias reducionistas é reduzir um elemento complexo em termos mais simples. No âmbito da discussão sobre o problema mente-corpo, portanto, busca-se reduzir a mente a algo físico. Posto isto, como destaca Crane (2001), o reducionismo pode se apresentar de duas maneiras distintas: o ontológico e o explanatório. O “reducionismo ontológico” promove uma relação de identidade entre dois enunciados ($A=B$). Com isso, se pressupõe que seja possível compreender A através de B, visto que há uma identidade ontológica entre ambos.

Em contrapartida, o “reducionismo explanatório” busca explicar determinado enunciado em função de outro, o que envolve o problema da tradução, ou seja, converter o

vocabulário de determinado fenômeno para a linguagem de outro. Sendo assim, para o reducionismo explanatório, A não é igual à B, mas pode ser explicado através dos enunciados de B. Pode-se citar como representantes do modelo reducionista de mente a teoria da identidade e o funcionalismo, sendo a primeira um reducionismo ontológico enquanto que a segunda promove uma redução explanatória.

1.2.1.1.1- Teoria da Identidade

A teoria da identidade, cujos principais representantes são U.T.Place (1924-2000), J.J.C.Smart (1920-2012), Herbert Feilg (1902-1988), dentre outros, tem o argumento de que estados mentais são idênticos a estados cerebrais ou para ser mais preciso, atividades neurais. Os filósofos da teoria da identidade, ao contrário dos dualistas, não acreditam na existência de uma mente imaterial. Ao promover uma relação de identidade entre o físico e o mental, essa teoria incorre em um reducionismo de tipo ontológico, pois postula uma identidade ontológica entre estados mentais e neurais (Jaworski, 2011).

No seu famoso artigo “Sensações e processos cerebrais” (*Sensations and Brain Process*, 1959), Smart (2002) sustenta que sensações são processos neurais, negando qualquer existência de uma mente imaterial irredutível. Para o autor, uma postura dualista é indefensável, pois não há argumentos filosóficos que sustentem tal posição, dado a impossibilidade lógica da existência de estados mentais irredutíveis.

Para corroborar seu argumento, Smart (2002) se apóia no princípio lógico conhecido como “Navalha de Occam” (*Occam's razor*), atribuído ao lógico inglês Guilherme de Ockhan (1285-1347). De acordo com esse princípio, a explicação de algum fenômeno deve considerar apenas os fatores estritamente necessários para sua compreensão, eliminando aqueles que são irrelevantes. Em outras palavras, o *Occam's razor* postula que a explicação mais simples é sempre a melhor (Carter, 2007).

Esse princípio é conhecido também como “Lei da parcimônia” (*Lex parsimoniae*) e se tornou amplamente utilizado pelas filosofias reducionistas. Seguindo essa lei, quando há duas maneiras distintas de explicar um mesmo fenômeno, deve-se optar sempre pela mais simples. Smart (2002) cita o princípio da “Navalha de Occam” para evidenciar que os fenômenos mentais não devem ser concebidos como algo irredutível, aos moldes da substância pensante de Descartes, por exemplo, pois a elucidação de tais fenômenos deve levar em consideração o fator mais simples, isto é, o fator físico.

A teoria da identidade começou a florescer a partir da década de 50 e foi fortemente influenciada pelos avanços no estudo do cérebro. A constatação científica de que eventos mentais possuem correspondentes cerebrais específicos permitiram aos filósofos afirmar que estados mentais são idênticos a estados cerebrais, postulando, assim, uma identidade ontológica entre eles. Entretanto, como Smart (2002) concebeu essa identidade entre estados mentais e cerebrais? Para compreender a natureza da identidade proposta pelo filósofo é importante destacar a distinção entre identidade de tipos e identidade de ocorrências.

A identidade de ocorrências considera que os estados mentais são ocorrências de estados físicos. De acordo com essa concepção um estado mental (M), em um determinado instante (T), corresponde à ocorrência de um estado físico (F). A identificação de ocorrências, também chamada de *Token-Token identity*, portanto, possui uma indexação temporal, isto é, está limitada no tempo. Por outro lado, a identificação de tipos (*Type-Type identity*) estabelece uma relação mais forte entre estados mentais e físicos, visto que não possui essa limitação temporal. Na identidade de tipos, um estado mental é sempre um estado neural, independente do instante em que essa identidade foi postulada (Schimmenti, 2012).

Enquanto a identidade de ocorrências estabelece uma relação puramente factual entre estados mentais e cerebrais, a identidade de tipos promove uma relação mais forte e estável, permitindo a realização de previsões e explicações. Para utilizar um exemplo clássico, um

defensor da identidade de tipos irá dizer que a dor é sempre ativação da fibra-C, independente do instante em que ocorra. A teoria da identidade apresentada por Smart propõe uma identidade de tipo, porque o alcance dessa é muito maior que a mera relação de ocorrências entre estados mentais e cerebrais. Nesse sentido, pode-se reformular o enunciado da teoria da identidade de forma mais precisa da seguinte forma: tipos de estados mentais são idênticos a tipos de estados neurais.

No entanto, apesar de Smart (2002) defender uma identificação de tipo, é interessante destacar que ele não assinala que essas identidades possuem um caráter necessário. O filósofo afirma que a relação de identidade entre estados mentais e cerebrais é contingente, pois pode ocorrer ou não. Uma sensação de dor não significa necessariamente ativação da fibra-C, visto que é possível relatar a dor sem ter nenhum conhecimento sobre estados neurais. O caráter veritativo dessas identificações depende da pesquisa empírica, pois para dizer que dor é ativação da fibra-C é necessário recorrer à experiência científica e comprovar empiricamente que essa identificação é verdadeira.

Os teóricos da identidade, assim como boa parte dos reducionistas, acreditam que a ciência possui a capacidade de explicar tudo através de uma linguagem física. Assim sendo, confiam que com o desenvolvimento galopante das ciências do cérebro, será possível encontrar os correspondentes estados cerebrais de todos os fenômenos mentais, reduzindo a mente ao cérebro. Como relata o próprio filósofo: “que tudo pode ser explicado em termos físicos, exceto a ocorrência de sensações, parece, para mim, algo francamente inacreditável” (Smart, 2002.p. 61).

Apesar do entusiasmo e da confiança dos filósofos da identidade em reduzir os estados mentais aos estados neurais, por meio dos avanços nos estudos do cérebro, a teoria da identidade sofreu severas críticas que resultaram no seu enfraquecimento. Uma das críticas

mais devastadoras veio de Hilary Putnam, que teceu diversas críticas à ideia de uma identificação entre estados mentais e neurais.

Putnam (2002) propõe a seguinte experiência de pensamento para refutar a teoria da identidade: imagine que alguns tipos de seres vivos possam ter estados mentais sem apresentar um estado neural correspondente. Um molusco, por exemplo, pode sentir dor sem ter a fibra-C, assim, para o molusco a dor não é ativação da fibra-C. Nesse sentido, Putnam conclui que organismos com constituições físicas distintas podem ter os mesmos estados mentais, o que evidencia a impossibilidade de identificar estados mentais e neurais, como pretendem os teóricos da identidade.

Outra objeção, sustentada por Levine (2002), destaca que a teoria da identidade não consegue explicar a questão dos *qualias*, quer dizer, as qualidades subjetivas que estão envolvidas na experiência consciente. Além disso, essa questão se relaciona com outro espinhoso problema discutido no âmbito da Filosofia da Mente e que se coloca como um obstáculo para a teoria da identidade: o hiato explicativo (*explanatory gap*), termo introduzido por Levine (2002) que tem sido o vilão das teorias fisicalistas e se refere ao abismo existente entre as experiências subjetivas, vividas em primeira pessoa e a explicação fisicalista, em terceira pessoa. Esse abismo resulta da incapacidade da linguagem fisicalista, objetiva e impessoal abarcar a experiência subjetiva vivenciada pelo sujeito.

Frente a essas questões pode-se perguntar: o que a ativação da fibra-C diz sobre a experiência subjetiva da dor? A explicação da dor como ativação da fibra-C não abarca a experiência subjetiva que o indivíduo tem em primeira pessoa quando sente a dor. Desse modo, a transposição de um enunciado em primeira pessoa para um em terceira constitui o “calcanhar de Aquiles” do fisicalismo, porque o mesmo tem se mostrado incapaz de superar esse hiato explicativo.

Todavia, Place (2002) contra-argumenta propondo o que chama de falácia fenomenológica (*phenomenological fallacy*), ou seja, que consiste um engano pensar que a descrição das experiências de um indivíduo precisa envolver um ambiente interno misterioso. Para Place, os estados conscientes podem ser descritos simplesmente por padrões de atividade cerebral, não havendo necessidade de levar em consideração conteúdos mentais irredutíveis.

Posto isto, ao promover uma identificação ontológica entre estados mentais e cerebrais, a teoria da identidade invalida a autonomia do mental, reduzindo a Psicologia ao estudo dos estados neurais. Assim, de acordo com essa concepção, a Psicologia deve consistir na investigação dos estados neurais, visto que há uma relação de identidade entre mente e cérebro (Botterill & Carruthers, 1999). Ainda, cabem os seguintes questionamentos acerca das consequências da teoria da identidade para a Psicologia: a mente pode ser reduzida a estados neurais? Os estados neurais abarcam a complexidade da experiência em primeira pessoa? A Psicologia deve ser reduzida ao estudo do cérebro? Tais questões devem ser consideradas para que se possa avaliar a viabilidade do projeto proposto pela teoria da identidade.

1.2.1.1.2– Funcionalismo

Outra teoria a respeito do problema mente-corpo de cunho reducionista é o Funcionalismo, que surgiu em decorrência das incoerências apresentadas pela teoria da identidade. O funcionalismo tem como principal representante o filósofo norte-americano Hilary Putnam, que, como visto, é um crítico severo da teoria da identidade, além de outros influentes pensadores tais como Jerry Alan Fodor, Ned Block, David Lewis (1941 – 2001), dentre outros.

O funcionalismo, como uma teoria também fisicalista, sustenta que os estados mentais são realizáveis somente por estados físicos. No entanto, o fisicalismo dos funcionalistas é distinto do apresentado pelos teóricos da identidade, porque enquanto esses defendem um

fisicalismo mais forte, no âmbito ontológico, aqueles apresentam uma acepção mais branda, propondo uma múltipla realização física dos estados mentais. O funcionalismo se constituiu, assim, como uma alternativa diante do dualismo cartesiano e do fisicalismo da teoria da identidade (Cescon, 2010).

De maneira geral, os funcionalistas concebem a mente como uma função que opera de modo análogo ao processamento de informação empreendido por um computador e como destaca Maslin (2009), essa função pode ser entendida de forma correspondente a um termostato. A finalidade do termostato é regular a temperatura do ambiente, para isso, capta a temperatura do local (*input*) e, dependendo da sua programação, pode produzir dois resultados (*outputs*): acionar o aquecimento quando a sala está fria ou ativar o resfriamento quando o ambiente está quente.

Desse modo, a função compreende o papel ou tarefa que algo desempenha e para que uma determinada função seja realizada, é necessário um substrato físico que a alicerce. No caso do termostato, é preciso um aparato físico, isto é, suas peças, para que se possa regular a temperatura do ambiente. Sem essa base, é impossível o desempenho da função. Consequentemente, todo elemento que exerce uma determinada função necessita de um substrato físico para realizá-la, pois é inconcebível o desempenho de alguma função sem algum mecanismo que a possibilite.

A partir dessas considerações, os funcionalistas mostraram que há uma evidente distinção entre a função e o tipo de mecanismo que a fundamenta. A função pode ser exercida por uma infinidade de mecanismos diferentes. Por exemplo, em uma empresa, uma mesma função pode ser exercida por diversos funcionários e da mesma forma, uma casa de madeira possui função idêntica a de uma feita de concreto. Isso significa que uma função pode ser

instanciada por diversos tipos de mecanismos, depreendendo-se daí sua múltipla realização, o que constitui a tese central do funcionalismo.

Na contrapartida, Putnam (2002) defende que um estado mental não se identifica com um estado neural, pois um mesmo fenômeno mental pode ocorrer através de diversos substratos físicos. Por isso, o filósofo salienta que a dor não é sempre ativação da Fibra-C, pois outros seres que não possuem essa mesma base física podem apresentar o estado mental de dor.

Ao conceber os estados mentais como funções, os funcionalistas propõem uma análise funcional dos mesmos. Nessa perspectiva, os fenômenos mentais podem ser compreendidos a partir da noção de *inputs* e *outputs*. Esses termos derivam da linguagem computacional e são utilizados pelos funcionalistas para explicar como ocorre o processamento mental, entendendo o funcionamento da mente de modo análogo ao computador. Assim, os *inputs* designam os dados informacionais que entram e geram uma determinada resposta denominada *output*. Adotando como exemplo um estado mental de medo tem-se o seguinte: uma pessoa, ao ver algo que a amedronta (*input*) emite uma resposta que evidencia seu medo (*output*).

Apesar da análise funcional dos estados mentais postular que os mesmos não dependem de um substrato físico específico, os funcionalistas também incorrem em um reducionismo, porém, distinto daquele evidenciado pelos teóricos da identidade. Enquanto esses promovem um reducionismo no nível ontológico, aqueles reduzem os estados mentais no nível explicativo, incidindo no que se denominou anteriormente de reducionismo explanatório. Ao compreender os estados mentais como resultados de um processamento de informação, comparando a mente com um computador, a teoria funcionalista suprime o vocabulário mentalista, explicando-o através de uma linguagem de *inputs* e *outputs*. Assim

sendo, como evidencia Block (2007), o “funcionalismo nos dá uma redução sem eliminação” (p. 35), isto é, apesar de reduzir os estados mentais a uma mera relação de *inputs* e *outputs*, ele não os elimina. Ainda, Block salienta que existem diversos tipos de funcionalismo e que nem todos são reducionistas.

O funcionalismo sofreu forte influência dos estudos computacionais e da Inteligência Artificial. Ao postular a ideia da múltipla realização, a concepção funcionalista admite que os estados mentais não são exclusividade dos humanos, pois o corpo humano não é o único substrato físico que sustenta a realização de fenômenos mentais. Desse modo, um computador ou uma máquina de calcular podem ter estados mentais, assim, por exemplo, tanto o cérebro quanto a calculadora possui a capacidade de realizar a operação de calcular, evidenciando que a função não depende de um mecanismo físico específico.

O funcionalista traça uma analogia entre a mente e o computador, delineando um modelo computacional da mente. A ciência computacional faz uma distinção entre *hardware* e *software*, isto é, a composição física do computador e o programa que estabelece as funções da máquina. De forma análoga, para o funcionalismo a atividade mental corresponde ao software, quer dizer, o conjunto de funções que são executadas (calcular, classificar, distinguir etc.). Entretanto, esse *software* necessita de uma base física (*hardware*) para ocorrer, a qual pode apresentar diferentes constituições (neurônios, silício, metal etc.).

Do mesmo modo, o desenvolvimento da Inteligência Artificial propiciou algumas reflexões que reforçaram as concepções apresentadas pelo funcionalismo. Com isso, surgiram questões como: é possível haver estados mentais em outro substrato físico que não seja o corpo humano, como um robô por exemplo? Um robô pode ter estados mentais? De acordo com o funcionalista, a resposta a essas perguntas é afirmativa. Como os estados mentais são multiplamente realizáveis, uma mesma operação mental pode ser executada tanto por um

substrato orgânico quanto por um robótico. Assim, uma pessoa e um robô, apesar de possuírem estruturas físicas distintas, podem realizar uma mesma operação mental. Como destacou Fodor em seu artigo “O problema mente-corpo” (*The mind-body problem*, 1981):

O funcionalismo, que é uma tentativa de prover uma consideração filosófica desse nível de abstração, reconhece a possibilidade de sistemas tão diversos como os seres humanos, as máquinas de calcular e espíritos desencarnados poderem todos ter estados mentais. Na visão funcionalista, a Psicologia de um sistema não depende da matéria da qual é feita (células vivas, metal ou energia espiritual), mas sim de como elas são arranjadas (Fodor, 1981, p. 1).

A solução funcionalista para o problema mente-corpo possui algumas vantagens em relação às outras teorias. Um dos pontos fortes é que o funcionalismo não incorre no erro dos teóricos da identidade de identificar os estados mentais com estados neuronais. Ao propor a múltipla realização física dos estados mentais, supera-se a identidade tipo – tipo entre mente e cérebro. Ao mesmo tempo, também não considera a existência de uma substância mental imaterial, esquivando-se das incoerências do dualismo cartesiano. No funcionalismo, o espinhoso problema enfrentado por Descartes a respeito da interação entre duas substâncias distintas desaparece, porque a relação entre os fenômenos mentais e físicos é vista sob a perspectiva funcional, isto é, a interação entre ambos ocorre por meio da função exercida através de um determinado aparato físico.

Apesar das vantagens e de seus pontos fortes, o funcionalismo enfrenta, todavia, alguns graves problemas, porque, como evidencia Amaral (2001), essa concepção funcional da causação mental não consegue elucidar de forma satisfatória essa questão, pois não esclarece adequadamente o poder causal dos estados mentais. Ainda, conforme destaca Maslin (2009), há dois pontos frágeis no funcionalismo, sendo eles: o problema da subjetividade e a intencionalidade. O primeiro se refere aos *qualias* da experiência e o

segundo a característica dos estados mentais de estar sempre direcionados a alguma coisa. Os críticos do funcionalismo têm evidenciado principalmente essas duas fraquezas, visto que parece incapaz de explicá-las.

Para evidenciar essas fraquezas do funcionalismo, alguns críticos propuseram argumentos que ficaram famosos na literatura sobre o assunto. Um deles é a experiência de pensamento de Frank Jackson conhecida como “O que Mary não sabia” (*What Mary Didn’t Know*), que ressalta a incapacidade do funcionalismo em lidar com os *qualias*; e outro famoso argumento é o do “quarto chinês” de John Searle, o qual destaca a questão da intencionalidade dos estados mentais.

No artigo “O que Mary não sabia”, Frank Jackson propõe a seguinte experiência de pensamento (*thought – experiment*): suponha-se que Mary, uma brilhante cientista, vive sozinha em uma sala preto-e-branco e que ela investiga o mundo através de um monitor também preto-e-branco, não possuindo nenhuma experiência sensorial de cor. Mary se especializou na neurofisiologia da visão e adquiriu um amplo conhecimento a respeito de seus mecanismos neurofisiológicos. Apesar de nunca ter tido a experiência de ver uma cor, ela possui uma gama de informações físicas sobre as cores (Jackson, 1986).

O que ocorre quando Mary sai de sua sala preto-e-branco e entra em contato pela primeira vez com as cores? Ao ter a experiência sensível da cor ela aprende algo que escapa ao conhecimento que tinha com seus estudos físicos sobre as cores. Isso evidencia que o conhecimento fisicalista é incompleto, pois não abarca a dimensão da experiência subjetiva. Apesar de conhecer amplamente a neurofisiologia das cores, esse conhecimento não diz nada sobre a experiência subjetiva de perceber uma cor. Assim, se o fisicalismo estivesse certo, argumenta Jackson, ao sair da sala preto-e-branco, Mary não iria conhecer nada de novo, pois ela já tinha todo o conhecimento neurofisiológico necessário para compreender as cores. No

entanto, Mary conhece algo que não sabia antes, isto é, a experiência subjetiva da cor. (Jackson, 1986).

Tem-se aqui um argumento que mostra como o funcionalismo, enquanto uma teoria fisicalista, não enfrenta esse problema da experiência subjetiva. Quando o funcionalista diz que o fenômeno mental dor é resultado de uma relação funcional entre um *input* (estímulo doloroso) e um *output* (resposta de dor), não leva em consideração o aspecto subjetivo implicado nesse fenômeno. A partir dessa crítica, pode-se concluir que o mecanismo mental não é análogo ao funcionamento de um computador, pois ao contrário desse, aquele apresenta experiências subjetivas.

O filósofo John Searle também ataca o modelo computacional da mente apresentado pelos funcionalistas por meio do seu famoso argumento do “Quarto chinês”, evidenciando minuciosamente as falhas dessa concepção. No capítulo “Computadores podem pensar? (*Can Computers Think?*), do livro “Mentes, cérebros e ciência” (*Minds, Brains and Science*, 1984), Searle propõe o seguinte exemplo: imagine que uma pessoa esteja trancada em uma sala onde há inúmeros símbolos chineses. Apesar de não entender a língua chinesa, essa pessoa recebe um livro que permite codificar os símbolos mandarins. Bem, por meio desse livro, a pessoa consegue manipular os caracteres chineses de uma maneira meramente formal, quer dizer, no nível da sintaxe, não abrangendo a semântica.

Agora, suponha-se que ao codificar os símbolos por esse livro, essa pessoa comece a se comunicar com nativos que estão fora da sala. Os caracteres chineses dos nativos não têm nenhum significado para o indivíduo dentro da sala, pois ele apenas os manipula de modo impessoal, não apreendendo o nível semântico. Assim, apesar de codificar os símbolos o indivíduo não os comprehende (Searle, 2003).

Através dessa experiência de pensamento, Searle (2003) expõe uma crítica severa ao modelo computacionalista da mente proposto pelo funcionalismo. O computador funciona como o homem preso na sala, isto é, ele apenas codifica símbolos sem ter nenhuma compreensão sobre os mesmos. Com essa analogia pode-se dizer que o programa de computador fica apenas no nível sintático, não atingindo o âmbito semântico. O computador, da mesma forma que o homem do quarto chinês, não comprehende os caracteres que ele manipula. Logo, o funcionalismo não abarca o elemento semântico da experiência, deixando de lado o caráter intencional dos fenômenos mentais, isto é, a capacidade de estar sempre direcionado a um conteúdo proposicional. Desse modo, através dessas experiências de pensamento evidencia-se as limitações do modelo funcionalista da mente.

Em relação à Psicologia, como salienta Richardson (1979), o funcionalismo entende as leis psicológicas como funcionais. Ao delinear um modelo computacionalista da mente, o funcionalista concebe os fenômenos mentais como uma função, compreendendo-os de modo análogo a um computador, a partir da relação entre *inputs* e *outputs*. Além disso, ao propor a múltipla realização dos fenômenos mentais, o funcionalismo apresenta uma concepção ontologicamente neutra da mente, visto que os estados psicológicos não se identificam a um estado físico específico. Como destaca Polger (2009), o funcionalismo, ao evitar o reducionismo ontológico, viabiliza a autonomia da Psicologia como ciência independente. Um ramo da Psicologia que sofre forte influencia do funcionalismo é a Psicologia Cognitiva, que adota o modelo funcionalista da mente.

No entanto, a concepção de Psicologia do funcionalismo apresenta alguns problemas importantes, porque ao não abranger a experiência subjetiva, acaba delineando um vocabulário psicológico impessoal em terceira pessoa, adotando, desse modo, um modelo computacionalista da mente. Diante disso, é importante questionar se esse modelo

computacional é suficiente para explicar o problema mente-corpo e fundamentar uma Psicologia rigorosa e segura.

Assim sendo, constata-se que o modelo funcionalista da mente parece oferecer uma solução plausível ao problema mente-corpo. Entretanto, apresenta algumas incoerências que ameaçam as suas contribuições. Questões importantes como o problema da experiência subjetiva e o caráter intencional dos estados mentais parecem não ser bem explicadas pelo funcionalismo, o que acarreta sérias dificuldades para a constituição de uma autêntica Psicologia.

1.2.1.2- Fisicalismo Não-Reducionista

Outra forma de monismo fisicalista é o chamado não-reducionista, que surgiu em decorrência das incoerências e dos problemas suscitados pelas teorias reducionistas. De forma sintética, os fisicalistas não-redutivos argumentam, de um lado, que tudo é físico, mas por outro, e ao contrário dos reducionistas, defendem que a mente não pode ser reduzida ao físico (Cescon, 2010).

Assim, as teorias não-redutivas buscam preservar os fenômenos mentais, evitando que sejam concebidos como algo meramente físico, tal como propõe o reducionismo. Ao mesmo tempo, essa perspectiva também se distancia do dualismo, pois não comprehende a mente como uma *res cogitans* independente e separada do corpo.

O fisicalismo não-reducionista constitui então uma orientação promissora para explicar o problema mente-corpo, superando alguns impasses gerados pelas demais teorias. Todavia, acabou suscitando novos questionamentos, os quais também geraram algumas dificuldades e incoerências. Na seqüência serão discutidas as principais teorias não-redutivas, buscando evidenciar seus pontos fortes e fracos. Em primeiro lugar tem-se o monismo anômalo de Donald Davidson (1917-2003), que propõe a anomalia do mental, isto é, a ideia

de que os fenômenos mentais não possuem leis estritas como os eventos físicos; em seguida encontra-se a teoria da Superveniência, proposta por Jaegwon Kim, o qual busca compreender a relação entre o mental e o físico através da noção de superveniência.

1.2.1.2.1- Monismo Anômalo

O monismo anômalo foi proposto pelo filósofo americano Donald Davidson e surgiu em oposição às teorias reducionistas da mente. Apesar de ser uma teoria fisicalista, o monismo anômalo argumenta que os estados mentais não são redutíveis. Ao se contrapor à tese de que a mente se reduz ao físico, Davidson buscou superar o reducionismo e com isso possibilitou que os fenômenos mentais fossem considerados na sua especificidade, evitando suprimir o vocabulário mentalista em detrimento de uma linguagem fisicalista.

Para expor o seu fisicalismo não-reducionista Davidson (2002) propõe a tese do monismo anômalo, que está estruturada em três princípios básicos, a saber: (1) o princípio da interação causal; (2) o princípio do caráter nomológico da causalidade e (3) o anomalismo do mental. No seu artigo “Eventos Mentais” (*Mental Events*, 2002), o filósofo procura mostrar que diversamente do que se poderia considerar, esses três princípios não são contraditórios, mas pelo contrário, são compatíveis entre si. É então a partir desses três princípios que Davidson delinea a sua teoria da mente.

De acordo com o primeiro, alguns eventos mentais interagem de forma causal com os eventos físicos e vice-versa. Eventos mentais como crenças, desejos, julgamentos, decisões, etc., causam ações que influenciam o mundo físico. Da mesma maneira, eventos físicos também interagem causalmente com eventos mentais, gerando crenças, desejos e julgamentos. Assim, a interação causal é uma via de mão-dupla, uma vez que há uma influência causal mútua entre o mental e o físico (Davidson, 2002).

Para ilustrar essa interação causal recíproca entre o físico e o mental Davidson (2002) cita o exemplo do naufrágio do encouraçado *Bismarck*. Como o filósofo destaca, diversos eventos mentais, tais como, julgamentos, cálculos, decisões e ações intencionais tiveram uma influência causal no naufrágio do *Bismarck*. Logo, constata-se que eventos mentais causam eventos físicos. Por outro lado, considere-se a seguinte situação: alguém avista o navio se aproximando e essa percepção causa a crença (evento mental) de que o navio se aproxima; aqui tem-se eventos físicos causando eventos mentais. Evidencia-se, portanto, a mútua interação causal entre o físico e o mental.

O segundo princípio diz respeito ao caráter nomológico da causalidade, isto é, a concepção de que todo enunciado causal é sustentado por uma lei. Todos os eventos que possuem uma relação de causa e efeito estão apoiados em estritas leis deterministas. Nas palavras de Davidson (2002): “Onde há causalidade, deve haver lei” (p.208). Diante do primeiro e o segundo princípios, conclui-se que o mental e o físico apresentam uma interação causal mútua regida por leis.

Por fim, o terceiro princípio é o da anomalia do mental, que constitui o preceito base da teoria da mente de Davidson. De acordo com o filósofo, os eventos mentais não possuem leis estritas que permitem sua explicação ou previsão, isto é, os fenômenos mentais não estão submetidos às leis que governam os eventos físicos. Essa particularidade constitui o que Davidson (2002) chama de anomalismo do mental, o que o levou a considerar a inexistência de leis psicofísicas. À primeira vista, o terceiro princípio parece contradizer os outros dois, pois se há uma interação causal regulada por leis, tal como postulam os dois primeiros princípios, como se explica a anomalia do mental? Sobre essa questão o filósofo expõe que esses três princípios não são contraditórios, dado que a incompatibilidade entre eles é meramente aparente.

Para demonstrar como esses três princípios são compatíveis, Davidson (2002) propõe, assim, uma variedade da teoria da identidade. Ao contrário das teorias reducionistas da identidade que promovem uma identificação de tipos (*type-type identity*), Davidson sustenta uma teoria que identifica ocorrência de eventos (*token-token identity*). Assim, para o filósofo, o mental e o físico correspondem ao mesmo evento, descritos de perspectivas distintas, sendo que há uma relação de identidade entre eles. Ao invés de dizer que dor é ativação da Fibra-C, Davidson destaca que ambos os fenômenos constituem uma mesma ocorrência, porém, descritas de formas diferentes. Verifica-se, portanto, que ao contrário de Smart, Davidson não promove uma identificação de tipo, delineando assim uma identidade de ocorrências (Amaral, 2001).

A teoria da identidade de tipos postula leis de correlação entre o físico e o mental, isto é, elas associam a identidade com o caráter nomológico dos eventos mentais. Entretanto, a teoria da identidade de ocorrências proposta por Davidson, ao excluir a identificação de tipos, não concebe a existência de leis psicofísicas que conectam os eventos mentais com os físicos. Sendo assim, explicita que pode haver identidade sem correlação, como relata o próprio Davidson (2002): “eu quero descrever e em seguida defender uma versão da teoria da identidade que negue a existência de leis estritas conectando o mental e o físico” (p.212).

No entanto, apesar de seus méritos, o monismo anômalo de Davidson esbarra em algumas dificuldades. Uma delas é a questão da eficácia causal dos fenômenos mentais, isto é, o velho problema da causação mental. E é nesse sentido que o filósofo Kim (1993a) apresenta sua crítica à Davidson, atacando a tese central do monismo anômalo, quer dizer, a ideia de que o caráter nomológico da causalidade e o anomalismo do mental são compatíveis.

Para Kim o princípio do anomalismo do mental implica em uma ineficácia causal dos fenômenos mentais, transformando-os em epifenômenos. Ao dizer que o mental não possui leis psicofísicas estritas, Davidson, de acordo com Kim (1993a), anula a eficácia causal dos

eventos mentais. Isso implica em consequências nocivas para uma concepção não-redutiva, pois entende-se que supor a irrelevância causal dos fenômenos mentais é o mesmo que eliminá-los. Isso evidencia que os princípios postulados por Davidson são incompatíveis, o que faz do monismo anômalo uma tese falsa. Nas palavras de Kim:

O monismo anômalo, portanto, admite às propriedades mentais nenhum papel causal, nem mesmo em relação às outras propriedades mentais. O que não tem influência causal não tem também influência explicativa. Elas Poderiam muito bem não estar lá. É difícil ver como nós poderíamos perder algo se não estavam lá efetivamente. Que existe nesse mundo apenas os eventos mentais com apenas essas características mentais é algo que não faz diferença causal alguma. No monismo anômalo, os eventos que abrangem os de tipo mental são fatos causalmente irrelevantes (Kim, 1993a. p. 270).

No que se refere à Psicologia, ao conceber que não há leis que ligam o mental ao físico, Davidson evita reduzir a ciência psicológica a qualquer outra teoria física. A partir desse ponto de vista, possibilita a independência da investigação psicológica, propiciando a emergência de uma ciência da mente. De acordo com Davidson (2002), os eventos mentais apresentam especificidades que impossibilitam sua redução ao físico, assim, por exemplo, eles se caracterizam como estados intencionais, sendo que essa característica é exclusiva do mental, que imediatamente se diferencia do físico. Davidson corrobora a ideia da irreduzibilidade da Psicologia através da tese do monismo anômalo, destacando a ausência de correlações legírmes entre o físico e o mental. Como afirma o filósofo:

A irreduzibilidade nomológica do psicológico significa, se eu estou certo, que as ciências sociais não podem esperar um desenvolvimento paralelo ao das ciências físicas, nem podemos esperar sempre ser capaz de explicar e predizer o comportamento humano com o tipo de precisão que é possível em princípio para os fenômenos físicos (Davidson, 2002. p. 230).

Constata-se então que a tese do monismo anômalo possui uma importante relevância para a ciência psicológica, pois evita a redução do vocabulário psicológico a uma linguagem fiscalista e com isso, possibilita à Psicologia a autonomia e independência de seu campo epistemológico. Ao defender a impossibilidade da existência de leis que conectam o físico com o mental, Davidson evita o reducionismo psicofísico, permitindo que os eventos mentais sejam estudados na sua peculiaridade, considerando as características que lhe são próprias.

Todavia, diante da crítica de Kim, o qual aponta que Davidson incorre em um epifenomenalismo, pode-se colocar em xeque a possibilidade de uma ciência psicológica plenamente autônoma a partir do monismo anômalo. Se os eventos mentais não possuem nenhuma eficácia causal, a Psicologia seria uma ciência irrelevante. Desse modo, a relação do monismo anômalo com a Psicologia se torna ambivalente. Por um lado, evita a redução dos fenômenos mentais, possibilitando sua independência, porém, por outro, a torna uma ciência irrelevante ao anular a eficácia causal dos eventos mentais.

Por fim, o monismo anômalo de Davidson, apesar de buscar superar os problemas do reducionismo, acaba se deparando também com complexas questões. Ao postular a tese da anomalia do mental, parece apontar como consequência inevitável a ineficácia causal dos eventos mentais, o que implica em uma posição epifenomenalista. Com isso, Davidson esbarra no espinhoso problema da causação mental, suscitando alguns questionamentos: como é possível conceber algo que não tem poder causal no mundo? Considerar a mente como um epifenômeno não é o mesmo que eliminá-la? Essas questões se tornaram o ponto nevrálgico do monismo anômalo, permanecendo ainda sem respostas e frente essas dificuldades, constata-se que a proposta de Davidson parece ainda uma teoria insuficiente para tratar o problema mente-corpo de forma adequada.

1.2.1.2.2- Teoria da Superveniência

Outra alternativa para discutir o problema mente-corpo via fisicalismo não-reducionista é a teoria da superveniência desenvolvida pelo filósofo sul coreano Jaegwon Kim, o qual busca compreender essa questão através da noção de superveniência (*Supervenience*). Como relata Kim (1993a), o conceito de superveniência não é algo novo, pois outros filósofos tais como G. W. Leibniz (1646-1716), G. E. Moore (1873-1958), R. M. Hare (1919-2002) e H. Sidgwick (1838-1900) utilizaram esse termo.

O filósofo então busca discutir o problema mente-corpo utilizando o conceito de superveniência, procurando superar alguns dos problemas enfrentados pelo monismo anômalo. Diante disso, aborda a questão da causação mental, que constitui o ponto frágil das soluções não-reducionistas. Ao tentar preservar os fenômenos mentais da redução, essas teorias precisam lidar com a questão do papel causal dos estados mentais, o que Davidson não conseguiu de forma satisfatória. Assim, se os eventos mentais não podem ser reduzidos, qual é a eficácia causal dos mesmos? Como é possível conceber uma irreduzibilidade dos fenômenos mentais sem se comprometer com uma postura dualista ou epifenomenalista?

No fisicalismo não-redutivo o antigo problema enfrentado por Descartes reaparece sob nova roupagem, o que suscita a seguinte indagação: o fisicalismo não-reducionista é capaz de explicar de forma satisfatória essas questões? Ou acabará incorrendo em contradições, tal como ocorreu com o dualismo de substâncias? Kim, ao recorrer à noção de superveniência, procura responder afirmativamente a primeira pergunta, tratando o problema da causação mental e evitando incidir em um epifenomenalismo.

A tese da superveniência foi proposta inicialmente na Filosofia da Mente por Donald Davidson para sustentar o seu monismo anômalo. Para o filósofo em questão, a superveniência consiste na ideia de que dois eventos com propriedades físicas idênticas devem possuir as mesmas propriedades mentais, isto é, alterações nas propriedades mentais

sempre implicam em mudanças nas propriedades físicas. Como expõe Davidson no seu célebre *Mental Events*:

Embora a posição que eu descrevo negue que existam leis psicofísicas, isso é consistente com a visão de que características mentais são em algum sentido dependente ou supervenientes de características físicas. A superveniência pode ser tomada no sentido de que não pode haver dois eventos semelhantes em todos os aspectos físicos, mas diferentes em algum aspecto mental ou que um objeto não pode ser alterado em algum aspecto mental sem alterar-se em algum aspecto físico (Davidson, 2002. p. 214).

No entanto, Kim não utiliza a ideia de superveniência da mesma forma que Davidson, diferentemente, a amplia e complementa. Enquanto Esse emprega a superveniência para corroborar sua tese do monismo anômalo, aquele por sua vez, discorda desse uso da superveniência, criticando a concepção davidsoniana. Como discutido anteriormente, o cerne da crítica de Kim à Davidson esta na acusação de epifenomenalismo, isto é, eliminar a eficácia causal dos eventos mentais.

Kim (1997) destaca que a superveniência consiste na relação entre dois tipos de propriedades: as supervenientes e as subvenientes; sendo que essas constituem a base daquelas. Em relação à questão mente-corpo, tem-se então que as propriedades mentais (supervenientes) supervêm às propriedades físicas (subvenientes). Isso significa que todo fenômeno mental M possui uma base física F da qual supervêm. Com essa idéia, conclui-se que não pode haver uma propriedade mental sem uma base física.

A superveniência mente-corpo (*mind-body supervenience*), como evidencia Kim (1998), caracteriza-se por uma indiscernibilidade, ou seja, se dois fenômenos possuem propriedades físicas idênticas, eles terão necessariamente as mesmas propriedades psicológicas. Nas palavras do filósofo: “Propriedades mentais supervêm às propriedades físicas, onde duas coisas (neste ou em diferentes mundos possíveis) indiscerníveis em todas as

propriedades físicas são necessariamente indiscerníveis no que diz respeito ao mental" (Kim, 1998, p. 10).

