

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

VIVIANE ZAREMSKI BRAGA

O SER HUMANO E A ARTE DE DAR RAZÕES

São Leopoldo

2020

VIVIANE ZAREMBSKI BRAGA

O SER HUMANO E A ARTE DE DAR RAZÕES

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Adriano Naves de Brito

São Leopoldo

2020

B813s Braga, Viviane Zarembski.
O ser humano e a arte de dar razões / Viviane Zarembski
Braga. – 2020.
190 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.
“Orientador: Prof. Dr. Adriano Naves de Brito.”

1. Racionalidade naturalizada. 2. Linguagem. 3. Cultura.
4. Cooperação. 5. Interação. I. Título.

CDU 1

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

VIVIANE ZAREMBSKI BRAGA

O SER HUMANO E A ARTE DE DAR RAZÕES

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Aprovado em 30 de setembro de 2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Adriano Naves de Brito (Orientador) - UNISINOS

Prof. Dr. Eduardo Vicentini de Medeiros - UFSM

Prof. Dr. Eros Moreira de Carvalho – UFRGS

Prof. Dr. Nicola Claudio Salvatore – UNISINOS

Prof^a. Dr^a. Sofia Ines Albornoz Stein – UNISINOS

AGRADECIMENTOS À CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

À minha irmã, Tatiana, pelo apoio, pela companhia, pelo cuidado; à minha sobrinha, Isabela, pelo amor, pela alegria, pela leveza; à minha mãe, Filomena, pela incansável dedicação.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Adriano Naves de Brito, pelo auxílio durante tantos anos de estudo. Prof. Adriano foi meu orientador de Iniciação Científica, de Mestrado e de Doutorado. Não posso mensurar o quanto aprendi durante este período. Agradeço pela confiança, disponibilidade, paciência e pelo incentivo que sempre recebi.

Agradeço aos demais professores do PPG Filosofia Unisinos, em especial aos professores Dr. Inácio Helfer e Dra. Sofia Stein, que participaram da banca de qualificação desta tese e cujas observações contribuíram muito para o desenvolvimento da pesquisa. Devo ressaltar que a professora Dra. Sofia Stein também me acompanhou, incentivou e apoiou durante todo o Mestrado e o Doutorado. Aprendi muito com o seu auxílio e agradeço pelo apoio.

Agradeço ao professor Dr. Marcus Willaschek e aos integrantes do seu grupo de pesquisa, que me receberam na Goethe-Universität Frankfurt, durante meu estágio de doutorado sanduíche.

Agradeço ao Coordenador do PPG Filosofia, Prof. Dr. Luiz Rohden e às funcionárias da Secretaria, pelo suporte e apoio.

Agradeço ao apoio financeiro recebido pela CAPES, para a realização desta pesquisa e para a realização do estágio de doutorado sanduíche na Goethe-Universität Frankfurt. Sem o apoio e subsídios financeiros que recebo desde a graduação, minha formação não teria sido possível.

Aos colegas da Filosofia Unisinos, em especial a Jaison Partchel e Diego Leite de Oliveira, pelas discussões sobre o trabalho e ideias para o título.

Um agradecimento muito especial à minha amiga, Lisiane Acosta Garibaldi, por estar presente e disponível sempre que precisei.

E, claro, nada disso seria possível sem o apoio incondicional que recebo da minha família. Agradeço aos meus irmãos, José Rafael e Eduardo, à minha irmã, Tatiana, à minha mãe, Filomena, por estarem sempre disponíveis e dispostos a me auxiliar, apoiar e ajudar sempre que preciso. Agradeço aos meus bebês, Isabela e Arthur, pelo amor e carinho. Ambos são para mim alegria, esperança e amor.

“Beginning to reason is like stepping onto an escalator that leads upward and out of sight. Once we take the first step, the distance to be travelled is independent of our will and we cannot know in advance where we shall end”. (SINGER, 2011, p. 88).

RESUMO

O objetivo desta tese é o de compreender a racionalidade exclusivamente humana como um fenômeno natural, resultado de um longo processo evolutivo. A racionalidade aqui é entendida como a capacidade humana de *dar razões* às suas ações, crenças, desejos e objetivos. Ela só é possível porque os humanos possuem uma linguagem proposicional que os permite se distanciar da situação imediata, o que proporciona maior flexibilidade nas respostas e no comportamento. Para compreender a racionalidade naturalizada, é necessário analisá-la sob duas perspectivas: sob a perspectiva do indivíduo e sob a perspectiva da espécie. Do ponto de vista da *espécie*, o processo evolutivo levou – gradualmente – ao desenvolvimento de diferentes capacidades que culminaram com o desenvolvimento da racionalidade, quais sejam: intencionalidade individual, conjunta e coletiva, capacidade para uma leitura de mentes, desenvolvimento de uma linguagem proposicional, formação de uma perspectiva objetiva, construção da cultura e da moralidade. A cooperação e a interação foram imprescindíveis neste processo. Do ponto de vista *individual*, a racionalidade e demais habilidades relacionadas a ela se desenvolvem unicamente se houver maturação e interação e todas elas continuam a se desenvolver ao longo da vida. A racionalidade é formada por meio das experiências de vida, sofrendo influência da cultura, do meio ambiente e das interações que se realiza com outros seres; o corpo e os afetos são parte essencial deste processo. Por ser um processo contínuo, a racionalidade pode ser aperfeiçoada e melhorada, pela busca por melhores e mais bem fundamentadas razões, pela busca constante da verdade, pela reflexão, pela autorreflexão, pela atenção que se dá às experiências e pela abertura às razões alheias.

Palavras-chave: Racionalidade naturalizada. Linguagem. Cooperação. Cultura. Interação.

