

# ALGUNS DESAFIOS DE UM DISCURSO COMUM ENTRE AS NEUROCIÊNCIAS E A FILOSOFIA À LUZ DO DEBATE ENTRE PAUL RICOEUR E JEAN-PIERRE CHANGEUX

Cristina Amaro Viana Meireles

Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Professora do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL)

[cristina.viana@ichca.ufal.br](mailto:cristina.viana@ichca.ufal.br)

## Resumo

O objetivo deste texto é abordar uma discussão central na filosofia contemporânea, em particular na Filosofia da Mente, que é a das possibilidades de integração dos avanços notáveis das Neurociências no seio do discurso filosófico, bem como, em sentido inverso, da relevância da reflexão filosófica no contexto da pesquisa científica levada a cabo por neurocientistas. O nosso fio condutor será o importante debate ocorrido em 1998 na França entre o neurobiólogo Jean-Pierre Changeux (1936- ) e o filósofo Paul Ricoeur (1913-2005), materializado na obra *La nature et la règle: Ce qui nous fait penser*. Reproduzindo alguns pontos essenciais deste animado debate, nossa intenção é a de chamar a atenção para o esforço conjunto que pode ser feito por cientistas e filósofos, na direção de substituir as dicotomias simplistas que colocam um muro entre a pesquisa científica e a pesquisa filosófica por um enfrentamento corajoso dos desafios de uma proposta realmente interdisciplinar, a partir da qual se possa vir a congregar o discurso neurocientífico e o discurso filosófico na busca de uma explicação mais abrangente do fenômeno mental.

**Palavras-chave:** Mente. Cérebro. Dualismo semântico.

## Abstract

The aim of this paper is to approach a central discussion in Contemporary Philosophy, particularly in Philosophy of Mind, namely the possibilities of integrating the remarkable advances of the Neurosciences within the philosophical discourse, as well as, conversely, to approach the relevance of philosophical reflection in the context of the scientific research carried out by neuroscientists. Our common thread will be the important debate that took place in France, in 1998, between the neurobiologist Jean-Pierre Changeux (1936- ) and the philosopher Paul Ricoeur (1913-2005), which materialized in the work *What Makes Us Think?* By reproducing some essential points of this intense debate, our goal is to draw attention to a joint effort that can be made by scientists and philosophers, aiming to replace simplistic dichotomies that creates a gap between scientific research and philosophical one by facing challenges of a really interdisciplinary proposal, from which the two discourses – neuroscientific and philosophical one – could come together in search of a more comprehensive explanation of mental phenomenon.

**Keywords:** Mind. Brain. Semantic dualism.

Para Ricardo Viana, que ensina  
Biologia “*sur le mode de la joie*”

## 1 Introdução

*La nature et la règle: Ce qui nous fait penser*<sup>1</sup> é o título do livro sobre o qual nos deteremos no presente texto. Esta obra, publicada pela primeira vez em 1998 na França, é o resultado de um debate entre o neurobiólogo Jean-Pierre Changeux e o filósofo Paul Ricoeur. O título já nos permite entrever que o debate teve como eixo principal a problemática das relações entre mente e cérebro, sobre as quais um filósofo e um neurobiólogo discutiram profundamente na intenção de melhor compreender o que faz com que os seres humanos pensem.

Essa questão é justamente o problema filosófico central da Filosofia da Mente, área do conhecimento tida como relativamente nova, em comparação com outras mais clássicas, por assim dizer. Apesar de ser possível encontrar em outros períodos da História da Filosofia importantes conceituações de “pensamento”, “mente”, “espírito”, “consciência”, e outros termos análogos, é somente no começo da década de 1950 que a Filosofia da Mente começa a se constituir como área da Filosofia<sup>2</sup>, na medida em que ela tem como ponto de partida pre-

1 Usaremos o original em francês (Odile Jacob, 1998). Há uma tradução em língua portuguesa disponível intitulada *O que nos faz pensar* (Edições 70, 2001).

2 Algumas obras são tidas como marcos desse momento em que a Filosofia da Mente se constituiu como área, dentre as quais podemos destacar: *The concept of mind* (1949), de Gilbert Ryle (1900-1976), e *Computing machinery and intelligence* (1950), de Alan Turing (1912-1954). Nas décadas seguintes, passa-se a notar um desenvolvimento estrondoso e riquíssimo dessa área, com a publicação de obras que já se tornaram clássicas e marcaram, definitivamente, a especificidade e a relevância das discussões nesse âmbito. Destacamos, nesse período, al-

ciso o problema de se encontrar uma resposta para a pergunta “o que é a mente?”, numa abertura de diálogo tanto com a tradição da história da filosofia (Descartes é um dos expoentes sempre presente, mas também Platão, Spinoza e, mais contemporaneamente, Wittgenstein) como com as assim chamadas “Ciências da Mente” (Neurociências, Inteligência Artificial, Ciências Cognitivas, dentre outras).

Diante do notável desenvolvimento da Filosofia da Mente, a questão sobre “o que é a mente?” inclui hoje, no Século XXI, uma imensa gama de possibilidades de encaminhamentos da discussão. Podemos, por exemplo, nos aproximar do problema investigando as relações causais entre corpo e mente (ou entre cérebro e pensamento, se quisermos adotar a terminologia mais frequentemente usada por neurocientistas e, inclusive, por Changeux)<sup>3</sup>. Outra direção bastante promissora busca compreender a mente no contexto mais amplo da ação, focando o comportamento observável e levando em consideração, por exemplo, as

---

guns autores centrais: Jerry Fodor (1935-2017), Hilary Putnam (1926-2016), David Rosenthal (1939-), Patricia e Paul Churchland (1942- ), Daniel Dennett (1942- ), John Searle (1932- ), além de Humberto Maturana (1928- ) e Francisco Varela (1946-2001).

- 3 Nessa direção investigativa, a causalidade mental é notadamente uma proposta que mereceria um aprofundamento, por abrir uma via de compreensão da complexidade da produção do pensamento que põe a nu a insuficiência de muitas das explicações neurocientíficas. O filósofo Jaegwon Kim (1934-2019) traz um capítulo inteiro sobre esse tópico em seu famoso *Philosophy of Mind*, em que apresenta e discute diversas posturas teóricas relevantes para o debate. Destacamos uma breve passagem que ilustra a relevância do tópico: “*It makes perfectly good sense to try to find neural correlates for pains, sensations of thirst and hunger, visual images, and the like, but somehow it does not seem to make much sense to look for the neural correlates of mental states like our sample belief, or for things like your sudden realization that you have a philosophy paper due in two days, your hope that airfares to California will come down after Christmas, and the like.*” (KIM, 2011, p. 223).

noções de hábito, saber corporal e disposição<sup>4</sup>. Ainda um terceiro encaminhamento à questão sobre o que é a mente pode ser dado a partir da problemática das emoções e sentimentos, em suas intrínsecas relações com a inteligência, a cultura e o corpo<sup>5</sup>.