Ainda, o filósofo destaca três componentes básicos da noção de superveniência, a saber: a covariância, a dependência e a irredutibilidade. A covariância é um componente crucial que se refere à covariação entre as propriedades supervenientes e suas bases subvenientes. Tendo isso em vista, mudanças nas propriedades físicas sempre implicam em alterações nas propriedades mentais, ou dito de outro modo, uma indiscernibilidade na base subveniente resulta também em uma indiscernibilidade nas propriedades supervenientes (Kim, 1993a).

Diretamente relacionado com a covariância está o caráter dependente da relação de superveniência. Para o filósofo, as propriedades supervenientes dependem ou são determinadas pelas subvenientes. Além disso, a relação de superveniência estabelece uma irredutibilidade entre o âmbito superveniente e sua base. Apesar de haver uma dependência entre esses dois níveis, isso não implica em um reducionismo, pois as propriedades supervenientes não se reduzem à sua base. Desse modo, a noção de superveniência permite ao filósofo sustentar sua posição não-reducionista (Kim, 1993a).

A partir dessa concepção apresentada por Kim (1993a), surgem algumas questões importantes que devem ser ponderadas: em face do caráter covariante da superveniência, pode-se dizer que ele é forte o suficiente para sustentar uma relação de dependência entre as propriedades supervenientes e suas bases? Por outro lado, essa dependência é fraca o suficiente para evitar um reducionismo? Como esses três componentes se combinam de forma a estabelecer um conceito coerente de superveniência? Não é o objetivo aqui aprofundar nessas questões, porém, é importante considerá-las para que se possa ter uma concepção adequada a respeito da noção de superveniência adotada por Kim.

Frente a essa noção de superveniência, pode-se compreender a questão mente-corpo da seguinte maneira: suponha-se um estado mental M1 causando outro estado mental M2, por exemplo, uma dor (M1) pode causar o desejo (M2) de se livrar dela. Considerando que uma propriedade mental supervêm de uma base subveniente, tem-se que M1 e M2 possuem suas bases físicas F1 e F2 respectivamente.

O problema que surge a partir disso é: de que maneira acontece a ocorrência de M2? Para responder essa questão, pode-se conjecturar duas hipóteses: que M1 causou M2; ou diante da superveniência mente-corpo, que F2, a base física de M2, ocorreu no mesmo instante. Assim, para que a primeira hipótese seja verdadeira, é necessário considerar que M2 ocorra somente se F2, sua base física, ocorrer concomitantemente. No entanto, essa relação de superveniência entre F2 e M2 torna a relação causal entre M1 e M2 enfraquecida, visto que M1 se torna causalmente ineficiente em relação a M2. Como alternativa, propõe-se então que M1 cause F2, que por sua vez é condição suficiente para a ocorrência de M2, porém, em face dessa hipótese, institui-se um caso de causação descendente (*Downward Causation*), onde o nível superveniente causa a base subveniente (Amaral, 2001).

Além disso, ao dizer que M1 causa F2, é necessário considerar que M1 supervêm à sua base física F1, o que leva a conclusão de que F1 também é causa de F2. Temos assim uma dupla causação, onde F2 tem tanto uma causa física quanto mental. Portanto, a superveniência mente-corpo se coloca diante do seguinte impasse: ou considera a ineficácia causal dos estados mentais, incorrendo em um epifenomenalismo ou aceita a possibilidade de uma causação descendente, tendo que inverter a relação de superveniência. Ambas as opções parecem insatisfatórias, pois tanto o epifenomenalismo quanto a causação descendente apresentam incoerências que dificultam uma discussão adequada a respeito da questão mente-corpo. Nesse sentido, a teoria da superveniência acabou se mostrando insuficiente para pensar rigorosamente o problema mente-corpo (Amaral, 2001).

Em relação à possibilidade de uma ciência psicológica, Kim (1993b) discute a existência ou não de leis psicofísicas, isto é, que conectam os eventos mentais com os físicos. Essa discussão é de extrema importância para a Psicologia, pois se não há leis que ligam as propriedades físicas com as mentais, se torna impossível a constituição de uma ciência psicológica autônoma e independente, visto que a ciência caracteriza-se por seu caráter nomológico.

Como discutido anteriormente, Davidson (2002), através de seu monismo anômalo, ressaltou a impossibilidade de leis psicofísicas. Kim (1993c), por outro lado, investiga essa questão mais detidamente a partir da sua noção de superveniência, procurando esclarecer a questão da existência ou não de leis psicofísicas. Desse modo, o filósofo propõe a ideia de uma superveniência psicofísica (*psychophysical supervenience*), quer dizer, que propriedades psicológicas são supervenientes às propriedades físicas. Todo estado e processo psicológico possuem uma base física subveniente no organismo. Por exemplo, um estado psicológico de medo possui uma base física neural da qual ele supervêm.

Kim (1993c) considera que essa relação de superveniência entre os estados psicológicos e o organismo apresenta um caráter nomológico, o que implica a existência de leis psicofísicas, as quais o filósofo denomina de leis psicofísicas supervenientes (*psychophysical supervenience laws*). Ao contrário de Davidson (2002), Kim (1993c) defende a existência de leis psicofísicas, legitimando a validade e necessidade de uma ciência da mente. Portanto, diante desse argumento, a Psicologia se torna possível, pois o caráter nomológico da ciência psicológica é sustentado pela existência de leis psicofísicas supervenientes.

Entretanto, apesar de evidenciar a existência de leis psicofísicas e atestar a validade da Psicologia, o argumento da superveniência defendido por Kim (1993c) ainda precisa superar algumas dificuldades, como é o caso da causação mental, para que possa fundamentar de

modo adequado a ciência psicológica. Nesse sentido, a despeito das evidentes vantagens, o argumento da superveniência ainda apresenta algumas lacunas que devem ser discutidas e debatidas para que possam ser superadas.

Por meio da análise dessas teorias percebe-se que o fisicalismo não-redutivo encontra-se em um impasse: ou anula a eficácia dos eventos mentais, perdendo a realidade do mental ou renuncia sua posição não-reducionista. Ao evitar reduzir a mente, o não-reducionista, para não abdicar de sua orientação fisicalista, parece encontrar como única resposta possível ao problema da causação mental o epifenomenalismo.

Por outro lado, ao evitar o epifenomenalismo pode-se incorrer ou em uma posição reducionista ou dualista. Diante desse panorama nada promissor, as soluções não-reducionistas ao problema mente-corpo acabaram se mostrando insuficientes para tratar essa questão, o que aponta os limites do fisicalismo. Apesar de suas vantagens, o projeto fisicalista tem apresentado incoerências que denotam os limites de sua pretensão em explicar o problema mente-corpo por meio de uma linguagem física.

1.2.1.3- Fisicalismo Eliminativista

Além das modalidades de fisicalismo discutidas até o momento, tem-se ainda outra variante, que é o denominado fisicalismo eliminativista. Comumente, alguns autores tais como Kim (1993d) e Churchland (1999) diferenciam o eliminativismo do fisicalismo reducionista, argumentando que aquele propõe uma eliminação dos estados mentais enquanto que esse defende a redução do mental ao físico. Nesse sentido, o eliminacionismo constitui um tipo radical de fisicalismo, pois resolve a questão mente-corpo eliminando um dos componentes do problema, isto é, a mente.

Como destaca Cescon (2010), há diferentes tipos de eliminativismo, sendo um dos principais defensores dessa teoria o casal Paul e Patrícia Churchland, que propõem um

eliminativismo das atitudes proposicionais. Além deles, há outros autores como Daniel Dennett e Georgis Rey que apresentam um eliminativismo das experiências subjetivas (*qualia*). Apesar de distintos, ambas as formas de eliminacionismo partem da ideia de que a noção de estados mentais, tal como a *folk psychology* os concebe é falsa, o que evidencia a inexistência dos conteúdos mentais.

Para o eliminativista a concepção a respeito dos fenômenos psicológicos é falsa e fundamentalmente equivocada. Desse modo, constata-se que as investigações da *folk psychology* se tornam infrutíferas, visto que o vocabulário psicológico concebe erroneamente a existência de fenômenos mentais. Ao contrário da teoria da identidade, que propõe uma redução interteorética entre os conceitos da Psicologia e das neurociências, a conclusão eliminativista é que ao invés de ser reduzido a uma linguagem neurocientífica, o vocabulário psicológico deve ser eliminado, sendo substituído por uma neurociência madura. Como destaca Churchland (1999, p. 43).

Nosso *framework* psicológico do senso-comum é uma concepção falsa e radicalmente enganosa das causas do comportamento humano e da natureza da atividade cognitiva. Nessa perspectiva, a *folk psychology* não é apenas uma representação incompleta da nossa natureza interior; é uma completa deturpação dos nossos estados e atividades internas. Consequentemente, não podemos esperar uma consideração neurocientífica verdadeiramente adequada da nossa vida interior para fornecer categorias teóricas que combinem com as categorias do nosso *framework* do senso comum. Por consequinte, deve-se esperar que o antigo *framework* seja simplesmente eliminado, ao invés de ser reduzido por uma neurociência madura.

Como se constata, Churchland (1999) concebe o eliminacionismo em oposição ao reducionismo. Para o filósofo, a redução envolve o estabelecimento de uma equivalência lógica ou ôntica entre as proposições de diferentes teorias, buscando uma unificação

explicativa ou ontológica. No reducionismo, a teoria antiga é reduzida a uma teoria nova de maior poder explicativo (Nagel, 1970 como citado em Araújo, 2011).

Em contrapartida, o eliminacionismo propõe que ao invés de uma redução, a teoria antiga deve ser eliminada em favor de outra com maior eficiência explicativa. Churchland (1999) cita alguns exemplos no campo da ciência para corroborar seu argumento: antigamente, por exemplo, a psicose era compreendida como resultado de uma possessão demoníaca, porém, com as investigações acerca desses fenômenos, observou-se suas causas psicológicas, o que ocasionou o abandono da explicação mística acerca da psicose. O que ocorreu nesse caso não foi uma redução, mas a eliminação de uma teoria em detrimento da outra, onde a explicação da possessão demoníaca foi completamente eliminada em decorrência do surgimento de uma teoria mais adequada.

Outro exemplo citado por Churchland (1999) é a teoria do flogisto desenvolvida pelo químico alemão Georg Ernst Stahl (1659-1734). De acordo com essa teoria, os processos de combustão e ferrugem dos materiais eram causados pela liberação de uma substância inerente aos corpos denominada flogisto. Posteriormente, descobriu-se que esses fenômenos não eram ocasionados por essa substância, mas sim devido à presença do oxigênio na atmosfera. Dessa maneira, a teoria do flogisto não foi reduzida, mas sim eliminada.

Da mesma forma, para Churchland (1989), os conceitos da *folk psychology* tais como desejo, sensação, dor, medo, percepção etc. devem ser eliminados em detrimento de uma teoria mais pertinente. Assim como a teoria do flogisto e da psicose como possessão demoníaca foram eliminadas, o projeto eliminativista propõe que o vocabulário psicológico também deve sofrer o mesmo destino, sendo substituído por uma teoria mais adequada, que no caso, são as neurociências.

Para corroborar a necessidade de eliminar o vocabulário psicológico, Churchland (1999) argumenta que a *folk psychology* apresenta falhas explicativas, preditivas e

manipulativas. Com isso, o filósofo destaca a insuficiência explicativa da teoria psicológica. Trata-se de um corpo teórico deficiente que ainda sobrevive por não ter surgido até o momento uma teoria que o suplante.

Ao investigar os fenômenos mentais a Psicologia reivindica para si um discurso mentalista, mesmo diante da dificuldade em explicar os seus conceitos por meio do vocabulário psicológico. Em face disso, os eliminativistas argumentam que é preciso desenvolver uma nova teoria, distinta da *folk psychology*, que seja capaz de explicar os denominados fenômenos mentais sem recorrer ao problemático vocabulário mentalista. Portanto, ao propor a eliminação do mental o eliminativismo ameaça o estatuto ontológico da mente, negando a possibilidade de uma autêntica Psicologia.

A solução proposta pelo eliminativismo à questão mente-corpo, apesar de problemática, apresenta suas vantagens. Ao eliminar um dos componentes do problema, no caso, o mental, a teoria eliminacionista esquia-se de alguns impasses enfrentados pelas outras teorias. Por exemplo, o eliminativista não tem que lidar com a questão da causação mental, pois se essa concepção considera que não há eventos mentais, não faz sentido considerar a sua eficácia causal (Araujo, 2011).

Ainda, é necessário levar em conta se a solução fornecida pela teoria eliminacionista ao problema mente-corpo é adequada. Em primeiro lugar, a viabilidade da pretensão eliminativista de substituir o vocabulário psicológico por uma neurociência madura é questionável. A neurociência, por mais que se desenvolva, será um dia capaz de explicar tudo através de uma linguagem neurocientífica? É possível eliminar completamente os conceitos da *folk psychology*? Os problemas enfrentados pelas teorias fisicalistas parecem dar uma resposta negativa a essas questões, o que evidencia a impossibilidade do projeto eliminativista (Araujo, 2011).

Além disso, é necessário analisar também as consequências da solução eliminacionista em relação à questão dos *qualias*. Ao propor a eliminação das experiências subjetivas, como é o caso do eliminativismo dos *qualias* de Dennett (1991), como é possível explicar as experiências em primeira pessoa? A proposta de eliminar os fenômenos mentais e considerar tudo através da linguagem em terceira pessoa das neurociências constitui uma explicação insuficiente ao problema mente-corpo, pois desconsidera um componente fundamental dessa questão, isto é, a experiência subjetiva.

No que se refere a essas complexas questões, destaca Sidoncha (2008) que o eliminativismo, assim como também o reducionismo, parece descharacterizar a própria natureza do problema mente-corpo. Como o núcleo dessa questão está justamente na relação mente-corpo, a eliminação ou supressão de um dos seus componentes não parece uma forma adequada de resolver o problema. Desse modo, ao eliminar um de seus elementos, a teoria eliminativista dissolve o problema ao invés de resolvê-lo.

1.2.2- Monismo Idealista

Por fim, há ainda outra proposta de discussão do problema mente-corpo no âmbito monista que é o chamado monismo idealista. Enquanto o fisicalismo defende que tudo é físico, o monismo idealista, por sua vez, sustenta que a realidade é formada somente por ideias, ou seja, o mundo é constituído exclusivamente pela mente e seus conteúdos.

Diante disso, constata-se que em ambos os tipos de monismo encontram-se posições radicais, visto que, na perspectiva fisicalista, tem-se o eliminativismo que leva o fisicalismo às últimas consequências, eliminando o mental. De maneira análoga, o monismo idealista também constitui uma postura extrema, pois propõe a eliminação do físico. No entanto, essa posição idealista constitui-se como uma teoria clássica, não sendo defendida no âmbito das atuais discussões da Filosofia da Mente em decorrência das graves incoerências apresentadas

por ela. Nesse sentido, o exemplo clássico do monismo idealista é o idealismo apresentado pelo filósofo irlandês George Berkeley, que defende a inexistência de eventos não mentais (Heil, 2004).

Como Berkeley destacou na sua obra “Tratado sobre os princípios do conhecimento humano” (*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 1710) o “Ser é ser percebido” (*esse é percipi*), com isso, o filósofo quer dizer que as coisas somente existem em uma mente que as percebe. É por meio dessa tese que Berkeley argumenta que não ha nada independente da mente, isto é, existem apenas conteúdos mentais. Assim escreveu o filósofo nos seus “Princípios”:

E não parece menos evidente que as várias sensações ou ideias impressas sobre os sentidos, por mais misturadas ou combinadas umas com as outras (isto é, quaisquer que sejam os objetos que componham), não podem existir de outro modo senão em uma mente que as perceba. E penso que um conhecimento intuitivo disso pode ser obtido por qualquer um que preste atenção no que é significado pelo termo existir quando aplicado a coisas sensíveis [...] Quanto ao que é dito da existência independente (*absolute*) de coisas não pensantes sem nenhuma relação com seu ser percebido, isso parece completamente ininteligível. Seu *esse est percipi* (ser é ser percebido), e não é possível que tenham alguma existência fora da mente ou das coisas pensantes que as percebam (Berkeley, 2010. p. 59).

Diante disso, poder-se-ia objetar o seguinte a respeito da posição idealista: como se nega o fato de que se esta o tempo todo diante de estímulos físicos? A essa indagação o defensor do idealismo argumenta que as evidências observacionais são em realidade experiências conscientes e que constituem, portanto, conteúdos mentais. Nesse sentido, a observação sensível não é evidencia suficiente para inferir a existência de algo extra mental.

Desse modo, o idealismo imaterialista de Berkeley requer uma Psicologia que o suporte. Diante da sua tese de que “Ser é ser percebido”, o filósofo precisa explicar como as

coisas existem para uma mente que as percebe e para isso, é necessário desenvolver uma espécie de Psicologia da percepção que seja capaz de explicar como acontece esse processo. Berkeley esboça essa Psicologia nas suas obras “Ensaio para uma Nova Teoria da Visão” (*New Theory of Vision*, 1709) e “Teoria da Visão Confirmada e Explicada” (*The Theory of Vision Vindicated and Explained*, 1733). Nesse sentido, através do idealismo imaterialista berkeliano, a Psicologia se torna uma ciência fundamental (Bermudéz, 2005).

Ao desconsiderar o âmbito físico da realidade, propondo a inexistência de objetos independentes da mente, a solução idealista se isenta também de algumas complexas questões que envolvem o problema mente-corpo. O idealista não se preocupa em explicar como acontece a interação causal entre o material e o mental, visto que o primeiro não existe. Assim sendo, o monismo idealista esquia-se da questão da causação mental.

Ainda, a solução idealista parece incorrer no mesmo problema enfrentado pelo physicalismo ao negligenciar um dos elementos da questão, agora o âmbito físico, o que descaracteriza o problema e promove, assim, uma dissolução ao invés de uma resolução da questão. Desse modo, diante da proposta idealista, é preciso questionar como é possível explicar que fenômenos mentais ocorram independentes de um corpo material? Apesar das coisas existirem para uma mente que as percebe, não é necessário para essa percepção um aparato físico como os órgãos do sentido? Portanto, constata-se que o monismo idealista também incide em problemas ao negligenciar um dos aspectos do problema.

Após esse breve panorama das principais soluções ao problema mente-corpo no âmbito da Filosofia da Mente, constata-se, diante da multiplicidade de propostas, que não há um consenso entre elas. Em decorrência da complexidade da questão, surgiram indagações diversas que essas teorias não conseguiram responder de forma satisfatória, o que ressaltou suas incoerências e fragilidades.

De um lado, as teorias dualistas, ao considerarem os aspectos físicos e mentais da realidade, não conseguem explicar adequadamente como ocorre a relação entre a mente e o corpo, esbarrando na questão da causação mental. Por outro, o monismo tanto na sua forma fisicalista quanto idealista, também apresenta sérios problemas, não conseguindo desenvolver uma explicação adequada ao problema mente-corpo.

O fisicalismo reducionista, ao promover uma redução, seja ontológica ou explicativa, acaba suscitando problemas que essa perspectiva não consegue resolver, como a questão dos *qualias* e do hiato explicativo, que constituem o ponto nevrálgico do fisicalismo reducionista. Sob outra perspectiva, as teorias não-reducionistas, com o projeto de salvaguardar a mente de uma redução, se deparam com o velho fantasma dos dualistas, isto é, a questão da causação mental e, ao buscar se livrar desse problema acabam incorrendo em uma concepção epifenomenalista.

Por sua vez, o eliminativismo leva a posição fisicalista ao extremo propondo a eliminação do mental e com isso ameaça o estatuto ontológico da Psicologia, sugerindo a sua substituição pela neurociência. De modo análogo, o idealismo imaterialista rejeita a existência do físico, argumentando que há somente o aspecto mental, dando assim a total sustentação ao projeto de uma Psicologia. Contudo, o reducionismo, o eliminativismo assim como o monismo idealista parecem incidir em uma dissolução do problema, desconsiderando ou negligenciando um de seus elementos, ora o mental, ora o físico. Diante da fragilidade dessas teorias, constata-se que não há uma solução satisfatória para o problema mente-corpo, o que denota a necessidade de se promover novas discussões a respeito dessa complexa questão.

CAPÍTULO II

APORTES DA FENOMENOLOGIA PARA O PROBLEMA MENTE-CORPO

Acabo de mencionar o princípio mais elementar do método fenomenológico: fixar nossa atenção nas coisas mesmas. Não interrogar a teorias sobre as coisas, deixar de fora o quanto seja possível o que já se ouviu ou leu e as composição de lugar que se realizou, para aproximar-se das coisas com um olhar livre de prejuízos e beber da intuição imediata. Se quisermos saber o que é o homem, temos que nos colocar do modo mais vivo possível na situação na qual experimentamos a existência humana, ou seja, o que dela experimentamos em nós mesmos e em nossos encontros com outros homens (Stein, 2002a.p. 33).

Diante da complexidade da questão mente-corpo e as inúmeras dificuldades enfrentadas pelas teorias da Filosofia da Mente que buscam elucidar esse problema, entende-se que é preciso buscar novas perspectivas e horizontes para essa discussão. Como visto no capítulo anterior, as teorias relativas ao problema mente-corpo apresentam ainda diversas incoerências, não conseguindo esclarecer de modo adequado essa questão. É diante desse contexto que no cenário atual dessas discussões tem-se recorrido à Fenomenologia de Edmund Husserl e alguns de seus discípulos e continuadores, a qual se mostrou um profícuo campo de investigação sobre o problema mente-corpo.

Dessa maneira, buscando uma elucidação rigorosa desse espinhoso problema, os filósofos têm se apropriado da Fenomenologia como uma importante ferramenta metodológica para tratar essa questão. Com isso, a Fenomenologia se inseriu no âmbito das discussões das Ciências Cognitivas, dialogando com as Neurociências, a Inteligência Artificial, a Filosofia da Mente etc. Apesar de Husserl não ter tratado diretamente o problema mente-corpo em seus escritos, ou seja, desenvolvido uma Filosofia da Mente, o método e as reflexões desenvolvidas pelo filósofo propiciam ricas discussões acerca desse problema. Diante da possibilidade de diálogo entre a Fenomenologia e as Ciências Cognitivas, é importante então perguntar o seguinte: por que os cientistas e filósofos da mente têm

recorrido à Fenomenologia para tratar o problema mente-corpo? Qual o sentido e a motivação desse diálogo?

Para responder a esses questionamentos é preciso destacar tanto um sentido negativo quanto positivo para essa interlocução. O sentido negativo se refere às limitações das Ciências Cognitivas que se mostraram insuficientes para elucidar esse problema, como visto anteriormente. Isso evidencia a necessidade de se recorrer a outras perspectivas de investigação e discussão com o intuito de superar essas restrições e delinear novos horizontes para o debate. Essas limitações têm sido amplamente evidenciadas pelos consideráveis avanços na área das Neurociências e da Inteligência Artificial, os quais suscitaram questionamentos que as investigações filosóficas acerca do problema mente-corpo se mostraram incapazes de responder satisfatoriamente. Além disso, esses limites se referem também a fatores intrínsecos do projeto da Ciência Cognitiva (Thompson, 2013).

Diante desse descompasso entre os avanços científicos e as análises filosóficas, ressalta-se a necessidade de evidenciar o rigor dessas investigações. Sabe-se que a filosofia constitui a base das ciências, assim, esses avanços científicos precisam estar fundamentados em sólidas reflexões filosóficas, o que permite uma maior e mais ampla consideração do problema. É a partir desse panorama que se tem o sentido positivo do diálogo da Fenomenologia com a questão mente-corpo. A Fenomenologia, enquanto método filosófico que busca o rigor da análise e a evidência se mostrou capaz de auxiliar na superação das dificuldades enfrentadas pelas Ciências Cognitivas na investigação do problema mente-corpo. Com isso, constata-se que a Fenomenologia fornece ricas contribuições para uma investigação rigorosa acerca desse problema.

Tendo em vista essas considerações iniciais, o objetivo do presente capítulo será discutir como a Fenomenologia tem se inserido no debate sobre o problema mente-corpo.

Para isso será analisado em primeiro lugar o aspecto negativo que justifica o apelo ao método fenomenológico, isto é, as limitações e as dificuldades enfrentadas pelas Ciências Cognitivas. Em seguida, para destacar o aspecto positivo, propõe-se apresentar no que consiste a Fenomenologia. Entretanto, destaca-se que não é o objetivo aqui discutir as diversas soluções ao problema mente-corpo que utilizam os aportes da Fenomenologia, porque tal tarefa seria demasiadamente dispendiosa e não se adequaria às propostas dessa pesquisa. Ao contrário, busca-se justificar e apontar os caminhos do diálogo da Fenomenologia com as discussões sobre o problema mente-corpo. Em síntese, pode-se dizer que esses caminhos têm tomado duas direções distintas: aqueles que procuram promover uma “naturalização da Fenomenologia” e os que buscam realizar esse diálogo sem incorrer nesse processo de naturalização.

2.1 - Os limites das Ciências Cognitivas e a necessidade da interlocução com a Fenomenologia

O diálogo entre Fenomenologia e Ciências Cognitivas ocorreu a partir das limitações dessa última, assim pode-se perguntar: quais são as dificuldades e limitações enfrentadas pelas Ciências Cognitivas que justificam a necessidade da interlocução com a Fenomenologia? Para responder esse questionamento é necessário compreender qual a proposta das Ciências Cognitivas, ressaltando o sentido de seu projeto e como ela o coloca em prática.

A Ciência Cognitiva busca desenvolver uma investigação científica da mente, procurando responder o que é a mente e como ela funciona. Para isso promove uma análise interdisciplinar dos processos mentais, contando com a contribuição de diversas disciplinas científicas como a Psicologia, as Ciências do Cérebro, a Inteligência Artificial, a Lingüística, a Informática, a Filosofia da Mente, dentre outras.

No entanto, na história das investigações acerca da mente, esses campos se mantiveram no escopo da Filosofia até o surgimento da Psicologia científico-natural no final do século XIX. Ao se desmembrar da Filosofia e se tornar uma disciplina científica independente, a Psicologia assumiu os estudos dos processos mentais, delineando uma análise científica da mente (Varela, Thompson, & Rosch, 1992). Entretanto, como destaca Thompson (2013), em decorrência da hegemonia do behaviorismo na Psicologia experimental, a investigação da mente foi eliminada, alegando-se a inexistência dos processos mentais. Assim, temas como mente e consciência foram excluídos das investigações psicológicas, que ficou reduzida meramente ao estudo do comportamento, entendido como o resultado da interação entre estímulo e resposta.

O desenvolvimento das ciências do cérebro e da computação suscitou diversos questionamentos que contribuíram para a retomada do interesse pelos processos da vida mental. Diante disso, o behaviorismo foi gradativamente sendo substituído pela abordagem cognitiva, que passou a predominar no âmbito da ciência psicológica, resgatando o interesse pela análise dos processos mentais. Essa transição do behaviorismo para a abordagem cognitiva ficou conhecida como Revolução Cognitiva.

A partir desse processo, a Ciência Cognitiva assumiu o estudo da mente, buscando arquitetar um modelo científico rigoroso na investigação dos processos e mecanismos da cognição. Pode-se dizer que sua a proposta é promover uma análise científica da mente, reunindo uma gama de conhecimentos relativos aos processos mentais, advindos das mais diversas áreas do saber. Sendo assim, o questionamento que move as investigações da ciência cognitiva é: o que é a mente? Posto isso, é preciso discutir como a Ciência Cognitiva tem respondido essa pergunta.

Ao buscar entender os processos mentais através da análise da cognição, a Ciência Cognitiva adotou um modelo computacionalista da mente, derivado do funcionalismo. Por meio desse modelo, a mente é entendida como um processador de informações, de modo análogo a um computador. Nessa perspectiva computacionalista, tem-se duas principais abordagens: o cognitivismo e o conexionismo. Ambas as concepções, de modos distintos, desenvolvem um modelo computacional e representacionalista da mente (Thompson, 2013; Petitot, Varela, Pachoud, & Roy, 1999).

O cognitivismo adota um modelo simbólico para compreender os processos mentais. Através da metáfora computacional, compara-se o cérebro a um computador que processa a informação por meio da manipulação de representações simbólicas. Os *inputs* do ambiente são processados e transformados pelo cérebro em representações simbólicas, as quais são manipuladas, produzindo uma resposta, isto é, um *output* (Thompson, 2013).

Por outro lado, a abordagem conexionista, apesar de também adotar o modelo computacional-representacionalista, diverge em alguns pontos do cognitivismo. A metáfora utilizada pelos conexionistas para representar a mente é a rede neuronal, assim, ao invés de conceber o processamento de informações através da representação simbólica, o conexionismo argumenta que os processos cognitivos são mais bem explicados por meio de padrões de atividades que emergem da rede neuronal. Abandona-se então a representação simbólica em favor de uma representação emergente em rede (Thompson, 2013).

A Ciência Cognitiva acreditou ter encontrado uma solução plausível ao problema mente-corpo através do modelo computacional e representacionalista advindo do funcionalismo. A neutralidade ontológica apresentada pela tese funcionalista da múltipla realização física pareceu ter eliminado o abismo entre mente e corpo promovido por Descartes e, ao mesmo tempo, evitado o reducionismo ontológico de algumas teorias fisicalistas. Desse

modo, a ciência cognitiva anunciou o modelo computacionalista como o mais adequado para compreender o que é a mente, pois possibilitou uma explicação científica dos processos mentais.

No entanto, o surgimento de outras perspectivas e abordagens tem evidenciado as limitações e incoerências do projeto das Ciências Cognitivas, o que tem demandado uma revisão de suas teorias. Ao centrar suas investigações no âmbito da cognição e adotar um modelo computacional-representacionalista, a Ciência Cognitiva negligenciou aspectos importantes ligados à mente, tais como: os afetos, a corporeidade, a consciência e a experiência subjetiva (primeira pessoa). Entende-se que para desenvolver uma investigação adequada e rigorosa da mente é preciso levar em consideração esses fenômenos.

A perspectiva computacionalista defendida pela Ciência Cognitiva promoveu uma separação entre cognição e consciência, pois o processamento de informação realizado pelo cérebro computacional é um processo não consciente. Com isso, explica-se os processos mentais de modo impessoal, isto é, em terceira pessoa, negligenciando o aspecto consciente da experiência. A Ciência Cognitiva promoveu, assim, um abismo entre os estados subjetivos e os processos cognitivos impessoais, criando um *explanatory gap*. Por conseguinte, ao invés de liquidar o hiato explicativo entre mente e corpo delineado por Descartes, a Ciência Cognitiva criou outro, agora entre a cognição impessoal em terceira pessoa e a experiência subjetiva em primeira (Thompson, 2013; Petiot et al., 1999).

Alguns trabalhos têm apresentado críticas severas a esse hiato explicativo promovido pela Ciência Cognitiva. Por exemplo, em “Mentes, cérebros e ciência” (*Minds, Brains and Science*, 1984), Searle (2003) expõe o argumento do quarto chinês, denunciando a incapacidade do modelo funcionalista da mente em considerar o âmbito semântico da experiência; Por sua vez, Hubert Dreyfus em “O que os computadores não podem fazer”

(*What computers can't do*, 1972), desenvolve uma crítica à inteligência artificial (Dreyfus, 1972).

Dessa maneira, o modelo de mente desenvolvido pela Ciência Cognitiva, longe de solucionar todos os problemas, acabou originando outros. Com a ruptura entre os processos cognitivos e a experiência subjetiva, surgiu também o problema de como conciliar uma mente computacional com a mente que alguns autores denominam de fenomenológica (Thompson, 2013; Gallagher & Zahavi, 2008), isto é, relativa aos processos conscientes. Esse hiato explicativo entre a mente computacional e a fenomenológica originou o que Thompson (2013) denomina de problema mente-mente.

Devido à incapacidade das Ciências Cognitivas em explicar os fenômenos da consciência, tem-se recorrido ao método fenomenológico, principalmente as contribuições apresentadas por Husserl e Merleau-Ponty (1908-1961), como forma de obter recursos adequados para superar o hiato explicativo existente entre a experiência de primeira e terceira pessoa (Horenstein, 2010). Entendendo que uma autêntica ciência da mente deva considerar os aspectos subjetivos da experiência e tendo em vista as limitações das Ciências Cognitivas em tratar dessas questões, o método fenomenológico apareceu como o recurso metodológico capaz de fornecer elementos adequados para superar as dificuldades encontradas pelo projeto da Ciência Cognitiva.

Contudo, cabe considerar porque se incumbiu à Fenomenologia a tarefa de sobrepujar as dificuldades enfrentadas pela Ciência Cognitiva. A razão é que o foco de investigação daquela é justamente os aspectos negligenciados por essa, isto é, os processos conscientes. E foi a partir daí que se enxergou uma compatibilidade entre a Fenomenologia e as Ciências Cognitiva, ou seja, através das análises e reflexões fenomenológicas acerca da consciência

pode-se dissolver o hiato explicativo entre a experiência de primeira e terceira pessoa promovida pela investigação cognitiva.

Posto isso, pode-se entender o diálogo por uma via negativa, isto é, devido às restrições e limitações das análises cognitivas. Feito esse diagnóstico da investigação científica da cognição, é necessário ponderar mais detidamente no que consiste a Fenomenologia: o que é o método fenomenológico? Como é uma análise fenomenológica? Qual o seu sentido? Para empreender um diálogo pertinente com a Ciência Cognitiva, é preciso compreender apropriadamente o método fenomenológico, o que muitas vezes não tem ocorrido. Para isso, deve-se partir das reflexões de Husserl, idealizador e fundador da Fenomenologia.

2.2 – O que é a Fenomenologia?

Devido à amplitude, riqueza e complexidade da Fenomenologia, defini-la em poucos parágrafos constitui uma tarefa quase impossível. Em decorrência disso, as definições são igualmente amplas, sendo que cada uma enfatiza diferentes perspectivas do método husserliano. No entanto, apesar dessa dificuldade, o objetivo aqui será apresentar brevemente os principais aspectos da Fenomenologia com o intuito de apreender o seu sentido e, para isso, procurou-se evitar um enfoque meramente cronológico e histórico-causal da Fenomenologia, buscando delinear uma perspectiva teleológica (San Martín, 1986).

A Fenomenologia surgiu em um contexto de crise da racionalidade. Por um lado as ciências estavam carentes de um fundamento, enquanto que por outro a filosofia havia perdido seu rigor, não conseguindo fornecer bases seguras às ciências. Conforme destacou San Martín (1986), essa crise da razão constitui a motivação essencial da Fenomenologia, pois sua tarefa consiste em fundamentar as ciências e ao mesmo tempo resgatar o rigor da

filosofia. Sendo assim, a Fenomenologia surgiu em decorrência das limitações do conhecimento racional constatadas por Husserl tanto nas ciências quanto na filosofia.

Ao examinar o panorama filosófico de sua época, Husserl percebeu que a filosofia havia perdido o seu caráter de uma ciência rigorosa. Imersa em um momento histórico de concepções relativistas como o psicologismo, o naturalismo e o historicismo, por um lado e a *prosperity* das ciências positivas de outro; as investigações filosóficas caíram em descrédito, não conseguindo desempenhar a sua finalidade originária de fundamentar o conhecimento. Com isso, perdeu-se a confiança na capacidade da filosofia em fornecer uma base racional sólida para as ciências. Como resposta a esse contexto, as ciências reagiram, reivindicando sua total autonomia em relação à filosofia, alegando que seriam capazes de fornecer suas próprias bases.

Essa concepção está na base do positivismo, movimento que buscou afirmar a hegemonia, autonomia e superioridade da ciência. De acordo com o positivismo, as investigações filosóficas constituem um estágio inferior do conhecimento, que deve ser suplantado por um superior, isto é, o conhecimento científico. Com isso, a filosofia foi desqualificada como um mero conjunto de especulações sem valor algum para a ciência, o que instaurou uma verdadeira crise na filosofia (Brito, 2006).

Todavia, Husserl constatou que apesar do grande avanço alcançado pelas ciências positivas, essas careciam de um fundamento seguro. O positivismo centrou suas investigações somente nos fatos, adotando uma perspectiva naturalista na análise dos fenômenos. Em decorrência disso, se colocou sob bases frágeis, negligenciando o aspecto *eidético* de seus objetos. Ao delinear uma análise estritamente factual dos fenômenos, o positivismo não se preocupou em investigar o que eles são, isto é, seus sentidos e suas essências. É nessa perspectiva que, por exemplo, a Psicologia, a Biologia, a História, assim como a Ciência

Cognitiva, estudam os seus objetos, mas não sabem dizer o que é o psíquico, a vida, a história ou a cognição. Como destacou Adolf Reinach (1883-1917), importante discípulo de Husserl:

Algumas ciências, por elas mesmas, se esquivam da visão direta das essências. Conformam-se e lhes é lícito conformar-se com definições e deduções das definições. Outras por sua vez estão obrigadas, certamente, a uma apreensão direta das essências, porém, em seu desenvolvimento fático têm se subtraído a essa tarefa (Reinach, 2014. p. 20).

Em decorrência da exclusiva preocupação factual das ciências e da incapacidade da filosofia em fundamentá-las, Husserl percebeu que o conhecimento racional passava por uma crise. Consequentemente perdeu-se a confiança de que o homem poderia responder seus questionamentos por meio da razão. Diante desse panorama de crise da racionalidade, Husserl desenvolveu a Fenomenologia com a finalidade de resgatar a confiança na razão, buscando fundamentar o conhecimento de modo rigoroso.