ABSTRACT

The objective of this thesis is to understand exclusively human rationality as a natural phenomenon, being the result of a long evolutionary process. Rationality here is understood as the human capacity to *give reasons* to your actions, beliefs, wishes and goals. It is only possible because humans have a propositional language that allows them to distance themselves from the immediate situation, which provides greater flexibility in responses and behavior. To understand naturalized rationality, it is necessary to analyze it from two perspectives: from the perspective of the individual and from the perspective of the species. From the point of view of the *species*, the evolutionary process led - gradually - to the development of different capacities that culminated in the development of rationality, that are: individual, joint and collective intentionality, capacity for reading minds, development of a propositional language, formation of an objective perspective, construction of culture and morality. Cooperation and interaction were essential in this process. From the point of view of the *individual*, rationality and other skills related to it develop only if there is maturation and interaction and all of them continue to develop throughout life. Rationality is formed through life experiences, being influenced by culture, the environment and the interactions that take place with other beings; the body and affections are an essential part of this process. Because it is a continuous process, rationality can be perfected and improved, by searching for better and better grounded reasons, by constantly searching for the truth, by reflection, by self-reflection, by the attention given to experiences and by being open to other people's reasons.

Keywords: Naturalized rationality. Language. Cooperation. Culture. Interaction.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 O QUE NOS FAZ HUMANOS: LINGUAGEM, INTERAÇÃO, CULTURA	21
2.1 O ser humano como resultado de seleção natural	21
2.2 A linguagem proposicional como diferencial do humano	24
2.3 Aparato vocal: a fala como uma função do corpo inteiro.....	29
2.4 Cérebros humanos estão conectados.....	32
2.5 Língua: serva da cultura	35
3 INTENCIONALIDADE COMPARTILHADA: DO “EU” AO “NÓS”	46
3.1 Intencionalidade: individual, conjunta e coletiva	46
3.1.1 A filogênese da intencionalidade compartilhada	47
3.1.2 A ontogênese da intencionalidade compartilhada	51
3.2 A capacidade de metarrepresentar	54
3.3 Perspectiva: tornando-se “objetivo”	58
3.3.1 A criação de conceitos públicos	64
4 COGNIÇÃO SITUADA: SER COGNITIVO COMO UM SER SITUADO HISTÓRICA E SOCIALMENTE	77
4.1 A <i>cognição situada</i> na História da Filosofia	77
4.1.1 Crítica ao Representacionalismo.....	82
4.2 A Mente Corporificada: a perspectiva de Maturana e Varela	87
4.3 Uma mente estendida no mundo: limites infinitos	94
4.4 Enativismo: movimento e extensão no mundo	98
4.4.1 O papel das mãos e do movimento na racionalidade.....	104
5 O PAPEL DOS AFETOS NA VIDA HUMANA	109
5.1 Afetos: constituintes da razão e da moral	109
5.1.1 <i>Sentimental Rules</i> e a psicopatia	111
5.1.2 <i>Affective Resonance</i> : fixação e transmissão cultural de normas.....	116
6 RACIONALIDADE: A PERGUNTA POR RAZÕES	126
6.1 Razões: objetividade e espaço para a liberdade	126
6.2 A racionalidade como função do corpo inteiro	134
6.3 Razões: questão de graus	140
7 COOPERAÇÃO E CONFIANÇA: A VERDADE COMO GUIA DA RAZÃO	146
7.1 Cooperação e confiança: a virtude de <i>contar a verdade</i>	146
7.2 Teoria argumentativa do raciocínio	150

7.3 A busca da razão: reflexão e abertura para a verdade	156
7.3.1 Relacionar-se consigo mesmo: colocar a própria vida como objeto de reflexão	158
7.3.2 A virtude da orientação ao bom: honestidade intelectual	163
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS	170
REFERÊNCIAS.....	177

1 INTRODUÇÃO

The capacity to reason is a special sort of capacity because it can lead us to places we did not expect to go. (SINGER, 2011, p. 88).

Quando iniciei este trabalho, há quatro anos, não imaginava que o debate e o interesse em torno da racionalidade estariam com o “fôlego” que estão neste momento. Ainda estávamos caminhando para uma série de decisões, comportamentos e eventos em diferentes partes do mundo que nos fizeram questionar, uma vez mais, o que é a racionalidade, o que é um comportamento racional e como podemos definir o que é uma decisão racional ou irracional. Em razão de muitos destes comportamentos parecerem inconcebíveis – como a negação ou a atitude indiferente frente a um vírus que ocasionou uma pandemia – o debate sobre a racionalidade não ficou restrito ao interesse de pesquisadores. Estas perguntas ganharam espaço no debate público e o interesse de pessoas que, normalmente, não se interessam por questões do gênero. A proposta inicial desta pesquisa não é a de responder às muitas perguntas que têm surgido neste momento histórico, mas responde algumas delas e nos traz pistas sobre o caminho que podemos seguir para encontrar as respostas desejadas.

As questões que impulsionaram esta pesquisa visavam determinar se é possível compreender a racionalidade humana de um ponto de vista naturalizado; se é possível entender a racionalidade humana como o resultado da evolução da espécie e, se possível, quais foram os eventos que forçaram adaptações na espécie e que resultaram no desenvolvimento da racionalidade.

Como é possível perceber pelas questões, este trabalho se contrapõe a uma visão da racionalidade como uma atividade puramente mental, que precisa ser descolada do corpo humano. Ou como uma racionalidade *a priori*, com a qual fomos agraciados, completamente descolada de nossa história natural. A racionalidade humana aqui é entendida como algo distintivo e único na espécie humana, responsável por proporcionar aos humanos uma capacidade extraordinária de adaptação, de modificação do meio, de conhecimento do mundo. Continua sendo, mesmo com toda esta grandeza, algo que pode ser explicado com o auxílio de nossa história natural e cultural. Não precisamos apelar a nenhuma instância superior para compreender a racionalidade humana: ela é fruto de nossa condição biológica e social.

Esta visão naturalizada da racionalidade, ou de qualquer outra capacidade humana, nem sempre é vista com bons olhos pela Filosofia. Há quem alegue que compreender a racionalidade como fruto de nossa condição animal leva a um reducionismo. Acreditamos, assim como Damasio, que o resultado é oposto ao reducionismo:

It is often feared that greater knowledge of biology reduces complex, minded, and willful cultural life to automated, pre-mental life. I believe that is not the case. First, greater knowledge of biology actually achieves something spectacularly different: a deepening of the connection between cultures and the life process. Second, the wealth and originality of so many aspects of cultures are not reduced. Third, greater knowledge about life and about the substrates and processes we share with other living beings does not diminish the biological distinctiveness of humans. It is worth repeating that the exceptional status of humans, over and above everything else they share with other creatures is not in question, and derives from the unique way in which their sufferings and their joys are amplified by individual and collective memories of the past and the imagination of a possible future. Increasing knowledge of biology, from molecules to systems, reinforces the humanist project. (DAMASIO, 2019, p. 243).