Como podemos notar, as possibilidades de investigação daquilo que “nos faz pensar” são de uma enorme multiplicidade. Para a análise muito circunscrita que propomos, isso significa que situar o debate entre Changeux e Ricoeur na área de Filosofia da Mente não diz muita coisa, já que esta área já possui várias subáreas, diversas correntes e múltiplas tendências (algumas sendo inclusive opostas e até mesmo rivais). Assim sendo, para circunscrever um pouco melhor o debate ocorrido em 1998, gostaríamos de propor que se trata de um debate feito no terreno na Filosofia da Mente, mas que é calcado na Neurobiologia (do lado da ciência) e na Fenomenologia<sup>6</sup> (do lado da filosofia). Este debate

4 Nessa linha destacamos a obra clássica de G. Ryle já mencionada (*The concept of Mind*), em que a noção de “saber como” é estudada com bastante afinco, já que ela: “[...] to show that there are many activities which directly display qualities of mind, yet are neither themselves intellectual operations nor yet effects of intellectual operations. Intelligent practice is not a step-child of theory. On the contrary theorising is one practice amongst others and is itself intelligently or stupidly conducted” (RYLE, p. 15-6). Destacamos, mais contemporaneamente, algumas abordagens da mente que atentam para a centralidade da relação corpo-ambiente, tal como aquela desenvolvida pelo filósofo Andy Clark (1957-): “My own sympathies [...] have always lain more on the side of the scruffies. Evolved intelligence, it seemed to me [...], was bound to involve a kind of unruly motley of tricks and ploys, with significant pathdependence, no premium set on internal consistency, and fast effective situated response usually favored at the expense of slower, more effortful, even if more truth-conducive modes of thought and reasoning” (CLARK, 2013, p. 193-4).

5 Sobre esta direção da análise, indicamos a obra organizada por Solomon (2004) que traz vários autores e diferentes desenvolvimentos do tópico.

6 Cumpre lembrar que Ricoeur, em várias ocasiões, se declarou herdeiro de três tradições: filosofia reflexiva, fenomenologia e hermenêutica. De modo que o viés fenomenológico de suas teorias é bastante enriquecido por essas outras influências. Ademais, suas leituras da filosofia de Husserl são perpassadas por muitos apontamentos críticos. Cf., por exemplo, *Du texte à l'action* e *Na escola da fenomenologia*.

tocou em diversos pontos de conflito entre as explicações neurobiológica e fenomenológica da mente – como a consciência de si, o desejo e a moral –, porém um deles chama a atenção por, de certa forma, ser anterior a todos os outros. É justamente este o ponto que deterá nossa atenção no presente texto, a saber, a questão da *possibilidade de um discurso comum entre a filosofia (em especial, a de orientação fenomenológica) e as ciências do cérebro (a neurobiologia em particular) sobre o fenômeno mental*:

Changeux: [...] Por que não tentar nos juntar, construir um discurso comum? Pode ser que nós não o consigamos. A tentativa terá sido interessante para, pelo menos, definir os pontos de acordo e, mais importante ainda, para designar as linhas de fratura, para colocar em destaque os espaços que será necessário, mais cedo ou mais tarde, preencher<sup>7</sup> (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 12).

Changeux e Ricoeur partem da constatação de que o fenômeno humano do pensamento pode ser explicado por dois domínios semânticos distintos: um que busca entender as estruturas microscópicas do *cérebro* num nível molecular e orgânico; o outro que busca compreender o *sujeito* atentando para as dimensões intelectuais, emocionais e fenomenológicas do agir:

Ricoeur: [...] Minha tese inicial é de que os discursos sustentados de um lado e de outro são provenientes de duas perspectivas heterogêneas, isto é, não redutíveis uma à outra e não deriváveis uma da outra. Em um discurso, trata-se de neurônios, de conexões neurais, de sistema neuronal; no outro, nós falamos em conhecimento, ação, sentimen-

---

7 Trad. nossa. No original em francês: “*Pourquoi ne pas tenter de nous rejoindre, de construire un discours commun? Peut-être n’y arriverons-nous pas. La tentative aura au moins l’intérêt de définir les points d’accord et, plus important encore, de désigner les lignes de fracture, de mettre en relief les espaces qu’il faudra un jour ou l’autre combler*”.

to, isto é, em atos ou estados caracterizados por intenções, motivações, valores<sup>8</sup> (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 25).

Nós apresentaremos alguns pontos específicos desse debate sobre as possibilidades de um discurso comum, tais como a confusão ontológica que, por vezes, os filósofos fazem ao equiparar “mental” a “imaterial”, bem como os equívocos que, muitas vezes, os cientistas cometem ao reduzir a realidade do pensamento aos estímulos nervosos e reações químicas verificados no interior do cérebro, como veremos. Em suma, o que propomos é algo simples e introdutório: abordar os principais motivos da dificuldade em se constituir um discurso comum sobre o que é a mente. Entrando na problemática pela porta das dificuldades, a ideia, contudo, é buscar lançar luz para uma abordagem do fenômeno mental que seja autenticamente interdisciplinar.

O texto se divide em duas partes: na primeira, exploraremos a ideia mesma de um discurso comum, buscando compreender como Changeux e Ricoeur vislumbraram essa empreitada. Na segunda, lançaremos um olhar mais detido em algumas flexibilizações que precisariam ser feitas em noções oriundas tanto da neurobiologia como da filosofia fenomenológica, a fim de se afinar o almejado discurso comum. As noções a serem examinadas nesta segunda parte serão: “estrutura e função”, “vida subjetiva” e “memória”.

---

8 Trad. nossa. No original: “*Ma thèse initiale est que les discours tenus d’un côté et de l’autre relèvent de deux perspectives hétérogènes, c’est-à-dire non réductibles l’une à l’autre et non dérivables l’une de l’autre. Dans un discours, il est question de neurones, de connexions neuronales, de système neuronal, dans l’autre on parle de connaissance, d’action, de sentiment, c’est-à-dire d’actes ou d’états caractérisés par des intentions, des motivations, des valeurs*”.

## 2 O que seria um discurso comum?

O problema é difícil, na medida em que não se vê, à primeira vista, passagem alguma de uma ordem de discurso para a outra: ou falo de neurônios, etc., e me atenho a certa linguagem, ou falo de pensamentos, ações, sentimentos, e os ligo a meu corpo, com o qual tenho uma relação de posse, de pertencimento (RICOEUR, 2007, p. 429).

Esta tese sobre a dificuldade de colocar em contato o discurso filosófico com o científico, que Ricoeur repetia em 2000 na sua monumental *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (*A memória, a história, o esquecimento*), já havia sido discutida no célebre debate com Changeux sobre o qual nos deteremos aqui. Nessa ocasião, ambos concordavam que o discurso comum, caso venha a ser possível, não poderia ser o discurso de uma área, nem o da outra. O desafio parece, de saída, o de *construir* um novo discurso, o que nossos autores chamarão de “terceiro discurso”. Para ser autenticamente interdisciplinar, é preciso encontrar um meio de se situar *entre os dois* domínios que se pretende trabalhar conjuntamente, mas levando em consideração os desenvolvimentos de ambos.

Este ponto é importante para delimitar, logo de saída, alguns critérios. Primeiramente, nem toda aproximação entre domínios diversos será verdadeiramente interdisciplinar. Changeux menciona, por exemplo, as iniciativas de Comte, de Spencer e de Darwin<sup>9</sup> na busca de leis científicas para a moral (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 23). Sem entrar no mérito de tais iniciativas, cumpre dizer que elas não são um modelo de discurso comum que nossos auto-

9 Auguste Comte (1798-1857). Cf., por exemplo, sua obra *Curso de Filosofia Positiva*. Herbert Spencer (1820-1903). Cf., por exemplo, sua obra *O indivíduo contra o Estado*. Charles Darwin (1809-1882). Cf., por exemplo, sua obra *A origem das espécies*.

res estão empenhados em buscar em seu debate, pois, mesmo falando de “natureza” e de “regra” num mesmo discurso, tais empreitadas não teriam buscado um terceiro discurso.

Em segundo lugar, é preciso ter claro que a abordagem dos dois discursos em questão – neurocientífico e filosófico – reflete um *dualismo semântico*, e não um *dualismo substancial*. Explicando: o que o cientista chama de “atividade neuronal” e o filósofo chama de “mente” ou “pensamento” não poderão ser consideradas duas coisas de natureza completamente distintas, mas, antes, deverão ser entendidos como *duas descrições distintas* (mas não antagônicas) de *uma mesma realidade*. Assim, a dificuldade de se encontrar um discurso comum entre neurobiologia e filosofia não será a de explicar a relação entre o cérebro e o pensamento, mas, antes, a de tentar encontrar *qual é essa realidade* que a neurobiologia expressa por uma maneira própria, e da qual a filosofia se aproxima por uma descrição também particular.