Nesse contexto pode-se dizer que a motivação fundamental da Fenomenologia é suplantar essa crise da racionalidade desenvolvendo uma filosofia cientificamente rigorosa que possa fornecer um fundamento seguro para as ciências. Esse constitui o fio condutor que perpassa toda elaboração do método husserliano. Como destacou o próprio Husserl (1990. p. 59): “A Fenomenologia (...) está destinada a fornecer a organização fundamental para uma filosofia rigorosamente científica e possibilitar, em um desenvolvimento consequente, uma reforma metodológica de todas as ciências”.

Em face dessa motivação estrutural da Fenomenologia, cabe considerar como Husserl levou a cabo esse projeto de fundar uma filosofia rigorosa que possibilitasse uma base sólida para as ciências. Diante desse propósito, como Husserl pensou e elaborou a Fenomenologia? O que é o método fenomenológico? E, como as investigações fenomenológicas são realizadas? Para responder essas questões e em concordância com o que apresenta Goto

(2015), a Fenomenologia pode ser apresentada a partir de quatro aspectos: o seu sentido etimológico, a analítica intencional, o seu aspecto metodológico e o seu caráter de ciência rigorosa.

2.2.1 – A Fenomenologia como Ciência dos fenômenos

A Fenomenologia foi inaugurada no início do século XX com a publicação de um dos principais trabalhos de Husserl, as “Investigações Lógicas” (*Logische Untersuchungen*, 1900/01). É importante ressaltar que a utilização desse termo não foi algo inédito de Husserl, pois já havia sido empregado por outros filósofos como I. Kant (1724-1804), G. W. F. Hegel (1770-1831) e F. Brentano (1838-1917) (Moran, 2011). No entanto, a originalidade de Husserl está no sentido atribuído ao vocábulo. Desse modo, o que Husserl entendia por Fenomenologia?

Como evidencia Goto (2015), etimologicamente, o termo Fenomenologia é constituído por duas palavras gregas: *phainomai*, que pode ser traduzida como fenômeno, designando aquilo que aparece ou se mostra; e *logos* que se refere a uma reflexão ou descrição racional. Assim, Fenomenologia é a análise racional, reflexiva ou mesmo o estudo dos fenômenos, isto é, de tudo aquilo que se mostra. A partir disso surgem outros questionamentos: o que são os fenômenos para Husserl? E quais os aspectos dessa análise racional desenvolvida pelo filósofo?

Como comentado, para Husserl o fenômeno (*Erscheinung*) é tudo aquilo que se mostra ou aparece, porém, esse mostrar-se não ocorre de forma isolada, pois é necessária uma consciência que os capte. Os fenômenos então são entendidos como tudo aquilo que se mostram a uma consciência que por sua vez os apreende. No sentido atribuído por Husserl, esse mostrar-se dos fenômenos não se refere apenas a uma aparição sensível.

Para o fenomenólogo, o fenômeno designa um modo de aparição para além de uma apreensão empírica. Assim, sejam os objetos percebidos, lembrados ou imaginados, todos são fenômenos que aparecem para a consciência, independente de apresentarem uma posição de realidade ou não. Com isso, ampliou-se a concepção de fenômeno, o que fez com que a investigação fenomenológica se estendesse praticamente de modo ilimitado. Se a Fenomenologia é o estudo dos fenômenos, é possível fazer Fenomenologia de tudo aquilo que aparece à consciência.

Não interessa para Husserl o fenômeno enquanto aparição empírica, visto que o que importa para a Fenomenologia é o fenômeno na sua pureza absoluta, isto é, o seu mostrar-se enquanto tal. Por exemplo, ao perceber uma cadeira, não interessa para a investigação fenomenológica a cadeira enquanto objeto factual, mas sim como objeto percebido, a cadeira percebida, imaginada, pensada, etc., que é captada por uma consciência. Diante da sua tarefa de resgatar a confiança na razão, buscando alcançar um conhecimento evidente e indubitável, a Fenomenologia se estabelece como a análise dos fenômenos considerados em sua pureza absoluta, quer dizer, na sua essência (*Wesen*).

Na sua obra “Ideias para uma Fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica” (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913), o filósofo faz uma distinção entre fato e essência, estabelecendo a partir daí o foco de investigação da Fenomenologia. Para o fenomenólogo, a factualidade do mundo natural caracteriza-se pela contingência e efetividade. E o conhecimento dessa facticidade e efetividade é limitado por uma necessidade *eidética*, o que evidencia que todo contingente apresenta um caráter essencial. Posto isso, no que consiste essa essência? Nas palavras de Husserl “‘essência’ designou, antes de qualquer coisa, aquilo que se encontra no ser próprio de um indivíduo como o que ele é. Mas cada um desses ‘o que’ ele é, pode ser ‘posto em

idéia”” (Husserl, 2006, p. 35). A essência designa aquilo que o fenômeno é e sem o qual ele deixaria de ser.

A essência, porém, não pode ser captada através de uma intuição empírica. Como destacou Husserl (2006), o *eidos* dos fenômenos são apreendidos através da visão de essência (*Wesenserschauung*) ou intuição de essência. Essa visão de essência fornece um novo tipo de objeto, ou seja, o *eidos*. Ao passo que através da intuição empírica se capta os objetos empíricos, factuais, a intuição de essência, por sua vez, possibilita a apreensão da essência pura.

Em relação ao conhecimento desses dois tipos de objetos (fatos e essências), há uma independência entre o conhecimento de fatos e o conhecimento de essência, como expôs o filósofo no § 4 de “Ideias I”. Embora possa se basear em uma intuição empírica, a apreensão intuitiva da essência não implica em uma realidade individual existente, ou seja, significa que a essência não possui uma realidade factual, sendo independente dela. Como comentou o próprio Husserl: “puras verdades de essência não contêm a mínima afirmação sobre fatos” (Husserl, 2006, p. 39).

Assim, o que interessa para a investigação fenomenológica não são os fatos, que são objetos das ciências positivas, mas sim as essências dos fenômenos. Por isso, no tomo I de “Ideias”, Husserl apresentou a Fenomenologia como uma ciência *eidética* descritiva, *i.e.*, uma ciência totalmente nova, que busca o conhecimento essencial. Para o filósofo, “em comparação a isso, a Fenomenologia pura ou transcendental não será fundada como ciência de fatos, mas como ciência de essências (como ciência ‘*eidética*’); como uma ciência que pretende estabelecer exclusivamente ‘conhecimento de essência’ e de modo algum ‘fatos’” (Husserl, 2006. p. 28).

A partir disso, chegou à conclusão de que para alcançar o conhecimento essencial é necessário considerar o par correlato sujeito-objeto. Na história da filosofia constata-se que há uma oscilação entre esses dois pólos, ora privilegiando o sujeito ora o objeto, o que resultou em concepções realistas e idealistas acerca do processo de conhecimento. Contudo, o filósofo constatou que há uma inseparabilidade entre sujeito e objeto, sendo que eles não podem ser concebidos isoladamente. Husserl denominou essa constatação de o “*a priori* da correlação universal”. Isso significa que tanto o sujeito quanto o objeto existem somente no âmbito dessa correlação. Além disso, ao dizer que essa correlação é *a priori*, o filósofo destacou que a interdependência sujeito-objeto não acontece no âmbito empírico, mas no nível essencial (Goto, 2015).

Em virtude dessa correlação, conclui-se que para investigar a essência dos fenômenos a Fenomenologia deve analisar a consciência para a qual eles aparecem. Para alcançar o *eidos* é preciso levar em conta tanto o pólo objetivo quanto o subjetivo do conhecimento. E ao investigar a esfera subjetiva, Husserl (1982) evidenciou o caráter intencional da consciência, quer dizer, a sua peculiaridade de estar sempre dirigida para um objeto, que “toda consciência é consciência de alguma coisa”. O filósofo apontou a intencionalidade como o aspecto fundamental da consciência e que não há uma consciência solipsista, pois ela está sempre direcionada para algo que a transcende.

A noção de intencionalidade foi introduzida por Franz Brentano que, no entanto, delineou uma acepção psicologista da consciência intencional. Para o psicologista, a intencionalidade da consciência acontece em um âmbito imanente, psicológico. Todavia, ao constatar as incoerências do psicologismo, Husserl deu um novo sentido à ideia de intencionalidade, depurando o seu caráter psicologista atribuído por Brentano. Logo, a noção de intencionalidade delineada pelo fenomenólogo está relacionada a uma direcionalidade dos atos da consciência para algo fora dela. Isso permitiu descrever a conexão entre consciência e

mundo, que ao longo da tradição filosófica foram concebidos de modo isolados, ora privilegiando esse, ora aquela (Goto, 2015).

Assim, por meio dessa concepção intencional da consciência, a Fenomenologia rompeu com a tradição representacionalista, evitando um entendimento meramente imanentista do conhecimento. Além disso, o filósofo também dissolveu o predicamento egocêntrico que predominava na filosofia, esquivando-se da cisão entre mundo e consciência decorrente do solipsismo egóico (Sokolowski, 2010).

2.2.2 – Analítica intencional

Ao destacar em sua investigação fenomenológica o par correlato sujeito/objeto ou consciência/mundo, Husserl concluiu que a Fenomenologia, enquanto ciência dos fenômenos, deve fundamentalmente analisar a consciência. Desse modo, a Fenomenologia se constituiu também como uma analítica intencional, *i.e*, uma ciência descriptiva da consciência.

Por meio dessa analítica intencional o filósofo constatou que há uma relação constitutiva entre a consciência e os fenômenos. No estudo analítico dessa correlação Husserl chegou à noção de constituição (*Konstitution*), que foi desenvolvida principalmente no tomo II de “Ideias”, a qual indica que por meio de seus atos intencionais, a consciência constitui o mundo. Consequentemente, para compreender como os fenômenos são constituídos, é necessário investigar a estrutura da consciência.

O cerne da investigação fenomenológica é a análise da consciência, visto que para Husserl o conhecimento acontece através desse processo de constituição. Devido à multiplicidade de significações e diante das concepções equivocadas empreendidas principalmente pela Psicologia, que apresentava uma acepção empírica da consciência, o filósofo buscou investigá-la de modo rigoroso. Com o intuito de desvelar o sentido da consciência, destacou na V Investigação de suas “Investigações Lógicas”, três concepções

básicas: a consciência como unidade de vivências; a consciência como percepção interna das vivências e a consciência como vivência intencional (Husserl, 1982).

Ao apresentar essas diferentes concepções de consciência, Husserl rompeu com a compreensão meramente empírica esboçada pelo psicologismo e pela Psicologia científica. O filósofo procurou elucidar o *eidos* da consciência, desvelando sua estrutura fundamental. Conforme destacado, a consciência, enquanto intencional, está sempre dirigida para algo, ou seja, é sempre “consciência de”. Ainda, é importante ressaltar que Husserl não concebeu esse caráter intencional da consciência como uma efetividade objetiva, mas como um aspecto essencial da consciência, logo, desvinculado de qualquer impostação empírica.

Sendo assim, a direcionalidade da consciência conecta os pólos objetivo e subjetivo do conhecimento o que se estabelece como o fundamento das vivências intencionais (*intentionale Erlebniss*). Dos diversos vividos intencionais da consciência, funda-se um fluxo de vivências intencionais, o que institui a consciência como a unidade dessas vivências, tal como evidenciou Husserl. Consequentemente, enquanto investigação da consciência a Fenomenologia se tornou uma análise *eidética* das vivências intencionais, quer dizer, uma analítica intencional. Assim, se a Fenomenologia é uma analítica intencional que busca investigar as vivências intencionais, é necessário compreender também o que são as vivências (Goto, 2015).

Como Husserl destacou no § 2 de sua quinta investigação, a Psicologia desenvolveu um conceito equivocado de vivência, pois a tomou como um acontecimento real, ou seja, a vivência no sentido psicológico-descritivo é entendida a partir de uma referência empírico-real. No sentido fenomenológico, entretanto, as vivências não possuem apenas uma vinculação empírica, pois elas são concebidas de modo puro, livre de qualquer orientação real.

O filósofo evidenciou a pureza das vivências comparando a percepção externa real com a enganosa, visto que tanto em uma percepção efetiva quanto em uma alucinação está presente de modo puro o aspecto perceptivo da vivência. Isso denota que as vivências não dependem apenas de uma orientação empírico-real, porque a percepção real e a alucinação de uma árvore são ambas vivências perceptivas (Husserl, 1982).

Dessa maneira, a concepção empírica das vivências levou a pressupor outro equívoco, a identificação dos fenômenos com o objeto real. As ciências positivistas, centradas meramente no aspecto factual da realidade e imersa em um realismo ingênuo, identificam o fenômeno com a aparição real dos objetos. Contudo, as vivências, enquanto puras, não possuem vinculação exclusiva com a aparição empírica dos objetos. Como escreveu o próprio Husserl (1982), “os fenômenos mesmos não aparecem, são vividos” (p. 478).

Os fenômenos se mostram nas vivências, pois para Husserl eles não existem independentes do sujeito, mas sim enquanto vividos. É nesse sentido que ao perceber uma mesa, por exemplo, não interessa para a Fenomenologia investigar a sua existência em si, a “mesa que queima”, visto que ela se mostra à consciência enquanto mesa-percebida, *i.e.*, vivenciada. As vivências intencionais constituem uma unidade entre o pólo subjetivo e objetivo do conhecimento, pois nelas estão presentes correlacionadamente tanto a consciência quanto os objetos que aparecem para a mesma. Em virtude dessa interligação entre sujeito-objeto destacada por Husserl através do *a priori* da correlação universal, a Fenomenologia concentrou suas análises nas vivências intencionais, que evidenciam essa unidade entre o par correlato sujeito-objeto.

Através da análise das vivências intencionais constituídas a partir da correlação sujeito-objeto, Husserl promoveu uma análise do vivido, destacando duas partes ou momentos: a *noese* e o *noema*. O momento *noético* se refere ao ato que visa, isto é, o ato

intencional ou *cogitatio* que dota os objetos de sentido. Como todo ato intencional esta sempre direcionado para algo, o pólo *noético* apresenta um correlato. Dessa maneira, ao ato que visa corresponde aquilo que é visado, o que Husserl denominou de *noema* ou *cogitatum*, que representa o sentido fornecido pelo pólo *noético* (San Martín, 1986).

A intencionalidade da consciência é constituída estruturalmente por essa correlação *noético-noemática*. Por conseguinte, a análise *noético-noemática* é fundamental para a investigação *eidética* da consciência intencional. Como destacou Husserl (2006), todo vivido intencional apresenta um momento *noético*, o qual, enquanto ato doador originário concede sentido aos objetos, desprovidos de significado isoladamente. Por sua vez, esse ato doador esta direcionado a um objeto (intencional), que constitui o momento *noemático* dessa correlação. Portanto, a partir da análise dessa unidade *noético-noemática* comprehende-se como o vivido intencional acontece. Conforme evidenciou o filósofo:

Graças a seus momentos *noéticos*, todo vivido intencional é justamente vivido *noético*; é da essência dele guardar em si algo como um sentido e, eventualmente, um sentido múltiplo, é de sua essência efetuar, com base nessas doações de sentido e junto com elas, outras operações que se tornam justamente “plenas de sentido” por intermédio delas (...). Aos múltiplos dados do conteúdo real, *noético*, corresponde uma multiplicidade de dados, mostráveis em intuição pura efetiva, num “conteúdo noemático” correlativo ou, resumidamente, no “*noema*” (Husserl, 2006. p. 203).

A análise *noético-noemática* empreendida por Husserl evidenciou que a consciência, além de intencional, é também constitutiva. Enquanto unidade de sentido, a correlação *noético-nomática* estabelece um processo de constituição, onde a *noese*, enquanto ato doador originário doa o sentido, fundando subjetivamente o seu correlato correspondente, ou seja, o *noema*. Husserl constatou que a consciência constitui o conhecimento, pois ela funda a partir de seus atos tanto a subjetividade quanto a objetividade. Ao observar esse caráter constitutivo

da consciência, o filósofo percebeu que uma fundamentação rigorosa do conhecimento somente é possível através de uma investigação precisa da consciência e, por conseguinte, do seu processo de constituição.

2.2.3- O Método Fenomenológico

A Fenomenologia, enquanto análise da consciência intencional constitutiva necessita de uma metodologia rigorosa e adequada para proceder essas investigações. Ao constatar as deficiências epistemológicas das ciências e a falta de rigor da Filosofia, Husserl percebeu a necessidade de erguer um conhecimento seguro que pudesse ao mesmo tempo fundamentar as ciências e resgatar o valor das investigações filosóficas. Dessa maneira, o filósofo fundou a Fenomenologia enquanto método.

Ao longo de suas análises e reflexões, inaugurou e amadureceu o método fenomenológico, buscando alcançar uma metodologia que possibilitasse erguer um conhecimento seguro e indubitável. A Fenomenologia enquanto método foi fundada a partir de um contexto de crise da racionalidade, visto que o conhecimento racional entrou em colapso devido à carência de um fundamento seguro. Através de seus recursos metodológicos, a Fenomenologia buscou superar essa crise, restaurando a confiança na razão. A crise da razão diagnosticada por Husserl constituiu o fator elementar da inauguração da Fenomenologia enquanto método. Diante disso, pergunta-se: no que consiste o método fenomenológico? Quais são seus recursos? E de que forma o método fenomenológico busca sobrepujar essa crise?

De modo geral, o alicerce sob o qual se ergue o método fenomenológico é o princípio do “voltar às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst*); essa máxima constitui a instância básica do método fenomenológico. Como escreveu Husserl (1982) nas “Investigações Lógicas”:

“queremos retroceder às coisas mesmas” (p.218). No entanto, o que significa esse preceito do método fenomenológico, isto é, o que é “voltar às coisas mesmas”?

Essa exigência fenomenológica indica que o acesso às coisas mesmas foi perdido em algum momento, donde, há necessidade de um retorno a elas. Para Husserl, as teorias científicas e as doutrinas filosóficas, a partir de uma metodologia inadequada e ineficaz para investigar os fenômenos na sua pureza, acabaram criando um conjunto de concepções equivocadas. Com isso, o conhecimento se distanciou da aparição imediata das coisas, gerando uma série de preconceitos teóricos que prejudicaram o acesso às “coisas mesmas” (San Martín, 1986).

Husserl denunciou que a filosofia e a ciência aceitam diversos preconceitos em suas investigações sem questioná-los ou mesmo identificá-los. Consequentemente, o conhecimento racional se afastou da aparição imediata dos fenômenos, quer dizer, do que eles são autenticamente. Esse afastamento das “coisas mesmas” resultou em uma crise da razão e do sentido, visto que tanto a ciência quanto a filosofia se mostraram incapazes de alcançar um autêntico conhecimento dos fenômenos.

O filósofo evidenciou de forma precisa essa crise na sua grande obra “A Crise das ciências européias e a Fenomenologia Transcendental” (*Die Krisis der europäischen wissenschaften und die transzendentale phänomenologie*, 1976). Para o fenomenólogo, a filosofia moderna inaugurou a noção de que a realidade consiste em uma totalidade-de-ser infinita que pode ser conhecida por meios racionais. Essa concepção influenciou significativamente as ciências da natureza, que empreenderam a tarefa de promover uma investigação racional dessa realidade infinita. A partir disso, criou-se a ideia de uma ciência matemática da natureza, que se concretizou através da ciência galileana (Husserl, 1991).

Entretanto, essa matematização da natureza promovida pelas ciências resultou em um objetivismo-fisicalista, que fez com que o conhecimento científico perdesse o sentido para o homem, se afastando das vivências originárias. Ao promover uma investigação meramente objetiva dos fenômenos, que corresponde a um de seus aspectos, a ciência se distanciou das questões fundamentais do homem, se tornando consequentemente, incapaz de respondê-las. Ao perder o sentido para a humanidade, como constatou Husserl (1991), o conhecimento racional entrou em crise, pois havia se desconectado das vivências originárias.

É diante desse panorama que a Fenomenologia propôs o “retorno às coisas mesmas”, ou seja, é preciso evitar os preconceitos teóricos desenvolvidos por essa concepção objetivista- fisicalista das ciências, eliminando os pressupostos para que as coisas (*Sachen*) possam aparecer como elas são. Conforme evidenciou Edith Stein acerca do método fenomenológico:

Acabo de mencionar o princípio mais elementar do método fenomenológico: fixar nossa atenção às coisas mesmas. Não interrogar sobre as teorias sobre as coisas e deixar de fora enquanto seja possível o que já se ouviu ou leu e as composições de lugar que já se realizou, para se aproximar das coisas com um olhar livre de prejuízos e beber da intuição imediata (Stein, 2002a. p. 33.)

O método fenomenológico deve deixar de lado qualquer teoria ou conhecimento prévio acerca dos fenômenos, pois essas pré-concepções impedem que se alcancem as coisas na sua aparição originária. Contudo, é importante destacar que essa exigência fenomenológica de suspender toda e qualquer pré-concepção acerca das coisas não implica em uma negação ou eliminação do conhecimento científico, apenas propõe que ele seja colocado fora de circuito, fixando-se a atenção nas “coisas mesmas”.

Além disso, as coisas as quais a Fenomenologia busca retornar não se refere à acepção científico-positivista do termo, ou seja, as coisas físicas. O que o método fenomenológico

pretende alcançar são os fenômenos e as vivências mesmas, *i.e.*, as vivências originárias que se manifestam na intuição imediata. Na língua alemã há duas palavras distintas para designar coisa, *Ding* e *Sache*. O termo *Ding* se refere aos objetos transcendentais entendidos como algo empírico, por outro lado, *Sache* designa a coisa na sua acepção essencial, o sentido livre de qualquer impostação empírica.

Posto isto, à ciência importa a coisa enquanto *Ding* ao passo que para a Fenomenologia interessa a acepção relacionada ao termo *Sache*. O retorno requerido pelo método fenomenológico é o regresso ao *eidos* das coisas (*Sachen*), quer dizer, às vivências mesmas que se mostram originariamente e que constituem o fundamento do conhecimento.

Em razão dessa exigência básica da Fenomenologia, é necessário um procedimento metodológico rigoroso que possibilite alcançar as “coisas mesmas” e para isso Husserl buscou suspender as concepções epistemológicas existentes, formulando uma nova metodologia que fosse capaz de chegar ao conhecimento verdadeiro e autêntico. Dessa maneira, delineou o método fenomenológico a partir de três recursos metodológicos fundamentais: a *epoché*, a *redução eidética* e a redução transcendental (Goto, 2015; San Martin, 1986).

Conforme destacado, para “voltar às coisas mesmas” é preciso suspender toda concepção prévia a respeito dos fenômenos. Essa constitui a primeira tarefa do método fenomenológico que Husserl denominou de *epoché*, ou seja, para acessar as vivências mesmas é preciso realizar a *epoché* fenomenológica, colocando fora de circuito os preconceitos teóricos que encobrem o sentido mesmo das coisas.

Husserl utilizou a operação matemática de “colocar entre parênteses” para exemplificar a *epoché*. Através desse recurso busca-se colocar a atitude natural (*natürlichen Einfühlung*) entre parênteses, tornando-a sem efeito. A colocação entre parênteses tem o

propósito de deixar a atitude natural fora de circuito, retirando, desse modo, os prejuízos teóricos que impedem o acesso originário aos fenômenos.

A tese geral da atitude natural indica um envolvimento ou uma aceitação acrítica da efetividade espaço-temporal na qual se está imerso. Nessa atitude as crenças acerca do mundo não são questionadas ou postas em dúvida, pois são aceitas de modo irrestrito e irrefletido. Assim, por meio dessa orientação ingênua não é possível chegar a um conhecimento rigoroso e fundamentado. Como escreveu Husserl:

Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: Isto é, todo este mundo natural que está constantemente “para nós aí”, “ao nosso dispor”, e que continuará sempre aí como efetividade para a consciência, mesmo quando nos aprouver colocá-la entre parênteses (Husserl, 2006. p. 81).

É preciso destacar que a *epoché* fenomenológica não exclui a existência do mundo, tal como fez Descartes com seu método da dúvida radical. Edith Stein, ao analisar a *epoché*, evidenciou que essa operação não coloca em dúvida a existência do mundo, visto que a crença na existência do mundo envolve uma esfera não livre, e é impossível negá-la. A crença no mundo se impõe de tal forma que ela não pode ser eliminada. Contudo, é possível se colocar de forma livre frente a essa crença, pois há a possibilidade de rechaçá-la ou aceitá-la (Stein, 2005a).

Através da *epoché*, entendida como um ato livre, é possível tornar a crença na existência do mundo sem efeito, colocando-a entre parênteses, porém, sem eliminá-la. Logo, constata-se que a *epoché* não busca duvidar da existência do mundo, mas colocá-la fora de circuito para que se possa alcançar as coisas mesmas. Como Husserl destacou:

Se assim procedo, como é de minha plena liberdade, então não nego este “mundo”, como se eu fosse sofista, não duvido de sua existência, como se fosse céptico, mas efetuo a *epoché*

“fenomenológica”, que me impede totalmente de fazer qualquer juízo sobre a existência espaço-temporal (Husserl, 2006. p.81).

A suspensão da atitude natural através da *epoché* fenomenológica permitiu a transição da atitude natural ingênua para a atitude fenomenológica ou transcendental. Na atitude transcendental, os prejuízos teóricos se tornam ineficazes, possibilitando o acesso às vivências originárias. Através dessa atitude, a investigação fenomenológica adentrou a esfera do transcendental, onde as análises estão direcionadas à subjetividade, ego ou consciência transcendental (Goto, 2015).

Por meio da investigação da consciência transcendental, enquanto pura e livre de qualquer prejuízo da atitude natural, a Fenomenologia se tornou capaz de analisar o processo de constituição do conhecimento, levando em consideração tanto o pólo objetivo quanto o subjetivo. Longe de desenvolver uma análise empírica da consciência, tal como fez a Psicologia científica, o intuito de Husserl foi alcançar a estrutura universal *a priori* e pura da consciência. Essa investigação da consciência transcendental somente é possível no âmbito da atitude transcendental, pois nela estão suspensos todos os prejuízos e preconceitos da atitude natural.

Como destacado, o objetivo da *epoché* é a passagem da atitude natural para a transcendental e para isso, suspende-se a atitude natural, buscando desvelar a esfera do transcendental. Apesar de necessária, somente a *epoché* não é suficiente para empreender uma investigação rigorosa da subjetividade transcendental, ou seja, não basta apenas colocar a atitude natural entre parênteses. Para sair completamente da atitude natural e adentrar na esfera transcendental, onde se revela as estruturas fundantes do conhecimento, é preciso outro recurso metodológico que Husserl denominou de Redução (*Reduktion*).

As operações metodológicas da *epoché* e da redução, possuem a função de possibilitar o regresso às “coisas mesmas”. Para se alcançar o *eidos* é preciso suspender e, além disso, reduzir o mundo natural, buscando obter o que Husserl (2006) chamou de “resíduo fenomenológico”. O termo redução foi utilizado por Husserl pela primeira vez nas suas “Lições” de 1907 que foram reunidas na obra “A Ideia da Fenomenologia” (*Die Idee der Phänomenologie*), sendo posteriormente desenvolvido de forma mais sistemática no tomo I de “Ideias”. Como destaca San Martín (1986), na Fenomenologia o termo redução é entendido no sentido de recondução (*Zurückführung*). Em um primeiro momento a redução tinha o significado de limitação, *i.e.*, através dessa operação se limitava o fenômeno fazendo restar somente o seu *eidos*. Entretanto, o sentido que melhor expressa a acepção de Husserl acerca da redução é a noção de recondução, porque a redução busca reconduzir à originalidade do fenômeno, proporcionando o regresso às “coisas mesmas”.

Apesar de se assemelharem em alguns aspectos e de muitas vezes serem erroneamente tomadas como sinônimos, a *epoché* e a redução são operações metodológicas distintas. Enquanto a *epoché* envolve uma suspensão ou colocação entre parênteses da realidade factual, a redução promove uma recondução ao resíduo originário. Há uma complementaridade entre esses dois recursos, visto que a recondução propiciada pela redução somente é possível através da suspensão levada a cabo pela *epoché*.

Entendendo a redução enquanto uma recondução ao resíduo fundante é necessário considerar o percurso em direção à subjetividade transcendental. Como Husserl evidenciou, a consciência transcendental é constitutiva, pois seus atos constituem tanto o mundo quanto a própria subjetividade. Nesse sentido, é preciso conceber dois caminhos distintos para a redução: um em direção ao pólo subjetivo, ou seja, a subjetividade transcendental e outro voltado para o pólo objetivo, quer dizer, o sentido das coisas (Goto, 2015).

Quando a redução vai em direção ao sentido dos objetos, buscando apreender a essência das coisas, ela é denominada de *redução eidética*. Essa redução tem como propósito reconduzir às essências dos fenômenos. Por outro lado, a redução voltada para o pólo subjetivo procura alcançar a subjetividade transcendental, fundamento de todo conhecimento. Essa recondução à subjetividade transcendental foi denominada por Husserl de redução fenomenológica ou transcendental.

Ao considerar essas duas direções da redução, é preciso cautela para não tomar essas duas operações como equivalentes. Apesar de estarem correlacionadas, elas correspondem a caminhos distintos do processo de redução. Como salientado, a redução busca uma recondução ao resíduo fenomenológico fundante, isto é, a consciência pura ou transcendental. Dessa maneira, para se alcançar esse resíduo, é preciso desenvolver primeiramente uma investigação *eidética* das coisas, buscando apreender o seu sentido, quer dizer, a sua essência (San Martín, 1986).

No entanto, somente a *redução eidética* não é suficiente para apreender todo o processo de constituição do conhecimento, pois é necessário considerar o âmbito da subjetividade, ou seja, a consciência transcendental constitutiva. Assim, a *redução eidética* desvelou outro nível de análise que permitiu à investigação fenomenológica adentrar na esfera da consciência transcendental.

Para esse novo âmbito de investigação, Husserl propôs a redução fenomenológica, a qual possibilitou a passagem radical da atitude natural para a transcendental. Somente nessa nova atitude, livre de qualquer prejuízo naturalista, foi possível promover uma recondução ao resíduo fenomenológico, atingindo assim, a consciência pura ou transcendental.

Essa transição radical da atitude natural para a atitude fenomenológica e, por conseguinte, o desvelamento da consciência transcendental, somente foi possível por meio da

redução fenomenológica. Na *redução eidética* ainda restava resquícios da atitude natural, o que colocou Husserl diante de um impasse em relação à operação da redução no âmbito subjetivo. O sujeito também faz parte do mundo natural, logo, esta inserido na atitude natural. Nesse sentido, enquanto elemento do mundo natural, o sujeito deve também ser reduzido ou não? Como escreveu Husserl no tomo I de Ideias:

Nós colocamos todo o mundo natural e todas as esferas *eidéticas* transcendentais fora de circuito e vemos, com isso, obter uma consciência “pura”. Mas não acabamos de dizer, “nós” colocamos fora de circuito, será que nós, fenomenólogos, podemos colocar fora de jogo a nós mesmos, que também somos membros do mundo natural? (Husserl, 2006.p.145).

Husserl abordou novamente esse impasse no § 53 de “Crise” como o “paradoxo da subjetividade humana”, visto que o Eu (*Ego*) é simultaneamente sujeito e objeto para o mundo. O filósofo esclareceu que o eu enquanto objeto para o mundo, isto é, o sujeito natural, denominado de “Eu psicológico”, deve ainda ser reduzido pela redução fenomenológica. Dessa redução se apreende o resíduo fenomenológico, *i.e.*, a consciência pura, a qual não apresenta as qualidades sensíveis da atitude natural.

A consciência transcendental, centro irradiador das vivências puras, não apresenta nenhuma conexão com uma posição de realidade. E a redução transcendental, ao promover a passagem definitiva da atitude natural para a atitude fenomenológica, permitiu à Fenomenologia chegar ao âmbito da consciência pura. Com isso, foi possível alicerçar o processo de conhecimento em uma base segura e rigorosa (Husserl, 1991).

A partir dessas considerações acerca da Fenomenologia enquanto método, conclui-se que as operações metodológicas desenvolvidas por Husserl, possuem uma finalidade comum: alcançar o domínio puro do transcendental. O filósofo propôs a passagem da atitude natural para a fenomenológica, a qual requer primeiramente uma suspensão da realidade factual, isto é, a *epoché*. Todavia, para alcançar a esfera pura do transcendental foi necessário também

promover uma redução, tanto no sentido das coisas (*redução eidética*) quanto do sujeito (redução transcendental).

2.2.4- A Fenomenologia como ciência de rigor

A Fenomenologia transcendental elaborada por Husserl tem como finalidade fundamental fundar uma filosofia rigorosa, buscando resgatar a confiança na racionalidade, a qual se encontrava em crise. Nesse sentido, por meio dos recursos do método fenomenológico foi possível acessar o âmbito transcendental, alcançando assim o resíduo fenomenológico absoluto, o que permitiu uma fundamentação rigorosa do conhecimento (Goto, 2015).

Diante disso, Husserl percebeu que somente seria possível edificar uma filosofia rigorosa atingindo o âmbito da consciência pura, alicerce constituinte do conhecimento. Ao adentrar nessa esfera, eliminando os prejuízos da atitude natural, o filósofo conseguiu cumprir a intenção fenomenológica de “voltar às coisas mesmas”. A análise da consciência transcendental se tornou o ponto central da investigação fenomenológica, o que possibilitou Husserl fundar uma Fenomenologia transcendental enquanto filosofia primeira, buscando superar a crise da razão.

Portanto, por meio da Fenomenologia transcendental realizou-se a motivação fundamental do método fenomenológico, isto é, resgatar o rigor da filosofia e com isso fundamentar em bases sólidas o conhecimento científico. Em virtude da crise da racionalidade, a Fenomenologia buscou retomar o sentido originário da filosofia, ou seja, o seu caráter de uma ciência rigorosa, como Husserl (1965) já havia exposto no seu artigo de 1911, “A filosofia como ciência de rigor” (*Philosophie als strenge Wissenschaft*).

2.3- A Naturalização da Fenomenologia

Diante da breve exposição acerca da Fenomenologia, constata-se o aspecto positivo que justifica a sua interlocução com as Ciências Cognitivas. Como visto, o método fenomenológico busca um conhecimento rigoroso, delineando para isso operações epistemológicas que propiciam uma investigação adequada dos fenômenos. Através do rigor característico da análise fenomenológica se torna possível superar as limitações apresentadas pelas Ciências Cognitivas, dissolvendo o hiato explicativo entre a experiência de primeira e terceira pessoa, resultante da análise objetivista da cognição.

O diálogo entre Fenomenologia e Ciências Cognitivas se legitima tanto pelas deficiências apresentadas por essa quanto pela riqueza metodológica daquela. Desse modo, constata-se uma relação de complementaridade entre ambas. Justificado o diálogo, é necessário considerar agora como ele tem ocorrido. Basicamente, essa interlocução tem acontecido em duas direções distintas: uma que propõe a naturalização da Fenomenologia e outra que busca um diálogo sem, no entanto, recorrer ao processo de naturalização.

Como têm destacado alguns autores como Varela, Thompson & Rosch (1992); Thompson (2013); Petitot et al.(1999); Gallagher (2012), para que essa interlocução seja possível é necessário efetuar um projeto de naturalização da Fenomenologia. Esse programa foi apresentado de forma sistemática na obra “Naturalizando a Fenomenologia” (*Naturalizing Phenomenology*) publicada em 1999 e editada por Jean Petitot, Francisco Varela (1946-2001), Bernad Pachoud e Jean – Michel Roy e que contou com a colaboração de diversos autores que discutiram a respeito da relação entre Fenomenologia e Ciências Cognitivas.

Nessa obra os editores esboçaram um projeto de naturalização da Fenomenologia e destacaram algumas formas de levá-lo a cabo, propondo uma renovação da Fenomenologia

husserliana no que se refere ao seu diálogo com as ciências naturais. Como destacaram os autores:

Nós vamos sustentar que com base nas suas realizações passadas em descrever tal fenomenalidade, a Fenomenologia husserliana pode desempenhar um papel chave para ajudar a atender essa exigência, desde que possa ser naturalizada, embora o próprio Husserl se opusesse fortemente ao naturalismo (Petitot *et al.*, 1999. p. 1).

Para que se possa compreender esse projeto de naturalização proposto pelos autores da obra é preciso também considerar o que eles entendem por Fenomenologia e por naturalização. Posto isso, pode-se ponderar os argumentos favoráveis e contrários à proposta de naturalizar a Fenomenologia husserliana.

As investigações desenvolvidas no âmbito das ciências da mente têm utilizado o termo Fenomenologia em dois sentidos distintos, mas que estão relacionados entre si. Em um primeiro sentido, alguns teóricos (Chalmers, 1996; Nagel, 1974 & Dennett, 1991) usam o vocábulo Fenomenologia para designar o aspecto fenomenal da experiência, isto é, a análise em primeira pessoa. Conforme destaca Gallagher (2012), a naturalização da Fenomenologia nessa perspectiva é entendida como um projeto reducionista que busca explicar os processos subjetivos em uma linguagem física. Assim, entendida nesse sentido, a naturalização da Fenomenologia se identifica com uma perspectiva fisicalista-reducionista, onde os dados de primeira pessoa são reduzidos, seja no nível explicativo ou ontológico, aos dados de terceira pessoa.

Contudo, apesar de também utilizarem a Fenomenologia para designar a dimensão fenomenológica da experiência, não é esse o projeto de naturalização proposto pelos editores. Nesse contexto, a Fenomenologia, em uma segunda acepção, também se refere ao movimento filosófico desenvolvido por Edmund Husserl, o qual busca uma reformulação metodológica tanto das ciências quanto da filosofia. Dessa maneira, ao delinearem um programa de

naturalização da Fenomenologia, Petitot *et al.* (1999) entendem a Fenomenologia no segundo sentido destacado. Logo, nessa perspectiva esse projeto procura analisar como esse movimento filosófico se relaciona com as ciências naturais e de que forma ele pode contribuir para as investigações acerca da mente no âmbito da Psicologia e das Ciências Cognitivas.