A Filosofia, assim como qualquer outra ciência, não está deslocada de seu momento histórico. Seria incoerente se não dialogasse com outras ciências e usasse suas pesquisas para ampliar o debate filosófico. As descobertas proporcionadas pela ciência podem contribuir para construir argumentos filosóficos mais consistentes e coerentes, que dialogam com os conhecimentos disponíveis e ampliam este conhecimento. Sterelny (2003) afirma que um dos papéis da Filosofia é justamente o de ser uma disciplina integrativa: “To understand the distinctive features of our own control systems, we need to integrate the neurosciences and cognitive psychology with evolutionary biology, especially human behavioral ecology”. (STERELNY, 2003, p.3). Este trabalho pretende realizar esta tarefa integrativa em torno do problema da racionalidade humana.

Como veremos no decorrer deste trabalho, compreender a racionalidade como fruto da condição biológica da espécie humana não reduz a complexidade ou o alcance dela, pelo contrário, amplia nossa capacidade de compreensão e análise sobre o ser humano e suas singularidades. Nos auxilia a ter uma visão mais realista do ser humano e de suas capacidades e limitações, das possibilidades de melhora e aperfeiçoamento de suas habilidades. A perspectiva naturalista exige que as

diferentes esferas da vida humana sejam compreendidas sob esta perspectiva. O ser humano é entendido como o resultado (sempre inacabado) de um processo (contínuo):

To see the organism *in nature*, the nervous system in the organism, the brain in the nervous system, the cortex in the brain is the answer to the problems which haunt philosophy. And when thus seen they will be seen to be in, not as marbles are in a box but as events are in history, in a moving, growing never finished process. (DEWEY, 1929, p. 295, grifos do autor).

Dentro desta perspectiva, a racionalidade é formada, por um lado, pelos mecanismos biológicos desenvolvidos pela espécie, muitos dos quais compartilhados com outros animais, mas que nos animais humanos se desenvolveram de forma singular; por outro lado, ela só se desenvolve se, em concomitância com os mecanismos biológicos, houver interação. E interação dentro de um contexto social e cultural que distingue a espécie humana: indivíduos com organização social e cultural altamente complexas, cuja base é a cooperação e a confiança. A racionalidade exclusivamente humana é única dentre os animais porque somos os únicos capazes de se distanciar da situação imediata e apresentar razões para nossas ações. Conforme Tugendhat explica,

Menschen unterscheiden sich von anderen Tieren durch die drei zusammenhängenden Charakteristika Sprache, Rationalität und Zeitbewusstsein. Während das Bewusstsein anderer Tiere situationsbezogen ist, ist das Bewusstsein der Menschen, auf Grund ihrer Sprache, situationsunabhängig. Darin gründet, dass wir im praktischen Leben immer auf Ziele bezogen sind und dass wir überlegen können und müssen. (TUGENDHAT, 2012, p. 163-164).¹

Por ser independente da situação, por não ser mediado por processos instintivos, de estímulo e resposta, que os humanos possuem um leque muito maior de opções que todos os demais animais. A formação da racionalidade humana envolve, como vimos, linguagem. Ambas, racionalidade e linguagem, necessitam de uma série de mecanismos prévios para que possam ser desenvolvidas:

¹ Este artigo não possui tradução para o português. A tradução é minha: “Os seres humanos se diferenciam dos demais animais por três características interrelacionadas: linguagem, racionalidade e consciência do tempo. Enquanto a consciência de outros animais está relacionada à situação, a consciência dos humanos, com base em sua linguagem, é independente da situação. É por esta razão que nossa vida prática está sempre relacionada a objetivos e que podemos e devemos refletir”.

intencionalidade individual e compartilhada, capacidade de metarrepresentar, capacidade de desenvolver um pensamento objetivo e, sobretudo, necessitam de interação. Todos estes mecanismos são resultado de maturação e interação e são, por isso, fruto de um aprendizado contínuo:

Der Prozeß dieses Lernens ist progressiv: Wir lernen schrittweise, Wahrheit von Schein, Objektives von Subjektivem zu unterscheiden. Und zu diesem offenen Prozeß gehört wesentlich das Begründenkönnen gegenüber anderen, und d.h. dann letztlich: gegenüber beliebigen anderen. (TUGENDHAT, 1996, p. 246).²

A racionalidade, portanto, só é possível pela nossa linguagem proposicional que nos permite apresentar *razões* acerca de nossas ações, desejos, anseios e objetivos: “Das Vermögen der Vernunft ist die Fähigkeit, für seine Meinungen und für seine Handlungen Rede und Antwort stehen zu können”. (FORST, 1999, p. 168)³. Ela envolve a capacidade de buscar sempre melhores e mais apropriadas razões, de forma que nossas ações e desejos possam ser compreendidos também pelos demais integrantes da comunidade moral. Como temos a capacidade de buscar sempre melhores razões, também estamos aptos a avaliar as razões alheias e a aprender com estas razões. A capacidade de dar razões envolve, por conseguinte, avaliar as razões suas e dos demais, avaliar as ações, as opiniões e objetivos seus e dos demais indivíduos. Isto quer dizer que promove a possibilidade e a necessidade constante de aprendizado, de reflexão e autorreflexão.

Será possível compreender estes aspectos no desenvolvimento dos capítulos, que se organizam da seguinte maneira:

Ao longo do capítulo, *O que nos faz humanos: linguagem, interação e cultura*, fica evidente a estreita relação entre biologia e cultura e o papel que ambas desempenham no desenvolvimento das mais elevadas habilidades humanas. Destaca-se o papel que a linguagem ocupa no desenvolvimento da espécie. A linguagem proposicional é única na espécie humana e nos possibilita um distanciamento da situação imediata, permitindo-nos falar sobre objetos e

² Este artigo não possui tradução para o português. A tradução é minha: “O processo desse aprendizado é progressivo: aprendemos gradualmente a distinguir verdade de aparência, objetivo de subjetivo. E a este processo aberto pertence essencialmente ser capaz de se justificar para outras pessoas, quer dizer: para qualquer outro”.