Assim, as soluções baseadas em simples dualismos são recusadas de imediato por Changeux e por Ricoeur. Por exemplo, todas aquelas que partem de uma concepção de cérebro como a dimensão material e o pensamento como a dimensão imaterial serão recusadas de saída, independentemente do desenvolvimento dado a partir dessa separação (seja subsumindo o “imaterial” ao “material”, seja eliminando o “imaterial”, seja, ainda, eliminando o “material”). Ricoeur menciona alguns desses caminhos recusados (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 24): paralelismo psicossomático, interacionismo, reducionismo e monismo materialista. Desse modo:



Ricoeur: É preciso, portanto, que nos impeçamos de transformar um dualismo de referentes em um dualismo de substâncias. A proibição desta extrapolação do semântico ao ontológico tem como consequência que, no plano fenomenológico em que eu me situo, o termo **mental** não se iguala ao termo **imaterial**, isto é, não corporal. Bem ao contrário. O mental vivido implica o corporal, mas em um sentido da palavra **corpo** irreduzível ao corpo objetivo tal como ele é conhecido pelas ciências naturais<sup>10</sup> (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 25, grifos nossos).

É importante realçar que, quando Ricoeur diz que o mental inclui o corporal, ele está ancorado na compreensão fenomenológica de corpo, que não se refere à ideia de corpo-objeto, de corpo entendido como algo dado. Antes, a conceituação fenomenológica remete à noção de corpo-sujeito ou corpo próprio, que é a vivência corporal que temos “a partir de dentro”, por assim dizer. Um terceiro discurso teria, então, de considerar esta definição de corpo. E daí decorre um primeiro ponto de embate entre os dois: será que é possível para o discurso neurocientífico falar de corpo nesse sentido de corpo próprio? (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 27). Esta discussão atravessará todo o livro, chegando a ser retomada alguns anos depois em *A memória, a história, o esquecimento* (RICOEUR, 2007, p. 430). Changeux, por sua vez, não recusa a riqueza da noção de corpo próprio, e defende que as neurociências avançam em sua direção, ainda que as pesquisas estejam um pouco fragmentadas (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 30). O seu argumento é de que o neurocientista observa três grandes

10 Trad. nossa. No original: “Il faut donc s’interdire de transformer un dualisme de référents en un dualisme de substances. L’interdiction de cette extrapolation du sémantique à l’ontologique a pour conséquence que, au plan phénoménologique où je me tiens, le terme mental ne s’égalé pas au terme immatériel, c’est-à-dire non corporel. Bien au contraire. Le mental vécu implique le corporel, mais en un sens du mot corps irréductible au corps objectif tel qu’il est connu des sciences de la nature”.

domínios: (i) redes neuronais; (ii) atividades químicas e elétricas nessas redes e (iii) condutas, comportamentos, raciocínios e planejamentos. Para Changeux, ao observar este terceiro grande domínio, a neurobiologia estaria se aproximando da “vivência corporal” que Ricoeur reivindica.

Ricoeur se recusa a concordar com esta aproximação, argumentando que o aspecto comportamental que interessa ao neurobiólogo não equivale ao vivido fenomenológico, mas tão somente ao “observado”. (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 29). Ricoeur reconhece, contudo, o mérito de Changeux ao introduzir o psiquismo na sua abordagem, porém observa que essa noção adotada por Changeux é controversa para sustentar um eventual discurso comum, já que:

Ricoeur: [...] Em minha opinião, é um psíquico muito construído que o senhor coloca em relação com um neuronal legitimamente construído, porque é a regra de vossa ciência edificar a arquitetura neuronal apenas sobre a base de neurônios e sinapses. O senhor procede do simples ao complexo uma vez que o psíquico que o senhor coloca em correlação com o substrato neuronal é, talvez, justamente um psíquico muito, muito simplificado, [...] <sup>11</sup> (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 89).

Ricoeur reporta nessa passagem uma segunda dificuldade da busca do terceiro discurso, que é justamente a de simplificar o discurso do outro para ele poder se encaixar naquele em que temos uma ancoragem mais sólida. De fato,

---

11 Trad. nossa. No original: “À mon avis, c’est un psychique très construit que vous mettez en relation avec un neuronal légitimement construit, parce que c’est la règle même de votre science que d’édifier l’architecture neuronale sur la base des neurones et des synapses. Vous procédez du simple au complexe tandis que le psychique que vous mettez en corrélation avec le substrat neuronal est peut-être justement un psychique très, très simplifié [...]”.

ao ler a obra, em diversos momentos tem-se a impressão de que Changeux busca compreender o cérebro atentando para a sua imensa complexidade, mas ao mesmo tempo parece não levar muito em consideração que a experiência vivida é algo igualmente muito complexo, e que ela não pode ser reduzida nem ao comportamento observável, e tampouco às imagens neuronais. É com Luis Umbelino que chamamos atenção para este ponto: “[...] o filósofo de Valence [isto é, Ricoeur] nunca deixará de ser claro nas suas dúvidas em relação a qualquer perspectiva que julgue possível ‘ler’ os estados vividos sobre exterior cartografável” (UMBELINO, 2016, p. 71).

Essa discussão acerca da possibilidade de o discurso neurocientífico se aproximar da experiência vivida segue por muitas páginas do debate entre Changeux e Ricoeur. Nós voltaremos a ela mais adiante; por agora, atentemos para a lição que está aqui diante de nossos olhos: existe uma tendência a simplificar o discurso da outra área nesse processo de busca de uma interdisciplinaridade autêntica. Visando escapar dessa tendência, será interessante que nós, falando a partir da filosofia, nos esforcemos por acompanhar algumas explicações de Changeux, para então avaliar melhor quais são os reais limites que se impõem à neurobiologia na abordagem do corpo-sujeito ou corpo próprio.

Mas, antes disso, nos demoremos um pouco mais tentando especificar melhor qual seria a natureza do terceiro discurso que se busca, caso ele seja realmente possível. É importante pontuar que essa busca de um terceiro discurso, que seja um discurso verdadeiramente misto, não é nova. Segundo nossos autores, Descartes (1596-1650) já o teria buscado. Paul Ricoeur nos lembra que Des-

cartes teria perseguido um *discurso misto* entre psíquico e corporal em várias ocasiões. Por exemplo, nas *Cartas a Elisabeth*, nas *Paixões da Alma* e num tratado inacabado chamado *O homem* (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 47-50). Lembramos aqui uma conhecidíssima passagem da “Sexta Meditação” que comprova as observações de Ricoeur:

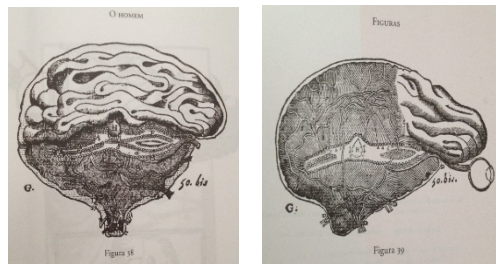
Mas nada existe que esta natureza me ensine mais claramente, nem mais sensivelmente do que o fato de que possuo um corpo que está indisposto quando sinto dor, que tem necessidade de se alimentar ou de beber, quando nutro os sentimentos de fome ou de sede etc. E, portanto, não devo, de maneira alguma, duvidar que exista nisso alguma verdade. A natureza me ensina, também por intermédio desses sentimentos de dor, fome, sede etc., que não apenas estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, estou a ele vinculado muito estreitamente e de tal maneira confundido e misturado que formo com ele um único todo (DESCARTES, 1999, p. 323).