Apesar dos distintos sentidos atribuídos ao termo, essa duas acepções da Fenomenologia estão entrelaçadas, visto que a naturalização da Fenomenologia enquanto um movimento filosófico busca justamente superar o *explanatory gap*, considerando os dados em primeira pessoa (fenomenológicos) da experiência. Entretanto, é preciso deixar claro que há uma distinção fundamental nesses dois projetos de naturalização. Enquanto o primeiro implica em um reducionismo, o segundo busca uma interlocução entre filosofia e ciências naturais em uma perspectiva não-reducionista.

Destacado o entendimento da Fenomenologia no âmbito dessa proposta, cabe agora conceber o que se entende por naturalização. Como destacaram Petitot *et al.* (1999), entende-se por naturalizado aquilo que está “integrado em um sistema explicativo onde cada propriedade aceitável é feita contínua com as propriedades admitidas pelas ciências naturais” (p.2). Isso quer dizer que a naturalização da Fenomenologia envolve o estabelecimento de uma continuidade dessa com as ciências naturais.

Nessa perspectiva, as análises fenomenológicas são integradas às propriedades instituídas pelas ciências naturais, buscando evitar qualquer tipo de dualismo ontológico. O projeto de naturalização da Fenomenologia procura integrar os aspectos objetivos e subjetivos da experiência sem incorrer em uma posição dualista, superando desse modo, o *explanatory gap*. Para isso é preciso promover uma integração entre as análises fenomenológicas e as investigações das ciências naturais, o que de acordo com Petitot *et al.* (1999) somente é possível por meio de um programa de naturalização da Fenomenologia.

Por meio desse processo de naturalização, os dados fenomenológicos podem ser incluídos no quadro explicativo das Ciências Cognitivas. Com isso, torna-se possível superar as limitações apresentadas pelas ciências da mente, dissolvendo o abismo existente entre as análises de primeira e terceira pessoa. Os defensores de um programa de naturalização da Fenomenologia reivindicam, desta forma, um naturalismo não-reducionista, onde os aspectos subjetivos da experiência são considerados sem, entretanto, comprometer-se com uma postura dualista.

Todavia, o projeto de naturalização da Fenomenologia enfrenta um obstáculo no próprio movimento fenomenológico, dado a explícita posição anti-naturalista de Husserl. No artigo “A filosofia como ciência de rigor”, o filósofo criticou ferrenhamente o naturalismo filosófico, destacando as falhas e imprecisões de uma investigação naturalista da consciência.

Husserl propôs uma análise fenomenológica da consciência em oposição a uma investigação naturalista, a qual promove uma naturalização da consciência. Como escreveu o filósofo: “Neles, deparamos com uma ciência – cuja amplitude os contemporâneos ainda não imaginam, e que, apesar de ciência da consciência, não é Psicologia: deparamos com a Fenomenologia da consciência, oposta à ciência natural da consciência” (Husserl, 1965. p.19).

Diante dessa oposição, constata-se claramente que para Husserl a ciência natural não é capaz de investigar de forma rigorosa e última a consciência, de modo que naturalizá-la seria incorrer em um grave equívoco. Nesse sentido, quais são os motivos alegados pelo filósofo em relação a uma análise naturalista da consciência? Porque a ciência natural é incapaz de alcançar um conhecimento seguro sobre a consciência?

No segundo capítulo da primeira seção de “Ideias I”, Husserl destacou alguns mal-entendidos naturalistas, apresentando uma análise crítica do empirismo filosófico e das ciências naturais. Para o fenomenólogo, o empirismo se equivoca ao negar as essências e o

conhecimento de essência, identificando o ato doador originário com a experiência. Por conseguinte, o empirista concebe como única fonte de conhecimento a experiência, recusando qualquer tipo de fundamentação *eidética* do empírico (Husserl, 2006).

Husserl mostrou que essa concepção empirista é um contra-senso, pois o ato doador originário não se identifica com a experiência. Logo, o empírico não pode ser o fundamento último do conhecimento, visto que ele necessita de uma fundamentação *eidética-transcendental*. Ao estabelecer uma distinção entre fato e essência, o filósofo demonstrou que a contingência fática está sempre limitada por uma necessidade *eidética*, evidenciando que a experiência não constitui um alicerce seguro para o conhecimento.

As ciências naturais, apoiadas no empirismo, estabelecem seus conhecimentos a partir da experiência, negligenciando os aspectos *eidéticos* dessa. A partir daí, Concluiu Husserl que uma investigação naturalista da consciência é incompleta e insuficiente. Denota-se a necessidade de uma nova ciência da consciência, isto é, uma Fenomenologia da consciência, a qual se constituiu como uma ciência fundamental que visa estabelecer um fundamento *eidético* seguro. Fica evidente o contraste entre a análise fenomenológica e a científico-natural da consciência. Como expôs Husserl:

Não é lugar aqui de desenvolver os fundamentos históricos pelos quais justamente o avanço vitorioso das ciências naturais – por mais que, como ciências matemáticas, também devam seu alto nível científico à fundamentação *eidética* – impulsionou o empirismo filosófico e fez dele convicção predominante e até quase a convicção única nos círculos dos cientistas naturais. Como quer que isso possa ter ocorrido, subsiste nesses círculos e, por isso, também entre os psicólogos uma hostilidade a idéias que acaba sendo prejudicial ao progresso das próprias ciências naturais; mas prejudicial porque com isso se impedem a fundamentação *eidética* dessas ciências, que de modo algum já está concluída, e a constituição eventualmente necessária de novas ciências de essências, indispensáveis para seu progresso. Como se constatará claramente mais tarde, o que se diz aqui envolve

justamente a Fenomenologia, que constitui o fundamento *eidético* essencial da Psicologia e das ciências do espírito (Husserl, 2006. p. 60).

Ao estabelecer a Fenomenologia como um fundamento *eidético* para as ciências, Husserl buscou suspender qualquer resquício da atitude natural para adentrar a esfera pura do transcendental, na qual se torna possível edificar um alicerce seguro para o conhecimento. Com isso, a Fenomenologia se constituiu como uma “doutrina *eidética* descriptiva dos vividos transcendentais puros em orientação fenomenológica” (Husserl, 2006. p. 161). É somente na esfera do transcendental que a Fenomenologia pode cumprir sua tarefa de fornecer um fundamento *eidético* para as ciências. Nesse sentido, a análise fenomenológica, comprometida com uma postura transcendental, se distingue radicalmente das investigações científico-naturais das ciências.

Além disso, outro ponto de divergência com o naturalismo aparece em “Crise”. Nessa obra, Husserl criticou a concepção moderna de uma ciência universal que busca matematizar a natureza. Inaugurada por Galileu, essa noção de ciência moderna está na origem do dualismo entre objetivismo-fisicalista e subjetivismo transcendental. A partir disso, Husserl destacou que essa ciência matemática da natureza incorreu em um reducionismo objetivista-fisicalista, desconsiderando a subjetividade transcendental. Então constitui tarefa da Fenomenologia, investigar a subjetividade transcendental, promovendo uma base *eidética* para as ciências. (Husserl, 1991).

Dessa maneira, em face do evidente anti-naturalismo de Husserl e o contraste entre a pesquisa científica e a fenomenológica, como é possível delinear um projeto de naturalização da Fenomenologia? Cientes dessa postura anti-naturalista do filósofo, os defensores desse projeto buscam superar os argumentos de Husserl com o intuito de reformular a relação entre as ciências e a Fenomenologia. Além disso, destacam também alguns aspectos do pensamento de Husserl que na acepção desses autores corroboram o projeto de naturalização.

Desta forma, Petitot *et al.* (1999) destacam o que eles denominam de motivos científicos para o anti-naturalismo de Husserl. Para os autores, as críticas do filósofo ao naturalismo baseiam-se em razões científicas, o que o levou a refutar uma integração entre as investigações fenomenológicas e científicas. No entanto, os consideráveis progressos e avanços conquistados pelas ciências promoveram modificações as quais invalidaram os motivos científicos do anti-naturalismo do fenomenólogo.

Diante desses avanços científicos, como defendem Petitot *et al.* (1999), desenvolveu-se um naturalismo mais brando, diferente do criticado por Husserl. Assim, é necessário rever as críticas fenomenológicas ao naturalismo e consequentemente reavaliar a relação entre Fenomenologia e ciência. É nesse sentido que Petitot *et al.* (1999) propõem uma renovação da Fenomenologia husserliana através do projeto de naturalização, inserindo-a no diálogo com as Ciências Cognitivas. Como afirmam os autores:

Finalmente, pode-se argumentar que a maioria das razões genuinamente científicas que Husserl poderia ter tido para recusar a permitir que sua Fenomenologia fosse integrada no campo das ciências naturais, e que foram rapidamente apresentados no item 2.2.2, tem sido invalidado pelos progressos das ciências e pode agora ser considerado como falso (Petitot *et al.* 1999, p. 54).

Por outro lado, Jean-Marie Schaeffer critica de forma mais veemente o anti-naturalismo de Husserl, evidenciando que essa postura do filósofo promove um dualismo ontológico. Schaeffer (2009) denomina essa posição anti-naturalista como a “a tese da exceção humana”, isto é, a ideia de que o ser humano tem a capacidade de transcender sua própria naturalidade. Para Schaeffer, ao adotar essa tese, Husserl promoveu uma ruptura ôntica, incorrendo em um dualismo ontológico, no qual se evidencia uma oposição entre natureza e espírito. O autor aponta a impossibilidade de haver uma instância transcendental além do mundo natural, buscando desconstruir o anti-naturalismo de Husserl.

Além da crítica ao anti-naturalismo de Husserl, os proponentes de uma naturalização da Fenomenologia respaldam esse projeto apontando alguns aspectos do pensamento do filósofo que indicam uma abertura em direção a essa naturalização. Petitot *et al.* (1999) destacam algumas passagens de “Ideias I”, mais especificamente os parágrafos 71 a 75, onde Husserl levanta a questão a respeito da possibilidade de uma *mathesis* dos vividos enquanto contrapartida científica da Fenomenologia descritiva. Essa contrapartida científica denota que as análises fenomenológicas podem ser expressas por meios científicos, o que representa, na acepção dos editores, uma abertura de Husserl ao projeto de naturalização da Fenomenologia.

Petitot *et al.* (1999) destacam também a reciprocidade entre a constituição fenomenológica e a causalidade natural além do papel do corpo nas experiências vividas como outros indícios de uma receptividade da Fenomenologia em relação ao projeto de naturalização. Através da análise constitutiva da consciência constata-se que os vividos puros apresentam um correlato natural. Ademais, as experiências vividas possuem a peculiaridade de estarem conectadas ao corpo, apresentando assim uma instância natural.

Ao buscarem superar o anti-naturalismo da Fenomenologia e destacar alguns aspectos do pensamento de Husserl que oferecem abertura a um programa de naturalização, os autores Petitot *et al.* (1999) evidenciam a exequibilidade desse projeto. Então, é necessário também destacar como esse projeto tem sido levado a cabo pelos seus proponentes. Na literatura sobre o assunto, destacam-se três modelos principais de naturalização da Fenomenologia: o modelo formal, a neurofenomenologia e a *front-loading phenomenology*.

O modelo formal de naturalização da Fenomenologia postula que as análises fenomenológicas devem ser transcritas em uma linguagem compatível com as investigações científicas, a saber, a matemática. Esse modelo foi proposto pelo grupo interdisciplinar de pesquisadores do *Centre de Recherche em epistémologie Appliquée* (CREA) composto por

Jean Petitot, Michael Roy, Bernard Pachoud e Francisco Varela. Como escreveram os autores: “é nossa afirmação geral de fato, que as descrições fenomenológicas de qualquer espécie somente podem ser naturalizadas, no sentido de serem integradas no quadro geral das ciências naturais, se puderem ser matematizadas” (Petitot *et al.* 1999. p. 42).

Desse modo, busca-se desenvolver uma linguagem simbólica formal para a Fenomenologia e, segundo os defensores desse modelo, essa linguagem possibilita apreender a experiência vivida descrita pelas análises fenomenológicas em uma notação matemática. De acordo com essa perspectiva, a interlocução entre Fenomenologia e ciência pode acontecer somente através de uma matematização das análises delineadas por aquela. Em síntese, a naturalização da Fenomenologia ocorre por uma via matemática (Gallagher & Zahavi, 2008).

Outra proposta de naturalização, bastante difundida, é a neurofenomenologia delineada por Varela (1996), a qual propõe integrar as análises fenomenológicas da experiência vivida com as pesquisas neurocientíficas. Varela apresentou pela primeira vez seu modelo de naturalização da Fenomenologia no artigo “Neurofenomenologia: um remédio metodológico para o *hard problem*” (*Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem*, 1996).

Com o intuito de integrar as pesquisas experimentais desenvolvidas no campo das neurociências com as investigações fenomenológicas, superando assim o *explanatory gap*, Varela propôs a seguinte hipótese de trabalho para sua neurofenomenologia: “As descrições fenomenológicas da estrutura da experiência e seus correlatos nas Ciências Cognitivas relacionam entre si por meio de restrições recíprocas” (Varela, 1996. p. 343).

Com essa hipótese o biólogo buscou destacar a co-determinação existente entre os dados fenomenológicos em primeira pessoa e as investigações das Ciências Cognitivas em terceira pessoa, o que permitiu estabelecer uma ponte entre ambos. Para isso, a

neurofenomenologia procura integrar três elementos principais: (1) as análises fenomenológicas da experiência vivida; (2) a teoria dos sistemas dinâmicos e (3) os experimentos empíricos desenvolvidos pelas neurociências.

Para promover essa integração, os experimentos neurofenomenológicos, como destacou Varela (1996), requerem um treinamento de sujeitos experimentais no emprego do método fenomenológico. Os sujeitos de pesquisa são treinados a utilizar, por exemplo, a *epoché* ou a redução fenomenológica, com o intuito de produzir um autêntico relato da experiência consciente. Com o auxílio do método fenomenológico, apreende-se a experiência em primeira pessoa, a qual pode ser integrada às investigações neurocientíficas. Seguindo essas considerações, Lutz (2002) conduziu alguns experimentos neurofenomenológicos obtendo alguns resultados positivos.

Um dos experimentos relatados por Lutz (2002) envolve uma tarefa de percepção ilusória de profundidade através do uso de estímulos visuais. A tarefa consiste em primeiramente solicitar aos sujeitos que fixem o olhar em um ponto-padrão, onde não há nenhuma experiência de profundidade. Após um sinal auditivo os sujeitos são orientados a fundir dois quadrados que estão na parte inferior da tela e a manter o olhar nesta posição durante sete segundos.

Feito isso, o ponto-padrão é ligeiramente modificado para um que apresenta disparidades binoculares que criam no sujeito uma ilusão de profundidade. Em seguida, o sujeito fornece um breve relato verbal de sua experiência com o objetivo de ressaltar os invariantes fenomenais. Através desse relato, pode-se apreender a experiência subjetiva do sujeito ao longo do experimento. Constatata-se assim, que a pesquisa neurofenomenológica busca integrar os dados em terceira pessoa com a experiência subjetiva dos sujeitos.

Ao integrar os dados em primeira pessoa, obtidos por meio de um treinamento na utilização do método fenomenológico, com os dados em terceira pessoa das pesquisas neurocientíficas, a neurofenomenologia se tornou um recurso promissor para superar o *explanatory gap*. Ao mesmo tempo em que evita um dualismo ontológico, essa concepção também se esquia de uma postura reducionista, buscando suplantar o hiato existente entre a experiência subjetiva e as dados impersonais obtidos pelas pesquisas no campo das Ciências Cognitivas.

A partir disso, Varela, juntamente com Thompson e Rosch, desenvolveram um novo modelo de cognição, a abordagem enativa, apresentada no livro “A mente corpórea” (*The embodied mind*, 1991), de autoria desses três autores. Com o intuito de superar as limitações dos modelos cognitivos tradicionais, como o cognitivismo e o conexionismo, o enativismo procurou romper com a concepção representacional e computacionalista da mente.

Nessa perspectiva, a abordagem enativa propõe a ideia de uma cognição corporificada. A enação possui suas bases na filosofia de Merleau-Ponty, visto que as análises do filósofo contribuíram significativamente para o projeto de naturalização da Fenomenologia. Os defensores desse programa enxergam no pensamento do filósofo francês um anteprojeto de naturalização da Fenomenologia. Sendo assim, esses autores recorrem à noção de advento (*avènement*), exposta pelo filósofo na sua obra “Estrutura do comportamento” (*La structure du comportement*, 1942), para compreender a relação entre o físico e o mental (Merleau-Ponty, 2006). Eles associam esse conceito à ideia de emergência, isto é, a concepção de acordo com a qual o mental é uma emergência do físico. Além disso, utilizam também as análises de Merleau-Ponty (1996) acerca do corpo, destacando a idéia de uma mente corporificada.

O ermegentismo enativista se apropriou da Fenomenologia de Merleau-Ponty, defendendo um modelo cognitivo a partir da idéia de enação. A palavra enação designa a ação de promulgar uma lei e também pode estar relacionada com o desempenho de uma ação. Varela se refere à enação de forma metafórica como um caminho que se faz caminhando, retomando os versos do poeta Antônio Machado (1875-1939).

Embasada na Fenomenologia de M. Ponty, a abordagem enativa se constitui a partir de um conjunto de concepções integradas: a primeira é a noção de que os seres humanos são agentes autômatos, *i.e.*, produzem e realizam seus próprios domínios cognitivos. A segunda também defende que o sistema nervoso tem a capacidade de gerar e manter seus próprios padrões de atividades, se constituindo como um sistema dinâmico autônomo. E por fim a terceira concepção está relacionada à noção de uma cognição corporificada. Ademais, a abordagem enativa rompe com o representacionalismo, defendendo que os processos cognitivos ocorrem a partir de um domínio relacional realizado pela ação autônoma do próprio indivíduo. A quinta idéia destaca o papel central da experiência na compreensão dos fenômenos mentais (Thompson, 2013).

Uma terceira proposta de naturalização da Fenomenologia é a denominada *front-loading phenomenology* proposta por Shaun Gallagher. Apesar de apresentarem algumas semelhanças, o modelo *front-loading* possui algumas divergências em relação à neurofenomenologia, propondo uma nova abordagem na integração entre a Fenomenologia e as Ciências Cognitivas (Gallagher, 2003).

Ao invés de partir dos resultados de experimentos ou do treinamento de sujeitos experimentais, tal como procede a neurofenomenologia, a *front-laoding phenomenology* tem como ponto de partida o *design* de experimentos. A premissa básica dessa abordagem é integrar as análises fenomenológicas ao *desing* de experimentos. Quer dizer que os

experimentos devem ser delineados a partir dos *insights* obtidos por meio das reflexões fenomenológicas (Castro, 2013).

Não há a necessidade de treinar sujeitos na abordagem *front-loading*. Nem todo experimento pode ser desenvolvido a partir de um treinamento de sujeitos no método fenomenológico, o que evidencia algumas limitações da neurofenomenologia. Um exemplo são as pesquisas realizadas com sujeitos incapazes de apreender a metodologia fenomenológica, como é o caso de crianças e indivíduos patológicos. Como escreveu Gallagher:

Ao invés de começar com os resultados empíricos (como se poderia fazer em várias abordagens indiretas), ou com o treinamento de sujeitos (como se poderia fazer na abordagem neurofenomenológica discutida acima), essa terceira proposta deve começar com o *design* experimental (Gallagher, 2003.p. 91).

Os modelos discutidos aqui (formal, neurofenomenologia e *front-loading phenomenology*) constituem as principais propostas de naturalização da Fenomenologia desenvolvidas até então. Apesar de apresentarem diferenças, todas buscam, cada uma a seu modo, inserir a Fenomenologia no âmbito das ciências naturais, mais especificamente nas Ciências Cognitivas. Assim, o modelo formal adota uma via matemática enquanto que a neurofenomenologia parte dos experimentos e do treinamento de sujeitos. Por outro lado, a *front-loading phenomenology* tem como proposta desenvolver o *design* de experimentos a partir das reflexões fenomenológicas.

Mesmo diante dos obstáculos enfrentados, dado a clara postura anti-naturalista de Husserl, essas propostas de naturalização da Fenomenologia procuram evidenciar que é possível promover um diálogo entre Fenomenologia e ciências naturais. Mesmo assim, faz-se necessário uma análise crítica acerca desse programa de naturalização com o intuito de avaliar

a viabilidade ou não desse projeto, analisando o papel da Fenomenologia em relação às ciências naturais. Destaca-se que diante das modestas pretensões desse trabalho, a proposta não é buscar respostas definitivas, mas sim problematizar a questão.

2.4 – A Fenomenologia pode ser naturalizada?

Através dessa sucinta apresentação da proposta de naturalização da Fenomenologia, constata-se que esse projeto envolve uma questão antiga e complexa, a saber, a relação entre filosofia e ciência. Como o conhecimento científico e filosófico se interage? Há uma superioridade de um em relação ao outro? Ou são formas de conhecimento essencialmente opostas em que não é possível estabelecer uma conexão? Essas são questões que têm incomodado cientistas e filósofos e que demandam profundas discussões e reflexões.

No contexto filosófico em que Husserl desenvolveu sua Fenomenologia, a filosofia estava subordinada às ciências, sendo colocada a serviço da investigação científica. Como destaca Bello (2012), essa postura foi levada às últimas consequências com o positivismo e o neo-positivismo, que subordinaram o conhecimento filosófico ao científico, destacando a superioridade desse em relação àquele. Em decorrência disso, conforme evidenciado, a filosofia perdeu o seu caráter rigoroso tornando-se incapaz de cumprir sua tarefa de fundamentar as ciências.

É diante desse cenário que a Fenomenologia aparece, buscando regatar a filosofia enquanto um conhecimento rigoroso que possibilita uma base segura para as ciências. É importante notar que a própria Fenomenologia surgiu a partir dessa relação entre filosofia e ciência. Como afirmou San Martín (1986. p. 40), “creio que se pode afirmar, sem nenhum receio, que a verdadeira motivação da Fenomenologia está na busca das limitações que Husserl descobre nas ciências. Por isso, a primeira etapa da Fenomenologia deve ser uma reflexão crítica sobre a ciência”.

A discussão a respeito da relação entre filosofia e ciência tem sido retomada com a proposta de um programa de naturalização da Fenomenologia, que propõe uma integração das investigações fenomenológicas no âmbito das ciências naturais. É preciso analisar criticamente esse projeto, investigando como Fenomenologia e ciências naturais podem dialogar entre si. Sendo assim, é possível um diálogo entre ambas? Será a naturalização a via mais adequada para essa interlocução?

Como alguns autores têm destacado (Bello, 2012; Depraz, 1999; Goto, 2015; Simanke, 2012; Urbano, 2008, Zahavi, 2010), o programa de naturalização da Fenomenologia apresenta consideráveis incoerências que devem ser discutidas. Procura-se então ressaltar algumas delas, destacando que é possível e necessário um diálogo entre Fenomenologia e ciência naturais, mas que a naturalização não parece ser a via mais adequada para essa interlocução. A discussão irá girar em torno de dois argumentos: as imprecisões acerca da questão do naturalismo e as peculiaridades do método fenomenológico.

Como assinala Depraz (1999), o naturalismo pode ser encarado no âmbito da Fenomenologia de dois modos distintos. De um lado, destaca-se um aspecto positivo, compreendendo o naturalismo (ou melhor, a naturalização) sob a jurisdição do processo de constituição; ao destacar o caráter constitutivo da consciência, Husserl sublinhou que a natureza é constituída por meio desse processo.

Contrapondo-se às filosofias idealistas que enxergavam o mundo como um produto do sujeito, o fenomenólogo evidenciou o processo de constituição ressaltando a correlação *a priori* entre sujeito e natureza. Husserl expôs em detalhes esse processo no segundo tomo de “Ideias” (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie zweites buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, 1952). Na primeira seção da obra, analisou como ocorre a constituição da natureza material e nessa perspectiva,

pode-se compreender o naturalismo enquanto o processo de constituição da natureza (Husserl, 2005).

Todavia, por outro lado, o naturalismo pode indicar também a orientação segundo a qual tudo o que existe é natural. Nesse entendimento, o naturalismo consiste em uma filosofia de cunho reducionista, a qual reduz as descrições fenomenológicas da experiência vivida em uma linguagem naturalista impessoal em terceira-pessoa. A crítica de Husserl ao naturalismo está diretamente vinculada ao caráter reducionista dessa filosofia. Portanto, um dos maiores obstáculos ao projeto de naturalização da Fenomenologia consiste no perigo de incorrer em uma postura reducionista e, consequentemente, ao contrário de dissolver o *explanatory gap*, naturalizar a Fenomenologia contribuiria para perpetuá-lo (Horenstein, 2009).

Diante disso, fica claro que Husserl em momento algum promoveu uma separação entre as análises fenomenológicas e seus aspectos naturais. Pelo contrário, percebe-se que nas suas investigações acerca do processo de constituição, o filósofo se atentou para o correlato natural dos dados fenomenológicos. A sua oposição ao naturalismo está mais relacionada à postura reducionista dessa filosofia do que a consideração da dimensão natural dos fenômenos. Em outras palavras, o anti-naturalismo de Husserl pode ser melhor expresso como um anti-reducionismo. Assim, a Fenomenologia esquia-se tanto do subjetivismo idealista quanto do realismo ingênuo das ciências naturais.

Contudo, o programa de naturalização da Fenomenologia parece manter essa ingenuidade das ciências, desconsiderando as investigações fenomenológicas acerca da natureza. Isso parece indicar uma lacuna no cerne do próprio programa, isto é, a ausência de uma reflexão sistemática a respeito do conceito de natureza, o que Simanke (2012) denomina de “ponto cego” do programa de naturalização da Fenomenologia. Ao definir o que se entende

por naturalização, essa proposta acaba adotando uma “concepção recebida” de natureza que é assimilada passivamente sem uma reflexão prévia.

Ainda ao definirem o que se entende por naturalizado, Petiot *et al.* (1999) se referem àquilo que está integrado no quadro de referência explicativo das ciências naturais. Em outras palavras, de acordo com essa concepção, compreende-se por natureza aquilo que as ciências naturais dizem que ela é. Aceita-se passivamente uma concepção previamente dada de natureza, o que indica a carência de um reflexão rigorosa acerca do que ela é. Como escreveu Simanke (2012, p. 330).

Uma afirmação como essa revela como as questões ontológicas envolvidas são reduzidas a um problema epistêmico assumido passivamente: não se pergunta o que é uma propriedade ou espécie natural, mas, em vez disso, uma afirmação como esta parece aceitar que a natureza é, simplesmente, aquilo que as ciências naturais dizem que ela é.

Apesar dos proponentes desse programa reconhecer a necessidade de repensar o conceito de natureza, isso parece não ter sido realizado de forma aprofundada. Dessa maneira, antes de propor uma naturalização da Fenomenologia é preciso considerar o que é a natureza. Sem essa reflexão prévia, esse projeto se ergue sob bases frágeis, revelando a inviabilidade de concretizá-lo.

Outro aspecto que deve ser considerado no programa de naturalização da Fenomenologia são as peculiaridades da pesquisa fenomenológica. Como esboçado anteriormente, Husserl desenvolveu a Fenomenologia como uma filosofia transcendental, cuja investigação se difere substancialmente da metodologia científica e da proposta da própria ciência dos fatos. Nesse sentido, é preciso examinar as consequências da naturalização em relação à peculiaridade da análise fenomenológica.

Como destaca Zahavi (2004), naturalizar a Fenomenologia implica em abandonar a dimensão transcendental. Conforme salientado, para adentrar a esfera do transcendental é necessário colocar fora de circuito qualquer resquício da atitude natural, o que é possível somente com o recurso da redução fenomenológica. Não obstante, o programa de naturalização da Fenomenologia está inserido na atitude natural dado que ele descarta o recurso da redução fenomenológica. Assim, com o intuito de promover uma interlocução entre Fenomenologia e ciências naturais, esse projeto de naturalização desconsidera o caráter transcendental daquela.

Entendendo a qualidade transcendental como a dimensão essencial da investigação fenomenológica, evidencia-se que há uma oposição fundamental entre a Fenomenologia transcendental e o projeto de naturalização. Dessa maneira, naturalizar a Fenomenologia e consequentemente renunciar ao seu caráter transcendental é o mesmo que abandonar o que caracteriza a Fenomenologia enquanto movimento filosófico. Logo, o que os proponentes desse programa afirmam naturalizar não pode ser chamado de Fenomenologia, visto que enquanto uma filosofia transcendental, essa não pode ser naturalizada.

O projeto de naturalização da Fenomenologia parece incidir em um impasse: ou aceita o caráter transcendental da Fenomenologia e se reconhece a impossibilidade de naturalizá-la ou abandona-se a esfera transcendental, correndo o risco de descharacterizar a Fenomenologia enquanto filosofia. Em ambos os casos, percebe-se as incoerências desse projeto e afigura-se a impossibilidade de levá-lo a cabo. Como salientou Zahavi (2004)

A Fenomenologia é basicamente, eu insistiria, um empenho filosófico transcendental e descartar essa parte dela é reter algo que apenas por equívoco pode ser chamado de Fenomenologia. Para colocar de forma diferente, ao abandonar o elemento transcendental da Fenomenologia os editores facilitam sua naturalização, mas o tipo de Fenomenologia que eles desenvolvem é uma forma psicológica de Fenomenologia, e não, deixe-me

enfatizar isso, não é a Fenomenologia entendida enquanto uma disciplina filosófica, tradição ou método (Zahavi, 2004. p. 340).

A naturalização da Fenomenologia incide em uma descaracterização do método fenomenológico, promovendo o que Depraz (1999) chama de “desfenomenologização” da Fenomenologia. Ao ressaltar os limites transcendentais da naturalização, a filósofa salienta que a Fenomenologia deve se conservar enquanto ciência da experiência vivida. Para isso, deve manter tanto suas pretensões epistemológicas (crítica à ciência), quanto metodológicas (*epoché, redução eidética* e transcendental).

Diante dessas considerações, salienta-se que a naturalização não parece ser a via mais adequada para um diálogo entre Fenomenologia e ciência no que refere à mente ou ao psíquico. Entretanto, defende-se que a interlocução entre as análises fenomenológicas e as investigações científicas é possível e necessária. Apesar de destacar as diferenças entre o empírico e o transcendental, em momento algum Husserl promoveu uma ruptura entre essas duas esferas, sustentando um dualismo ontológico aos moldes cartesianos. Pelo contrário, o fenomenólogo delineou uma relação de complementaridade entre a Fenomenologia transcendental e as ciências empíricas, onde aquela se constitui como fundamento radical destas. Como aponta Ramstead (2015), segundo Husserl, a função da Fenomenologia transcendental em relação às ciências naturais é prover uma fundamentação epistemológica e uma clarificação ontológica.

Nesse sentido, seguindo as análises de Husserl, o estabelecimento de uma relação de fundamentação entre a pesquisa fenomenológica e científica permite preservar a peculiaridade de cada tipo de investigação. Com isso, se estabelece uma relação de complementaridade entre ambas. É importante destacar que ser uma ciência de fundamentação não implica em colocar a Fenomenologia em uma posição superior às ciências. Longe disso, o projeto

husserliano visou suplantar as falhas das investigações científicas, propiciando por meio da Fenomenologia transcendental uma base *eidética* segura para as ciências.

CAPÍTULO III

AS CONTRIBUIÇÕES DA FENOMENOLOGIA DE EDITH STEIN PARA O PROBLEMA MENTE-CORPO: APONTAMENTOS PARA A PSICOLOGIA

Assim contemplado, o homem se revela como um organismo de estrutura muito complexa: como um todo vital unitário em continuo processo de fazer-se e desfazer-se. A estrutura do homem é uma unidade corporal-anímica que vai tomando uma figura corporal cada vez mais diferenciada e de funções cada vez mais variadas, de modo que simultaneamente se expressa em um caráter anímico mais rico e firmemente estabelecido. Tanto a conformação anímica como a corporal se desenvolvem em contínua atividade, que é resultado da atualização de certas capacidades que por sua vez decide quais as diferentes possibilidades prefiguradas no ser do homem se farão realidade (Stein, 2002a. p.93).

Diante das fragilidades epistemológicas e ontológicas da Psicologia científica expostas por Husserl, constata-se que a Fenomenologia se configura como a base metodológica capaz de fornecer o fundamento seguro para essa ciência. A metodologia fenomenológica possibilita uma elucidação rigorosa do objeto de estudo da Psicologia, delimitando, assim, o seu estatuto ontológico. Husserl propôs uma reformulação da Psicologia por meio de seu projeto de uma Psicologia Fenomenológica, viabilizando a constituição de uma disciplina autenticamente científica.

Ao se propor a ser o alicerce metodológico da Psicologia, a Fenomenologia se coloca também diante do problema mente-corpo. Conforme destacado no capítulo anterior, no atual contexto das Ciências Cognitivas, a Fenomenologia tem sido solicitada a contribuir para pensar essa questão. Entretanto, isso tem ocorrido por meio do projeto de naturalização que conforme analisado não se mostrou uma alternativa viável.

Diante disso, busca-se aqui analisar o problema mente-corpo através das investigações fenomenológicas desenvolvidas por Edith Stein, uma das principais discípulas de Husserl do período de Gotinga. Isso porque a Psicologia foi uma das grandes preocupações da filósofa, visto que dedicou a ela diversas reflexões e escritos. Decepcionada com a Psicologia

científica naturalista de sua época, que chamou de “Psicologia sem alma”, constatou que essa ciência carecia de bases adequadas para erguer seus conhecimentos. Assim, buscou contribuir para a fundamentação da Psicologia, utilizando para isso a Fenomenologia de seu mestre.

A partir das reflexões de Stein acerca da Psicologia e de suas investigações da pessoa humana, outra questão central do pensamento da filósofa, procura-se apreender as suas contribuições para o problema mente-corpo e as implicações para a ciência psicológica. É necessário esclarecer em primeiro lugar que Stein não tratou de forma direta em seus escritos essa questão. Contudo, isso não quer dizer que as ideias delineadas pela fenomenóloga não possam auxiliar a pensar esse problema, pelo contrário, não é somente possível como necessário inserir o rico pensamento de Stein nessas discussões atuais.

Antes de passar à discussão a respeito das implicações da Fenomenologia de Stein sobre o problema mente-corpo, são necessários alguns esclarecimentos terminológico/etimológicos dos termos utilizados em sua análise. Destaca-se que a filósofa não utilizou o termo mente (*mind*) no sentido em que é atribuído nas discussões atuais sobre o problema mente-corpo no âmbito da Filosofia da Mente e das Ciências Cognitivas. Ao se referir à mente, Stein empregou a palavra latina *Mens/Espiritus*, a qual designa, seguindo a tradição aristotélico-tomista, a parte superior da alma (Stein, 2002a).

Isso remete a outra questão terminológica que se refere aos termos mente e alma e à transição do problema alma/corpo para mente/corpo. No pensamento antigo, o que denominamos hoje de problema mente-corpo estava implícito no problema alma-corpo. Na sua origem grega a palavra alma advém do vocábulo *psique*, do qual derivou termos como Psicologia. Em seu aspecto etimológico, a Psicologia se constitui como o estudo da *psique*, isto é, da alma. Já em sua gênese latina a alma é expressa pelo termo *anima* (Matthews, 2007).

No pensamento grego e medieval havia uma distinção entre alma e mente, visto que a primeira incluía a segunda. A mente se referia ao aspecto intelectivo da alma, que esta relacionado à capacidade de pensamento, raciocínio e reflexão. Assim, como estudiosa da filosofia escolástica, Stein adotou essa distinção, se referindo à mente (*Mens*) como a dimensão mais elevada da alma (Stein, 2002a).

Contudo, ao longo dos inúmeros debates acerca dessa questão, a utilização do termo alma foi aos poucos sendo abandonada e gradativamente substituída pela palavra mente. Consequentemente, o problema alma-corpo foi aos poucos se transformando no problema mente-corpo, tal como o concebemos hoje. Para compreender essa transição, é preciso destacar brevemente o contexto filosófico que a desencadeou.

Com o advento da filosofia moderna, a investigação filosófica buscou desmembrar o conhecimento de fé de seu domínio, se dedicando exclusivamente às questões da razão. O controverso embate entre fé e razão que marcou as discussões filosóficas na idade média resultou na exclusão do conhecimento revelado da filosofia. A partir daí, assistiu-se o triunfo do razão, sendo que as questões de fé foram eliminadas do escopo da filosofia. Entendeu-se então, que o verdadeiro conhecimento é aquele obtido por meios racionais. Logo, em face da conotação religiosa do vocáculo alma, a filosofia moderna foi aos poucos abandonando esse termo, buscando depurar qualquer aspecto teológico da investigação filosófica (Vanzago, 2012).

Nesse sentido, coube ao filósofo René Descartes consolidar esse modelo moderno de filosofia, colaborando para a transição da escolástica para a filosofia moderna. Através de seu racionalismo, o filósofo procurou afirmar o novo paradigma filosófico, destacando que as verdades filosóficas podem ser alcançadas exclusivamente por meio da razão. Para evidenciar isso, buscou partir de uma base segura, isto é, algo do qual não se pode duvidar. Assim,

utilizou o método da dúvida radical, suspeitando de todo conhecimento prévio. Na acepção do filósofo, aquilo que pode ser colocado em dúvida não constitui um conhecimento verdadeiro (Matthews, 2007).

A sua dúvida radical chegou a um limite quando percebeu que não é possível duvidar do ato de pensar, logo, concluiu que se “penso, logo existo”. Descartes apontou então que o sujeito é uma coisa pensante (*res cogitans*), o que constitui o ponto de partida do conhecimento, pois disto não se pode duvidar. A partir daí, conforme comentado previamente, o filósofo instituiu uma separação entre dois domínios distintos, destacando a existência de duas substâncias independentes: a *res cogitans* e a *res extensa*.