³ Este artigo não possui tradução para o português. A tradução é minha: “A faculdade da razão é a capacidade de poder dar razões por suas opiniões e ações”.

acontecimentos distantes no espaço e no tempo. Por termos a possibilidade de distanciamento, podemos pesar razões e refletir sobre nossos objetivos, desejos e anseios, e nos é permitido encontrar formas mais apropriadas de atingir estes objetivos. O distanciamento também nos permite sopesar objetivos e desejos e escolher aqueles que mais se adequam a nossos interesses de um ponto de vista mais duradouro. É a linguagem proposicional que nos permite sair do imediatismo, nos permite agir para além das nossas disposições inatas. Passamos a agir baseados em *razões*. O desenvolvimento da linguagem exige tanto a maturação do indivíduo quanto a interação dele com outros. A linguagem é o resultado da ação conjunta de diferentes órgãos do corpo humano que são postos em operação para emitir sons, produzir entonação, gestos, movimentos e todos os demais artifícios utilizados na comunicação. Todos estes artifícios são aprendidos por meio da interação humana e são resultado do processo cultural. A complexidade resultante da linguagem possibilita um novo nível cognitivo aos seres humanos. Possibilita também o desenvolvimento de interações mais sofisticadas, de um novo nível de complexidade nas relações sociais e culturais.

No capítulo seguinte, *Intencionalidade compartilhada: do “eu” ao “nós”*, tratamos de um assunto que surge a partir do primeiro: as ações humanas possuem intencionalidade. Nós temos não somente uma intencionalidade *individual* (capacidade de reconhecer o outro como ser também dotado de intenção, característica que compartilhamos com outras espécies), como também temos a capacidade de desenvolver uma intencionalidade *conjunta* e *coletiva* (exclusivas da espécie humana). Estas diferentes formas de intencionalidade possibilitam o desenvolvimento da organização social humana. No capítulo, veremos como se explica o desenvolvimento dos diferentes níveis de intencionalidade do ponto de vista evolutivo, ou seja, como se explica o desenvolvimento da intencionalidade compartilhada na espécie. Também veremos como se dá o processo no indivíduo: como as crianças, no seu processo de maturação, desenvolvem a intencionalidade compartilhada. Em ambas as explicações, um aspecto é essencial: a interação. Do ponto de vista evolutivo, a intencionalidade compartilhada surgiu da necessidade de cooperação entre indivíduos, para a sobrevivência da espécie. Do ponto de vista individual, só é possível desenvolver a intencionalidade compartilhada se o indivíduo for estimulado, por meio da interação, a desenvolver esta habilidade. É esta capacidade que permite ao ser humano criar a perspectiva de um *nós*, seja com um

outro indivíduo, com um grupo de indivíduos ou mesmo a ideia de um *nós* que se refere à espécie humana. A noção de que existe um *nós* exige que se desenvolva uma perspectiva objetiva. Esta perspectiva possibilita que se desenvolvam relações interpessoais mais complexas, que as relações se orientem por normas e regras que valem para todos os envolvidos. A linguagem também é influenciada pela perspectiva objetiva: com o pensamento objetivo, a linguagem fica cada vez mais complexa e independente da situação imediata.

Até o momento, é possível observar que, dentro da perspectiva naturalizada, todos os aspectos da vida do indivíduo importam para a formação de suas capacidades e habilidades. Aspectos biológicos, ambientais, sociais e culturais interferem de maneira significativa na construção do indivíduo e mesmo no desenvolvimento da espécie. A área da *cognição situada* tenta compreender os processos cognitivos dentro desta perspectiva. Por isso, no capítulo *Cognição situada: ser cognitivo como um ser situado histórica e socialmente*, vamos abordar aspectos estudados por teóricos desta linha, a fim de situar o trabalho dentro desta perspectiva. Veremos como Maturana e Varela compreendem a cognição. Percepção e ação são, para eles, inseparáveis. Os processos cognitivos demandam a atuação conjunta de ambas. E elas ocorrem por meio do corpo, pelo qual o indivíduo capta o mundo à sua volta, bem como atua sobre este mundo. Eles também destacam que as capacidades humanas estão mergulhadas em um contexto biológico, psicológico e cultural abrangente. Já a teoria da mente estendida, defendida por Clark e Chalmers, afirma que a utilização de artefatos pode ser compreendida como uma extensão de nossa mente no mundo. Para eles, a linguagem também seria um mecanismo utilizado pelos indivíduos para expandir os limites do cérebro para além do próprio corpo. Por fim, o capítulo aborda alguns aspectos das teorias enativistas, destacando a interação entre corpo, mente e mundo presentes nestas teorias. De acordo com as teorias enativistas, tanto aquilo que percebemos do mundo é influenciado pela forma do nosso corpo e pela maneira como nos movemos no mundo, como também o ambiente que encontramos auxilia a desenvolver determinadas habilidades cognitivas.

O capítulo seguinte, *O papel dos afetos na vida humana*, destaca a influência dos afetos, tanto para o pensamento racional quanto para a manutenção da moralidade. É bastante comum que se faça uma cisão entre razão e afetos, como se todo o sentimento ou emoção prejudicasse nossa deliberação. Entretanto, o que ocorre é exatamente o contrário: a capacidade deliberativa é prejudicada quando não

há nenhuma influência dos afetos nas decisões. Isto é demonstrado com pesquisas realizadas com psicopatas, por exemplo. Eles não possuem nenhum problema com relação à deliberação, mas eles possuem dificuldades em ligar sentimentos negativos a normas morais. Isto significa que eles não sentem nenhum incômodo – remorso, culpa, vergonha – em machucar outras pessoas. Eles não conseguem sentir empatia. Disto, concluímos que os afetos interferem positivamente na capacidade deliberativa. Outro ponto destacado no capítulo é quanto à propagação e manutenção de normas morais. Pesquisas indicam que normas que possuem um respaldo afetivo têm mais chances de serem mantidas e repassadas às gerações seguintes. Normas afetivamente neutras não possuem as mesmas chances de propagação. Por fim, ressalta-se que os afetos têm a função de identificar fatores positivos e negativos, que favorecem ou que põem em risco a vida humana, seja a nível social, seja a nível biológico.