No que diz respeito especificamente à maneira cartesiana de conduzir o terceiro discurso entre psíquico e corporal (ou cerebral), o tratado *O homem* é fonte de muitas indicações. Essa obra ficou inacabada<sup>12</sup>, mas seguramente tem muito a dizer sobre as dificuldades desse discurso misto. É Changeux quem observa que, quase no final do texto, Descartes afirma que falaria de uma “alma racional”, a qual estaria unida ao aspecto corporal do homem: “Antes que eu passe à descrição da *alma racional*, desejo ainda que vós façais um pouco de reflexão sobre tudo o que acabo de dizer sobre essa máquina [...]” (DESCARTES,

12 Quanto às razões desse inacabamento, Changeux e Ricoeur discutem, sem, contudo, chegarem a um consenso final. Há elementos que levam a crer que Descartes o fez por medo da Inquisição (em particular devido à condenação de Galileu em 1633, que o teria deixado muito perplexo); por outro lado, a controvérsia se acirra quando se considera a opção de Descartes concluir o tratado e mantê-lo escondido, coisa que ele também não fez.

2009, p. 411, grifo nosso). Ocorre que, como é sabido, o tratado termina poucas páginas depois, sem que Descartes efetivamente iniciasse a descrição prometida.

De todo modo, o famoso desenho onde ele atribui à glândula pineal a função de promover a “união” entre alma e corpo (ou “alma racional” e “máquina do corpo”, se quisermos) interessará bastante à nossa discussão sobre como conduzir a busca de um discurso misto. Vejamos:



(DESCARTES, 2009, p. 454 e 455).

Ora, entre essas figuras, não são aquelas que se imprimem nos órgãos dos sentidos externos ou na superfície interna do cérebro, mas somente aquelas que se traçam nos espíritos sobre a superfície da glândula H, onde está localizada a sede da imaginação e do senso comum, que devem ser tomadas como ideias, isto é, como as formas ou imagens que a alma racional considerará imediatamente, quando, ao estar unida a essa máquina, ela imaginar ou sentir algum objeto (DESCARTES, 2009, p. 363-5, grifos do autor).

Sem entrar no mérito das suposições de Descartes – a ciência tem feito isso muito bem, e no livro *La nature et la règle: Ce qui nous fait penser* há várias indicações bibliográficas sobre essa discussão contemporânea – é importante observar que Descartes efetivamente faz um discurso misto: “imagens se impri-

mind no cérebro” ou ainda “uma glândula como sede da imaginação”, e poderíamos enumerar muitas outras ao longo do tratado *O homem*. Tanto para Changeux como para Ricoeur, a visão esboçada por Descartes poderia ser um caminho promissor, só que cada um vai apontar razões diferentes para justificar essa posição: para Changeux, Descartes teria o mérito de ter pensado a organização cerebral em termos de “estruturas” e “funções”, que é um “princípio teórico essencial” da pesquisa atual (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 49). Já para Ricoeur, o mérito de Descartes teria sido outro, a saber, o de conceber o “psíquico” como a “experiência vivida”. Vejamos as duas posições:

Changeux: [...] Descartes antecipa os trabalhos atuais das neurociências cognitivas que consistem em modelar nosso ‘aparelho de conhecimento’ [...], com a ambição última de colocar em correspondência aquilo que Descartes caracteriza globalmente como ‘alma racional’ (as funções cognitivas) e a arquitetura cerebral que convém [...]. Nós podemos legitimamente sugerir que Descartes elabora aqui um primeiro modelo conexionista<sup>13</sup> da organização funcional do sistema nervoso<sup>14</sup> (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 50-1).

13 Apenas a título de breve esclarecimento, cumpre conceituar o conexionismo como a corrente das Ciências Cognitivas que busca compreender o funcionamento da mente a partir das conexões que os neurônios estabelecem entre si. *Grosso modo*, haveria duas vertentes: *Conexionismo local*, que estuda as conexões em estruturas simples; e *conexionismo distribuído*, que estuda os processos que ocorrem em paralelo que ocorrem nas redes neuronais. O conexionismo é muito usado como base das pesquisas sobre modelos computacionais. Para mais detalhes sobre o conexionismo, cf. o Cap. 7 da obra de Paul Thagard, *Mente: Introdução à Ciência Cognitiva*. De toda forma, cumpre notar que esta abordagem da mente foi recusada tanto por Changeux quanto por Ricoeur (Cf. CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 79).

14 Trad. nossa. No original: “[...] Descartes anticipe les travaux actuels des neurosciences cognitives qui consistent à modéliser notre ‘appareil de connaissance’ [...], avec l’ambition ultime d’une mise en correspondance entre ce que Descartes qualifie globalement d’ ‘âme rationnelle’ (les fonctions cognitives) et l’architecture cérébrale qui convient [...] On peut légitimement suggérer que Descartes élabore ici un premier modèle connexionniste de l’organisation fonctionnelle du système nerveux.”

Mais adiante, Ricoeur apresenta sua perspectiva da importância da obra de Descartes para o problema do discurso misto:

Ricoeur: Como o diz muito bem François Azouvi<sup>15</sup>, ‘se perguntar se a individualidade é concedida pela alma ou pelo corpo, é permanecer numa perspectiva de ontologia, ao passo que, pela teoria da equivocidade do corpo, Descartes se colocou no terreno de uma fenomenologia da existência corporal subjetiva’, o que será verdadeiramente pensado por Maine de Biran<sup>16</sup> (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 53).<sup>17</sup>

O caminho para o discurso misto (ou terceiro discurso) está aberto: tentar constituir um único discurso em que faça sentido falar conjuntamente de conceitos do arcabouço neurocientífico (por exemplo, estruturas e funções) e de conceitos do rol filosófico (por exemplo, experiência subjetiva e corpo próprio). Para tanto, o único caminho parece ser o de efetuar um deslocamento de cada uma dessas perspectivas em relação ao seu lugar de origem, ou seja, realizar uma *flexibilização* a partir do diálogo com a outra área.

15 A obra de F. Azouvi a que Ricoeur se refere nesta passagem é *La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de Descartes* (1995).

16 Maine de Biran (1766-1824) foi um filósofo francês expoente da assim chamada *Filosofia Reflexiva Francesa*, corrente de pensamento contemporânea que influenciou a obra de Ricoeur, em particular na figura de Jean Nabert (1881-1960). O artigo de Luiz Umbelino já mencionado busca resgatar a inspiração biraniana na concepção ricoeuriana de subjetividade na obra que estamos investigando. Cf. Umbelino (2016).

17 Trad. nossa. No original: “Comme le dit très bien François Azouvi, ‘se demander si l’individualité est conférée par l’âme ou par le corps, c’est demeurer dans une perspective d’ontologie, alors que, par la théorie de l’équivocité du corps, Descartes s’est placé sur le terrain d’une phénoménologie de l’existence corporelle subjective’, ce qui sera véritablement pensé par Maine de Biran.”

### 3 Flexibilizando noções neurobiológicas e filosóficas

Para essa nossa investigação muito circunscrita, elegemos três conceitos sobre os quais Changeux e Ricoeur debateram a fim de mapear as dificuldades do terceiro discurso. São eles: (i) estrutura e função; (ii) vivência subjetiva; (iii) memória. O primeiro par de conceitos se faz presente no discurso da neurobiologia; buscaremos verificar se ele poderia ser flexibilizado a fim de responder às indagações filosóficas sobre a natureza da mente. Já o segundo conceito pertence mais propriamente à seara filosófica; analisaremos as circunstâncias em que ele poderia ser acolhido pelo discurso neurobiológico. Por fim, o terceiro conceito se faz notar tanto nas pesquisas neurobiológicas como nas preocupações filosóficas; buscaremos investigar se as duas áreas, ao se debruçarem sobre a imensa problemática da memória, trazem em seus discursos apropriações que poderiam ser colocadas em diálogo.