Em virtude dessa concepção, Descartes estabeleceu o seu dualismo mente-corpo, compreendendo que a substância imaterial, *i.e.*, mental, esta relacionada à capacidade de pensar, de estar consciente e de refletir. Com isso, o filósofo francês rompeu com a concepção tradicional de alma, identificando-a com um de seus aspectos, quer dizer, a mente. Enquanto que no pensamento grego e medieval a alma era entendida como um princípio de vida do qual a mente fazia parte, na filosofia moderna a alma foi igualada com a mente.

Conforme salientou Matthews (2007) “Descartes, em contraposição a Aristóteles, eficazmente, identifica a alma e a mente” (p.18). A partir desse momento, inaugurou-se o problema mente-corpo como o conhecemos hoje. Em relação à noção de alma, o termo mente esta livre de qualquer conotação religiosa, concordando assim com a concepção de conhecimento inaugurada pela filosofia moderna. Em face desse dualismo, Descartes institui um novo domínio ontológico, a mente, propiciando a emergência de uma ciência dos fenômenos mentais, *i.e.*, uma Psicologia. Logo, conclui-se que enquanto um domínio científico, a ciência psicológica tem como objeto de investigação a mente.

Feito esse breve excuso terminológico a respeito do problema mente-corpo é preciso considerar agora como a filosofia de Edith Stein se insere nessa questão. Ao buscar uma fundamentação da Psicologia, a filósofa utilizou o termo *psique* (*Psyche*) para designar o objeto da Psicologia. Nesse sentido, a ciência psicológica deve buscar o sentido do psíquico, elucidando o seu caráter *eidético*.

Em razão disso, para explicitar as possíveis contribuições da Fenomenologia de Stein para o problema mente-corpo, será realizada aqui uma aproximação terminológica entre os termos *mente*, como é entendido no domínio das ciências da mente; e *psique*, que no pensamento da filósofa se refere à dimensão do humano relativa aos fenômenos psicológicos. Compreende-se que os dois termos indicam o objeto de investigação da Psicologia. Assim, apesar das diferenças entre a investigação fenomenológica e as pesquisas no âmbito das ciências da mente, destaca-se que ambas buscam elucidar o objeto psicológico (Manganaro, 2012).

Ademais, é preciso ressaltar também uma questão lingüística que justifica essa aproximação. Na língua alemã não se encontra um correspondente direto para o termo mente. Ao se referir ao objeto da psicologia, os pensadores alemães geralmente utilizam a palavra *Seele* (alma) ou *Psyche*. Logo, além das diferenças epistemológicas, a Fenomenologia e as ciências da mente também apresentam divergências lingüísticas, as quais, entretanto, não impedem uma interlocução entre ambas. Diante disso, pode-se sem prejuízos, realizar uma aproximação lexical entre os vocábulos mente e *psique* (Araujo, 2007b).

Apesar de Stein utilizar palavras como alma (*Seele*) e espírito (*Geist*), é o termo *psique* (*Psyche*), enquanto dimensão psíquica, que interessa aqui, visto que se refere ao objeto de investigação da Psicologia. Sendo assim, pode-se conjecturar que o problema mente-corpo no âmbito da filosofia de Stein pode ser expresso como problema *psique*-corpo.

Assim, pode-se aproximar a noção de psíquico, tal como Stein concebe, à de mente, evitando des caracterizar o pensamento da fenomenóloga e, ao mesmo tempo, propiciando que suas ideias possam contribuir para as discussões atuais acerca do problema mente-coro. Diante isso, serão apresentadas as investigações de Stein acerca do psíquico, buscando uma elucidação do objeto da Psicologia para que essa ciência possa se fundamentar em bases seguras. Contudo, antes disso, é preciso analisar a concepção de Fenomenologia apresentada pela filósofa, visto que ela utiliza o método fenomenológico em sua investigação da *psique*.

3.1 – A Fenomenologia de Edith Stein

A filósofa e fenomenóloga Edith Stein iniciou sua vida acadêmica estudando principalmente Alemão, História, Grego, Psicologia e Filosofia. Interessada por filosofia conheceu Edmund Husserl (1859-1938) e aprofundou seus estudos na Fenomenologia, se tornando uma das principais representantes da filosofia fenomenológica. Stein foi uma das discípulas mais próximas de Husserl no período que estava em Gotinga, sendo orientada pelo filósofo em sua tese de doutorado intitulada “Sobre o Problema da Empatia” (*Zum Problem der Einfühlung*, 1917).

Mais tarde se tornou sua assistente, participando da transcrição de importantes textos como o Tomo II da obra “Ideias Para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica” publicado postumamente, e a análise de Husserl acerca do tempo, apresentada nas “Lições Para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo” (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1928).

O contato com Husserl e seus manuscritos influenciaram de forma direta o pensamento de Stein, visto que se percebe claramente a presença marcante desses textos nas suas principais obras, como no estudo acerca da Psicologia e das ciências do espírito presente na obra “Contribuições para uma fundamentação filosófica da Psicologia e das ciências do

espírito” (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, 1922), onde declara explicitamente a influência do filósofo.

Entretanto, é importante destacar que Stein não assimilou passivamente as ideias de Husserl, visto que expôs também suas discordâncias em relação a seu mestre. Como evidenciam Bello (2000) e Goto & Moraes (2015a), a fenomenóloga desenvolveu uma concepção autônoma e original de Fenomenologia, pois não ficou restrita aos projetos de Husserl, delineando sua própria acepção do método fenomenológico.

Stein expôs a sua concepção de Fenomenologia em alguns textos, frutos de conferências onde a autora discorreu sobre o método fenomenológico com o intuito de esclarecer algumas compreensões errôneas. Assim, esses escritos fornecem elementos para que se possa captar a acepção de Fenomenologia apresentada por Stein. Os principais são: “O que é a Fenomenologia?” (*Was ist Phänomenologie?*, 1924); “A significação da Fenomenologia Como Concepção de Mundo” (*Die Weltanschauliche Bedeutung Der Phänomenologie*, 1932); e “A Fenomenologia” (*Der Phänomenologie*, 1932).

A discussão acerca da concepção de Fenomenologia da filósofa também pode ser subsidiada pelos escritos a seguir, onde de modo indireto, ela também apontou a sua compreensão do método fenomenológico: “A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental” (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, 1962); “A Fenomenologia Transcendental de Husserl” (*Husserls Transzendentale Phänomenologie*, 1932); “A Fenomenologia de Husserl e a Filosofia de Sto. Tomás de Aquino” (*Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas Von Aquin*, 1929) e o item “O Método Fenomenológico” (*Phänomenologische Methode*) presente na obra “A Estrutura da Pessoa Humana” (*Der Aufbau der menschlichen Person*, 1932).

3.1.1 - A concepção de Fenomenologia em Edith Stein

Através da análise dos textos citados, pode-se perceber claramente a compreensão peculiar que Stein tinha da Fenomenologia. Como afirmado anteriormente, longe de ser uma aluna passiva ou subserviente, a fenomenóloga apresentou discordâncias em relação a Husserl, desenvolvendo sua concepção independente de Fenomenologia. Entretanto, apesar de algumas divergências ao seu mestre, levou em conta muitos aspectos das ideias de Husserl. Nesse sentido, suas críticas foram plausíveis e consistentes, evidenciando sua ampla compreensão do método fenomenológico.

Nos textos investigados, Stein (2012b, 2012d, 2012e, 2002a) apresentou a Fenomenologia como um método cujos princípios básicos são o “retorno às coisas mesmas” (*Zu den Sachen Selbst*) e a busca das essências. O “retornar às coisas mesmas” consiste em buscar os fundamentos primeiros do conhecimento. Em decorrência das limitações da investigação científica, denunciadas amplamente por Husserl, é necessário investigar os fenômenos a partir das vivências fundantes. Portanto, para se alcançar um conhecimento seguro e rigoroso, como propõe a Fenomenologia, é imprescindível promover esse “retorno às coisas mesmas” (Goto, 2015).

Na acepção da filósofa, e em concordância com Husserl, as “coisas mesmas” não correspondem aos conteúdos perceptivos da experiência, mas à essência das coisas. Entende-se por essência “aquilo que se encontra no ser próprio de um indivíduo como o que ele é”, como destacou Husserl (2006, p. 35) no Tomo I de “Ideias”. Diante disso, Stein comenta que Husserl desenvolveu um “método de análise objetiva das essências” (Stein, 2012b p. 92).

A Fenomenologia, para Stein, se constitui, também, como uma ciência *eidética* descritiva, isto é, que busca alcançar a essência (*Wesen*) de tudo que aparece à consciência. Para captar essa essência é preciso um método adequado. Conforme salientou Husserl (2006),

a visão de essência fornece uma nova espécie de objeto, que não pode ser captado pela percepção sensível. O ato que permite apreender o essencial do fenômeno é o que Husserl e Stein denominaram de intuição ou contemplação de essências. Logo, uma peculiaridade do método fenomenológico é o seu caráter intuitivo (Stein, 2012e).

Ainda, para Stein (2012e) a Fenomenologia não é uma ciência dedutiva, pois não parte de um núcleo de princípios indemonstráveis; entretanto, também não é tampouco uma ciência indutiva, visto que não busca as verdades universais através da generalização de um conjunto de proposições particulares, como faz as ciências naturais. A Fenomenologia utiliza-se do método intuitivo, pois através dele é possível captar intuitivamente as verdades filosóficas, que são elas mesmas infinitas, imutáveis e evidentes.

Além desses dois pontos discutidos, a fenomenóloga também considerou outros aspectos do método fenomenológico, fundamentais para a compreensão de sua concepção de Fenomenologia. No texto “O que é a Fenomenologia”, de 1924, a filósofa vai de encontro a algumas concepções errôneas a respeito do método fenomenológico, procurando esclarecer alguns pontos obscuros. Nele aborda três questões fundamentais: a objetividade da consciência, a intuição como método e o tema do idealismo, onde discute o chamado “giro idealista” de Husserl.

Em termos gerais, pode-se dizer que para Stein (2012e), a Fenomenologia é uma filosofia que se caracteriza pelo resgate da ideia de verdade absoluta e de objetividade da consciência, rompendo com as filosofias consideradas por ela relativistas, tais como o naturalismo, o psicologismo e o historicismo. Ao contrário dessas filosofias, a Fenomenologia retomou a ideia de que a verdade é imutável e que o espírito deve encontrá-la ao invés de produzi-la. Na acepção da filósofa, isso fez com que a Fenomenologia fosse confundida como

apenas uma retomada dos grandes sistemas filosóficos antigos como o platonismo, o aristotelismo e a escolástica.

Esse resgate da noção de verdade absoluta é algo muito caro à filosofia. A noção de uma verdade mutável, *i.e.*, que se modifica com o tempo e de acordo com determinadas condições, faz com que a investigação filosófica perca seu rigor, incorrendo em relativismos estéreis. A Fenomenologia surgiu em oposição a essas filosofias, buscando resgatar o rigor da investigação filosófica e se constituindo como uma ciência rigorosa, tal como destacou Husserl no seu artigo de 1911 (Goto & Moraes, 2015a).

Em plena concordância com seu mestre, Stein (2012a, 2012c, 2012d, 2012f) também concebeu a Fenomenologia como uma ciência rigorosa, que tem como tarefa fundamentar o conhecimento em bases seguras. Diante da crise das ciências denunciada por Husserl, que refletia a perda da confiança na racionalidade, institui-se também uma crise de sentido na humanidade, visto que a razão é o que a caracteriza enquanto tal. Sendo assim, a Fenomenologia surgiu com o intuito de buscar um ponto de partida absoluto para a filosofia, visando resgatar o verdadeiro sentido da investigação filosófica e recuperar a confiança na razão.

Além disso, a filósofa discorreu também a respeito do chamado “giro idealista” de Husserl, “giro” que foi fortemente criticado por alguns discípulos do filósofo. No entanto, apesar das inúmeras oposições ao “idealismo transcendental” de Husserl, Stein buscou compreender esse “giro idealista” de seu mestre, apresentando uma visão original a respeito dessa questão (Goto & Moraes, 2015b).

Sabe-se que o embate entre idealismo e realismo na Fenomenologia é uma discussão polêmica, que acabou dividindo o movimento fenomenológico. Os discípulos de Gottinga, interessados no resgate da ideia de verdade absoluta promovido por Husserl nas

“Investigações”, não concordaram com o suposto idealismo de “Ideias I”. Para eles, a Fenomenologia das “Investigações”, de cunho realista, não era compatível com a apresentada no Tomo I de “Ideias”. Essa aparente ruptura entre essas duas obras ficou conhecida como o “giro idealista” de Husserl, o que ocasionou o afastamento dos discípulos de Gotinga, que não concordaram com esse suposto giro.

Como evidencia Bello (2000), ao contrário da maioria dos discípulos de Gotinga, Stein apresentou uma visão mais ponderada, visto que ela procurou compreender alguns pontos, porém, ao mesmo tempo buscou ir além, apresentando críticas concisas e pertinentes a respeito do “giro idealista” de Husserl. Stein (2012c, 2012e) argumentou que não existia uma ruptura absoluta entre as obras “Investigações” e “Ideias”, pois para a filósofa, naquela já estavam presentes questões que conduziriam ao tema do transcendental.

Além disso, em concordância com Husserl, Stein (2012e) considerou que a Fenomenologia não precisava incorrer em um idealismo. Na acepção da filósofa, o idealismo é na verdade uma concepção metafísica pessoal de Husserl e não produto de uma investigação fenomenológica. Para corroborar sua visão, citou as análises desenvolvidas por sua amiga Hedwig Conrad-Martius (1888 – 1966) que delineou uma Fenomenologia realista.

Ao desmembrar a investigação fenomenológica de posições idealistas ou realistas, Stein buscou conciliar a concepção de constituição de Husserl com a ideia de uma independência entitativa do mundo. Para a filósofa, a análise constitutiva não precisa incorrer necessariamente em um idealismo. Com isso, se aproximou dos discípulos de Gotinga, apresentando traços de uma Fenomenologia realista (Stein, 2005c).

Outro aspecto importante que Stein (2012a, 2012b, 2012c, 2012d, 2012e, 2012f) abordou nos seus textos é a relação entre a Fenomenologia e a tradição escolástica. Após sua conversão ao catolicismo, Stein se dedicou ao estudo da filosofia católica, principalmente

Tomas de Aquino (1225-1274), que influenciou significativamente suas ideias. Após se aprofundar nesses estudos, procurou conciliar as investigações fenomenológicas com a escolástica. Ao longo de diversos textos, promoveu um diálogo entre essas duas correntes do pensamento.

Em especial no texto “A Fenomenologia de Husserl e a Filosofia de Sto. Tomás de Aquino” (*Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas Von Aquin*, 1929) em que abordou essa questão de forma mais profunda, promovendo uma comparação entre os dois filósofos. A fenomenóloga ressaltou ainda que a filosofia dividiu-se em dois grandes grupos. De um lado, tem-se a filosofia católica com a tradição escolástica e de outro a filosofia denominada moderna, que atingiu seu ápice com a filosofia kantiana. Para a autora, havia um abismo entre esses dois grupos, pois os filósofos católicos não se comunicavam com os modernos e vice-versa, sendo que a falta de intercâmbio entre esses grupos se tornou extremamente nociva para a filosofia, que ficou dividida e fragmentada (Stein, 2012e).

Ademais, como evidenciou Stein (2012e), o distanciamento entre esses dois grupos diminuiu, de modo que a Fenomenologia contribuiu significativamente para isso, apesar de não ter sido o objetivo de Husserl. Na acepção da filósofa, a Fenomenologia é a filosofia que possibilita um diálogo entre a filosofia moderna e a católica, evitando um desmembramento da investigação filosófica. A partir da análise dos textos apresentados, constata-se a apreensão singular que essa importante discípula de Husserl apresentou do método fenomenológico.

A filósofa permaneceu fiel ao seu mestre em muitos aspectos, mas ao mesmo tempo desenvolveu noções próprias, buscando complementar o projeto husserliano, sem, no entanto descaracterizá-lo. Nesse sentido, a autonomia e originalidade apresentada por Stein revelam a sua notável compreensão da Fenomenologia, em face das inúmeras concepções errôneas que havia na época (Goto & Moraes, 2015a). Como relata Sepp (1998), a atitude fenomenológica

de Stein caracteriza-se por uma posição independente, que se aproxima de algumas concepções de Fenomenologia, porém segue seu próprio caminho, desenvolvendo uma compreensão singular do método husserliano.

3.2 - As contribuições da Fenomenologia de Edith Stein para a questão mente-corpo

Diante da concepção autônoma e original da Fenomenologia delineada por Stein, têm-se então condições para investigar as contribuições da filósofa acerca do problema mente-corpo. Conforme destacado, a questão mente-corpo na filosofia de Stein pode ser entendida enquanto um problema *psique*-corpo. Assim, o objetivo será expor e refletir a respeito das análises da fenomenóloga acerca do psíquico e do corpo, buscando investigar como acontece a relação entre essas duas estruturas.

Os aportes da Fenomenologia de Stein para o problema *psique*/mente-corpo contribuem também significativamente para a constituição de uma Psicologia autenticamente científica. Além disso, possibilita a superação dos problemas epistemológicos e metodológicos enfrentados pela Psicologia em decorrência da indefinição de seu objeto de estudo e a falta de método próprio. A Psicologia, para se constituir como uma verdadeira ciência deve esclarecer primeiramente o que é o seu objeto de estudo, isto é, o psíquico.

Pode-se perceber que ao longo da história da Psicologia moderna a questão da elucidação de seu objeto não foi tratada de forma sistemática e rigorosa, o que deu origem a diversos equívocos sobre essa questão. Consequentemente, surgiram diversas Psicologias, muitas vezes antagônicas entre si, o que resultou em uma multiplicidade desordenada de concepções acerca do psíquico. Diante desse problema é importante retomar uma investigação autêntica sobre a dimensão psíquica, buscando um esclarecimento adequado do objeto de estudo da Psicologia, superando assim os equívocos metodológico-epistemológicos dessa ciência.

Sendo assim, ressalta-se que o método fenomenológico se constitui como a ferramenta apropriada para essa investigação do psíquico. É nesse sentido que seguindo as análises de Husserl a respeito da Psicologia, Stein esboçou uma Psicologia Fenomenológica, com o intuito de esclarecer o que é o psíquico ou de forma mais precisa, como o indivíduo psíquico se mostra. A partir disso, têm-se condições de analisar o lugar da Psicologia em relação às demais ciências (naturais e do espírito).

Não obstante, apesar da necessidade de um esclarecimento adequado do psíquico para a constituição da Psicologia, é necessário que essa ciência também considere as outras dimensões do humano. Em sua investigação da pessoa humana Stein delineou uma “antropologia fenomenológica”, destacando o humano como possuidor de três estruturas: corpo, *psique* e espírito. Assim, a dimensão psíquica não é independente e não pode ser tratada de forma isolada das demais, a não ser em termos metodológicos (Bello, 2004).

Sendo assim, a despeito dessa investigação focar na estrutura psíquica, as dimensões corpórea e espiritual também serão consideradas, visto que, para Stein (2002a; 2005b) a pessoa humana se constitui enquanto uma unidade de corpo-*psique*-espírito. Como comentado, essas dimensões estão intrinsecamente relacionadas, sendo impossível tratá-las de modo independente.

3.2.1- A dimensão psíquica

Perante as investigações antropológicas desenvolvidas por Stein acerca da pessoa humana, tem-se que a Psicologia investiga a dimensão psíquica. Segundo a filósofa, o ser humano é uma unidade de corpo-*psique*-espírito, porém, o que interessa à Psicologia enquanto ramo científico é ser uma ciência do psíquico. Sendo assim, para que se fundamente em bases adequadas, essa ciência deve esclarecer em primeiro lugar no que consiste essa

dimensão, buscando elucidar o seu caráter *eidético*, para em seguida considerar a relação da *psique* com as demais dimensões do humano.

Mas, o que é a *psique*? Stein enfrentou essa questão no seu texto “Causalidade Psíquica”, parte da obra “Contribuições para uma Fundamentação Filosófica da Psicologia e das Ciências do Espírito” de 1922. Nesse escrito, seu objetivo foi esclarecer a essência da realidade psíquica e do espírito buscando fornecer um fundamento filosófico para a Psicologia e as ciências do espírito e para isso, utilizou a Fenomenologia de Husserl. Em suas análises, a filósofa foi fortemente influenciada pelos escritos de seu mestre, a ponto de reconhecer no prefácio de “Contribuições” não saber distinguir claramente o que era resultado de suas análises e o que havia sido assimilado intimamente do pensamento do fenomenólogo.

A filósofa tratou da dimensão psíquica também em outros escritos como “Introdução à Filosofia”, “O Problema da Empatia”, “Estrutura da Pessoa Humana” etc. Em decorrência de seu interesse pela pessoa humana, Stein procurou investigar rigorosamente cada dimensão, buscando contemplar a unidade e totalidade do humano. Nas suas investigações sobre o psíquico, nota-se a influência dos escritos de Husserl, principalmente do Tomo II das “Ideias” e os escritos sobre o tempo, dos quais ela participou do processo de transcrição durante o período em que foi assistente do filósofo.

No início de sua vida acadêmica Stein se interessou pela Psicologia ao cursar as disciplinas do psicólogo William Stern (1871-1938). No entanto, logo viu as limitações dessa ciência, que em decorrência de sua impostação naturalista não conseguiu investigar adequadamente a essência da *psique*, carecendo ainda de bases seguras para erguer os seus conhecimentos. Após seus estudos de Psicologia em Breslau a filósofa chegou à seguinte conclusão: “Todos meus estudos de Psicologia me convenceram de que esta ciência estava

ainda engatinhando. Que lhe faltava o necessário fundamento de idéias claras e que essa mesma ciência era incapaz de elaborar esses pressupostos” (Stein, 2002b. p. 331).

Na acepção de Stein, a Psicologia naturalista do século XIX se mostrou incapaz de delinear uma análise rigorosamente científica da vida anímica, tornando-se assim uma “Psicologia sem alma”. Diante da obscuridade acerca do conceito de *psique*, a ciência psicológica acabou concebendo seu objeto de forma equivocada, incorrendo em uma concepção naturalista do psíquico (Stein, 2005a; 2007).

Com isso, a Psicologia excluiu as questões relativas ao mundo anímico, reduzindo o psíquico a algo meramente material, compreendendo-o como um simples conjunto de sensações sem sentido algum para a vida humana. Conforme apontou Stein (2007), a Psicologia desconectou-se do fluxo da vida anímica, abandonando o seu sentido originário de investigar o “mundo interior”. Dessa forma, instalou-se uma crise na Psicologia que se mostrou carente de alicerces seguros. Assim escreveu a filósofa:

Não é possível reduzir a um quadro simples e único a Psicologia dos últimos três séculos, uma vez que constantemente têm-se simultaneamente orientações diversas. Contudo, a orientação principal, que surge com o empirismo inglês, tem se configurado cada vez mais como ciência natural, chegando a fazer de todos os sentimentos da alma o produto de simples sensações, como uma coisa espacial e material esta feita de átomos: não apenas se tem negado toda realidade permanente e durável, fundamento dos “fenômenos” mutáveis, ou seja, da vida que flui, mas também tem sido desconectado do fluir da vida anímica o espírito, o sentido e a vida (Stein, 2007. p. 1132).

Se a Psicologia não se mostrou capaz de desenvolver seus próprios fundamentos, Stein enxergou na Fenomenologia o recurso apropriado para fornecer uma fundamentação rigorosa para essa ciência. Partindo de algumas reflexões de Husserl, mas desenvolvendo suas

investigações de modo autônomo e original, a filósofa buscou fundamentar a Psicologia através do método fenomenológico, esboçando assim uma Psicologia Fenomenológica

3.2.1.1 – *Psique* x consciência

A investigação de Stein (2005a) a respeito da *psique* partiu de uma análise da denominada causalidade psíquica. Essa questão remete ao antigo embate entre determinismo e indeterminismo ou em outros termos, liberdade e necessidade. Será a vontade dependente de uma legalidade causal? Ou tem-se uma liberdade irrestrita da vontade, não sendo possível conceber qualquer espécie de necessidade? A filósofa enfrenta essas questões, buscando analisar como a *psique* se insere no âmbito da legalidade causal.

Na Psicologia tradicional essas questões eram concebidas a partir dos princípios da associação, entendidos enquanto leis fundamentais do psíquico. Compreendia-se que o mecanismo causal da *psique* era regido pelas leis de associação. Entretanto, a fenomenóloga destacou que contemporaneamente, ao invés da associação, concebe-se a motivação como a causalidade do psíquico. Nesse sentido, denota-se que uma adequada compreensão da *psique* envolve a consideração de seus aspectos motivacionais, isto é, de seu vínculo com a dimensão espiritual (Stein, 2005a).

A filósofa procurou atestar se o psíquico apresenta sua própria conexão necessária, de modo análogo à causalidade no âmbito da natureza física. Com isso, se colocou diante do problema relativo às conexões entre o psíquico e o físico. Acerca dessa questão, historicamente tem-se as clássicas soluções do paralelismo psicofísico e a teoria da interação; ambas as posições apresentam uma postura dualista, porém, enquanto a primeira propõe um paralelismo a segunda defende uma visão interacionista.

Em sua investigação sobre a relação entre o psíquico e o físico e a conexão causal no âmbito psicológico, Stein constatou a falta de clareza a respeito do que é o psíquico. Apesar

dos manuais de Psicologia tratarem dessa questão, o fazem de modo superficial e incorrem em um equívoco fundamental: a confusão entre consciência e psíquico. Segundo a fenomenóloga, o psíquico se refere ao “Eu - real” (empírico), isto é, o eu dotado de estados e qualidades reais, assim, a *psique* deve ser entendida como uma realidade transcendente.

Isso está em concordância com a idéia apontada por Husserl (2005) no segundo tomo de “Ideias”, de que o psíquico se constitui como uma realidade anímica, de modo que se têm duas espécies de experiência real: de um lado as coisas materiais enquanto realidade material e de outro a experiência anímica como uma realidade anímica. Desse modo, Stein aponta que o psíquico (realidade anímica) é o “Eu - real” ou psicológico, quer dizer, o indivíduo real dotado de uma posição empírica no mundo. Conforme escreveu a filósofa: “como um ente do mundo real, a *psique* se insere, da mesma forma que a coisa material, nas categorias supremas da realidade” (Stein, 2005a. p. 799).

Por outro lado, diferentemente do psíquico encontra-se a consciência que é o domínio das vivências puras, livre de qualquer imposição empírica. O achado da consciência pura vem do resíduo fenomenológico resultante da redução transcendental. Ao buscar uma base segura para o conhecimento, Husserl, a partir do método fenomenológico, reduziu o “Eu - empírico” (psicológico), atingindo assim a esfera pura do transcendental. A consciência transcendental não apresenta qualidades empíricas, mas transcendentais e com isso, desvelou-se o “Eu - Puro” (*Reines Ich*), ponto de irradiação das vivências puras (Stein, 2005a).

Em síntese, enquanto a *psique* se refere ao “Eu - empírico”, quer dizer, o indivíduo dotado de qualidades reais (realidade anímica); a consciência alude ao “Eu - puro”, a esfera transcendental de onde irradia as vivências puras. Apesar de distintas, *psique* e consciência estão relacionadas. A consciência, em decorrência de seu caráter constitutivo, constitui a realidade anímica. Utilizando a metáfora de Bello (2015), a consciência pode ser comparada a

um vidro: por meio desse vidro se capta tudo que está fora dele e, dessa maneira, a *psique*, enquanto realidade anímica, esta fora do vidro/consciência e é captada e constituída por meio dele (a). Assim destacou Stein:

A esse Eu real, a suas qualidades e estados, o designaremos como o psíquico e veremos que a consciência e o psíquico são substancialmente diferentes um do outro: a consciência é o âmbito do vivenciar puro e “consciente”; e o psíquico é o âmbito da realidade transcendente que se manifesta nas vivências e nos conteúdos das vivências (Stein, 2005a. p. 238).

A diferença estabelecida por Husserl e Stein entre *psique* e consciência está na base de outra importante distinção: a discriminação entre Psicologia e Fenomenologia. Conforme evidenciou a filósofa, os manuais de Psicologia confundem o conceito de psíquico com o de consciência, o que acarreta graves equívocos metodológicos no âmbito da pesquisa psicológica. Dessa forma, ao estabelecer as diferenças entre *psique* e consciência é possível elucidar de forma precisa os campos de investigação da Psicologia e da Fenomenologia (Stein, 2005a).

Apesar de na primeira edição das “Investigações Lógicas”, Husserl ter identificado a Fenomenologia como uma Psicologia descritiva, posteriormente, na segunda edição de 1913, nas “Ideias” e no artigo “A filosofia como ciência de rigor”, o filósofo promoveu uma separação entre a investigação fenomenológica e psicológica. Na introdução de “Ideias” Husserl destacou:

Menciono aqui essa controvérsia a fim de ressaltar nitidamente desde o início, tendo em vista os mal-entendidos reinantes e o número extremamente alto de suas consequências, que a Fenomenologia pura, para a qual queremos abrir acesso na continuação - a mesma que fez sua primeira aparição nas “Investigações Lógicas” e cujo sentido me foi sendo cada vez mais profunda e ricamente desvendado no prosseguimento do trabalho do último decênio- não é Psicologia, e o que impede a inclusão dela na Psicologia não são demarcações contingentes dos domínios, nem terminologia, mas fundamentos de princípio.

Por maior que seja a importância metodológica que a Fenomenologia possa reivindicar no caso da Psicologia, por mais “fundamentos” essenciais que ponha à disposição desta, ela (como ciência de idéias) é tampouco Psicologia quanto a geometria é ciência da natureza. (Husserl, 2006. p.26)

Diante disso, a Psicologia tem como objeto de estudo o psíquico. Logo, sua tarefa é investigar a dimensão psíquica e as leis que a regem. Por outro lado, o estudo da consciência está a cargo da Fenomenologia transcendental, a qual procura elucidar a legalidade do processo de constituição no âmbito da consciência pura (Husserl, 1965, 2006; Stein, 2005a).

Posto isto, Stein comentou que:

A diferença entre Fenomenologia e Psicologia, exigida por Husserl nas “Ideias” e anteriormente no artigo “A Filosofia como ciência de rigor”, publicado na revista “Logos”, se fundamenta na separação requerida entre a consciência e o psíquico. A Psicologia, no sentido aqui delimitado e por sua vez no sentido em que dão os psicólogos que a praticam com ingenuidade, sem considerações epistemológicas sobre o método adotado, é uma ciência “natural” ou “dogmática”, uma investigação teórica de determinados objetos que encontramos “no mundo”, em nosso mundo, em que vivemos e cuja existência é o primeiro dogma e o pressuposto mais evidente não questionado de todas nossas reflexões. Neste mundo, além das coisas naturais e organismos vivos, encontramos seres humanos e animais, que, ademais com o que tem em comum com as coisas e com os simples seres vivos, mostram também características que os distinguem singularmente. A totalidade dessas características a denominamos de psíquico e sua investigação é tarefa da Psicologia (Stein, 2005a. p.221).

Feita essa distinção entre consciência e *psique*, é possível agora investigar a dimensão psíquica por ela mesma, sem incorrer em confusões conceituais. Contudo, conforme evidenciado, a *psique* é uma realidade anímica transcendente constituída por aquilo que é captado pela consciência. Isso significa que somente é possível conhecer a *psique* por meio da

atividade da consciência. A investigação fenomenológica, ao tomar como fundamento a consciência constituinte, tem como ponto de partida as vivências.

Em face disso, a investigação de Stein a respeito do psíquico se inicia a partir da consciência constituinte última, isto é, a corrente da consciência originária ou corrente das vivências. Essa análise apresenta uma íntima conexão com as lições sobre o tempo de Husserl, texto o qual a filósofa teve contato direto.

Conforme destacou Stein (2005a), a corrente originária da consciência se estabelece como um puro devir, quer dizer, um fluxo contínuo. Essa corrente é entendida como um *continuum*, no qual não há uma sucessão de fases de modo que a precedente causa a subsequente. Por conseguinte, não se concebe uma causalidade nesse âmbito.

Como salienta Bello (2015), a corrente de vivências não se constitui como anéis interligados, mas sim como um fluxo. A melhor imagem para exemplificar essa corrente seria o fluxo de um líquido, visto que ele representa a noção de um *continuum*. Assim afirma Stein (2005a, p. 224): “por isso, não teria sentido tampouco perguntar acerca de uma ‘vinculação’ de fases; a vinculação é necessária unicamente para os elos de uma cadeia, porém não no caso de um *continuum* indivisível”.

A partir disso, a fenomenóloga evidenciou que não há uma sucessão de fases no sentido de que ao aparecer uma nova fase a antiga se dissipa completamente. Se assim o fosse a corrente de vivências seria formada por somente uma fase e não por um fluxo contínuo. No entanto, apesar de ser um *continuum* e não apresentar uma vinculação causal entre fases, isso não significa que essas não existam nesse fluxo. A despeito de seu caráter contínuo, o fluxo das vivências possui fases, porém, elas não estão concatenadas de modo causal.

As fases desse fluxo ocorrem de maneira que a atual pressupõe ao mesmo tempo algo da anterior e da que esta porvir. Aqui se constata a forte ligação com as análises de Husserl

acerca da consciência interna do tempo, pois nelas o presente vivo é um *continuum* temporal em que a partir de uma impressão originária tem-se aquilo que passou e foi retido (retenção) e o que ainda virá (protensão). Assim, no presente vivo há uma abertura tanto para o passado quanto para o futuro (Husserl, 2002).

Da mesma maneira, na fase atual da corrente originária está presente tanto o que esta chegando quanto o que já transcorreu. Nas palavras de Stein: “cada instante permanece pleno repetidas vezes: na fase atual, junto ao que agora nasce na vivência e todavia ainda esta vivo, se encontra o morto, o que se extinguiu” (Stein, 2005a. p. 225). Tendo isso em vista, conclui-se que a corrente originária da consciência não apresenta um nexo causal entre fases, pois elas acontecem em um fluxo, onde no momento atual se encontra tanto o passado quanto o futuro.

3.2.1.2 – O Mecanismo Psíquico

Ao constatar que no domínio da corrente originária da consciência não há conexão causal, Stein procurou investigar se poderia haver uma causalidade no âmbito das vivências psíquicas. Em suas reflexões, a filósofa constatou que existe uma conexão entre as vivências, visto que mudanças na esfera dos sentimentos vitais implicam em mudanças no transcurso das mesmas e para corroborar isso utilizou o exemplo do cansaço.

A filósofa diz que quando se está cansado parece haver um bloqueio no fluxo vital de modo que tudo se afigura com certa indolência. Os dados que surgem no campo dos sentidos são influenciados por esse cansaço, visto que as cores se apresentam com aspecto desbotado; os sons têm sua tonalidade enfraquecida. As impressões são recebidas como algo incômodo e desagradável. Por exemplo, ao ler um livro quando se está em um estado de cansaço, a leitura se torna desgastante e nada produtiva, mesmo que o assunto seja interessante. A compreensão do texto ficará lenta, tornando a atividade exaustiva. No entanto, se ao contrário, o cansaço desaparece e dá lugar a um estado de frescor, isso também irá implicar em uma transformação

na esfera das vivências. No estado de frescor o fluxo do vivenciar se apresenta com vigor e vivacidade. As impressões são acompanhadas de uma satisfação e deleite devido ao frescor que invadiu as vivências (Stein, 2005a).

Continuando com o exemplo citado, Stein (2005a) afirma que no estado de frescor a leitura de um livro, por exemplo, será realizada com prazer e entusiasmo. A atividade flui de forma natural, sem a necessidade de empreender esforço como no caso do estado de cansaço. Diante disso, cabe questionar se essas alterações do vivenciar correspondem a uma relação causal. A esfera psíquica possui uma causalidade? Caso afirmativo, como seria o mecanismo causal da *psique*? Seria igual à causalidade física ou apresentaria características próprias? Para responder esses questionamentos Stein aprofundou sua investigação da *psique*, buscando desvelar o seu mecanismo.

Para a filósofa, pode-se compreender essas alterações no âmbito do vivenciar como uma causalidade na esfera das vivências. De modo análogo aos nexos causais no mundo físico há na esfera da *psique* uma causalidade psíquica. No campo da realidade física têm-se nexos causais de maneira que um acontecimento causal é constituído por um acontecer causante, um acontecer causado e uma causa que promove a passagem do primeiro para o segundo. É nesse sentido que ao soltar um objeto de uma determinada altura (acontecer causante) ele será atraído em direção ao solo (acontecer causado) devido à força da gravidade (causa) (Stein, 2005a).

Dessa mesma forma, de maneira análoga ao que ocorre no mundo físico, no domínio psíquico também há relações causais. Por conseguinte, como salientou Stein (2005a), um impulso pode gerar uma série de modificações no transcurso das vivências, determinando não somente a qualidade, mas também a intensidade do efeito resultante. Contudo, destaca a filósofa que apesar da analogia com o mundo físico, a causalidade psíquica possui aspectos

próprios que a diferenciam da causalidade natural. Na realidade física, analisa a fenomenóloga, devido a relação de dependência do efeito em relação à causa, essa determina a qualidade e a intensidade daquele. Sendo assim, a partir do conhecimento da causa é possível mensurar a intensidade do efeito. As ciências da natureza desenvolveram métodos que possibilitaram o conhecimento e a mensuração desses nexos causais. É nesse sentido que os físicos conseguem calcular a velocidade de um objeto (efeito) a partir da força imposta a ele, por exemplo.