Depois de falar sobre todos estes aspectos que auxiliaram o desenvolvimento da racionalidade, podemos tratar sobre ela especificamente. Em *Racionalidade: a pergunta por razões*, procuramos esclarecer o que é a racionalidade especificamente humana e como ela pode ser entendida de um ponto de vista naturalizado. A racionalidade humana é fruto de um longo processo evolutivo, que favoreceu que a espécie desenvolvesse habilidades, quer em níveis de complexidade maiores que os demais animais, quer habilidades únicas para a espécie. Essas habilidades proporcionaram maior interação e, por causa disso, o desenvolvimento de uma sociabilidade extremamente complexa, amparados por sistemas culturais e morais igualmente complexos. A nível individual, a racionalidade se desenvolve com maturação e interação, relacionando-se com o meio ambiente e o sistema cultural e social em que o indivíduo se insere. Por estes motivos, quando falamos em racionalidade especificamente humana, pensamos em um agente, visto que é um indivíduo inserido em um sistema moral, que se move dentro de um sistema de valores e práticas. Este agente tem a capacidade de apresentar *razões* para suas ações, desejos, crenças e valores. As razões que são apresentadas ou que são requeridas são razões que, espera-se, contam para *todos os indivíduos envolvidos*. São, portanto, razões que visam à objetividade. Esta capacidade de apresentar razões e de escolher as opções que parecem mais justificadas pressupõe que, neste sentido, o indivíduo se coloca em uma condição de liberdade. Ele pode refletir sobre seus desejos e objetivos e escolher realizar aqueles que lhe parecem melhor justificados.

As razões que consideramos no processo decisório são formadas por nossas experiências ao longo da vida. Nós vamos acumulando informações, por meio de mecanismos biológicos do corpo, que relacionam afetos às experiências. Quando passamos por experiências semelhantes, estas informações são ativadas e nos auxiliam na tomada de decisão. Isto significa que a racionalidade ou não das ações deve ser pensada dentro deste conjunto de experiências, cultura e interação que o indivíduo passou ao longo da vida. A racionalidade se forma durante o processo de aprendizado. E pode ser melhorada ou aperfeiçoada por meio de novas e mais complexas experiências, por meio da reflexão e da atenção dada a estas experiências.

O próximo e último capítulo, *Cooperação e confiança: a verdade como guia da razão*, aborda a capacidade de dar razões do ponto de vista evolutivo. Por que a espécie desenvolveu e selecionou esta capacidade? Qual a vantagem de uma habilidade como essa? Em primeiro lugar, veremos que os seres humanos, assim como os demais mamíferos, possuem mecanismos biológicos que facilitam e privilegiam a vida em grupos. Estes mecanismos promovem uma ligação com os demais animais da espécie, causando dor pela separação e oferecendo recompensas gratificantes pela troca de cuidados e interação. Estes mecanismos facilitam, por isso, a cooperação e a confiança entre os mamíferos. Nos seres humanos, a atitude cooperativa se desenvolveu de forma muito superior aos demais animais. Esta organização social baseada na cooperação exigiu formas de avaliar as trocas cooperativas, favorecendo os indivíduos que cooperavam e punindo aqueles que não o faziam. Em uma organização social em que nem todos têm relações próximas, contar a verdade e compartilhar informações verdadeiras passou a ser visto como um valor social desejável.

A Teoria Argumentativa do Raciocínio, proposta por Mercier e Sperber, afirma que foi justamente o aumento no tamanho dos grupos sociais que favoreceu o desenvolvimento da capacidade de dar razões. Nos grandes grupos, os indivíduos precisavam ter a habilidade de justificar suas intenções ou comportamentos por meio de argumentos, que poderiam ser avaliados pelos demais. Indivíduos ou grupos que conseguiam desenvolver melhor a argumentação e que conseguiam desenvolver melhor a capacidade de avaliar os argumentos alheios tinham vantagem sobre os demais. Poderiam tanto evitar perigos quanto promover a sobrevivência do grupo. A capacidade de dar razões é vista, dentro desta teoria, como uma função

primeiramente *social*, pois auxilia os indivíduos a manter o grupo em segurança e cria mecanismos de detecção e punição para comportamentos nocivos.

A capacidade de dar razões cada vez mais bem fundamentadas e condizentes com a verdade e a habilidade de avaliar e estar aberto à verdade das razões alheias é uma habilidade social, que nos oferece vantagem. Mais do que isso: é uma virtude social valorizada em uma sociedade baseada na cooperação e na troca de informações. A capacidade de dar razões pode ser desenvolvida com a busca constante da verdade, com a atenção e a reflexão acerca das experiências vividas e com a autorreflexão. O indivíduo que age orientado pela ideia de verdade e interessado em buscar cada vez melhores justificações para suas próprias ações e crenças possui uma virtude chamada de honestidade intelectual, que é uma espécie de *disposição* de estar aberto à não verdade das suas próprias opiniões. A honestidade intelectual é uma virtude racional, a virtude daqueles que se deixam guiar pela razão.

2 O QUE NOS FAZ HUMANOS: LINGUAGEM, INTERAÇÃO, CULTURA

But that does not mean that reasoning, with words, is an insignificant tool when it comes to probing the history of life. We, the reason representers, can now look back and discover the reasons everywhere in the Tree of Life. It took Darwin to figure out that a *mindless* process discovered all those reasons. We Intelligent Designers are among the effects, not the cause, of all those purposes. (DENNETT, 2014, p. 59).