#### 3.1 Estrutura e função

“Estrutura” e “função” são termos oriundos da biologia, e que foram incorporados pelo vocabulário neurocientífico. Nesse contexto, “estrutura” refere-se à estrutura neuronal; e “função” abrange os desempenhos sensório-motores (movimento e percepção), bem como as atividades cognitivas (planejamento, raciocínio, linguagem e imaginação). A dificuldade aparece quando a pesquisa em neurobiologia busca entender uma função relacionando-a *causalmente* a uma



estrutura. É neste ponto que surge um problema na busca de um discurso misto, porque segundo a abordagem filosófica, a noção de causalidade é bastante controversa, e não poderia ser admitida de modo tão peremptório. Ricoeur sugere que a passagem da estrutura à função seja analisada criticamente, sem pressupor uma causalidade no sentido forte.

Assim, ao invés de se falar em “estrutura” e “função”, Ricoeur propõe que se fale em “substrato” e “indicador”. Essa terminologia nos tiraria de um universo de causalidade estrita, deixando espaço para, por exemplo, a ideia de causação mental, já aceita e discutida em algumas vertentes da Filosofia da Mente:

Ricoeur: Eu proponho então dizer: o cérebro é o *substrato* do pensamento (no sentido mais amplo do termo), o pensamento é a *indicação* de uma estrutura neuronal subjacente. O *substrato* e a *indicação* constituiriam, assim, as duas faces de uma relação de correlação que possui duas entradas<sup>18</sup> (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 61, grifos nossos).

Ocorre que Changeux, aparentemente, não avaliou a sugestão de modo positivo. O neurobiólogo insiste que a distinção entre os três aspectos do discurso científico já abarcaria toda a complexa relação entre estruturas e funções:

Changeux: O discurso do neurobiólogo, que incide sobre os *três* aspectos distintos: anatômico (conexões neuronais), fisiológico (atividades elétricas e sinais químicos), bem como comportamental e mental (ação

---

18 Trad. nossa. No original: “Je propose donc de dire: le cerveau est le substrat de la pensée (au sens le plus vaste du terme), la pensée est l’indication d’une structure neuronale sous-jacente. Le substrat et l’indication constitueraient ainsi les deux faces d’un rapport de corrélation à double entrée.”

*no mundo e processos reflexivos internos*) me parece muito mais claro<sup>19</sup> (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 61, grifos do autor).

Para Changeux, há uma *homogeneidade* entre essas três dimensões, esses três aspectos que são a base do discurso do neurobiólogo. Ele fundamenta seu argumento relatando dois feitos notáveis da Neuropsicologia (uma ciência que se pretende interdisciplinar, mas que para Ricoeur representa uma submissão da Psicologia à Neurociência). Acompanhemos seu raciocínio. O primeiro feito científico no qual ele se baseia para sustentar uma relação causal forte entre estrutura e função são as pesquisas de Paul Broca (1824-1880), francês que descobriu a parte do cérebro responsável pela fala, a partir do estudo da afasia, isto é, a dificuldade em expressar-se verbalmente e de compreender discursos, adquirida geralmente em decorrência de acidente vascular cerebral, de tumores ou de traumas: “Changeux: [Em] 18 de abril de 1861, Broca estabelece a primeira correlação rigorosa entre uma lesão da parte média do lobo frontal do hemisfério esquerdo e a perda da fala ou afasia.”<sup>20</sup> (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 62).

O segundo feito científico mencionado por Changeux é a descrição que Joseph Babinski (1857-1932) – também francês – fez em 1914, referente à *anosognosia* – ou seja, a perda da percepção de um lado do corpo paralisado, e consequentemente a perda da capacidade de reconhecê-lo como sendo *seu* corpo –

---

19 Trad. nossa. No original: “*Le discours du neurobiologiste, qui porte sur les trois aspects distincts: anatomique (connexions neuronales), physiologique (activités électriques et signaux chimiques) ainde que comportemental et mental (action sur le monde et processus réflexif internes) me paraît beaucoup plus clair.*”

20 Trad. nossa. No original: “[...] du 18 avril 1861, Broca établit la première corrélation rigoureuse entre une lésion de la partie moyenne du lobe frontal de l’hémisphère gauche et la perte de la parole ou aphasie”.

presente em muitos casos de *hemiplegia* (paralisia de um lado do corpo, em geral em decorrência de acidente vascular cerebral)<sup>21</sup>: “Changeux: [...] O paciente perdeu a capacidade consciente de integrar uma metade de seu corpo à percepção consciente do conjunto de seu corpo, de sua imagem corporal. Ele chega mesmo a atribuir a outra pessoa as partes seu corpo que se encontram paralisadas!”<sup>22</sup> (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 63).

Ricoeur não objeta o mérito das descobertas de Broca nem de Babinski. Só que, para o filósofo, o ponto questionável é que essa causalidade forte entre estrutura e função, que se observa nos casos de disfunções, não se verifica no plano do que Ricoeur gosta de chamar de “funcionamento feliz”. A dificuldade filosófica aqui é transpor a causalidade observada nas disfunções para uma análise global das relações entre substrato e indicação. A ideia de funcionamento feliz se mostra em vários momentos da obra; a título de ilustração, podemos nos deter no exemplo do crítico de arte. Ricoeur se pergunta se o “olhar” do crítico de arte poderia ser remetido ao cérebro numa relação causal forte. Ricoeur defenderá enfaticamente que não:

---

21 A anosognosia em casos de hemiplegia é retratada também por Oliver Sacks, na sua obra *O homem que confundiu sua mulher com um chapéu* (Cf. em especial o Cap. 4: *O homem que caía da cama*): “‘Escute’, falei. ‘Acho que você não está bem. Por favor, permita que o ponhamos de novo na cama. Mas quero fazer uma última pergunta. Se esta – esta coisa – não é sua perna esquerda’ (ele a chamara de ‘imitação’ em certo momento de nossa conversa e expressou espanto pelo fato de alguém se dar tanto trabalho para ‘fabricar’ um ‘fac-símile’) ‘então onde está sua perna esquerda?’. Novamente ele empalideceu – ficou tão pálido que pensei que fosse desmaiar. ‘Não sei’, respondeu. ‘Não tenho ideia. Ela desapareceu, sumiu. Não se encontra em lugar algum...’.” (SACKS, p. 73, grifos do autor).

22 Trad. nossa. No original: “*Le patient a perdu la capacité consciente d’intégrer une moitié de son corps à la perception consciente de l’ensemble de son corps, de son image du corps. Il va même jusqu’à attribuer à une autre personne les parties de son corps qui se trouvent paralysées!*”.

Ricoeur: [...] nós temos razão de falar em ‘o olho’ do conhecedor, mas não de seu ‘cérebro’. No plano da experiência comum, é admissível que se diga: ‘Eu vejo com meus olhos’. Mas é justamente muito mais difícil dizer o que significa ‘com’ quando se trata do córtex. Eu vejo com meus olhos, porque os olhos fazem parte de minha experiência corporal, ao passo que meu cérebro não faz parte de minha experiência corporal. É um objeto de ciência. Isto significa que o ‘com’ não funciona da mesma maneira quando eu vejo com meus olhos e quando eu penso com meu córtex. É um ‘com’ equívoco, eu diria<sup>23</sup> (CHAN-GEUX; RICOEUR, 1998, p. 64).