Entretanto, adverte Stein (2005a) que na dimensão psíquica não há a possibilidade de realizar essa mensuração, ou seja, é impossível medir o cansaço, *e.g.*, para determinar o quanto o fluxo do vivenciar será alterado. Essa questão é de fundamental importância para compreender a essência do psíquico, pois evidencia que a *psique*, apesar de fazer parte da realidade assim como o mundo material, se diferencia dele apresentando um caráter *eidético* próprio.

Esse é um dos argumentos que fez Stein (2005a) se opor à Psicologia de sua época que, ao adotar uma concepção naturalista da dimensão psíquica, buscava conhecer os fenômenos psíquicos pela sua mensuração. Nessa perspectiva, por exemplo, a psicofísica (Psicologia experimental) procurava investigar a relação entre estímulos físicos e experiência sensorial, utilizando para isso a metodologia das ciências naturais, que visa exatidão e mensuração. Essa postura demonstra a falta de clareza a respeito do objeto de estudo da Psicologia (o psíquico) e os consequentes equívocos metodológicos decorrentes disso. Outro ponto que distingue a causalidade física da psíquica e que esta diretamente relacionada à questão da mensuração é o problema do determinismo, porém, a relação entre determinismo/indeterminismo no âmbito psíquico será tratada mais a frente quando será discutida a relação da *psique* com a dimensão espiritual.

Tratado assim o primeiro questionamento a respeito da existência ou não de uma causalidade na esfera do psíquico é preciso então elucidar agora o mecanismo dessa causalidade. As relações causais no âmbito da *psique* se apresentam como uma concatenação de vivências e para compreender o seu mecanismo é necessário analisar detalhadamente a estrutura dessas vivências. Nesse sentido, Stein (2005a) explicitou que toda vivência é formada por três elementos: um conteúdo, a vivência desse conteúdo e a consciência dessa vivência.

Toda vivência é preenchida por um conteúdo. Assim, uma vivência perceptiva sempre possui um objeto percebido como conteúdo. Em relação a essa questão, a filósofa assinalou que pode haver dois tipos diferentes de conteúdos: aqueles estranhos ao Eu e os relativos ao Eu. Enquanto os primeiros se encontram fora do Eu, os segundos estão no domínio do sujeito. Sendo assim, se ao perceber um objeto sente-se um bem-estar, o objeto é um conteúdo estranho ao eu enquanto que o bem-estar se estabelece como um conteúdo egóico (Stein, 2005a).

Dessa maneira, os distintos conteúdos captados aludem a diferenças no vivenciar. Isso quer dizer que cada conteúdo é vivido de modo particular e essas distinções relacionadas às vivências dos conteúdos denotam diferenças de tensão do vivenciar. Por conseguinte, pode-se absorver com diferentes graus de intensidade os conteúdos das vivências. É importante destacar, como explica Stein (2005a), que os graus de tensão das vivências e a intensidade do conteúdo não podem ser concebidos como idênticos, assim, a intensidade de um som é diferente da intensidade com a qual eu vivencio esse som.

Além disso, esses diferentes graus do vivenciar estão relacionados aos distintos níveis de claridade da consciência. Conforme clarificou Stein (2005a), quanto maior é a intensidade da vivência de um determinado conteúdo maior será a claridade da consciência que se tem

dele. A partir desse esclarecimento da estrutura das vivências, têm-se condições de compreender como acontece o nexo causal entre elas.

Para Stein (2005a), o vínculo causal entre as vivências ocorre a partir das mudanças na esfera vital. Diante disso, dos componentes das vivências destacados, o vivenciar é o mais influenciado pelas modificações dessa esfera. No estado de cansaço a tensão do vivenciar é diminuída, quer dizer, a intensidade da vivência é menor. Por outro lado, no frescor essa tensão aumenta tornando a vivência mais intensa. De modo secundário, o conteúdo e a consciência das vivências também são afetados pelas alterações da esfera vital. No frescor a consciência do vivenciar ocorre de modo claro e vivaz e, da mesma forma, a vitalidade dos conteúdos também é elevada.

Evidencia-se aqui a existência de uma esfera vital que influencia causalmente as vivências. Stein apontou que o cansaço e o frescor não são as únicas variações dessa vitalidade. Por conseguinte, essa esfera se constitui como um *continuum* de níveis de vitalidade onde frescor e cansaço representam dois marcos extremos, da mesma forma que o calor e o frio no âmbito da temperatura, por exemplo (Stein, 2005a).

A esfera vital, fundamento da dimensão psíquica, apresenta uma ampla gama de graus de vitalidade. É possível ir desde um estado de intensa excitação até um de extrema letargia, sendo que essas variações determinam modificações causais no vivenciar, o que denota a existência de um mecanismo causal na dimensão psíquica. Logo, para compreender rigorosamente a causalidade psíquica é indispensável empreender uma investigação da esfera vital. O que é essa esfera vital e como ela funciona? De que forma ela estabelece os nexos causais do vivenciar?

No domínio da esfera vital encontram-se os estados vitais e sentimentos vitais, que segundo Stein (2005a) apresentam o mesmo significado. Os estados vitais correspondem ao

modo atual em que se encontra a esfera vital e, por sua vez, os sentimentos vitais são o vivenciar esses estados, isto é, sua manifestação na consciência. Contudo, é importante salientar que há a possibilidade de haver estados vitais que não se expressam em sentimentos vitais, quer dizer, que não se mostram à consciência e por isso não são vivenciados, como por exemplo: pode existir um estado de cansaço sem que se dê conta dele.

Em virtude disso, aponta-se que a esfera vital expressa as qualidades de uma realidade. Os diferentes sentimentos vitais correspondentes às condições momentâneas da esfera vital (estados vitais) revelam, nesse sentido, uma qualidade real permanente: a força vital. Assim, a realidade psíquica, isto é, a dimensão psíquica, é constituída por uma qualidade real que Stein denominou de força vital. Nas palavras da filósofa:

Nos sentimentos vitais como conteúdos imanentes se manifestam - de maneira semelhante ao que ocorre com os dados estranho ao eu - as condições de uma realidade, seus estados e qualidades. Na sensação de cor, a cor de uma coisa se mostra como um seu estado óptico momentâneo; nas mudanças desse estado mostra-se a qualidade ótica durável. Do mesmo modo, no sentimento vital se apresenta o estado atual do meu eu - seu estado vital - e na variação desses estados se mostra uma qualidade real persistente: a força vital (Stein, 2005a. p. 237).

Em síntese, a esfera vital (psíquica) apresenta diferentes estados e sentimentos vitais, sendo que essas variações revelam a existência de uma força vital. Ao se dar conta de que se está ora cansado, ora excitado, constata-se como substrato desses distintos estados a presença da força vital. No estado de cansaço a força vital encontra-se reduzida enquanto que no frescor esta elevada. Logo, a elucidação do mecanismo psíquico depende de um entendimento adequado do papel dessa força na esfera psíquica.

Como Stein (2005a) evidenciou, os diferentes *modus* em que a força vital se apresenta correspondem ao acontecer causante da esfera psíquica. Por conseguinte, as mudanças na

esfera vital são determinadas pelas modificações dessa força. Os diferentes estados vitais são resultados de um incremento ou subtração da força vital. Assim a filósofa explica o funcionamento da causalidade no âmbito psíquico:

O fato de as energias serem fornecidas à força vital ou tiradas dela é a “causa” do processo psíquico; o “efeito” consiste nas mudanças das outras qualidades psíquicas. Não existe uma dependência causal direta entre outras qualidades entre si sem que exista uma mediação da força vital. Por exemplo, a receptividade para as cores não pode ser intensificada nem reduzida pela receptividade para os sons. Porém, ambas podem ser intensificadas conjuntamente por meio de uma intensificação, independente de ambas, da força vital (Stein, 2005a. p. 239)

Após elucidar como ocorre a causalidade na esfera psíquica, é possível agora compreender como acontece o mecanismo psíquico. Como destacado acima, a esfera vital, com sua força vital é o condicionante causal do vivenciar, pois há uma relação de dependência entre as vivências e os correspondentes *modus* da força vital. Todavia, esse é apenas um dos pólos da causalidade psíquica.

Para uma compreensão global da causalidade na dimensão da *psique* é preciso considerar também o pólo oposto, isto é, o sucesso de que os estados psíquicos consomem a força vital provocando, por sua vez, alterações na esfera vital. Isso significa que se de um lado o vivenciar apresenta uma dependência causal da força vital, por outro, destaca-se que os estados psíquicos despendem um consumo dessa força promovendo modificações na dimensão psíquica. Stein assinala que: “Temos aqui em realidade uma espécie de ‘retroação’, que não representa, porém, nada de novo a respeito das outras relações causais (...). Trata-se de uma bilateralidade própria de todo acontecer causal” (Stein, 2005a. p. 240).

No estado de frescor há um incremento da força vital, sendo que as vivências se encadeiam com vivacidade, de modo que a leitura de um livro pode se tornar uma atividade

empolgante e agradável. Contudo, o próprio ato de ler demanda um gasto de força vital que pode promover uma passagem do frescor ao cansaço. Por mais que a leitura seja prazerosa, ao final da atividade pode-se sentir cansaço devido ao gasto de força vital empreendido. Isso quer dizer que todo acontecer causal psíquico envolve uma transposição de força vital ao ato de vivenciar, ao mesmo tempo em que o próprio vivenciar promove um consumo da mesma.

É preciso destacar também que se de um lado, na esfera vital os estados psíquicos suscitam um dispêndio de força vital, por outro, isso não ocorre com os sentimentos vitais, pois vivenciar um estado vital não provoca gasto de força. Nesse sentido, o estado de cansaço implica em um consumo de força vital, porém, vivenciar esse estado não gera nenhum dispêndio, como assinalou a fenomenóloga (Stein, 2005a).

A vida psíquica tem como fundamento a força vital, visto que os estados psíquicos são efeitos dos *modus* em que essa força se apresenta. Posto isto, em uma consciência que não houvesse esfera vital, toda a atividade psíquica cessaria, tornando impossível a constituição de um indivíduo psíquico. Assim, pode-se concluir que diferentemente da causalidade física, na dimensão psíquica não há um estado de “repouso causal”, pois a esfera vital esta em constante atividade. Se a vida psíquica tem como substrato os diferentes deslocamentos da força vital, a interrupção da atividade dessa força implica a extinção do indivíduo psíquico e, por conseguinte, conclui-se que o acontecer causal psíquico é ininterrupto.

Ainda, conforme destacado por Stein (2005a), os acontecimentos causais psíquicos demandam um consumo de força vital. Logo, a demanda intensa por energia de uma determinada qualidade acarreta uma debilidade nas demais. Assim, por exemplo, se alguém está extremamente concentrado em algo, essa atividade requer grande quantidade da força vital, sendo que as outras são prejudicadas.

Entretanto, há uma condição em que a atividade psíquica pode ocorrer “sem esforço”, isto é, sem dispêndio de força vital. Isso ocorre quando a receptividade da esfera psíquica é acentuada para determinados conteúdos, por meio da ampliação no âmbito do vivenciar ou da intensificação dos conteúdos das vivências. A receptividade se estabelece como uma qualidade da *psique* que apresenta, segundo Stein (2005a), o seguinte mecanismo: ampliar o vivenciar ou intensificar os conteúdos das vivências demanda inicialmente um consumo de força vital, porém, caso essa ampliação e intensificação se mantenham permanentes, cria-se uma receptividade na esfera psíquica de modo que o vivenciar acontece sem esforço. Em síntese, quanto maior a receptividade, menor é o consumo de força despendido (Stein, 2005a).

Para a elucidação dessa questão a filósofa citou o exemplo da vivência perceptiva sonora. Se a força vital é predominantemente utilizada durante um período para captar sons, a receptividade para tais estímulos será intensificada de modo que essa vivência será realizada sem esforço. Consequentemente, a realização contínua de determinada atividade por meio do hábito forma uma receptividade para alguns conteúdos, que podem ser vivenciados sem consumo da força vital.

Outra situação que exemplifica esse mecanismo psíquico são os processos de aprendizagem: ao aprender algo novo despende-se grande quantidade de força vital, pois a receptividade àquela atividade é mínima. Com a prática constante do que se aprendeu, a receptividade aumenta fazendo com que a ação seja realizada sem esforço. Quando se aprende a tocar algum instrumento musical, inicialmente é necessário despender grande quantidade da força vital, porém, quando se adquire prática, a atividade se realiza de modo automático e espontâneo (Stein, 2005a).

Portanto, quando uma ação passa a ser executada sem esforço, a força vital anteriormente desprendida fica disponível para a realização de outra atividade. Caso não

houvesse esse mecanismo, a atividade psíquica demandaria uma grande quantidade de força, ocasionando enorme desgaste da esfera vital. Assim, constata-se que a dimensão psíquica, enquanto esfera passiva se estabelece como um mecanismo que se regula automaticamente.

Como escreveu Stein:

A *psique* – na medida em que utilizamos unicamente a esfera da passividade como fundamento para nossa investigação causal – aparece como um mecanismo que se regula automaticamente; baseada na sua constituição ela se adapta a uma série de funções diversas, mas cabe a ela somente uma quantidade limitada de força motriz e quando esta é dirigida em direção a somente uma função, as demais vão se eliminando espontaneamente.

Da força motriz depende todo o mecanismo (Stein, 2005a. p. 245).

Stein (2005a. p. 245) conclui, dessa forma, que “não há realidade psíquica sem causalidade” e que o mecanismo causal da esfera vital fundamenta toda a atividade psíquica. Assim sendo, a constituição da *psique* com suas qualidades e estados reais ocorre por meio desse processo causal psíquico. A fenomenóloga evidenciou, portanto, que não apenas há uma causalidade na dimensão psíquica, cujo substrato é a força vital, mas que o próprio mecanismo psíquico se funda nesse acontecer causal.

3.2.1.3 – A Estrutura da *Psique*

Após investigar o funcionamento da dimensão psíquica no seu aspecto universal, é preciso discutir ainda algumas questões relativas à individualidade. O mecanismo psíquico elucidado por Stein por meio da investigação da esfera vital possui um caráter *eidético/universal*, isto é, todo indivíduo psíquico apresenta essa mesma estrutura. Contudo, segundo a descrição de Stein (2005b), a *psique* também exibe seu caráter individual, visto que ela se singulariza em um indivíduo psicofísico.

Considerado o mecanismo psíquico elucidado a pouco, a partir das variações da força vital (esfera vital), viu-se que diferentes estados psíquicos promovem alterações causais no

vivenciar. Desse modo, esses estados se relacionam também com as qualidades psíquicas, visto que exercem sobre elas uma influência real. Isso quer dizer que as qualidades psíquicas se constituem a partir dos estados vitais da esfera psíquica (Stein, 2005b).

Diante disso, Stein analisou como os estados vitais e as qualidades psíquicas se relacionam. A formação dessas qualidades é influenciada diretamente pelos estados vitais, sendo que aquelas apresentam um caráter disposicional. Portanto, as qualidades psíquicas disposicionais também fazem parte da estrutura da *psique*, denotando a manifestação de uma individualidade. Conclui-se que a esfera psíquica, de modo análogo ao corpo, também se desenvolve ao realizar suas disposições psíquicas. Como salientou Stein:

Pois bem, os estados não são importantes somente para as qualidades pelo significado que manifestam (assim como a índole externa das coisas materiais fazem aparecer sua índole interna), mas também tais estados exercem uma influencia real sobre elas, originando sua “formação”. A *psique* com todas suas qualidades é, o mesmo que o corpo (em quanto corpo-vivo), um ser que se desenvolve. Não possui suas qualidades desde o começo de sua existência, mas vai adquirindo-as ao longo do curso de sua “vida” (Stein, 2005b. p. 800).

Evidencia-se que a dimensão psíquica é constituída por qualidades psíquicas disposicionais que se desenvolvem, expressando assim uma individualidade. Cabe discutir agora de que forma ocorre esse desenvolvimento para compreender de que forma se estabelece o aspecto individual da *psique*. Como um indivíduo psíquico se singulariza em uma realidade psíquica universal? Os estados vitais se constituem a partir da contínua transformação da força vital. Nesse processo essa força é dirigida a uma determinada direção, colocando-se à disposição para a realização de certas atividades, dando origem assim, às disposições psíquicas que se compõe a partir das diferentes direções tomadas pela força vital.

Diante disso, pode-se citar como exemplo a capacidade para realizar cálculos matemáticos: se a força vital é direcionada para a tarefa de calcular, cria-se uma disposição

para essa atividade. No entanto, para essa disposição se desenvolver é necessário haver condições favoráveis e, a partir delas, uma determinada qualidade psíquica pode atingir seu pleno desenvolvimento. Assim sendo, a capacidade de calcular somente pode se desenvolver se houver condições favoráveis (Stein, 2005b).

Entende-se então que o desenvolvimento da *psique* e de suas qualidades acontece por meio de uma disposição original, isto é, apenas pode se realizar aquilo que está disposto na esfera psíquica. Logo, se a *psique* não apresenta determinada disposição, a qualidade correspondente não poderá se desenvolver. Stein apontou que (2005b, p. 801) “onde existe uma determinada disposição e a ela se acrescenta circunstâncias favoráveis, então tal disposição pode ter seu pleno desenvolvimento na qualidade desenvolvida”.

A realização das disposições psíquicas e, consequentemente, o desenvolvimento das qualidades psíquicas, evidenciam o curso de um processo evolutivo. Quer dizer, a *psique* se encontra em um constante processo de desenvolvimento e esse processo não ocorre de maneira uniforme em todos os indivíduos, porque apresenta variadas distinções que irão influenciar a estrutura da *psique*, determinando assim seu aspecto individual.

Desse modo, constata-se que na dimensão psíquica, enquanto estrutura universal dos sujeitos psíquicos, se expressa uma individualidade, um ser pessoal dotado de qualidades reais singulares. O desenvolvimento da *psique* e de suas diversas qualidades revela, então, um complexo que Stein (2005b) denominou de caráter do indivíduo.

O caráter, nesse sentido, se constitui como a totalidade das qualidades desenvolvidas na esfera psíquica de uma pessoa, de maneira que ele é o responsável pela singularização da estrutura da *psique*. As qualidades psíquicas que formam o caráter constituem a peculiaridade do indivíduo, isto é, o que o diferencia dos demais. Cada pessoa possui um caráter distinto

que corresponde ao desenvolvimento típico de suas qualidades psíquicas. Mas, o que constitui o caráter?

Stein se colocou esse questionamento e constatou que alguns aspectos, apesar de subsidiar o caráter, não fazem parte dele. É o caso das faculdades da sensibilidade e do entendimento, ambos são circunstâncias das quais o caráter depende funcionalmente, mas que não o integram. Ainda, para a filósofa “o genuíno campo do caráter é o âmbito da vida afetiva e a vida da vontade” (Stein, 2005b. p. 802). Isso quer dizer que o caráter é constituído pela esfera afetiva e da vontade, correspondendo à capacidade de sentir e a transformação desse sentir em vontade e ação.

Além disso, o caráter está em constante desenvolvimento, indicando que a individualidade da pessoa está em contínua construção. É importante ressaltar que o desenvolvimento do caráter depende tanto de fatores externos quanto internos e, conforme ressaltou a filósofa, apresenta dois aspectos distintos, aqueles que independem do sujeito e os que dependem (Stein, 2002a; 2005b). Os primeiros se referem aos fatores externos, por exemplo, o desenvolvimento fisiológico do corpo humano, enquanto o segundo aspecto diz respeito aos fatores internos, os quais dependem da ação do sujeito, sendo que nesse âmbito se insere a ação da vontade. Apesar de distintos, esses dois aspectos estão relacionados, pois os fatores internos estão alicerçados nos externos.

Utilizando novamente o exemplo do cálculo, para que essa capacidade se realize é preciso que o substrato anatômico/fisiológico (cérebro) para essa atividade tenha se desenvolvido plenamente. Entretanto, somente esse aspecto não basta; é preciso que a partir de uma disposição psíquica, o indivíduo exerce o cálculo para que essa capacidade se desenvolva.

O caráter, como analisou Stein (2005b), enquanto um estado ôntico constituído pelas qualidades psíquicas singulares de cada pessoa possui outra faceta. Nesse sentido, também se apresenta enquanto uma peculiaridade marcada, por meio do qual imprime à pessoa uma personalidade. Essa peculiaridade pessoal (individualidade) se estabelece como o núcleo da personalidade do indivíduo. Nas palavras de Stein (2005b. p. 807), “a ‘peculiaridade pessoal’ é uma simples *quale* que marca seu selo sobre o caráter total e sobre cada vivência em particular. Plasma a pessoa como uma ‘personalidade unitária’”. Desse modo, das qualidades psíquicas que marcam o caráter, destaca-se uma peculiaridade pessoal que constitui o indivíduo enquanto uma personalidade única.

É preciso assinalar que a peculiaridade pessoal apresenta graus em sua manifestação externa, sendo que elas variam de acordo com cada indivíduo. Sendo assim, têm-se aqueles cujo caráter se aproxima de um tipo médio, apresentando qualidades compartilhadas por um conjunto de pessoas. Por outro lado, há também o caso onde pode haver um desvio significativo do tipo comum. Dessa maneira, o indivíduo se constitui como uma pessoa absolutamente individual, afastando-se do típico. Essas análises permitem desenvolver uma espécie de tipologia do caráter, ou seja, uma teoria psicológica da personalidade de base fenomenológica, o que, entretanto, ainda não foi investigado profundamente.

Stein (2005b) destacou também que toda pessoa, enquanto determinada por valores objetivos, se coloca como representante de um tipo, mesmo que ela o manifeste de modo singular. Todavia, diante de uma peculiaridade pessoal intensa, o típico desaparece dando lugar a uma personalidade, isto é, um caráter bem definido. Em síntese, apesar de o caráter fazer referência às qualidades típicas, a personalidade do indivíduo se estabelece a partir de uma peculiaridade pessoal marcante que singulariza a pessoa como um ser único.

Por fim, conclui-se que a peculiaridade pessoal fornece ao caráter uma unidade interna que o individualiza, diferenciando-o dos demais. Essa distinção compõe, como aponta Stein (2005b), a essência da pessoa. Da mesma forma que todo objeto apresenta um *eidos*, a estrutura da *psique* também possui uma essência. Contudo, o *eidos* da *psique* não se desenvolve, mas vai se desvelando ao longo da evolução do caráter.

Sendo assim, a essência da pessoa se estabelece como o núcleo idêntico de todo processo evolutivo, impondo limites ao desenvolvimento do indivíduo. Esse *eidos* restringe as variações das qualidades psíquicas, de modo que o processo de desenvolvimento não pode ultrapassar as fronteiras dessa essência. Por conseguinte, depreende-se dessa análise que a estrutura da *psique* apresenta um caráter que se singulariza a partir de uma peculiaridade pessoal (personalidade). Além disso, essa estrutura está em constante evolução e possui uma essência, a qual delimita o processo de desenvolvimento da *psique*.

Após investigar a dimensão psíquica, elucidando seu mecanismo e sua estrutura, é preciso considerar ainda uma questão para que se possa ter uma compreensão global do psíquico. Como comentado inicialmente, a pessoa humana é constituída pelas dimensões corpórea, psíquica e espiritual. Diante disso, antes de passar à análise da dimensão corpórea é indispensável analisar como a *psique* se relaciona com a esfera espiritual.

3.2.1.3 – A *psique* e a dimensão espiritual: a questão da determinação do psíquico

Stein (2002a; 2005a; 2005b) mostrou em suas análises que a estrutura psíquica não pode ser tratada de modo separado em relação às outras dimensões, porque uma investigação isolada poderia incorrer em graves equívocos e acabaria por desconsiderar os aspectos essenciais da *psique*. Por isso enfatizou a tarefa de analisar o vínculo entre a dimensão psíquica e a espiritual, levando em conta como essa influencia naquela.

Ao promover essa investigação Stein (2002a) se colocou diante da polêmica questão a respeito do determinismo/indeterminismo do psíquico e explicitou que a *psique* é regida por leis causais, pois esta inserida na engrenagem causal da realidade. Essa causalidade tem como substrato a esfera vital, de modo que as relações de causa e efeito no âmbito da *psique* são frutos das diferentes variações da força vital.

Diante desse mecanismo da causalidade psíquica, cabe os seguintes questionamentos: é possível conceber uma determinação do psíquico por meio de seu mecanismo causal? Em outras palavras, na esfera psíquica pode-se prever o efeito a partir da causa assim como no domínio da natureza? Ainda: a força vital, fundamento da causalidade psíquica, pode ser expressa material ou numericamente?

Se a dinâmica do mecanismo causal psíquico tem como alicerce as variações da força vital, entende-se que a possibilidade de determinação do psíquico depende primeiramente da mensuração dessa força. A causalidade material pode ser expressa quantitativamente permitindo o estabelecimento de uma relação exata entre causa e efeito e, ao expressar a causa em termos numéricos admite-se então a determinação precisa do efeito gerado. Assim, conhecendo a velocidade de um objeto é possível calcular a distância que ele irá percorrer durante um determinado período (Stein, 2005a).

No entanto, segundo Stein (2005a) a causalidade psíquica não pode ser expressa quantitativamente, pois não há a possibilidade de mensurar a força vital. Essa força não se constitui como um *quantum* energético – tal como entendeu alguns ramos da Psicologia e do Psicologismo – passível de ser enunciado em termos numéricos. Em face disso, no entendimento da fenomenóloga, exclui-se a viabilidade de uma determinação quantitativa do psíquico, indicando que a metodologia quantitativa apresenta sérias restrições para a pesquisa psicológica.

Dado a impossibilidade de determinar quantitativamente a *psique*, cabe então considerar ainda se pode haver uma determinação qualitativa. Como afirmou Stein (2005a), os sentimentos vitais são concebidos qualitativamente, visto que eles se apresentam como qualidades nas vivências. Dessa maneira, para falar de uma determinação qualitativa é preciso distinguir essas múltiplas qualidades (sentimentos vitais) e suas diferentes matizes, atribuindo-lhes nomes. No cotidiano têm-se algumas distinções lexicais, tais como cansaço, frescor, entusiasmo, tristeza, dentre outros.

Apesar da notável diferença entre algumas qualidades, como no caso do frescor e do cansaço, constitui uma tarefa complexa distinguir com nitidez suas diferentes matizes. Como exemplificou Stein (2005a), não é possível diferenciar com precisão as diversas nuances de vermelho, mas se distingue com clareza o vermelho do azul. Da mesma forma ocorre no âmbito dos sentimentos vitais, ou seja, é nítida a diferença entre o cansaço e o frescor. Entretanto, seus diferentes matizes não são captados de modo preciso, sendo que esses estados constituem dois pólos da esfera vital.

Segundo Stein (2005a) essa rigorosa distinção das variadas qualidades da esfera psíquica não pode ser deduzida por meio de uma legalidade causal, ou seja, não é possível isolar os diferentes matizes dessas qualidades, pois elas se constituem como parte de um *continuum*. Nas palavras da filósofa, “é possível que experimentemos o *continuum* ou uma parte do *continuum*, porém está essencialmente excluída a possibilidade de que possamos ressaltar uma por uma a infinita multiplicidade de qualidades percorridas nele” (Stein, 2005a. p. 248). Portanto, diante da inviabilidade de identificar nitidamente as diferentes qualidades da esfera psíquica, Stein também constatou que na esfera da *psique* não se pode conceber um determinismo qualitativo. Exclui-se assim qualquer possibilidade de determinismo psíquico, seja quantitativo ou qualitativo.

Posto isso, cabe analisar a questão da previsibilidade das conexões causais psíquicas. Conhecendo o estado atual da força vital pode-se prever o seu estado futuro? A partir de suas análises Stein respondeu negativamente essa questão. Para a filósofa, a previsão de um estado vital futuro somente é possível através do conhecimento de todas as oscilações possíveis da força vital, desde o momento atual até o futuro.

Assim sendo, se um indivíduo está cansado em um determinado momento, não se tem condições de prever qual será seu estado vital daqui algumas horas. Um estado vital futuro somente pode ser elucidado a partir da condição em que se encontra a força vital no momento em que esse estado ocorre. Além disso, para fazer a previsão de um estado psíquico é preciso considerar também o núcleo da personalidade, isto é, a peculiaridade pessoal que compõe a essência do indivíduo. Diante dessas condições, constata-se a impossibilidade de prever estados futuros na esfera psíquica.

Com tudo isso, evidencia-se que a causalidade psíquica não envolve um determinismo, sendo as suas relações causais sempre prováveis, pois não é possível uma determinação exata das mesmas. Assim, constata-se que o determinismo causal não se aplica à dimensão psíquica e que, apesar de apresentar nexos causais, não é possível determiná-los com precisão, de modo que a causalidade psíquica se constitui, por fim, como indeterminada. Nesse sentido, é interessante considerar mais detidamente as razões desse indeterminismo psíquico. A respeito disso Stein comenta o seguinte:

A lei causal geral que podemos enunciar da seguinte maneira: “todo acontecer psíquico está condicionado de modo causal” não basta, evidentemente, para decidir acerca da questão da determinação do psíquico ou para decidir se o correspondente estado se encontra determinado clara e distintamente pela série de estados precedentes e se é calculável a partir deles. Para isto, há que se considerar primeiramente se o acontecer psíquico está

determinado de maneira unicamente causal ou se há outros fatores responsáveis pelo seu transcurso (Stein, 2005a. p. 246).

A filósofa excluiu uma determinação exclusivamente causal do psíquico, considerando que podem existir outros fatores que influenciam o acontecer causal na esfera da *psique*. O que seriam então esses outros fatores e como eles impactam na causalidade psíquica? Qual a relação deles com a questão da determinação do psíquico?

Esses fatores destacados pela fenomenóloga se referem à dimensão espiritual, esfera que segundo as análises antropológicas de Husserl e Stein constituem o que denominaram como o especificamente humano. Stein (2002a) concebeu o domínio do espírito como uma estrutura de despertar e de abertura. O ser humano é um ser desperto, pois não apenas é ou vive, mas se dá conta do que ele é e do que vive. O ser humano tem a capacidade de ser consciente do mundo e de si - mesmo. Ainda, a vida espiritual também está relacionada a um saber originário sobre as coisas distintas do eu, ou seja, tem-se uma abertura tanto para dentro (saber de si) quanto para fora (saber de outras coisas).

A dimensão espiritual está vinculada a aspectos como a liberdade, a vontade, a reflexão, a capacidade de autoformação etc., os quais se estabelecem como atributos essencialmente humanos (Goto & Moraes, 2015c). Conforme salientou a fenomenóloga, a estrutura espiritual é algo especificamente humano. O homem partilha com os demais seres vivos a estrutura corpórea e psíquica, entretanto, a dimensão espiritual o diferencia dos outros seres, o que o constitui enquanto um ser espiritual (Stein, 2002a).

Ao apresentar uma vida espiritual, a pessoa humana tem a capacidade de ir além de sua estrutura corpóreo-psíquica, se estabelecendo como um ser livre. Em decorrência disso, apresenta um caráter volitivo, expressando assim sua livre vontade. Por isso, enquanto um ser dotado de liberdade e vontade, o homem se torna responsável por sua própria formação. Isso

indica que ele é o agente de seu próprio processo formativo. Ao passo que nos demais seres o desenvolvimento depende exclusivamente dos condicionantes da estrutura corpóreo-psíquica, o homem apresenta a capacidade de autofomação, pois parte de seu processo formativo é resultado de seu livre atuar. Conforme escreveu a filósofa:

Quando vemos uma planta ou animal que estão atrofiados, ou seja, os quais não desenvolveram suas capacidades específicas, responsabilizamos as condições vitais desfavoráveis ou até a pessoa que os colocou nessas condições inadequadas. No caso do homem também temos em conta fatores do tipo mencionado, porém responsabilizamos o homem mesmo pelo o que ele chegou ou não a ser (Stein, 2002a. p. 94).

Diante disso, Stein (2005a) salienta que a *psique* é atravessada pela dimensão espiritual de maneira que essa influencia o acontecer causal daquela, marcando definitivamente o caráter indeterminista da causalidade psíquica. Ao contrário da *psique* e da natureza, a esfera do espírito é regida pela motivação, que segundo Husserl e Stein é a lei fundamental da dimensão espiritual (Stein, 2005b).

A vida espiritual se inicia com os atos, entendidos enquanto vivências intencionais, isto é, que acontecem na consciência. A vinculação entre os atos não ocorre por meio de relações causais, mas sim através da motivação, o que permite a constituição de atos livres. Dessa forma, a dimensão espiritual, regida pela motivação, pode promover modificações na força vital, alterando o mecanismo causal psíquico. Por conseguinte, a vida espiritual promove uma abertura da *psique* para o domínio da liberdade e da indeterminação.

Conforme apontou Stein (2005a) na introdução de “Causalidade psíquica”, a discussão acerca da conexão causal no âmbito da *psique* envolve a controversa entre determinismo e indeterminismo. Se o psíquico apresenta uma causalidade, como evidenciou a filósofa, seria possível determiná-la completamente? Ou ao contrário, se a *psique* exibe um caráter indeterminista, é impossível conceber uma causalidade psíquica?

Na análise da fenomenóloga, apesar do psíquico apresentar conexões causais, essas não são deterministas, dado a íntima conexão da *psique* com a dimensão espiritual, a qual permite a expressão da liberdade. Nesse sentido, em oposição à Psicologia científico-natural, que buscou delinear uma determinação do psíquico ao adotar uma compreensão naturalista do mesmo; Stein evidenciou por meio de sua Psicologia Fenomenológica que não se pode conceber um determinismo psíquico.

Entretanto, o indeterminismo da *psique* não indica a ausência de um caráter nomológico. Em um primeiro momento pode-se, erroneamente, compreender a indeterminação do psíquico como uma ausência de leis. Todavia, a dimensão espiritual que atravessa a *psique* apresenta uma legalidade, pois é regida pelas leis motivacionais. Conforme salientou Stein (2005a), pode-se entender que há causalidades distintas: enquanto no âmbito da *psique* tem-se a esfera vital e sua força enquanto substrato das conexões causais, no domínio do espírito encontra-se o querer e a liberdade regidos pelas leis motivacionais. Posto isso, a indeterminação da *psique* não denota a inexistência de causalidade, mas a articulação de tipos distintos de conexões causais.

O vínculo do psíquico com o espírito permite assim que as conexões causais da *psique* interajam com o querer de um sujeito livre. Consoante ao que destacou Stein (2005a), enquanto um ser espiritual, a pessoa humana apresenta como elemento constitutivo a liberdade. A causalidade psíquica coexiste e é influenciada pelo querer de um ser espiritual livre. É nesse sentido que o indivíduo possui a capacidade de conduzir o seu próprio processo de formação, demonstrando que ele não está a mercê de um determinismo psíquico. Posto isso, Stein (2005a) endossou em sua análise da dimensão psíquica o caráter indeterminista da *psique* em face de sua conexão com a estrutura espiritual.

Diante do exposto, destaca-se que a Psicologia científico-natural, ao conceber um determinismo psíquico, negligenciou a dimensão espiritual, adotando uma concepção limitada do homem, que não o considera na sua totalidade. Assim, por meio de suas investigações, Stein (2005a) mostrou que a *psique* está intimamente ligada ao espírito. Logo, uma autêntica Psicologia deve levar em conta a dimensão espiritual da pessoa humana.

Stein (2005a) utilizou o seguinte exemplo para evidenciar a influência da dimensão espiritual na *psique*: em um estado de cansaço, a força vital se encontra diminuída, impossibilitando a realização de uma atividade intelectual, tal como a leitura. Não obstante, durante a leitura pode-se deparar com uma poesia que toca o indivíduo de tal maneira que a força vital ganha novo vigor, permitindo assim o prosseguimento da leitura. Percebe-se que o mecanismo causal da *psique* foi alterado pela dimensão espiritual e, apesar do estado de cansaço, a vontade de ler a poesia (ato livre) resignificou a força vital, modificando o nexo causal psíquico (Stein, 2005a).

Em razão dessas investigações empreendidas por Stein, percebe-se que a pessoa humana se constitui também como um ser livre, dotado de uma dimensão espiritual que atravessa a *psique*, o corpo e possibilita a realização de atos livre. Diante disso, é possível afirmar que uma acepção determinista/mecanicista do humano incorre em equívocos decorrentes de uma compreensão cínica e unilateral do ser humano. Não obstante, percebe-se que a maioria das Psicologias adota essa visão de ser humano, partindo de uma concepção limitada ou equivocada do psíquico.

Para que a Psicologia se estabeleça como uma autêntica ciência, não basta compreender somente o psíquico. É preciso analisar o fenômeno humano como um todo, abarcando as diferentes dimensões que o compõe (corpo-*psique*-espírito), tal como descreveu Stein (2002a; 2005a; 2005b). Diante disso, para compreender mais profundamente como as

análises da filósofa podem contribuir para a questão *psique*/mente-corpo e, por conseguinte, possibilitar uma fundamentação da Psicologia, cabe destacar a dimensão corpórea e como ela se relacionada com a *psique* e o espírito.

3.2.2- A Dimensão Corpórea: corpo matéria e vivo.

Após a descrição fenomenológica que Stein fez da dimensão psíquica é preciso prosseguir a investigação passando do psíquico para o psicofísico. Na acepção de Stein (2005b) a *psique* não existe de modo isolado, ao contrário, somente se apresenta vinculada ao corpo. Desse modo, para a filósofa não é possível uma compreensão adequada da *psique* se a Psicologia, por exemplo, não levar em conta a sua íntima conexão com a dimensão corpórea. O “Eu - empírico”, dotado de uma posição real, somente se insere no mundo natural por meio do corpo, ou seja, se constituindo como um sujeito psicofísico.

Para um exame rigoroso do problema *psique*/mente-corpo, é indispensável empreender também uma análise fenomenológica do corpo, possibilitando assim uma adequada elucidação da sua relação com a *psique*. Por conseguinte, uma Psicologia fundamentada em bases sólidas não pode ignorar a dimensão do corpo.