Neste primeiro capítulo, nosso objetivo será o de compreender a linguagem proposicional como fator central para o desenvolvimento dos seres humanos. Para isso, precisamos refletir sobre como ocorreu o processo evolutivo e sobre o papel que a linguagem desempenhou no desenvolvimento de diferentes capacidades humanas únicas. Ela foi preponderante para desenvolver habilidades cognitivas, bem como para a interação de seres humanos entre si e destes com o seu entorno. Esta interação possibilitou o desenvolvimento de habilidades cada vez mais sofisticadas, de organização social e de cultura. Permitiu que os seres humanos expandissem seu território de atuação e influência para além de seus interesses imediatos, de seu grupo, de sua espécie e mesmo para além de seus contemporâneos.

No decorrer deste capítulo, veremos que compreender a interdependência entre biologia e cultura é essencial para compreender a singularidade humana.

2.1 O ser humano como resultado de seleção natural

Compreender o ser humano como fruto de um processo gradual de seleção natural implica em que devemos, igualmente, compreender os fenômenos tipicamente humanos como resultantes deste processo. A capacidade racional, diferencial dos seres humanos, também deve ser entendida como tal. Além disso, deve haver uma justificativa natural para que os animais portadores de tal capacidade tivessem tido vantagem no processo de seleção natural, conseguindo deixar, em maior número do que seus concorrentes, descendentes capazes de sobreviver e se reproduzir. Nossas habilidades devem *sempre* ser compreendidas como fruto de um processo impensado, não-intencional, que ocorreu por meio de tentativa e erro, no percurso de milhares de anos. Daniel Dennett (2014, p. 54) define a seleção natural como:

[...] an automatic reason finder that 'discovers', 'endorses', and 'focuses' reasons over many generations. [...] natural selection doesn't

have a mind, doesn't itself have reasons, but is nevertheless competent to perform this 'task' of design refinement. This is competence without comprehension [...].

Em um de seus livros, Dennett afirma que o processo de seleção natural é um processo algorítmico, cego, de tentativa e erro, sendo justamente esta a *Darwin's Dangerous Idea*:

[...] the algorithmic level is the level that best accounts for the speed of the antelope, the wing of the eagle, the shape of the orchid, the diversity of species, and all the other occasions for wonder in the world of nature. It is hard to believe that something as mindless and mechanical as an algorithm could produce such wonderful things. No matter how impressive the products of an algorithm, the underlying process always consists of nothing but a set of individually mindless steps succeeding each other without the help of any intelligent supervision; they are 'automatic' by definition: the workings of an automaton. They feed on each other, or on blind chance - coin-flips, if you like - and on nothing else. (DENNETT, 1996, p. 59).¹

Dennett a chamou de 'perigosa', porque é uma ideia materialista, que impossibilita qualquer possibilidade de um design inteligente. Esta ideia é particularmente perturbadora para aqueles indivíduos que consideram as características e capacidades humanas muito refinadas e sofisticadas para serem fruto de uma ação aleatória. O principal problema e maior contraponto encontrado nesta afirmação é com relação à capacidade racional dos seres humanos. Para Harvey, a maior revolução darwiniana está em afirmar que o design racional também é fruto da seleção natural: "A major revelation of Darwinian evolution was that 'rational' design can be the product of the mechanical unthinking process of heredity, variation and natural selection". (HARVEY, 2005, p. 115). Isto porque a capacidade racional, na maioria das vezes, é explicada como algo transcendente. Entretanto, se aceitamos a explicação de que os seres humanos, assim como os demais seres vivos, são frutos

¹ Este texto possui versão em português. No original consta a palavra *mindless*, que foi traduzida por *irracional*. Consideramos mais adequado traduzir esta expressão por *não-intencional* ou *impensado*, já que a expressão designa algo sem uma mente. Tradução: "[...] o nível algorítmico é o nível que melhor explica a velocidade do antílope, a asa da águia, a forma da orquídea, a diversidade das espécies e tudo o mais que nos intriga na natureza. É difícil acreditar que algo tão irracional e mecânico como um algoritmo possa produzir coisas tão maravilhosas. Não importa o quão impressionante sejam os produtos de um algoritmo, o processo básico consiste sempre em nada mais do que um conjunto de etapas individualmente irracionais, sucedendo-se umas às outras, sem ajuda de qualquer supervisão inteligente. Os algoritmos são 'automáticos' por definição: obras de um autômato. Alimentam-se uns dos outros às cegas, por acaso – no cara ou coroa, se você quiser – e nada mais". (DENNETT, 1998, p. 61-62).

da seleção natural, suas características também o são. Não somente o são, como é de se imaginar que estas características contribuíram para a manutenção da espécie, já que

A gene or collection of genes has the 'goal' [...] of propagating itself. When we look at it this way, the commonsense view of the relationship between genes and individuals is inverted. It is naïve to think that my genes work for my benefit. On the contrary, I am the one who is an instrument of my genes. (SOUSA, 2007, p. 91).

O objetivo final dos nossos genes, num sentido não teleológico, é o de serem passados à geração seguinte. O objetivo dos genes é o de sobreviver. Conforme apresentado no livro *The Selfish Gene*, de Richard Dawkins (2006), os genes são “egoístas” e estão em uma constante luta pela sobrevivência. “Do ponto de vista de um gene”, sobreviver significa estar presente nas gerações seguintes e “espalhar-se” pelo maior número de indivíduos possíveis. Os indivíduos que possuem os genes – seres humanos, animais, plantas – são, sob esta perspectiva, apenas “máquinas” que auxiliam os genes a conquistar seus objetivos. Para Pinker, há um erro comum de interpretação acerca desta ideia. Não são os indivíduos que buscam incansavelmente passar seus genes à geração futura; são os próprios genes que criam mecanismos para que isto aconteça:

People don't selfishly spread their genes; genes selfishly spread themselves. They do it by the way they build our brains. By making us enjoy life, health, sex, friends, and children, the genes buy a lottery ticket for representation in the next generation, with odds that were favorable in the environment in which we evolved. Our goals are subgoals of the ultimate goal of the genes, replicating themselves. But the two are different. As far as we are concerned, our goals, conscious or unconscious, are not about genes at all, but about health and lovers and children and friends. (PINKER, 1998, p. 44).