O “com” que interessa a Ricoeur é muito mais aquele que remete à especificidade da experiência subjetiva. Este é, aliás, o segundo elemento de nossa análise introdutória das dificuldades da busca de um discurso comum. Examinemos agora esse elemento um pouco mais detidamente, a fim de averiguar como ele se comporta diante das demandas de flexibilização.

### 3.2 *Vivência subjetiva*

Acreditamos poder dizer que, para Ricoeur, o tema da experiência subjetiva é umas das maiores dificuldades para que se produza um discurso comum, visto que, para ele, essa experiência permanecerá intocada mesmo que as neurociências avancem muito mais do que têm avançado.

---

23 Trad. nossa. No original: “[...] on a raison de parler de ‘l’oeil’ du connaisseur, non de son ‘cerveau’. Au plan de l’expérience commune, il est admis de dire: ‘Je vois avec mes yeux’. Mais il est justement beaucoup plus difficile de dire ce que signifie ‘avec’ lorsqu’il s’agit du cortex. Je vois avec mes yeux, parce que les yeux font partie de mon expérience corporelle, tandis que mon cerveau ne fait pas partie de mon expérience corporelle. C’est un objet de science. C’est-à-dire que le ‘avec’ ne fonctionne pas de la même façon lorsque je vois avec mes yeux et lorsque je pense avec mon cortex. C’est un ‘avec’ équivoque, dirais-je.”

Neste ponto, nos parece que a flexibilização será exigida muito mais do lado da filosofia do que das neurociências. Do lado da neurobiologia, existe uma preocupação em dar conta da experiência vivida, a qual tem engajado muitos esforços. O projeto de tentar trazer para a discussão científica o campo estudado originariamente pela fenomenologia, tais como as intenções, as vivências, as experiências corporais, a apercepção de si mesmo etc., tem recebido atenção também da filosofia, em particular nos esforços teóricos que ficaram conhecidos como a *naturalização da fenomenologia*<sup>24</sup>. Para o filósofo chileno Francisco Varela (1946-2001), um dos pioneiros nessas investigações, os estudos científicos teriam muito a ganhar ao buscarem essa integração:

É bem fácil ver de que modo as considerações científicas iluminam a experiência, mas a direção recíproca, da experiência em direção à ciência, é o que tipicamente é ignorado. O que as considerações fenomenológicas proporcionam? Pelo menos dois principais aspectos de um quadro bem mais vasto. Primeiro, sem elas a qualidade da experiência em primeira mão desaparece, ou se torna um enigma misterioso. Segundo, as considerações estruturais proveem restrições ou observações empíricas<sup>25</sup> (VARELA, 1996, p. 343).

Mas será que os esforços da ciência em tentar compreender a mente, em particular aqueles feitos no âmbito da neurobiologia, têm conseguido se aproximar disso que a filosofia de orientação fenomenológica chama de experiência

24 Changeux e Ricoeur discutem sobre esse projeto de modo intenso entre as páginas 81 e 84.

25 Trad. nossa. No original em inglês: “It is quite easy to see how scientific accounts illuminate mental experience, but the reciprocal direction, from experience towards science, is what is typically ignored. What do phenomenological accounts provide? At least two main aspects of the larger picture. First, without them the firsthand quality of experience vanishes, or it becomes a mysterious riddle. Second, structural accounts provide constraints on empirical observations.”

subjetiva, ou, ainda, vida interior? Para Ricoeur, ainda persistem alguns equívocos que dificultam um verdadeiro encontro interdisciplinar e, desse modo, contribuem para o fracasso da busca de um terceiro discurso. Os principais são: (i) quando a neurobiologia tenta fazer uma física das representações mentais; (ii) quando ela não se aproxima do psiquismo real, mas de um modelo de psiquismo; (iii) quando ela não leva em consideração o papel da comunicação na caracterização do fenômeno mental. Vajamos cada um desses equívocos mais de perto.

Primeiro ponto: um debate sobre a noção de representação atravessa todo o livro *La nature et la règle*. Falando a partir de um ponto de vista fenomenológico, Ricoeur critica o uso do conceito para o propósito específico de apreender a experiência vivida. Antes, seria mais frutífero, de acordo com seu ponto de vista, que se buscasse essa compreensão com base na noção husserliana de mundo da vida<sup>26</sup>.

---

26 Na sua última grande obra, *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, escrita a partir de 1935, Edmund Husserl (1859-1938) discute essa dificuldade das ciências empíricas em abordar a experiência humana comum, cotidiana. Segundo ele, o método científico, com suas abstrações, teria acabado por instituir um distanciamento crescente entre os modelos teóricos e a especificidade da vida humana em sua concretude: “Devemos considerar agora como da maior importância uma [...] substituição, que está em efetivação já em Galileu, do único mundo efetivo, o que é efetivamente devido à medida da percepção, do único mundo alguma vez experienciado e experienciável – o nosso mundo da vida cotidiano – pelo mundo matematicamente substruído das idealidades. [...] Foi uma negligência funesta que Galileu não tivesse perguntado pela operação originariamente doadora de sentido, a qual, atuando como idealização sobre o solo original de toda a vida teórica e prática – o mundo imediatamente intuível (e aqui, em especial, sobre o mundo empiricamente intuível dos corpos) –, forneceu a configuração geométrica ideal. Desde logo, ele não considerou o seguinte: o livre fantasiar transformador deste mundo e das suas figuras fornece tão figuras empírico-intuíveis possíveis, e não figuras exatas [...]” (HUSSERL, 2012, p. 38-39)

Ela permite uma aproximação da subjetividade que destaca as suas íntimas e constitutivas relações com o mundo:

Ricoeur: [...] O mundo não está completamente feito antes que o cérebro projete nele, como você diz, as representações que ele organizou. É precisamente de constituição pragmática do mundo da vida que seria preciso falar, antes que de projeções pelo cérebro sobre um mundo supostamente já organizado. Neste sentido, o objeto construído dos psicólogos em torno da ideia de representação é um objeto mais pobre que a experiência integral<sup>27</sup> (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 107-8).

Segundo ponto: a utilização de modelos é muito importante para a neurobiologia. Changeux observa que a compreensão da mente via modelos é muito válida, ainda que, por vezes, ela seja parcial e simplificada (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 91). Ricoeur, por sua vez, sublinha que o modelo traz em si um perigo muito maior do que a insuficiência explicativa: muitas vezes, visando nos aproximar do real, eles fazem exatamente o oposto:

Ricoeur: Minha questão é, de fato, saber se nós podemos modelar a experiência vivida da mesma maneira que nós podemos modelar a experiência no sentido experimental da palavra. A compreensão que eu tenho de meu lugar no mundo, de mim mesmo, de meu corpo e de outros corpos, se deixa modelar sem prejuízos? Isto é, sem prejuízo

---

27 Trad. nossa. No original: *“Le monde n’est pas tout fait avant que le cerveau ne projette sur lui, comme vous dites, les représentations qu’il a organisées. C’est bien de constitution pragmatique du monde de la vie qu’il faudrait parler, plutôt que de projections par le cerveau sur un monde supposé déjà organisé. En ce sens, l’objet construit des psychologues autour de l’idée de représentation est un objet plus pauvre que l’expérience intégrale.”*

epistemológico, sem perda de sentido<sup>28</sup> (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 90).

Terceiro ponto: é inegável que o uso de imagens cerebrais aumentou vertiginosamente a compreensão dos correlatos neuronais do fenômeno mental. Uma tomografia por emissão de pósitrons, por exemplo, pode ampliar em muito a identificação de patologias, tais como aquelas que implicam alguns estados alucinatórios (Cf. CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 72). Mas será que essa identificação permite aferir os estados subjetivos de um paciente? Neste ponto, Changeux defende que sim, enquanto Ricoeur defende que não, pois é preciso também levar em conta o *relato do paciente*:

Ricoeur: Que tipo de realidade o senhor identifica sob o nome de 'estados'? Certamente, você vê que há alucinações, e não 'atos de pensamento consciente'. Mas *o que* é que se visa, deste modo, sob a forma de alucinações? Aqui, apenas as declarações do paciente parecem poder responder à questão, portanto dentro de uma narrativa, um fragmento de discurso<sup>29</sup> (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 73, grifos do autor).