3.2.2.1 - O Corpo Enquanto Coisa Material

Em primeiro lugar entende-se o corpo enquanto uma coisa material. Para compreender esse aspecto da corporeidade, Stein empreendeu uma abstração, suspendendo os aspectos vividos do corpo. Tal abstração é necessária, pois para analisar o homem na sua peculiaridade corporal é preciso destacar antes de tudo o caráter material do corpo. Assim como os demais objetos da realidade natural, o corpo é uma coisa espacial dotada de extensão. Para conceber essa faceta meramente material do corpo, basta pensar no cadáver. O corpo sem vida não se diferencia das demais coisas materiais (Stein, 2002; 2005b).

Na análise fenomenológica a dimensão corpórea considerada somente no seu caráter material é o que Husserl (2005) denominou de *Körper*. Na língua alemã têm-se duas palavras distintas para se referir ao corpo: *Körper* e *Leib*. O *Körper* indica a dimensão material da corporeidade. Por sua vez, o *Leib* se refere à materialidade do corpo enquanto algo animado, dotado de vida, quer dizer, um corpo-vivo. Nesse sentido, pode-se dizer que o *Leib* é um *Körper* animado, pois se manifesta por meio da materialidade, porém, não se reduz a ela, visto que se apresenta como algo vivo. Stein segue essa distinção de Husserl considerando ambos os aspectos da dimensão corpórea. Conforme esclareceu a filósofa:

Dedicaremos nossa atenção na constituição do corpo-vivo. Se o consideramos em primeiro lugar prescindindo do que o constitui como “corpo-vivo” (*Leib*), então veremos que é um corpo material (*Körper*) como outros e que mostra as mesmas características. É uma coisa espacial, com uma figura bem delineada e com extensão “tridimensional” e se encontra submetido, como tal, às leis da geometria euclidiana (Stein, 2005b, p. 788)

Os corpos materiais (*Körper*) apresentam uma constituição material, visto que eles são formados por diversos componentes materiais. A ciência que investiga o corpo enquanto uma materialidade é a anatomia, que busca elucidar a estrutura material do corpo humano. Por meio de seus métodos ela descreve os diferentes componentes do corpo (ossos, músculos, sangue, pele etc). É nesse sentido que a anatomia utiliza como objeto de investigação o cadáver, isto é, o *Körper*.

A constituição material do corpo remete a uma figura determinada. O *Körper* não é um emaranhado desordenado de diferentes partes materiais, pois ele exibe uma configuração bem delimitada, tornando o homem um exemplar de sua espécie. Assim, o corpo material é estruturado em partes como membros, tronco e cabeça que determinam uma figura corporal relativa à espécie homem (Stein, 2002a).

Diante disso, essa configuração material do corpo apresenta uma legalidade que o torna um exemplar da espécie humana. Todos os homens compartilham dessa mesma figura corporal, que se estabelece como uma “figura normal”. Não obstante essa legalidade, tanto no homem quanto nos demais organismos os exemplares da espécie não são idênticos entre si. Eles apresentam diferentes graus de aproximação dessa “figura normal”. Nesse sentido, a configuração do corpo material também alude a uma individualidade, apesar de reportar-se à “figura normal”, cada indivíduo possui sua própria configuração corporal, diferenciando-o dos demais representantes da espécie.

Outro aspecto do corpo material é que assim como as demais coisas materiais, também apresenta qualidades sensoriais (cor, textura, cheiro etc.). O corpo enquanto algo material também está suscetível aos nexos causais da realidade natural. Ainda, concebe-se que o corpo material não é algo estático, visto que ele pode mover-se e está sujeito a modificações causais. Portanto, se o corpo é parte do mundo material, ele também participa da legalidade causal da natureza, como por exemplo: o corpo sofre a ação da gravidade do mesmo modo que qualquer outro objeto físico (Stein, 2005b).

Consequentemente, no seu aspecto material o corpo humano não tem nenhuma diferença dos outros objetos e seres. Entretanto, sabe-se que o corpo não é somente algo material, pois ele apresenta uma peculiaridade que o distingue das demais coisas da natureza. Dessa maneira, questiona-se: no que consiste essa singularidade que diferencia o corpo dos outros objetos materiais? O que faz com que ele não seja exclusivamente material?

3.2.2.2- O Corpo-vivo

A abstração realizada para investigar o corpo material chega assim a um limite onde se deve conceber que o corpo é algo mais que uma simples matéria. Dessa maneira, o corpo material não pertence a um sujeito que tem um corpo, mas que o vivencia, dado que se

apresenta como um corpo-vivo (*Leib*). Assim expressou Stein (2005b, p. 790): “com a vinculação do corpo físico vivo a um sujeito ou uma consciência individual, se efetua as peculiaridades que o caracterizam como corpo-vivo”.

O corpo-vivo, portanto, é uma coisa corpórea material que apresenta uma íntima conexão com um sujeito consciente. Ao mesmo tempo em que é algo meramente material, o corpo-vivo tem a peculiaridade de ser uma matéria animada por um sujeito. Husserl (1991) denominou essa particularidade no § 53 de “Crise” como o “paradoxo da subjetividade humana”, visto que o Eu (Ego) é simultaneamente sujeito e objeto para o mundo.

Diante disso, ao investigar o corpo-vivo, Stein (2005b) destacou um aspecto fundamental de sua estrutura: a impressionabilidade, isto é, a capacidade de ter sensações. A despeito de suas qualidades sensoriais o corpo-vivo possui a peculiaridade de ser impressionado. O corpo pode apresentar diversas sensações (calor, frio,) que se estendem por toda sua extensão, visto que não é possível determinar um ponto específico onde ela ocorre. Assim, por exemplo, a sensação de calor acontece em todo o corpo e não em uma região determinada; isso significa que a sensibilidade é uma qualidade do corpo-vivo, o qual se estabelece, desse modo, como um corpo sensiente.

Mas ao analisar o corpo nas vivências é possível perceber que o corpo-vivo possui algo para além da faculdade da sensibilidade, ou seja, o corpo-vivo também é dotado de movimento. Enquanto os demais objetos materiais se movem em decorrência de algum fator externo, o corpo apresenta a qualidade de um movimento próprio, isto é, o impulso para sua mobilidade parte de dentro. Isso significa, conforme apontou Stein, que o movimento corpóreo exibe tanto uma legalidade externa quanto interna. A legalidade externa se refere aos fatores que estão fora do corpo e que influenciam a sua capacidade de movimento. Por outro

lado, a legalidade interna diz respeito às próprias leis do corpo que determinam o seu movimentar (Stein, 2002a).

Para exemplificar isso Stein citou o exemplo do caminhar que é interrompido por um tropeção. A caminhada é um movimento que apresenta uma legalidade interna, pois a sua realização depende do sujeito. Todavia, o tropeção impõe ao corpo um movimento cuja legalidade é externa. Ainda a respeito dessa questão Stein assinalou que a vida expressa pelo corpo em constante atividade, se configura como um movimento regido por uma legalidade interna. Para a filósofa, vida é sinônimo de movimento, sendo assim, o organismo, isto é, o corpo-vivo, exibe um contínuo movimento tanto interno quanto externo.

Para Stein (2002a), além da sensibilidade e do movimento, pode-se perceber ainda que o corpo-vivo apresenta uma configuração desde dentro. A sua figura externa está configurada internamente, sendo que isso constitui uma peculiaridade do modo de ser dos seres vivos e, desse modo, todo corpo-vivo é configurado internamente. Essa configuração a qual retomando a filosofia tomista Stein (2002a) denominou de forma interna, se estabelece como um processo vital orientado por um *telos*.

No entendimento da filósofa o processo vital destacado se funda como um encadeamento evolutivo, assim, o corpo-vivo, da mesma forma que a *psique*, está em constante desenvolvimento. Conforme destacou Stein (2005b), o processo evolutivo exibe a seguinte estrutura universal: tem inicio em primeiro lugar com o começo da vida; em seguida ocorre o crescimento que prossegue até atingir um ponto máximo; posteriormente se inicia um processo de decadência que resulta com a extinção do ser. No entanto, essa estrutura universal pode-se realizar de diferentes maneiras, o que determina a peculiaridade de cada processo evolutivo (Stein, 2005b).

A partir dessa estrutura universal, o desenvolvimento do corpo-vivo exibe uma disposição original, visto que o processo evolutivo assume uma determinada direção, cumprindo assim o seu *telos*. O direcionamento assumido depende de elementos externos que vão subsidiar o transcurso do desenvolvimento. É nesse sentido que o processo evolutivo depende de fatores como o funcionamento adequado dos órgãos, alimentação, respiração etc. No entanto, para Stein (2005b), tais circunstâncias não são fases do desenvolvimento, mas a alicerçam.

Além desses fatores, há outro conjunto de circunstâncias que não participam do processo de desenvolvimento e nem o alicerça, mas que apresenta estreito vínculo com ele: as modificações causais da esfera vital. Nesse sentido, constata-se que o corpo-vivo é atravessado pela dimensão psíquica, a qual o anima e determina parcialmente o seu desenvolvimento. Consequentemente, o processo evolutivo do organismo é influenciado tanto pelos aspectos do corpo material quanto pela atividade da *psique* (Stein, 2005b).

Diante a índole material do corpo-vivo e o seu vínculo com a vida anímica, Stein constatou (2005b) que o processo evolutivo apresenta uma atividade causal, porque o corpo-vivo encontra-se inserido na engrenagem causal tanto da realidade natural quanto anímica. No entanto, o processo evolutivo do corpo-vivo não exibe uma índole puramente causal, pois como fora destacado, o sujeito tem a capacidade de alterar esses nexos causais.

Assim, cabe considerar a presença da vontade no processo de desenvolvimento do corpo-vivo, porque através da ação dela, o sujeito pode atuar sob esse processo, alterando o seu mecanismo causal. Isso acontece porque a estrutura do corpo-vivo apresenta algo análogo à motivação no âmbito da consciência, dado que o *Leib* é atravessado também pela dimensão espiritual. Conforme salientou Stein:

Assim como pela dupla natureza do corpo-vivo se origina a dependência da vida do sujeito em relação ao mundo exterior, assim também essa dupla natureza faz possível, por outro lado, uma intervenção do sujeito no acontecer exterior (...). Assim, o sujeito que possui um corpo-vivo, graças a sua capacidade para manejar esse corpo como órgão de sua vontade, é capaz de exercer efeitos sobre as coisas do mundo exterior, de criar novas coisas a partir das coisas já existentes (Stein, 2005b. p. 796).

Desse modo, o corpo-vivo se constitui, conforme Husserl e Stein destacaram, como um órgão da vontade. A ação da vontade é corporificada, isto é, ela somente pode ser realizada por intermédio do corpo-vivo. Por exemplo, diante da vontade de ler um livro, é preciso se dirigir até a estante e pegá-lo para começar a leitura. A ação dessa vontade, portanto, pode ser levada a cabo unicamente através da mediação do corpo-vivo. Como destacou Stein:

Assim o sujeito que possui um corpo-vivo, graças a sua capacidade para manejar esse corpo como órgão de sua vontade, é capaz de exercer efeitos sobre as coisas do mundo exterior, de criar novas coisas a partir das já existentes. Enquanto que o “curso da natureza” com suas consequências na vida anímica dos indivíduos não experimentam nenhuma interrupção, vemos que qualquer intervenção da vontade no acontecer exterior significa o começo de uma nova série causal (Stein, 2005b. p. 796).

Além de todos esses aspectos destacados até agora, o corpo-vivo apresenta ainda outra peculiaridade essencial: a capacidade de expressar a vida interior. A vida anímica apresenta a peculiaridade de estar direcionada do interior para o exterior, de modo que ela se explicita por meio do corpo-vivo. Dessa maneira, além de possibilitar a expressão da vontade, o corpo-vivo se constitui também como um órgão de expressão. A vida interior se expressa no corpo-vivo imprimindo-lhe suas peculiaridades. É nesse sentido que é possível captar o estado psíquico de uma pessoa por meio de sua expressão corporal. Um indivíduo alegre irá se apresentar

sorrindo, com o corpo esguio e radiante de modo que empaticamente se capta o seu estado vital (Stein, 2002a; 2005b). Descreve Stein:

Olho nos olhos de um ser humano e o seu olhar me responde. Deixa-me penetrar em sua interioridade ou me rejeita. Ele é senhor de sua alma e pode fechar ou abrir as suas portas. Pode sair de si mesmo e penetrar nas coisas. Quando dois seres humanos se olham, um eu está diante de um outro eu. Pode ser um encontro que acontece na soleira da porta ou na interioridade. Quando é um encontro que acontece na interioridade o outro eu é um tu. O olhar do homem fala. Um eu dono de si, vigilante que me vê. Dizemos também: uma pessoa espiritualmente livre (Stein, 2002a. p.94).

Ao mesmo tempo em que possibilita a expressão da vida interior a dimensão corpórea pode lhe impor limites. É o caso, por exemplo, como citou Stein (2002a), de más formações patológicas, as quais podem prejudicar a capacidade expressiva do corpo-vivo. Além disso, destaca-se que a expressividade do corpo é espontaneamente limitada. A dimensão corpórea não é capaz de exprimir a totalidade da vida interior. Assim, apenas alguns aspectos da vida anímica são expressos exteriormente por meio do corpo-vivo.

A manifestação da vida interior na dimensão corpórea não ocorre de maneira desordenada, visto que apresenta uma legalidade. Há entre a vida interior e sua expressão uma conexão interna que se estabelece como conexão de sentido. Assim sendo, a ligação entre um estado interior e o seu correspondente aspecto externo exibe uma determinação precisa, que se estabelece a partir de uma relação de sentido.

Conclui-se que o corpo-vivo, dotado de vitalidade, sensibilidade e movimento, apresenta um processo evolutivo e se constitui como um órgão volitivo e expressivo. Por conseguinte, como apontou Stein, o corpo-vivo é fundamento, expressão e instrumento da vida anímica, dado que essa somente pode ocorrer corporalmente, isto é, por intermédio da estrutura corporal, entendida enquanto *Leib*.

Após abordar a questão da *psique* e do corpo na análise fenomenológica de Stein, têm-se agora condições suficientes para uma aproximação ao problema *psique*/mente-corpo tal como preconizado nas Ciências Cognitivas. Há uma interação entre o corpo e a *psique*? Se sim como é essa relação? O corpóreo e o psíquico são duas substâncias distintas? A *psique* pode ser reduzida ao corpo? Esses são questionamentos que se impõe a esse problema.

Sendo assim, diante as análises discutidas anteriormente, busca-se explicitar como se estabelece a questão *psique*/mente-corpo à luz das reflexões fenomenológicas empreendidas por Stein. Destaca-se que em face da complexidade do problema e das limitações do presente trabalho, a proposta aqui será refletir acerca dessas questões e não oferecer respostas definitivas.

3.2.3- O Problema *psique*/mente- Corpo na Fenomenologia de Edith Stein: A Unidade Corpo e *Psique*

Como exposto nos capítulos anteriores, o problema *psique*/mente-corpo tem sido tratado no âmbito das Ciências Cognitivas e da Psicologia. A partir da análise das principais teorias acerca dessa questão constatou-se que elas apresentam inúmeras divergências, não conseguindo tratar o problema de modo rigoroso. Nas discussões atuais ainda predominam as teorias fisicalistas, que se apresentam tanto na sua modalidade reducionista quanto não-reducionista (Amaral, 2011).

Em oposição às incongruências das soluções dualistas e motivadas pelos avanços científicos, as concepções fisicalistas do problema mente-corpo conheceram notáveis avanços. Apesar de ainda haver alguns defensores do dualismo, tais como Chalmers (1996) e Nagel (1974), as hodiernas discussões sobre a questão *psique*/mente-corpo estão predominantemente inseridas no âmbito do fisicalismo.

Todavia, tanto o fisicalismo reducionista quanto o não-reducionista exibem incoerências que têm apontado os limites dessa proposta. Um dos problemas centrais enfrentados por essas teorias é o hiato explicativo entre a experiência em primeira e terceira pessoa. Posto isso, questiona-se, por exemplo, como o localizacionismo cerebral pode auxiliar a explicar o aspecto subjetivo (qualidade vivencial) de uma experiência.

Diversos autores como Chalmers (1996), Searle (2003), Nagel (1974) dentre outros, têm apontado os limites da posição fisicalista. Apesar das soluções não-reducionistas buscarem superar algumas dessas limitações, acabam incorrendo em outros problemas. Como abordado no primeiro capítulo, ao procurar evitar incorrer em um reducionismo, essas teorias acabam adotando uma postura epifenomenalista, excluindo assim o poder causal dos fenômenos mentais.

Diante de tais limitações, a Fenomenologia de Husserl, Stein, Merleau-Ponty, tem sido solicitada a contribuir para a discussão acerca do problema *psique/mente-corpo*, buscando uma elucidação adequada para essa questão. Em face das limitações apresentadas no âmbito das ciências da mente e da própria Psicologia, as quais apresentam predominantemente uma postura fisicalista em terceira pessoa, muitos pesquisadores procuram, por meio dos recursos metodológicos da Fenomenologia, considerar a experiência em primeira pessoa (subjetiva). Ao elencar como foco de investigação o sujeito consciente, a Fenomenologia se mostrou o alicerce metodológico adequado para uma investigação autenticamente científica dessa questão.

Entretanto, conforme abordado, a inserção da Fenomenologia nesse debate tem ocorrido por meio do projeto de naturalização, na tentativa de manter o ideário científico, o qual apresenta sérios equívocos, tal como apontam Zahavi (2004), Bello & Manganaro (2012), Sidoncha (2008), Depraz (1999). Naturalizar a Fenomenologia parece destituí-la de

seu caráter genuinamente transcendental, promovendo assim uma descaracterização da mesma.

Dessa forma, se o projeto de naturalização demonstrou não ser a via adequada para a inserção da Fenomenologia nas discussões acerca da questão mente-corpo, é preciso destacar ainda como é possível essa interlocução. A Fenomenologia, enquanto uma filosofia transcendental, que busca a fonte originária e evidente do conhecimento, tem como objeto de investigação a consciência transcendental e, por meio do recurso da redução fenomenológica, atinge-se essa esfera, desvelando o “Eu - puro” do qual irradia as vivências puras. Por outro lado, a Psicologia e as Ciências Cognitivas empreendem uma análise de caráter empírico, tendo como foco de investigação o “Eu - empírico”. Constata-se assim, que a Fenomenologia, a Psicologia e as ciências da mente apresentam concepções metodológicas diametralmente distintas.

No entanto essa distinção foi muito bem percebida por Husserl e Stein, ou seja, a diferença entre o “Eu - puro” e “Eu - empírico” (psicológico), da qual para eles deriva a diferenciação entre Psicologia e Fenomenologia. Frente a isso é possível colocar a seguinte questão: como a Fenomenologia, na qualidade de uma investigação transcendental, pode contribuir para a análise do “Eu - empírico”, entendido como uma realidade mundana e natural? Compreendendo o “Eu - empírico” enquanto um sujeito real dotado de uma dimensão corpórea e psíquica, além da espiritual, como o caráter transcendental da Fenomenologia pode auxiliar na investigação científica do problema *psique/mente-corpo*?

Apesar de parecer contraditório, a interlocução da Fenomenologia transcendental com o sujeito empírico ocorre, em primeiro lugar, por uma via negativa (Sidoncha, 2011). Em virtude do caráter encarnado do “Eu - empírico”, realiza-se inicialmente uma suspensão de sua inscrição no mundo natural. Como destacou Husserl (2006) e Stein (2005a), para atingir a

esfera das vivências puras é preciso suspender qualquer resquício da orientação natural. Portanto, empreende-se uma abstração do “Eu - empírico” buscando alcançar o sujeito transcendental.

Nesse sentido, pode-se questionar se essa abstração implica em uma exclusão do “Eu - empírico”. Apesar das acusações de idealismo transcendental advindas dos próprios discípulos do fenomenólogo, Husserl (2005) e Stein (2005a) mostraram que ao contrário de excluir, as investigações fenomenológicas buscam desvelar as condições de possibilidade daquilo que foi suspendido. Entendendo o sujeito transcendental como condição de possibilidade do “Eu - empírico”, é necessário que esse seja primeiramente suspendido para em seguida ser recuperado por aquele, agora de modo originário.

Ainda, ao destacar o caráter constitutivo da consciência, Husserl (2005) e Stein (2005a) buscaram analisar o processo da constituição. Tudo aquilo que foi suspendido por meio das ferramentas do método fenomenológico (*Epoché*, redução) se recuperou de modo originário através do processo constitutivo. Husserl (2005) elucidou de forma sistemática esse processo no segundo tomo de “Ideias”, o qual influenciou substancialmente as análises de Stein. Assim, o modelo transcendental tem sua consolidação plena com a efetivação da análise constitutiva e, por conseguinte, através desse processo tem-se a passagem do “Eu puro” para o “Eu real”. Como evidencia Sidoncha (2011.p. 267):

A cabal concretização de uma tal análise, que se consubstancia em total sintonia com a perspectiva fenomenológica *qua* transcendental, é bem a imagem singular de uma filosofia que nada exclui ou que , se o faz, não vê nessa suspensão primitiva outra coisa que não seja a condição de possibilidade mesma para a devolução disso que se exclui, mas agora num sentido pleno, autêntico e legítimo.

Diante do exposto, conclui-se que a análise constitutiva se estabelece como o caminho mais adequado para uma investigação fenomenológica do sujeito empírico e

consequentemente, da questão *psique*/mente-corpo. Conforme exposto, ao seguir as análises de seu mestre, Stein (2005a) empreendeu uma profícua análise constitutiva da *psique* e do corpo. Logo, as investigações da filósofa podem auxiliar significativamente a compreensão dessa questão. Além disso, as contribuições da fenomenóloga se justificam em decorrência das limitações da Psicologia e também das Ciências Cognitivas na investigação do problema *psique*/mente-corpo. Ao se preocuparem somente com o empírico, negligenciaram o caráter originário dessa questão, o que resultou em uma compreensão insuficiente do problema.

Seguindo a análise constitutiva da pessoa humana realizada por Stein (2005a), tem-se em primeiro lugar que o “Eu - puro” e o “Eu - empírico” fazem parte do mesmo substrato egológico, e que não constituem dois Eus distintos. Verifica-se com isso um distanciamento do tradicional problema mente-corpo, visto que evita qualquer forma de dualismo, porque apesar de existir uma relação constitutiva entre “Eu - puro” e “Eu - empírico”, ambos se estabelecem como uma unidade (Sidoncha, 2011).

Em sua análise, Stein (2005a; 2005b) investigou como que a partir do “Eu - puro” se constitui o “Eu - empírico” (psicológico). Mas, no que consiste esse “Eu - empírico” ou real? Ele é formado por duas substâncias distintas (corpo e mente) como afirmou Descartes? Ou é apenas algo físico tal como propõe as teorias fisicalistas? Para responder essas questões, recorre-se às investigações fenomenológicas empreendidas por Stein acerca da *psique* e do corpo.

Conforme Stein (2005a; 2005b) e Husserl (2005) evidenciaram, a realidade apresenta dois aspectos distintos: a natureza material e a natureza animal (psíquica), ou seja, tem-se uma realidade material e outra psíquica. Não obstante essa distinção admite-se uma concepção unitária da realidade, a qual é entendida como a totalidade das coisas reais. Dessa totalidade

se destaca o aspecto meramente material e também o psíquico, *i.e.*, o âmbito das coisas animadas.

Nesse sentido, o corpo apresenta um traço marcante, pois compartilha dois aspectos distintos. Ao mesmo tempo em que é algo material, também exibe um caráter vivo, pois é uma coisa animada. Consoante ao que foi descrito por Stein (2002a; 2005a; 2005b), o corpo é ao mesmo tempo uma simples matéria (*Körper*) e também um organismo vivo (*Leib*). Logo, o corpo-vivo, animado pela *psique*, apresenta a peculiaridade de compartilhar tanto uma natureza material quanto psíquica.

É importante salientar que a distinção feita por Stein entre os diferentes aspectos da corporeidade, *Körper* e *Leib*, não estabelece uma dualidade na dimensão corpórea como se poderia equivocadamente pensar. *Körper* e *Leib* não são corpos distintos, mas diferentes qualidades de um mesmo corpo. Assim, o *Körper* se refere à qualidade material do *Leib*, sem a qual seria impossível sua constituição, dado que ele compartilha uma natureza material. Pode-se dizer que o *Leib* contém o *Körper*, mas que o contrário não ocorre, pois aquele apresenta uma materialidade, todavia, se distingue por não ser uma simples matéria, dado que é animado pela estrutura psíquica. O *Körper* somente se manifesta isoladamente no corpo sem vida, isto é, no cadáver como uma coisa simplesmente dada.

O corpo-vivo (*Leib*) é simultaneamente objeto e sujeito para o mundo, pois é uma matéria animada, visto sua íntima conexão com um sujeito. Stein (2005b) assinalou que o *Leib* se estabelece como a origem ou o marco zero de orientação do sujeito (*Nullpunkt*). Assim, o corpo não é percebido da mesma maneira que as demais coisas materiais, pois ele é o ponto a partir do qual ocorre a percepção e a auto-percepção.

Ao tocar um objeto material constata-se que ele é diferente do corpo, pois esta fora do sujeito, quer dizer, é algo transcendente. Agora, o sentido do tato apresenta uma importância

fundamental nesse aspecto, pois através dele é possível delimitar os limites do corpo. Por exemplo, quando a criança explora o ambiente tocando os objetos isso auxilia ela a estabelecer as fronteiras de seu Eu, assim, aquilo que é tocado é percebido como diferente dela. Logo, o corpo é o ponto através do qual o sujeito se orienta.

O sujeito não é uma *psique* que está em um corpo, mas sim um indivíduo corpóreo-psíquico. O corpo-vivo apenas se constitui como uma matéria animada devido sua íntima conexão com a *psique*. Em contrapartida, Stein (2005b) assinalou também que a *psique* somente se manifesta através de sua conexão com o material, o que constitui o corpo-vivo. Conclui-se a partir daí a impossibilidade dos fenômenos psíquicos ocorrerem isoladamente, fora do domínio do *Leib*.

A dimensão psíquica, para Stein (2005b), não se manifesta de forma independente. A possibilidade de manifestação do psíquico é exclusivamente através da sua ligação com o corpo-vivo. Assim, conclui a filósofa que o psíquico se mostra somente através de sua íntima conexão com o corpo-vivo. Então, o sujeito psíquico é aquele cuja vida anímica se encontra estreitamente vinculado ao corpo, entendido enquanto *Leib*. Nas palavras da filósofa:

A *psique*, dentro dessas categorias, mostra – como uma região própria de ser em contraste com a coisa material- sua característica peculiar. É verdade que seu ser é como o ser material permanente, isto é, preenche uma determinada porção do tempo objetivo. Porém, em contraposição ao ser material, não é uma existência no espaço. Se é possível falar de uma espacialidade do psíquico (de um lugar em que se encontra, de uma extensão de certos estados), isto se deve unicamente ao feito de que o psíquico está vinculado com o corpo-vivo, que é extenso espacialmente (Stein, 2005b. p. 799).

Nesse sentido, em concordância com Husserl, Stein concebe o *Leib* enquanto uma unidade entre matéria e *psique*. Conforme destaca Bello & Manganaro (2012), tal união pode ser entendida, tal como Stein sugere, como uma “unidade-dual”. Isso significa que apesar de

corpo e *psique* serem duas estruturas distintas que não se confundem, ambos somente se constituem a partir de uma unidade.

A compreensão da relação corpo-*psique* como uma unidade-dual, ao mesmo tempo em que busca ressaltar o duplo aspecto do problema, isto é, o corpo e a *psique*, concebe que ambos interagem de modo a formar uma unidade. Depreende-se a partir daí que corpo e *psique* não se manifestam isoladamente, pois se estabelecem somente no âmbito dessa unidade. Assim, através da noção de *Leib*, concebe-se que a unidade-dual tem como fundamento o corpo-vivo, pois é nele que se instancia a união corpóreo-psíquica (Bello & Manganaro, 2012).

Nessa perspectiva, busca-se preservar ambos os elementos do problema, considerando a peculiaridade de cada um, evitando assim, uma concepção reducionista. Entretanto, pode-se objetar que tal unidade-dual consiste em uma posição dualista, por considerar dois domínios distintos, corpo e *psique*. Contudo, apesar de evidenciar um aspecto dual, essa perspectiva não implica em um dualismo, pois na análise fenomenológica das vivências em Stein (2002a; 2005a; 2005b) é possível identificar que essa dualidade somente se manifesta por meio de uma unidade. Enquanto no dualismo cartesiano entende-se que corpo e mente são substâncias distintas e independentes, a noção de unidade-dual ressalta que apesar de diferentes, esses dois domínios não ocorrem separadamente, mas tão somente no âmbito da unidade.

Ainda, destaca-se que ambos os elementos (corpo e *psique*) não são apresentados na condição de *res*, isto é, uma substância, mas sim como diferentes aspectos essenciais de uma mesma realidade. Ao contrário de estabelecer um dualismo, a investigação fenomenológica de Stein, delineada por uma análise rigorosa, desvela descritivamente os diferentes aspectos em que a realidade total se mostra. Tal consideração é de extrema importância, pois possibilita um rigor conceitual que contribui para evitar equívocos ontológicos ou epistemológicos.

Outra objeção que pode ser feita a respeito dessa perspectiva é que ao conceber uma unidade, desemboca-se em uma postura monista. Todavia, a unidade-dual também não indica que a realidade é constituída por somente um aspecto, assim como o monismo comprehende. Conforme destacado, a posição monista destaca a existência de apenas um domínio, ora o físico, ora o mental, dependendo da modalidade assumida, o fisicalismo ou o idealismo respectivamente. Percebe-se que nessa postura, um dos elementos do problema *psique*/mente-corpo é negligenciado, no fisicalismo o aspecto mental é desvalorizado enquanto que no idealismo é o elemento físico.

Entretanto, através da noção de uma unidade-dual, sugerido na acepção de *Leib* em Stein (2002a; 2005b), comprehende-se que essa unidade não indica a consideração de que a realidade é constituída somente por um elemento. Diante disso, ressalta-se que essa concepção, apesar de postular uma unidade, busca considerar os distintos aspectos que a formam (corpo e *psique*). Logo, não se pode entender a perspectiva de uma unidade-dual enquanto um monismo, seja fisicalista ou idealista.

Consequentemente, por meio da noção de uma unidade-dual, procura-se considerar ambos os elementos da questão, indo no sentido de uma harmonização desses diferentes aspectos. Apesar de distintos, esses domínios, corpo e *psique*, se harmonizam em uma unidade que os constituem (Bello, 2014b). Assim sendo, em face dessa unidade-dual, destaca-se que a natureza material e psíquica apresenta distinções essenciais, apesar de se constituírem enquanto uma unidade corporal-anímica.

Na análise de Stein (2005b), corpo e *psique* apresentam a característica de se prolongarem ao longo do tempo, exibindo uma duração. Logo, tanto a realidade anímica quanto a material estende-se temporalmente. Entretanto, ao contrário do âmbito material, a

psique não apresenta uma espacialidade, isto é, não ocupa um lugar no espaço-do-mundo (Stein, 2002a).

Dessa distinção entre o material e o psíquico depreendem-se então algumas considerações importantes: se a *psique* não é algo espacial e, por conseguinte não apresenta extensão, pode-se inferir a impossibilidade de fragmentá-la; enquanto o corpo, como uma coisa material e extensa, é passível de fragmentação. Por exemplo, um membro pode ser amputado, porém, tal empreendimento é impossível na esfera da *psique* dado que não é dotada de espacialidade e extensão.

Diante disso, se torna inviável uma concepção localizacionista da *psique*, tal como defendem algumas teorias fiscalistas reducionistas. Se o psíquico não é passível de fragmentação devido ao seu caráter inextenso, a sua localização em alguma região específica do corpo material é inconcebível. Todavia, Stein destaca que a única possibilidade de conceber uma extensão da *psique* é através do seu vínculo com o corpo-vivo. Assim, identificar os fenômenos psíquicos com estados cerebrais, tal como propõe a teoria da identidade, por exemplo, constitui um equívoco decorrente de uma concepção equivocada da *psique*.

Ao conceber o “Eu - empírico” enquanto uma unidade corpóreo-psíquica, que se instancia no *Leib*, foi possível romper com a noção de que o sujeito é animado uma vez que possui um corpo. Essa compreensão estabelece uma prioridade do corporal, entendendo o corpo, enquanto *Körper*, como a fonte originária da vida anímica. A partir dessa visão, o psíquico é compreendido como algo meramente físico que pode ser reduzido às leis do corpo. Com isso, desvaloriza-se o psíquico em detrimento do corpóreo. Tal entendimento é apresentado pelas teorias reducionistas, as quais buscam conceber o psíquico a partir do físico, negligenciando o caráter *eidético* da *psique* (Sidoncha, 2011).

Contudo, a compreensão do *Leib* como uma unidade-dual entre corpo e *psique* inverteu essa concepção, estabelecendo uma prioridade do psíquico, ou melhor, do *Leib*, visto que a *psique* não se manifesta para além do corpo-vivo e esse somente se constitui como algo vivo devido seu vínculo com um sujeito psíquico. Nesse sentido, como apontam Bello & Manganaro (2012), é preciso fazer uma distinção entre o que é a fonte, isto é, o originário e o que é a base, que dá sustentação. As pesquisas neurocientíficas, por exemplo, afirmam ser o cérebro a fonte originária das vivências e ao assegurar que determinado fenômeno psíquico se identifica com uma região do cérebro, entende-se que essa localização cerebral é o que da origem à vivência psíquica. O pressuposto básico das ciências do cérebro é que o substrato material se estabelece como a fonte originária do vivido psíquico.

Entretanto, é preciso questionar essa perspectiva indagando-se se essa base material é realmente a fonte da vida anímica. Será que o cérebro produz os fenômenos mentais do mesmo modo que o estômago produz a digestão, por exemplo? (Searle, 2003). Diante das limitações das ciências da mente, constatou-se que essa perspectiva fisicalista não abarca a experiência subjetiva (primeira pessoa), dado que a linguagem impessoal (terceira pessoa) das neurociências não diz nada a respeito das qualidades subjetivas da experiência. Percebe-se, assim, que há elementos que vão além do aspecto material.

Em face dessas limitações, pode-se concluir que o substrato material não é a fonte originária das vivências psíquicas, mas sim sua base. É evidente que, como bem mostrou a teoria da superveniência, os fenômenos mentais estão subsidiados por uma estrutura material, visto que seria inconcebível a realização de estados mentais sem o cérebro. Todavia, o substrato material constitui a base das vivências e não sua fonte.

A partir dessas considerações, verifica-se que a fonte originária da vida anímica é a *psique*, sendo o corpo o seu substrato, sustentação, isto é, sua base. O cérebro participa da

vida anímica de modo secundário, pois seu funcionamento ocorre devido ao feito de se constituir como parte de um corpo animado por um sujeito psíquico. Portanto, longe de desvalorizar, a Fenomenologia busca ressaltar o caráter originário do psíquico, sem, no entanto, ignorar o seu substrato material. A partir da noção de unidade-dual, considera-se tanto o aspecto material quanto o psíquico, destacando o caráter de ambos, isto é, enquanto esse constitui a fonte da vida anímica aquele se estabelece como a base (Bello & Manganaro, 2012).

A compreensão da relação *corpo-psique* enquanto uma unidade-dual, admitida explicitamente pela Fenomenologia de Stein, questiona e coloca em xeque o modelo reducionista do mental. De acordo com o fiscalismo reducionista toda ocorrência psíquica se reduz ao seu substrato físico, o qual corresponde à sua base explicativa ou ontológica, dependendo do tipo de reducionismo. Desse modo, a tese principal do modelo reducionista é de que toda a vida psíquica se exaure nas estruturas biológicas do corpo material, isto é, o *Körper*.

Diante disso, recorre-se muitas vezes a uma concepção localizacionista, reduzindo a atividade psíquica a uma região específica do corpo material. Por exemplo, a noção de Smart (2002), de que o fenômeno mental dor corresponde à ativação da Fibra-C, busca evidenciar essa idéia de que o psíquico está localizado na estrutura material do *Körper*. Com isso, o fiscalismo reducionista estabelece uma prioridade do corpo material, o que resulta na desvalorização do psíquico que é suprimido em detrimento do seu substrato material.

O modelo reducionista de mente implica, nesse sentido, em uma concepção onde o homem é entendido como algo meramente material. Como destaca Sidoncha (2008), com isso o reducionismo dissolve o problema mente-corpo, negando a ideia de relação que constitui a

essência mesma do problema. Ao suprimir um dos elementos da questão, no caso o psíquico, anula-se o problema, visto que se estabelece uma preponderância irrestrita do material.

Assim, frente à questão da causalidade psíquica ou causação mental, percebe-se que as teorias reducionistas não conseguem fornecer uma elucidação adequada, pois negligenciam o núcleo da questão, *i.e*, o psíquico. O reducionismo concebe a *psique* como algo meramente material, desconsiderando sua essência. Logo, nessa perspectiva, a causalidade psíquica também é reduzida, sendo identificada com a causalidade material, quer dizer, entende-se que a *psique* é regida pelas mesmas conexões causais da matéria.

Entretanto, por meio das análises de Stein (2005a) foi possível constatar o equívoco de tal concepção, porque para uma compreensão precisa acerca da causalidade psíquica é necessário em primeiro lugar uma investigação rigorosa da *psique*. Conforme a filósofa salientou, um entendimento adequado da questão da causalidade psíquica é prejudicado devido à falta de clareza a respeito do conceito de psíquico.

Assim, a partir de suas investigações fenomenológicas acerca da *psique*, a filósofa procurou, como foi visto, elucidar rigorosamente o problema da causalidade psíquica, evidenciando que essa dimensão apresenta sua própria conexão causal. Por conseguinte, os nexos causais da *psique* não podem ser compreendidos da mesma forma que a causalidade material, pois apresenta sua própria legalidade (Stein, 2005a).