As características que auxiliaram os indivíduos a reproduzir e prosperar são passadas às gerações futuras. Aqueles indivíduos que possuem características pouco adaptadas ao meio têm chances de procriação reduzidas e estas características acabam desaparecendo.

2.2 A linguagem proposicional como diferencial do humano

A racionalidade humana só é possível porque temos uma linguagem proposicional, pois nossa racionalidade está baseada nessa linguagem, logo, a racionalidade específica que temos depende desse traço específico que também lhe é peculiar. Esta linguagem possibilitou que os indivíduos não mais simplesmente reagissem por disposições inatas, mas se distanciassem da situação imediata, podendo pensar sobre si mesmos e sobre o futuro. Para Valério Rohden, o ser humano,

[...] graças ao distanciamento da situação operado pela linguagem proposicional, pode conceber aquilo que é bom e, em vista disso, fazer política. Do distanciamento proposicional nasce a representação de outra forma possível de vida, propiciada apenas ao homem e não mais às demais espécies animais, que em sua luta pela sobrevivência limitam-se **a reagir dentro de uma situação dada**. Tanto a representação teórica do verdadeiro quanto a representação prática do bom, ou seja, daquilo que é melhor ao homem como forma possível de vida, advêm, ambas, do fato de ele ser logos, isto é, de ser um animal que se caracteriza pela possibilidade de desenvolver uma linguagem proposicional, dentro da qual estão presentes todos os elementos de uma estrutura teórica e também prática de ação, que se resume ao afirmar e negar, ao refletir, ao posicionar-se, ao escolher, ser livre e justificar suas afirmações e decisões mediante razões. (ROHDEN, 2007, p. 358, grifos do autor).

Ainda não é possível afirmar exatamente como surgiu a linguagem que utilizamos hoje, mas é possível afirmar o quanto ela foi um divisor de águas entre os seres humanos e os demais animais. Dentre várias hipóteses acerca da origem da linguagem proposicional, está a recente hipótese apresentada pelo linguista estadunidense Daniel Everett, cuja elaboração é resultado de anos de estudos junto à comunidade indígena Pirahã, na Amazônia. Everett compreende a linguagem como uma das mais importantes ferramentas utilizadas pelos seres humanos, desenvolvida e aperfeiçoada por mais de um milhão de anos pela espécie humana.

Ele acredita que o idioma Pirahã nos oferece indícios para refutar a teoria chomskyana e aceitar o fato de que a linguagem, como outras características do *Homo sapiens*, se desenvolveu ao longo dos séculos, culminando na linguagem complexa que nossas sociedades hoje desenvolveram. Chomsky desenvolveu uma teoria internalista sobre a linguagem, a qual recebeu o nome de *gramática gerativa* ou *gerativista*. Segundo esta teoria, os seres humanos possuem um módulo mental

responsável pela linguagem. Este módulo é equipado com uma espécie de Gramática Universal (UG), quer dizer, um conjunto básico de normas, regras que permitem aos indivíduos aprender qualquer idioma ao qual for exposto, isto porque “[...] certain fixed syntactic categories (Noun, Verb, etc.) can be found in the syntactic representations of the sentences of any language, and that these provide the general underlying syntactic structure of each language”. (CHOMSKY, 1965, p. 30). É a UG que permite ao indivíduo selecionar as estruturas linguísticas necessárias e, a partir disso, gerar suas próprias expressões linguísticas:

UG is the theory of the genetic component of the faculty of language, the capacity that makes it possible to acquire and to use particular I-languages. UG determines the class of generative procedures that satisfy the Basic Property, and the atomic elements that enter into the computations. (BERWICK; CHOMSKY, 2016, p. 90).²

Em uma formulação mais didática e menos técnica, Chomsky explica o aspecto gerativo da língua da seguinte maneira:

In technical terms, Peter’s language ‘generates’ the expressions of his language. The theory of his language is therefore called a generative grammar. Each expression is a complex of properties, which provide ‘instructions’ for Peter’s performance systems: his articulatory apparatus, his modes of organizing his thoughts, and so on. With his language and the associated performance systems in place, Peter has a vast amount of knowledge about the sound and meaning of expressions, and a corresponding capacity to interpret what he hears, express his thoughts, and use his language in a variety of other ways. (CHOMSKY, 2000, p. 5).³

Os seres humanos, nesta perspectiva, nascem com uma quantidade considerável de conhecimento linguístico que os auxilia a desenvolver a capacidade linguística. Chomsky enumera os requisitos que uma criança deve possuir para ser capaz de aprender uma linguagem:

² I-language é usada por eles no sentido de linguagem interna.

³ Este texto possui uma versão em português: “Em termos técnicos, a língua de Pedro ‘gera’ as expressões da língua dele. A teoria da língua dele é então chamada uma gramática gerativa. Cada expressão é um complexo de propriedades, que fornecem ‘instruções’ para os sistemas de desempenho de Pedro: seu aparato articulatório, seus modos de organizar os pensamentos, e assim por diante. Com a sua língua e os sistemas de desempenho associados nos seus devidos lugares, Pedro tem uma vasta quantidade de conhecimento sobre o som e o significado de expressões e uma correspondente capacidade de interpretar o que ouve, de expressar seus pensamentos e de usar a sua língua de inúmeras outras maneiras”. (CHOMSKY, 1998, p. 21).

- (i) a technique for representing input signals
- (ii) a way of representing structural information about these signals
- (iii) some initial delimitation of a class of possible hypotheses about language structure
- (iv) a method for determining what each such hypothesis implies with respect to each sentence
- (v) a method for selecting one of the (presumably, infinitely many) hypotheses that are allowed by (iii) and are compatible with the given primary linguistic data. (CHOMSKY, 1965, p. 30).

Uma teoria da linguagem adequada, para Chomsky, deve dar conta de explicar como se dá a aquisição da linguagem pela criança a partir destas estruturas. Para Tomasello, entretanto,

The problem is that this proposal is contradicted by cross-linguistic investigations, which do not find any of the kinds of universal structures that universal grammar supposedly makes available to all the world's languages [...]. It also is contradicted by empirical investigations of language acquisition, which have not found the kinds of abstract linguistic representations that universal grammar is supposed to make available to children [...]. Moreover, there are fundamental logical problems of how a child born with a universal grammar, abstract enough to fit any of the world's 6,000 languages, could actually link its structures to the particular linguistic conventions she experiences [...]. (TOMASELLO, 2019a, p. 127-128).