---

28 Trad. nossa. No original: "P.R. – *Ma question est en fait de savoir si l'on peut modéliser l'expérience vécue de la même façon que l'on peut modéliser l'expérience au sens expérimental du mot. La compréhension que j'ai fait de ma place dans le monde, de moi-même, de mon corps et d'autres corps, se laisse-t-elle modéliser sans dommages? C'est-à-dire, sans dommage épistémologique, sans perte de sens.*"

29 Trad. nossa. No original: "P. R. – *Quelle sorte de réalité identifiez-vous sous le nom d' 'états'? Vous voyez, certes, qu'il y a hallucinations et non 'actes de pensée conscients'. Mais qu'est-ce qui est ainsi visé sur le mode hallucinatoire? Ici, les déclarations du patient paraissent seules pouvoir répondre à la question, donc dans un récit, un fragment de discours*".



### 3.3 Memória

Por fim, passemos ao exame da terceira noção que elegemos para essa nossa breve investigação, a fim de mapearmos as dificuldades de um discurso comum entre filosofia e neurobiologia sobre a mente. Cumpre nos perguntarmos, de saída, se as bases para a compreensão da memória – esse objeto de estudo tão importante para a reflexão filosófica e também para a pesquisa científica – seriam passíveis de serem aproximadas em vistas de uma flexibilização das conceituações em ambas as áreas.

Uma primeira constatação parece promissora: tanto neurobiologia quanto filosofia utilizam a imagem do traço ou do rastro para se aproximar da realidade da memória. Se Changeux explora uma tipologia em termos de traço cortical (as sinapses), traço químico (os neurotransmissores) e traço límbico (o componente emocional), Ricoeur se situa mais propriamente no plano da distinção em termos de traço material e traço fenomenal (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 164 e 171). Essas distinções em si, à primeira vista, não parecem ser um problema tão grande, tanto que Ricoeur enxerga uma possibilidade de complementação entre essas duas conceituações:

Ricoeur: [...] É então para dar conta da presença do ausente que a ciência neuronal faz intervir a noção de traço: conservação, armazenamento, mobilização no momento da lembrança são operações materiais sobre as quais a competência da ciência objetiva é irrecusável. De minha parte, eu não tenho nenhuma dificuldade em integrar à noção de substrato de base, de condição *sine qua non*, suas noções de 'geografia

cortical', de 'inscrição neuronal'<sup>30</sup> (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 167).

Ora, vemos que Ricoeur aceita os termos do discurso neurobiológico sobre a memória enquanto condição indispensável para se pensar a inscrição e a recuperação do passado na mente de um sujeito. Contudo, para Ricoeur está claro que esta conceituação precisa de uma complementação, de um desenvolvimento, o qual só pode ser efetuado a partir da seara filosófica. Restaria saber se a neurobiologia estaria disposta a levar em consideração, ao lado do traço cortical (ou inscrição neuronal, como quisermos), aquele aspecto mais vivencial do traço mnésico:

Uma vez situada a ideia de rastro cortical, a questão é saber como se reconhece que um rastro é um rastro mnésico, a não ser, no plano da função e da expressão física, pela relação com o tempo e com o passado. Ora, para o fenomenólogo, essa relação é especificada pela problemática central da imagem-lembrança, ou seja, a dialética de presença, de ausência e de distância que inaugurou, acompanhou e atormentou nossa pesquisa. O papel do filósofo é, então, relacionar a ciência dos rastros mnésicos com a problemática central em fenomenologia da representação do passado (RICOEUR, 2007, p. 428).

Ainda com relação à noção de traço, há uma reivindicação adicional do lado da filosofia, relacionada ao traço cultural (ou inscrição cultural), que na obra *A memória, a história, o esquecimento* (2000) adquirirá enorme relevância,

---

30 Trad. nossa. No original: "*C'est alors pour rendre compte de la présence de l'absent que la science neuronale fait intervenir la notion de trace: conservation, stockage, mobilisation au moment du rappel sont des opérations matérielles au sujet desquelles la compétence de la science objective est irrécusable. Pour ma part, je n'ai aucune peine à intégrer à la notion de substrat de base, de conditions sine qua non, vos notions de 'géographie corticale', d' 'inscription neuronale'.*"

quando Ricoeur investigará a dimensão política e ética da memória. No debate de 1998 travado com Changeux, essa preocupação de Ricoeur já se anunciava. Changeux, por sua vez, acata aos argumentos filosóficos, porém com certa reserva, já que, do ponto de vista da neurobiologia, o traço cultural não seria constitutivo da mente do sujeito, mas apenas funcionaria como um tipo de suporte ou recurso para o funcionamento da memória cerebral:

Changeux: A inscrição na pedra, na argila, na madeira, sobre o papiro ou o papel e, mais recentemente, nos discos magnéticos do computador, constitui algumas das notáveis 'próteses' da nossa memória cerebral, mais estáveis que esta e transmissíveis de geração a geração<sup>31</sup> (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 173).

Há uma outra noção que parece, em princípio, aproximar o discurso científico do filosófico, e que por isso pode se mostrar promissora na busca do terceiro discurso a partir da problemática da memória. Trata-se da ideia de esforço de memória. Essa noção será bastante cara a Ricoeur, jogando inclusive um importante papel na sua conceituação antropológica do assim chamado "homem capaz"<sup>32</sup>. Changeux demonstra uma disposição para uma aproxima-

31 Trad. nossa. No original: "*L'inscription dans la pierre, l'argile, le bois, sur le papyrus ou le papier, et désormais dans les disques magnétiques d'ordinateur, constitue autant de remarquables 'prothèses' de notre mémoire cérébrale, plus stables que celle-ci et transmissibles de génération en génération.*"

32 Em 1990, Ricoeur publicou a importante *Soi-même comme un autre*, obra onde – entre outras coisas – apresenta a sua ontologia do homem capaz. Naquela ocasião, tratava-se de conceber o homem a partir de suas capacidades, a saber, poder falar, poder agir, poder narrar e poder atribuir responsabilidades a si mesmo. Em 2000, por ocasião da publicação de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricoeur retoma essa conceituação e acrescenta a ela uma outra capacidade central, que em 1990 não teria tido ocasião de receber a devida atenção, qual seja, poder *lembrar*: "Esse enigma da presença da ausência resume todas as dificuldades inerentes ao exercício da capacidade da recordação. Assim, o ato de poder fazer memória se acrescentava à lista dos poderes característicos daquilo que eu chamei anteriormente 'l'homme capa-

ção, inclusive recorrendo a importantes filósofos que refletiram sobre esse assunto (Bergson, Merleau-Ponty, além de Freud). Parece que, mesmo do ponto de vista da pesquisa neurocientífica, o ato de recordar é visto como perpassado por um esforço perene contra o esquecimento e a falsificação:

Changeux: [...] há um rápido declínio – no intervalo de uma hora – do traço, em seguida esquecimento lento na escala de dias, de semanas e mesmo de meses. O traço se fragmenta. Elementos separados desaparecem, outros persistem. A recuperação em memória, após vários meses, de uma história complexa coloca em evidência modificações, omissões, mudanças de ordem, alteração de detalhes da narrativa. A lembrança de um traço de memória envolve – eu cito Bartlett – ‘um esforço de sentido’, uma *reconstrução* a partir daquilo que foi retido e a partir de esquemas preexistentes<sup>33</sup> (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 168).