Nesse sentido, contra a preponderância do material defendida pelas teorias reducionistas, a Fenomenologia sustenta uma inequívoca prioridade do *Leib*, isto é, da unidade-dual corpóreo-psíquica. Percebe-se que a primazia do material destacada pelas teorias reducionistas partem de uma compreensão equivocada acerca da relação entre *psique* e corpo.

A partir dessa concepção, têm-se condições de superar o modelo reducionista, o qual comprehende o corpo enquanto algo meramente material, promovendo uma depreciação da

psique. Em contraposição, as investigações fenomenológicas evidenciam que o corpo não é uma simples matéria, pois é animado em decorrência de sua união com a *psique* (Sidoncha, 2011).

Entretanto, é importante ressaltar que a irredutibilidade da *psique* instanciada pela noção de *Leib* não implica em uma postura epifenomenalista, tal como nas teorias fisicalistas não-reducionista. Conforme analisado, as concepções não-redutivas buscam preservar o psíquico da redução, porém, essa irredutibilidade ocorre à custa da perda do seu poder causal. Para evitar incorrer em uma posição dualista, os defensores dessa perspectiva acabam excluindo a *psique* do domínio causal, tornando-a um epifenômeno. Essa concepção gerou controvérsias, pois anular o poder causal da *psique* é o mesmo que torná-la ineficaz. Portanto, percebe-se que essas teorias, carentes de uma investigação rigorosa acerca da *psique*, conceberam equivocadamente a irredutibilidade do psíquico, compreendendo-o enquanto um epifenômeno.

Ao conceber a noção de *Leib*, Stein (2005b) evidenciou a irredutibilidade da *psique* sem, entretanto, eliminar seu poder causal. Conforme destacado, em sua análise a filósofa ressaltou a questão da causalidade psíquica, destacando que o psíquico possui seus nexos causais. A *psique* está inserida na conexão causal da realidade, apresentando sua própria causalidade, a psíquica. Diante disso, percebe-se que considerar a irredutibilidade do psíquico não implica em torná-lo um epifenômeno.

A partir dessas considerações é possível constatar os equívocos das análises empreendidas pela Psicologia e as Ciências Cognitivas acerca da mente. Diante da falta de clareza a respeito do psíquico, esses campos de investigação o concebem erroneamente, o que denota a necessidade de uma investigação rigorosa da *psique*. De modo geral, as pesquisas psicológicas e cognitivas entendem o psíquico a partir de uma impostação fisicalista,

reducionista e quantitativa, expressando suas conclusões por meio de uma linguagem impessoal em terceira pessoa (Stein, 2005a).

Todavia, a questão que se impõe é se esse tipo de investigação consegue abarcar satisfatoriamente a totalidade do ser humano. O homem é algo meramente material que pode ser expresso por meios quantitativos? Uma concepção fiscalista é capaz de considerar a totalidade do humano? No cerne desses questionamentos está um problema antropológico: o que é o ser humano?

Assim, percebe-se que a Psicologia e as Ciências Cognitivas concebem o humano como algo meramente material e o psíquico com características físicas. Conforme mostrou as análises de Husserl (2005) e Stein (2002a; 2005a, 2005b), o ser humano compartilha com as demais coisas da natureza uma dimensão material, isto é, o corpo, entendido enquanto *Körper*. Não obstante, se diferencia dos demais objetos, pois o corpo não é algo meramente material.

O *Körper* é animado por uma dimensão psíquica, constituindo assim uma unidade-dual corpóreo-psíquica que se estabelece a partir do corpo-vivo (*Leib*). Ademais, é necessário destacar também que além da estrutura corpóreo-psíquica, tem-se também a dimensão espiritual, a qual se institui como um aspecto essencialmente humano. Verifica-se, dessa forma, que a Psicologia e as Ciências Cognitivas assumem uma concepção limitada do homem, desconsiderando seus aspectos essenciais.

Diante das análises de Stein (2002a; 2005a), percebe-se então que a Psicologia e as Ciências Cognitivas investigam o humano a partir do *Körper*, ou seja, de sua estrutura material. Com isso, ignoram os aspectos anímicos *per si*, descaracterizando a unidade-dual corpo-*psique*. Nesse sentido, uma autêntica Psicologia deve considerar a totalidade do humano, e mais importante, conceber a *psique* na sua essência.

Logo, conclui-se que uma Psicologia verdadeiramente científica precisa empreender uma rigorosa investigação do *Leib*, entendendo que a *psique* se manifesta somente por meio da unidade-dual corpóreo-psíquica. Depreende-se a partir dessas considerações que as investigações de Stein podem contribuir significativamente para uma adequada elucidação do problema *psique*/mente-corpo.

Em face dessas investigações, pode-se propor como uma possível elucidação do problema *psique*/mente-corpo a unidade-dual entre corpo e *psique* instanciada pelo *Leib*. Ao conceber o *Leib* como um corpo animado por uma *psique*, Stein (2002a) compreendeu o indivíduo psíquico enquanto uma unidade corporal-anímica. Essa concepção permite considerar os elementos constituintes do problema *psique*/mente-corpo, superando assim uma postura reducionista e ao mesmo tempo evitando incorrer em uma impostação dualista.

Stein (2005a) mostrou que é necessário investigar a *psique* a partir dela mesma, buscando compreender a sua peculiaridade *eidética* que a diferencia das coisas materiais. Com isso, pode-se constatar que tanto os modelos reducionistas quanto dualista se erguem sob bases frágeis, pois partem de concepções equivocadas a respeito da relação corpo-*psique*.

Nesse sentido, a elucidação fenomenológica do problema *psique*/mente-corpo é concebida a partir da noção de uma unidade-dual, o que permite constatar os equívocos das investigações empreendidas pelas ciências da mente. A partir disso, têm-se condições de erguer os alicerces adequados para a constituição de uma Psicologia verdadeiramente científica, ou seja, uma Psicologia Fenomenológica que conceba adequadamente a *psique*. Percebe-se que o rigor metodológico da Fenomenologia possibilita considerar a realidade no seu duplo aspecto, tanto material quanto psíquico.

A partir da noção de *Leib* concebe-se uma unidade entre esses dois domínios, visto que o corpo-vivo se constitui a partir do vínculo entre o corpo material e a *psique*. Diante do

exposto, constata-se as profícias contribuições das análises de Stein para a elucidação do problema *psique*/mente-corpo. Portanto, a noção de *Leib*, entendido enquanto uma unidade-dual, parece se constituir como uma proposta pertinente para a discussão dessa questão. Porém, longe de ter sido esgotado aqui, esse questionamento requer contínua investigação para uma compreensão rigorosa e fundamentada do problema *psique*/mente-corpo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Psicologia, como destacou Stein (2002b), ainda é uma ciência imatura e que necessita de profundos esclarecimentos para que possa erguer os seus alicerces de modo adequado e rigoroso. Além disso, a filósofa ressaltou que essa ciência ainda é incapaz de elaborar os seus próprios pressupostos, o que denota a necessidade de uma fundamentação filosófica. A consolidação da Psicologia enquanto uma autêntica ciência do psíquico depende, portanto, da constituição de bases seguras nas quais as investigações psicológicas possam estar apropriadamente alicerçadas.

A inserção da psicologia no panorama científico vigente ocorreu de modo controverso e problemático. Primeiramente, a jovem ciência precisava delimitar seu objeto de investigação para circunscrever seu campo epistemológico e ontológico. Com isso, herdou um espinhoso problema filosófico: a questão mente-corpo. Para estabelecer seu estatuto ontológico a psicologia deveria enfrentar esse problema buscando responder o que é a mente e como ela se relaciona com o corpo.

Herdeira da tradição cartesiana, a Psicologia se constituiu como uma ciência dos fenômenos mentais/psíquicos, quer dizer, tudo aquilo que não faz parte do ser essencialmente material. Entretanto, em decorrência da complexidade de seu campo de investigação e de sua imaturidade epistemológica, a Psicologia encontrou dificuldades ao delimitar de forma

precisa seu objeto. Em decorrência disso, ainda enfrenta o problema da indefinição de seu objeto, o que compromete o seu estatuto científico. Se a Psicologia não tem domínio dos limites do que estuda não pode se constituir enquanto uma autêntica ciência. Logo, uma elucidação rigorosa do problema mente-corpo se faz necessária para uma precisa delimitação do objeto psicológico e consequentemente a consolidação da Psicologia enquanto uma verdadeira ciência.

Conforme destacou Giorgi (1978), ao buscar alcançar seu status científico a Psicologia assimilou o modelo científico-natural se constituindo enquanto uma ciência naturalista. Coube a Wundt e colaboradores, por exemplo, a tarefa de fornecer a fundamentação filosófica da Psicologia que permitisse a sua inserção no domínio das ciências naturais. Desse modo, o psicólogo adotou uma postura dualista paralelista na compreensão do problema mente-corpo, o que possibilitou investigar os fenômenos mentais a partir de seus correspondentes corporais fisiológicos.

Adotou-se assim uma concepção naturalista do psíquico o que permitiu a inserção da Psicologia no âmbito das ciências naturais. Todavia, isso trouxe graves consequências para a investigação psicológica: ao conceber o psíquico como algo natural, a psicologia incorreu em um reducionismo, desconsiderando a peculiaridade de seu objeto de investigação. Logo, ao invés de defini-lo precisamente, a psicologia científico-natural assumiu uma concepção equivocada do psíquico.

Em face dessa concepção naturalista da *psique* a Psicologia assimilou o objetivismo-fiscalista das ciências naturais. Conforme destacaram Husserl (1991) e Stein (2007), como consequência, a Psicologia negligenciou a subjetividade psicológica, a qual ela deveria originariamente investigar e instaurou-se assim no seu interior uma crise. Conforme assinalou Husserl (1991), a crise da Psicologia atinge o cerne de sua científicidade, pois ao se

estabelecer como uma ciência natural, ela abandonou seu sentido originário de investigar a questões relativas à subjetividade.

Desse modo, a Psicologia negligenciou a vida anímica, se atendo meramente ao aspecto natural dos fenômenos. Estabeleceu-se, assim, aquilo que Stein (2007) denominou de uma “Psicologia sem alma”, a qual perdeu o seu sentido para a humanidade dado sua incapacidade para investigar as questões anímicas. Entendendo a alma como aquilo que anima, isto é, que da vida, depreende-se dessa expressão que a Psicologia está morta, pois não considera a dimensão viva do sujeito.

Conclui-se a partir dessas considerações que a Psicologia ainda não elucidou precisamente seu objeto, quer dizer, apesar de se propor a investigar a *psique*, a Psicologia ainda não sabe o que ela é. Tal panorama epistemológico promoveu diversos equívocos que resultaram na fragmentação dessa ciência, gerando assim diversas Psicologias muitas vezes antagônicas. A incompreensão em relação ao seu próprio objeto acarretou uma multiplicidade desordenada de concepções acerca do psíquico, dificultando uma fundamentação rigorosa da Psicologia.

Tanto no âmbito científico quanto profissional, constata-se uma diversidade de abordagens e concepções psicológicas que denotam a intensa fragmentação da Psicologia. Além desses fatores, a deficiência na formação dos psicólogos também contribui para a divisão da ciência psicológica. Preocupados predominantemente com questões práticas, os psicólogos frequentemente negligenciam os aspectos relativos à fundamentação de sua ciência. Percebe-se, nesse sentido, que a crise epistemológica da psicologia afeta todas as esferas, desde a científica até a acadêmico-institucional.

Sendo assim, para consolidar seu estatuto científico de modo autêntico, a psicologia deve enfrentar o problema mente-corpo. As discussões acerca dessa questão estão inseridas

atualmente no âmbito da Filosofia da Mente. Nesse contexto, têm-se diversas teorias que se inserem nas soluções clássicas do dualismo e do monismo e seus diversos desdobramentos atuais. Com o notável avanço das Ciências Cognitivas, as discussões acerca dessa questão foram dominadas pela posição monista fisicalista, que apresenta posturas tanto reducionistas quanto não-redutivas (Crane, 2001).

Todavia, conforme analisado, as teorias sobre o problema mente-corpo no domínio da Filosofia da Mente revelaram não oferecer um tratamento rigoroso dessa questão, apresentando incoerências que ainda não foram superadas. O fisicalismo predominante nessas discussões acaba criando duas implicações igualmente problemáticas para a Psicologia: na sua perspectiva reducionista, reduz o psíquico a algo meramente material, perpetuando o modelo científico-natural de psicologia; por outro lado, na postura não-reducionista incorre-se em um epifenomenalismo, o qual impossibilita a constituição de uma ciência do psíquico.

Diante das incoerências apresentadas no domínio das ciências da mente, tem-se recorrido à Fenomenologia de Edmund Husserl como forma de superá-las. As investigações preponderantemente em terceira pessoa acerca da mente negligenciaram os aspectos subjetivos da experiência (primeira pessoa), isto é, os *qualias*. Sendo assim, levando em conta a peculiaridade da investigação fenomenológica, a Fenomenologia se mostrou o recurso metodológico mais apropriado para a investigação desses aspectos desconsiderados pelas ciências da mente.

Entretanto, o diálogo entre a Fenomenologia e as ciências da mente tem acontecido através de um programa de naturalização daquela, que conforme analisado, se mostrou equivocado em alguns aspectos. Naturalizar a Fenomenologia parece descharacterizar a singularidade de sua pesquisa. Dado o seu caráter transcendental, torna-se inviável, portanto, uma tentativa de naturalização da Fenomenologia (Zahavi, 2004). Mas se o projeto de

naturalização não constitui o melhor caminho para o diálogo entre a Fenomenologia e as discussões acerca da mente, de que modo o método fenomenológico pode contribuir para essas questões?

É nesse contexto que a pesquisa buscou inserir as análises fenomenológicas empreendidas por Edith Stein no debate acerca da questão mente-corpo, destacando suas implicações para a Psicologia. Deceptionada com a Psicologia naturalista de sua época a filósofa buscou fundamentar a ciência psicológica através do método fenomenológico. Com isso, esboçou uma Psicologia Fenomenológica delineando uma rica análise acerca da *psique* com o intuito de desvelar sua estrutura essencial.

Ao longo de suas investigações, Stein buscou considerar a totalidade da pessoa humana. Assim, desenvolveu uma análise antropológico-fenomenológica, destacando que o humano é constituído pelas dimensões corpórea, psíquica e espiritual. Nesse sentido, cabe à psicologia enquanto ciência da *psique*, investigar a dimensão psíquica.

Para inserir o pensamento de Stein no âmbito das atuais investigações acerca da questão mente-corpo foi necessário realizar alguns esclarecimentos terminológicos. Dessa forma, sem prejuízo para a discussão, empreendeu-se uma equivalência terminológica entre os termos mente e *psique*, concebidos enquanto o objeto da Psicologia. Tem-se assim, a partir das investigações da fenomenóloga, o problema *psique*-corpo, isto é: como a *psique* se relaciona com a dimensão corpórea?

Posto isto, a fundamentação da psicologia em bases seguras exige uma profunda análise do problema *psique*/mente-corpo. Uma autêntica Psicologia, uma Psicologia Fenomenológica, deve saber o que é a *psique*, o corpo e de que forma eles interagem. Além disso, destaca-se que a ciência psicológica deve levar em conta a totalidade do humano, concebendo-a enquanto um ser espiritual. Logo, é preciso ressaltar que a *psique* é atravessada

pela dimensão do espírito, de modo que uma psicologia verdadeiramente científica deve considerá-la, buscando um entendimento mais amplo do humano. Assim, apesar de ser uma ciência da *psique*, a Psicologia não pode perder de horizonte a totalidade da Pessoa humana.

Enquanto ciência da *psique*, Stein (2005a) colocou a Psicologia entre as ciências naturais e as do espírito. Conforme a filósofa destacou, do mesmo modo que é errôneo considerar a Psicologia uma ciência natural e também constitui equívoco concebê-la enquanto ciência do espírito. Uma adequada elucidação de seu objeto permite destacar a verdadeira posição da psicologia no âmbito científico. Portanto, a Psicologia é a ciência da *psique*, a qual apesar do vínculo com as outras dimensões é diferente do corpo e do espírito.

Ao analisar o mecanismo da *psique*, Stein ressaltou que essa dimensão se constitui enquanto uma realidade anímica e que apresenta uma causalidade psíquica. As vivências psíquicas denotam a existência de uma esfera vital constituída por uma força vital que se estabelece como fundamento de toda a esfera psíquica. Assim, é através das diferentes variações dessa força que ocorre o processo causal psíquico.

Entretanto, apesar de apresentar uma causalidade, Stein mostrou com sua análise que o mecanismo causal da *psique* não é determinista. A impossibilidade de mensurar em termos numéricos a força vital e a incapacidade em delimitar as diversas nuances da esfera vital, denotam que não se pode conceber um determinismo psíquico, seja quantitativo ou qualitativo. Além disso, por ser atravessado pela dimensão espiritual, o processo causal psíquico pode ser alterado pelo livre atuar do sujeito, o que marca definitivamente o caráter indeterminista da causalidade psíquica (Stein, 2005a).

Apesar de a filósofa ter isolado a *psique* para investigar o seu caráter essencial, essa não se mostra de modo separado, pois apresenta uma íntima conexão com o corpo, além da dimensão espiritual. Seguindo as análises de Husserl (2005), Stein destacou que a dimensão

corpórea exibe um duplo aspecto: ao mesmo tempo em que é algo meramente material, assim como os demais objetos do mundo, o corpo possui a peculiaridade de ser uma coisa animada, isto é, viva. Tem-se assim o *Körper* e o *Leib*: enquanto o primeiro representa o aspecto material da dimensão corpórea, o segundo denota o caráter vivo do corpo.

Nesse sentido, a *psique* nunca se apresenta isoladamente, pois ela está intimamente vinculada à dimensão corpórea, constituindo assim o *Leib*. O corpo, animado pela *psique* se estabelece enquanto um corpo-vivo. Concebe-se assim, através da noção de *Leib*, uma unidade-dual entre corpo e *psique*. Dado essa união corpo-*psique* pode-se compreender que elas constituem estruturas distintas, mas que somente se apresentam enquanto uma unidade (Bello & Manganaro, 2012).

Sendo assim, as contribuições de Stein acerca da questão *psique*/mente-corpo permitem conceber uma unidade-dual entre corpo-*psique*, a qual se instancia no *Leib*. Nessa perspectiva, é possível encontrar caminhos para superar alguns equívocos tanto do dualismo quanto do monismo. De um lado, não se entende o corpo e a *psique* como duas substâncias distintas tal como no dualismo cartesiano; e por outro, não se incorre nem em um reducionismo nem em um epifenomenalismo da mesma maneira que o fisicalismo reducionista e não-reducionista respectivamente.

Portanto, a partir da análise de Stein, comprehende-se que tanto o psíquico quanto o corpo possuem essências distintas, mas que ambos estão estreitamente conectados de modo que constituem uma unidade-dual. Essa elucidação da questão *psique*/mente-corpo através das contribuições da Fenomenologia de Stein evidencia que o método fenomenológico pode ser inserido nessas discussões sem abdicar de suas peculiaridades. Através das análises de Stein, foi possível constatar as incoerências das investigações acerca da mente no âmbito da Psicologia e das Ciências Cognitivas.

Ao esboçar sua Psicologia Fenomenológica, uma ciência *eidética* do psíquico, Stein buscou esclarecer a essência da *psique*, contribuindo significativamente para uma adequada elucidação do objeto psicológico. Conforme destacado, uma autêntica Psicologia deve saber o que é seu objeto, ou seja, a *psique*. Parafraseando a filósofa, uma Psicologia que não saiba o que é a *psique* não fará mais que construir castelos no ar (Stein, 2002a).

A psicologia científico-natural, em decorrência de seus equívocos naturalistas, perverteu o objeto psicológico concebendo-o como algo natural, o que promoveu uma concepção reducionista do psíquico. Sendo assim, por meio da Psicologia Fenomenológica de Stein, pode-se considerar a *psique* na sua essência, isto é, como ela realmente é. A partir daí, é possível constituir uma psicologia rigorosamente científica, que se assente em bases seguras.

Constata-se assim, que as análises fenomenológicas de Stein possibilitam uma profícua investigação acerca do problema *psique/mente* - corpo, oferecendo uma fundamentação rigorosa e adequada da ciência psicológica. Entretanto, destaca-se que a análise desenvolvida aqui, longe de esgotar essa complexa questão, buscou suscitar questionamentos e apontar alguns direcionamentos. Assim, diante da importância e relevância dessas reflexões para uma fundamentação da Psicologia, faz-se necessário o desenvolvimento de mais pesquisas visando aprofundar a questão.

REFERÊNCIAS

- Amaral, F. (2001). Causação Mental: Onde Estivemos e Onde Estamos. *Psicologia Teoria e Pesquisa*, 17 (3), 235-244.
- Araújo, S. F. (2007a). Actualidade de La Posición de Wilhelm Wundt Respecto Al Problema Mente-Cuerpo. *Persona*, 10, 99-108.
- Araújo, S. F. (2007b). Wilhelm Wundt e o estudo da experiência imediata. In: A. M. Jacó-Vilela; A. A. Ferreira, & F. T. Portugal, *História da Psicologia: rumos e percursos* (pp. 93-104). Rio de Janeiro: Nau Editora.
- Araujo, S. F. (2011). O Materialismo Eliminativo e o Problema Ontológico da Psicologia. *Revista Ética e Filosofia Política*, 1, 36-45.
- Araujo, S. F. (2012a). Entre a História, a filosofia e a Psicologia: Introduzinho um Campo de Pesquisa Interdisciplinar. In: S. F. Araujo (Ed.), *História e Filosofia da Psicologia: perspectivas contemporâneas* (pp. 11-14). Juiz de Fora: Editora UFJF.
- Araujo, S. F. (2012b). O Lugar de Christian Wolff na História da Psicologia. In: S. F. Araujo (Ed.), *História e Filosofia da Psicologia* (pp. 67-86). Juiz de Fora: Editora UFJF.
- Bello, A. A. (2000). *A Fenomenologia do Ser Humano* (A. Angonese, Trad.). Bauru: EDUSC.
- Bello, A. A. (2004). *Fenomenologia e Ciências Humanas*. Bauru: EDUSC.
- Bello, A. A. (2012). Status quaestionis. In: A. A. Bello, & P. Manganaro, *E la coscienza? Fenomenologia psico-patologia neuroscienze* (pp. 13-38). Bari: Edizioni Giuseppe Laterza.
- Bello, A. A., & Manganaro, P. (2012). *E La Coscienza? Fenomenologia Psico-Patologia Neuroscienze*. Bari: Edizione Giuseppe Laterza.

- Bello, A. A. (2014a). *Edith Stein: a paixão pela verdade*. Curitiba: Juruá.
- Bello, A. A. (2014b). "Intrapessoal" e "Interpessoal": linhas gerais de uma antropologia filosófico-fenomenológica. In: J. S. Filho (Ed.), *Empatia. Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas* (pp. 9-28). São Paulo: Edições Loyola.
- Bello, A. A. (2015). *Pessoa e Comunidade* (I. J. Garcia, & M. Mahfoud, Trads.). Belo Horizonte: Artesão.
- Berkeley, G. (2010). *Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano* (J. conte, Trad.). São Paulo: Editora Unesp.
- Bermúdez, J. L. (2005). *Philosophy Of Psychology*. London: Routledge.
- Block, N. (2007). *Consciousness, Function, and Representation: Collected Papers* (Vol. 1). London: Mit Press.
- Botterill, G., & Carruthers, P. (1999). *The Philosophy of Psychology*. New York: Cambridge University Press.
- Braddon-Mitchell, D., & Jackson, F. (2007). *The philosophy of mind and cognition*. Malden: Blackwell Publishers.
- Brito, R. F. (2006). *A Base física do espírito*. Brasília: Senado Federal.
- Bunge, M. (1961). *Causalidad: El principio de causalidad en la ciencia moderna* (H. Rodríguez, Trad.) Buenos Aires: Editorial universitaria de Buenos Aires.
- Carter, M. (2007). *Minds and Computers: An Introduction to the Philosophy of Artificial Intelligence*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Castañon, G. A. (2012). Filosofia da Psicologia: uma Taxonomia. In: S. F. Araujo (Ed.), *História e Filosofia da Psicologia: Perspectivas Contemporâneas* (pp. 187-222). Juiz de Fora: Editora UFJF.

Castro, T. G. (2013). *Percepção e autoconsciência: modelos experimentais na naturalização da fenomenologia*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil.

Cescon, E. (2010). Quatro perspectivas contemporâneas em filosofia da mente. *Revista Internacional de Filosofia*, 3, 321 -335.

Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind: In Search Of A Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.

Churchland, P. M. (1989). Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior. *Philosophical Perspectives*, 3, 225-241.

Churchland, P. M. (1999). *Matter and Consciousness*. Cambridge: MIT Press.

Crane, T. (2001). *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D. (2002). Mental Events. In: D. J. Chalmers (Ed.), *Philosophy of Mind: Classical and contemporary Readings* (pp. 116-125). New York: Oxford University Press.

Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained*. New York: Back Bay Books.

Depraz, N. (1999). When Transcendental Genesis Encounters the Naturalization Project. In: J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud, & R. Jean-Michel, *Naturalizing Phenomenology* (pp. 464-489). Stanford: Stanford University Press .

Descartes, R. (1998). *As Paixões da Alma* (R. C. Abilio, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

Descartes, R. (1996). *Discurso sobre o Método* (M. E. Galvão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

Descartes, R. (2004). *Meditações sobre Filosofia Primeira* (F. Castilho, Trad.). Campinas: Editora Unicamp.

Dreyfus, H. L. (1972). *What Computers can't do: a critique of artificial reason*. New York: Harper & Row.

Ebbinghaus, H. (1908). *Psychology: an elementary text-book* (M. Meyer, Trad.). Boston: D. C. Heath & Co.

Fermín, F. J. (2005). Introducción General: Edith Stein y la Fenomenología. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Filosóficos Etapa Fenomenológica* (Vol. I, pp. 21-43). Monte Carmelo.

Feser, E. (2006). *Philosophy of Mind: a beginner's guide*. Oxford: One World.

Fodor, J. A. (1981). The mind-body problem. *Scientific American* , 244, 124-132.

Gallagher, S. (2003). Phenomenology and experimental design. *Journal of Consciousness Studies* , 10, 85-99.

Gallagher, S., & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London: Routledge.

Gallagher, S. (2012). On the possibility of naturalizing phenomenology. In: D. Zahavi. (Ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* (pp. 70-93). Oxford: Oxford University Press.

Gil, A. C. (1988). *Como Elaborar Projetos de Pesquisa*. São Paulo: Atlas.

Giorgi, A. (1978). *A Psicologia Como Ciência Humana: Uma Abordagem de Base Fenomenológica*. Belo Horizonte: Interlivros.

Goto, T. A. (2015). *Introdução à Psicologia Fenomenológica*. São Paulo: Paulus.

Goto, T. A., & Moraes, M. A. B. (2015a). ¿Qué es la fenomenología? (M. Venebra, Trad.) *Reflexiones Marginales*, 5 (29), 1-8.

Goto, T. A., & Moraes, M. A. B. (2015b). O giro idealista de Husserl e sua recepção no pensamento de Edith Stein. *Fenomenologia e Direito*, 8, 31-54.

Goto, T. A., & Moraes, M. A. B. (2015c). O que é o ser humano? O especificamente humano na antropologia fenomenológica de Edith Stein como fundamento da Psicologia. *RIC-FAAO*, X, 223-232.

Gundlach, H. (2012). A Psicologia como ciência e como disciplina. In: S. F. Araujo (Ed.), *História e Filosofia da Psicologia: perspectivas contemporâneas* (pp. 133-165). Juiz de Fora: Editora UFJF.

Heil, J. (2004). *Philosophy of Mind: A contemporary introduction*. London: Routledge.

Horenstein, A. B. (2010). M. Merleau-Ponty: Fenomenología y Naturalización. *Ideas y Valores*, 117-139.

Husserl, E. (1965). *Filosofía como ciencia de rigor* (A. Beau, Trad.). Coimbra: Atlântida.

Husserl, E. (1982). *Investigaciones Lógicas* (Vol. 2). (M. G. Morente, & J. Gaos, Trads.) Madrid: Alianza Editorial.

Husserl, E. (1990). *El artículo de la Encyclopaedia Britannic*. (A. Zirón, Trad.). Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Husserl, E. (1991). *La Crisis de las Ciencias Europeas y La Fenomenología Transcendental* (J. Muñoz, & S. Mas, Trads.). Barcelona: Editorial Crítica.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la Consciencia Interna del Tiempo* (A. S. Haro, Trad.). Madrid: Editorial Trotta.
- Husserl, E. (2005). *Ideas Relativas a Una Fenomenología Pura y Una Filosofía Fenomenológica Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas Sobre La Constitución* (A. Z. Quijano, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Aparecida: Ideias & Letras.
- Jackson, F. (1986). What Mary Didn't Know. *The Journal of Philosophy*, 83 (5), 291 - 295.
- Jaworski, W. (2011). *Philosophy of Mind: a comprehensive introduction*. Oxford: Wilhey-Blackwell.
- Kim, J. (1993a). Supervenience as a philosophical concept. In: J. Kim, *Supervenience and mind: Selected Philosophical Essays* (pp. 131-160). New York: Cambridge University Press.
- Kim, J. (1993b). Psychophysical Laws. In: J. Kim, *Supervenience and mind: Selected philosophical essays* (pp. 194-215). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, J. (1993c). Psychophysical supervenience. In: J. Kim, *Supervenience and mind: Selected philosophical essays* (pp. 175-193). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, J. (1993d). The nonreductivist's troubles with mental causation. In: J. Kim, *Supervenience and mind: Selected philosophical essays* (pp. 336-357). Cambridge: Cambridge University Press.

- Kim, J. (1997). *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. MIT Press.
- Kim, J. (1998). *Philosophy of Mind*. Colorado: Westview Press.
- Levine, J. (2002). Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. In: D. J. Chalmers (Ed.), *Philosophy Of Mind: Classical and Contemporary Readings* (pp. 354-361). New York: Oxford University Press.
- Lima, T. C., & Mioto, R. C. (2007). Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. *Katál*, 10, 37 - 45.
- Lutz, A. (2002). Toward a neurophenomenology as an account of generative passages: A first empirical case study. *Phenomenology an the Cognitive Sciences*, 133-167.
- Manganaro, P. (2012). Materia (I) Mente? Le "ragioni" del corpo e l'empatia. In: P. Manganaro, & A. A. Bello, *E la coscienza? Fenomenologia psico-patologia neuroscienze* (pp. 241-377). Roma: Edizioni Giuseppe Laterza.
- Maslin, K. T. (2009). *Introdução à Filosofia da Mente*. Porto Alegre: Artmed.
- Matthews, E. (2007). *Mente: Conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *A Estrutura do Comportamento*. São Paulo: Martins Fontes.
- Monteiro, M. A. (2006). *Causação Mental e Implicações Psicoterapêuticas*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Carlos, São Carlos.
- Moran, D. (2011). *Introducción a la Fenomenología*. México: Anthropos Editorial.

Mülberger, A. (2012). Psicologia e Crise: Estudo de uma Relação Histórica. In: S. F. Araujo(Ed.), *História e Filosofia da Psicologia: perspectivas contemporâneas* (pp. 167-186). Juiz de Fora: Editora UFJF.

Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat. *The Philosophical Review* , 83, 435 -450.

O'Connor, T., & Robb, D. (2003). *Philosophy of Mind*. London: Routledge.

Petitot, J., Varela, F. J., Pachoud, B., & Roy, J.-M. (1999). *Naturalizing Phenomenology: Issues in contemporary phenomenology and cognitive sciences*. Stanford: Stanford University Press.

Place, U. T. (2002). Is Consciousness a Brain Process? In: D. J. Chalmers (Ed.), *Philosophy Of Mind: Classical and Contemporary Readings* (pp. 55-68). New York: Oxford University Press.

Polger, T. W. (2009). Computational Functionalism. In: J. Symons, & P. Calvo, *The Routledge Companion to Philosophy of Psychology* (pp. 148-163). New York: Routledge.

Putnam, H. (2002). The Nature of Mental States. In: D. J. Chalmers, *Philosophy Of Mind: Classical and Contemporary Readings* (pp. 73-79). New York: Oxford University Press.

Ramstead, M. J. (2015). Naturalizing What? Varieties of naturalism and transcendental phenomenology. *Phenomenology and cognitive science* , 929-971.

Reinach, A. (2014). *Sobre Fenomenología* (R. Rovira, Trad.). Madrid: Encuentros.

Richardson, R. C. (1979). Functionalism and Reductionism. *Philosophy of Science* , 46 (4), 553-558.

San Martín, J. (1986). *La Estructura del Método Fenomenológico*. Madrid: Uned.

- Schaeffer, J.-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schimmenti, A. (2012). Monismo anômalo, Fisicalismo, Causalidade mental. *Philósophos*, 7 (2), 43-75.
- Searle, J. R. (2002). Why I Am Not a Property Dualist. *Journal of Consciousness Studies*, 9, 57-64.
- Searle, J. R. (2003). *Minds, Brains and Science*. Cambridge: Havard University Press.
- Searle, J. R. (2006). *La Mente: Una Breve Introducción*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Sepp, H. R. (1998). La Postura de Edith Stein Dentro del Movimento Fenomenológico. *Anuário Filosófico*, 31, 709 -729.
- Shapiro, L. (2007). *The correspondence between princess Elizabeth of Bohemia and René Descartes* (L. Shapiro, Trad.). Chicago: Chicago University Press.
- Sidoncha, U. M. (2008). O Debate - Possível - Entre Materialismo Reducionista e Fenomenologia. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 8, 384 - 401.
- Sidoncha, U. M. (2011). *Do Empírico ao Transcendental: a consciência e o problema mente/corpo entre o materialismo reducionista e a fenomenologia de Husserl*. Beira Interior: Fundação Para a ciência e a Tecnologia.
- Simanke, R. T. (2012). Um ponto cego no programa de naturalização da fenomenologia. In: S. F. Araujo (Ed.), *História e Filosofia da Psicologia: perspectivas contemporâneas* (pp. 321-337). Juiz de Fora: Editoria UFJF.

Smart, J. J. (2002). Sensations and Brain Process. In: D. J. Chalmers (Ed.), *Philosophy Of Mind: Classical and Contemporary Readings* (pp. 60-68). New York: Oxford University Press.

Sokolowski, R. (2010). *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Loyola.

Stein, E. (2002a). *La Estructura de la Persona Humana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Stein, E. (2002b). Vida de una Familia Judía. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Autobiográficos y Cartas* (J. G. Rojo, E. G. Rojo, J. Sancho, C. Ruiz-Garrido, & J. Urkiza, Trads., Vol. I). Burgos: Editorial Monte Carmelo.

Stein, E. (2005a). Causalidad Psíquica. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Filosóficos-Etapa Fenomenológica* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads., Vol. II, pp. 217-342). Burgos: Editorial Monte Carmelo.

Stein, E. (2005b). Introducción a la Filosofía. In: E. Stein, *Obras completas: Escritos Filosóficos - Etapa Fenomenológica* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads., pp. 657-913). Burgos: Editorial Monte Carmelo.

Stein, E. (2007). El castillo Interior. In: Stein, E. *Obras completas III escritos filosóficos: etapa del pensamiento cristiano* (Pérez, A.; Mardomingo, J. & Garrido, C. R., Trads., Vol. III, pp. 1113 - 1136). Burgos: Editorial Monte Carmelo.

Stein, E. (2012a). La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental. In: E. Stein, *La Pasión por la Verdad* (pp. 83-87). Buenos Aires: Bonum.

Stein, E. (2012b). La Fenomenología. In: E. Stein, *La Passión por La Verdad* (pp. 91-99). Buenos Aires: Bonum.

- Stein, E. (2012c). La Fenomenología Transcendental de Husserl. In: E. Stein, *La Pasión por La Verdad* (pp. 79-82). Buenos Aires: Bonum.
- Stein, E. (2012d). La Significación de la Fenomenología como Concepción del Mundo. In: E. Stein, *La Pasión por La Verdad* (pp. 51-76). Buenos Aires: Bonum.
- Stein, E. (2012e). ¿Qué es la fenomenología. In: E. Stein, *La Pasión por La verdad* (pp. 39-47). Buenos Aires: Bonum.
- Stein, E. (2012f). La fenomenología de Husserl y la filosofía de Tomás de Aquino. In: E. Stein, *La Pasión por la verdad* (pp. 103-144). Buenos Aires: Bonum.
- Sturm, T. (2012). Há algum problema com a Psicologia Matemática no Século Dezoito? Um Novo Olhar sobre o Velho Argumento de Kant. In: S. F. Araujo (Ed.), *História e Filosofia da Psicologia: perspectivas contemporâneas* (pp. 87-132). Juiz de Fora: Editora UFJF.
- Thompson, E. (2013). *A Mente Na Vida: Biología, Fenomenología e Ciências da Mente*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Vanzago, L. (2012). *Breve história da alma* (F. S. Moreira, Trad.). São Paulo: Loyola.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1992). *De Cuerpo Presente: las ciencia cognitivas e la experiencia humana* (C. Gardini, Trad.). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Varela, F. J. (1996). Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3, 330 -349.
- Xavier, C. R. (2012). *A Psicologia e o Problema Mente-Corpo*. Curitiba: Jurua Editora.
- Zahavi, D. (2004). Phenomenology and the project of naturalization. *Phenomenology and the Cognitive sciences*, 3, 331-347.

Zahavi, D. (2010). Naturalized Phenomenology. In: S. Gallagher, & D. Schmicking, *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 3-19). New York: Springer.