O esforço de memória ocupa um local de destaque nas formulações ricourianas, sobretudo porque implica diretamente o tema do esquecimento. Apesar de Ricoeur dedicar muitas páginas ao esquecimento na obra *A memória, a história, o esquecimento* (2000), neste debate de 1998 ele não é alvo de uma discussão muito acirrada. Ainda assim, é possível verificar uma possível aproximação

---

ble’ [o homem capaz]. O ato de recordar-se e o poder que ele põe em ação se situam na encruzilhada de duas grandes funções: a imaginação voltada para o irreal e a memória propriamente dita, dirigida a uma realidade desaparecida, o passado. Todas as dificuldades acumuladas a propósito da memória culminam na da identificação do critério diferencial entre o irreal, objeto mental privilegiado da imaginação, e o tipo de ausência que distingue o passado recordado do real imaginado.” (RICOEUR, 2011, p. 138)

- 33 Trad. nossa. No original: “[...] il y a *déclin rapide* – dans l’heure – de la trace, puis *oublie lent* à l’échelle des journées, des semaines, voire des mois. La trace se fragmente. Des éléments séparés disparaissent, d’autres persistent. La remise en mémoire, après plusieurs mois, d’une histoire complexe met en évidence modifications, omissions, changements d’ordre, altération de détails du récit. Le rappel d’une trace de mémoire engage, je cite Bartlett, ‘un effort de sens’, une reconstruction à partir de ce qui a été retenu et à partir de schémas préexistants”.

entre os dois discursos pelo fio condutor das ameaças do esquecimento, na medida em que Changeux parece se mostrar favorável à acolhida dos testemunhos que dialogam num debate amplo, na busca coletiva de reconstrução do passado (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 172).

Em *A memória, a história, o esquecimento*, quando aborda o esquecimento de modo mais detido, Ricoeur retoma essa discussão que tivera com Changeux, e então algumas dificuldades do terceiro discurso aparecem com maior visibilidade. Para Ricoeur, a neurobiologia trabalha o esquecimento da patologia (como amnésias), porém não exhibe a mesma dedicação ao esquecimento comum. Este sim, para Ricoeur, é o mais fundamental para se compreender a memória:

Essa imbricação do esquecimento com a memória explica o silêncio das neurociências em relação à experiência tão inquietante e ambivalente do esquecimento comum. Mas o primeiro silêncio é, nesse caso, o dos próprios órgãos. A esse respeito, o esquecimento comum segue o destino da memória feliz: esta é muda em sua base neuronal. Os fenômenos mnemônicos são vividos no silêncio dos órgãos. O esquecimento comum está, sob esse aspecto, do mesmo lado silencioso que a memória comum. Esta é a grande diferença entre o esquecimento e as amnésias de todos os tipos sobre as quais é fértil a literatura clínica. Mesmo a infelicidade do esquecimento definitivo continua a ser uma infelicidade existencial que convida mais à poesia e à sabedoria do que à ciência (RICOEUR, 2007, p. 435).

#### 4 Conclusão

Este trabalho teve como objetivo fazer um mapeamento muito introdutório de algumas dificuldades para a criação de um discurso comum entre neurobiologia e filosofia fenomenológica acerca da natureza do mental.

A primeira grande dificuldade nos pareceu ser a maneira como as duas áreas lidam com a noção de causalidade, sendo que na neurobiologia ela parece ser uma ferramenta operacional, ao passo que na filosofia ela tende mais a se mostrar como um conceito passível de discussão e de crítica. Talvez coubesse aos neurobiólogos e aos filósofos investigar conjuntamente as bases sobre as quais se fundamenta a crença científica na causalidade, colocando em relevo os eventuais problemas advindos dessa tese, quando ela é admitida de modo irrefletido.

O segundo obstáculo que observamos se situa na seara da chamada vida subjetiva, ou vida interior. Nos parece que se faz necessária uma investigação mais detida sobre a viabilidade de se aplicar cientificamente a noção de mundo da vida proposta por Husserl. Uma leitura atenta e minuciosa de sua última grande obra – *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* – é requerida para este passo futuro.

Uma terceira constatação de dificuldade surge quando refletimos sobre o uso das neuroimagens pela neurobiologia. É evidente que tais recursos trouxeram um grande avanço para os diagnósticos e tratamentos de patologias, e esse fato por si só endossa seu uso. No entanto, numa linguagem ricoeuriana, recea-

mos que o *uso* possa abrir espaço para o *abuso*, e por isso talvez filósofos e neurocientistas devessem se engajar conjuntamente numa análise da crença nas imagens, sobretudo quando se percebe que ela pode vir a simplificar a complexa distinção entre normal e patológico, ou mesmo relegar a segundo plano as outras tantas formas menos objetivas de se aferir o mundo mental (tal como o relato do paciente, por exemplo).

Encontramos, ainda, uma quarta dificuldade. Apesar de a memória ter nos parecido o solo mais promissor para a aproximação dos dois discursos, nos parece que ainda seria preciso um ajuste das perspectivas. A demanda do lado da filosofia é de que a neurobiologia possa se deter com mais afinco naquilo que Ricoeur chamou de “esquecimento comum” e “funcionamento feliz”. Nos parece que o tema do reconhecimento, que é “o pequeno milagre da memória” (RICOEUR, 2007, p. 502), possa exercer o papel de aglutinador de esforços conjuntos das duas áreas para se compreender o funcionamento da memória nos casos em que não há patologia.

Por fim, cumpre repetirmos a pergunta que nos guiou durante este breve percurso: é realmente possível chegarmos, algum dia, a um discurso comum, verdadeiramente interdisciplinar, promovido pela flexibilização e deslocamento das duas áreas empenhadas em compreender a mente? Nossos autores, é verdade, não atingiram este objetivo (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 84). Contudo, eles realizaram o primeiro grande passo indispensável para qualquer flexibilização interdisciplinar, a saber, a conquista do diálogo e da escuta atenta que um fez do outro.

## Referências

CHANGEUX, J.-P.; RICOEUR, P. *La nature et la règle: Ce qui nous fait penser*. Paris: Editions Odile Jacob, 1998.

CLARK, A. Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science. *Behavioral and Brain Sciences*, 36, p. 181-253, 2013.

DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).

DESCARTES, R. O homem. In: DESCARTES, R. *O mundo (ou Tratado da luz) e O homem*. Apres., apêndices, trad. e notas: César Augusto Batistti e Marisa Carneiro O. F. Donatelli. Campinas: Editora Unicamp, 2009, p. 247-415.

HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: Uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo F. Ferrer. Rio: Forense, 2012.

KIM, J. *Philosophy of Mind*. 3 ed. Boulder: Westview Press, 2011.

RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François [et al.]. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

RICOEUR, P. O meu caminho filosófico. In: JERVOLINO, D. *Introdução a Ricoeur*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2011, p. 120-143. (Coleção Filosofia em questão).

RYLE, G. *The concept of mind*. 60th Anniversary Edition. London and New York: Routledge, 2009.

SACKS, O. *O homem que confundiu sua mulher com um chapéu*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras, 1997.



SOLOMON, R. *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

THAGARD, P. *Mente: Introdução à Ciência Cognitiva*. Trad. Maria Rita Hofmeister. Porto Alegre: Artmed, 1998.

UMBELINO, L. A. O que nos faz pensar: Paul Ricoeur na Escola do Biranismo. In: PORTOCARRERO, M. L.; BEATO, J. (org.). *Ricoeur em Coimbra: Receção filossófica da sua obra*. Coimbra: Coimbra University Press, 2016, p. 63-79.

VARELA, F. J. Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3, n. 4, p. 330-49, 1996.



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).