Everett também critica esta posição e afirma que Chomsky ignora a teoria darwiniana e apresenta um argumento circular, não dizendo nada sobre a evolução dos símbolos, gestos e ícones e apresentando uma alteração genética súbita para a capacidade da recursividade. Outro ponto a destacar é que a teoria chomskyana não coloca a comunicação como aspecto principal da linguagem. Vários autores de tradição pragmática, inspirados principalmente no segundo Wittgenstein, destacam que os seres humanos, diferentemente dos demais animais – que possuem diversas formas de linguagem -, desenvolveram estruturas dependentes de regras para realizar esta comunicação. Ou seja, a função principal da linguagem é a comunicação e ela se dá por meio de uma estrutura de regras. Tugendhat (2007a; 2007c) destaca, além do aspecto comunicativo, também o aspecto extracomunicativo da linguagem:

Die Fähigkeit, nach Gründen zu fragen, die eine unmittelbare Folge der propositionalen Sprachstruktur ist, impliziert ein neues kognitives Niveau; sowohl im instrumentellen Denken wie im Sozialen bedeutet diese Fähigkeit eine größere Anpassungsfähigkeit an eine sich

verändernde Umwelt. Und außerdem ermöglichte die menschliche Sprache einen neuen Transmissionsmechanismus, der eine Akkumulation von Gelerntem von Generation zu Generation erlaubt, die historische und kulturelle Transmission. (TUGENDHAT, 2007a, p. 44)⁴.

Para Tugendhat (2001a, p. 207), o caráter extracomunicativo da linguagem é o que está na base para o desenvolvimento do fenômeno da racionalidade.

A teoria de Millikan se alinha ao pensamento chomskyano. Ela afirma que “A language is characterized not by rules but (broadly speaking) by biological norms that concern satisfaction-conditions and function, so is thought”. (MILLIKAN, 2005a, p. VII). Ao invés de enfatizar o aspecto comunicativo da linguagem, Millikan acredita que seu diferencial esteja na possibilidade de tornar convenções possíveis:

[...] a central function of the language faculty in humans is to make language conventions possible, and that the functions of conventions are to make communication possible. In this case, I take it, ‘has as its function’ to is a transitive relation. (MILLIKAN, 2003, p. 218).⁵

Seguir convenções de maneira cooperativa, sejam linguísticas ou não, são benéficas para os indivíduos e por isso estas convenções sobrevivem. Além disso, elas não precisam ser nem universais, nem se aplicar à maioria dos casos. Basta que algumas convenções ocorram em algumas situações e o resultado seja benéfico, tanto para ouvinte quanto para falante. Segundo ela, “Similar norms govern the primitive communication systems of animals, though in that case the reproduction of cooperative patterns of interaction is transmitted genetically rather than culturally, or rather than conventionally”. (MILLIKAN, 2005a, p. VI). Por este motivo, o que precisa ser conservado na dinâmica linguística não são as regras, mas as condições de satisfação entre os envolvidos no contexto comunicativo.

Para ela, para se compreender como a linguagem funciona, é necessário compreender o aspecto cooperativo da comunicação, que deve ser compreendido

⁴ Versão em português: “A capacidade de poder perguntar por razões, que é uma consequência imediata da linguagem proposicional, implica um novo nível cognitivo, tanto no pensamento instrumental como no social. Essa capacidade significa uma flexibilidade de uma nova ordem na adaptação ao meio ambiente, e, além disso, a linguagem humana permitiu, em comparação com o genético, um novo mecanismo de transmissão e, assim, de acumulação da aprendizagem de uma geração a outra, a transmissão cultural e histórica”. (TUGENDHAT, 2006, p. 85).

⁵ Em português: “[...] uma função central da faculdade linguística nos seres humanos é tornar convenções linguísticas possíveis, e que as funções das convenções são tornar possível a comunicação. Neste caso, interpreto ‘tem como sua função’ como uma relação transitiva”. (MILLIKAN, 2015, p. 285).

como “[...] a biological model as what these forms accomplish that keeps them in circulation”. (MILLIKAN, 2005c, p. 53). Explicar o aspecto comunicativo da linguagem significa explicar como ela se prolifera, como os valores sobrevivem e por que falantes e ouvintes continuam desempenhando seus respectivos papéis no contexto da comunicação (MILLIKAN, 2005c, p. 53). Para ela, uma convenção linguística se mantém e se propaga porque auxilia os grupos na resolução ou coordenação de problemas. O mesmo ocorre com os demais animais: “Coordination conventions proliferate because, rationality aside, people learn from experience exactly as other animals do”. (MILLIKAN, 2005b, p. 10). A linguagem precisa cumprir uma “função estabilizadora”, já que precisa suprir os interesses de falante e ouvinte:

Conventional language forms are selected for performing services satisfactory at once to both partners in communication. Their functions must balance speaker with hearer interests. Because the conventional function of a linguistic form will remain stable only if it continues to serve the interests of both speakers and hearers often enough, I call it a ‘stabilizing function’. (MILLIKAN, 2005c, p. 58).

Para Millikan, a ideia de uma Gramática Universal, mesmo sem se poder afirmar de onde ela teria surgido, funciona como uma espécie de filtro que determina quais convenções irão se perpetuar e quais serão esquecidas. Segundo ela,

A UG is a mechanism effecting uniform reproduction of syntactic forms, hence the maintenance of syntactic conventions. Maybe UG got there accidentally, as Chomsky has sometimes suggested, or maybe it got there by natural selection; it doesn’t matter. My present point is that, without something like it, there could be no grammatical conventions. Similarly, if there are inborn mechanisms, as there appear to be, that efficiently accomplish mastery of the phonological structures of languages that the young child hears, these function as another kind of filter that serves to narrowly channel linguistic reproduction, hence to aid the proliferation of linguistic conventions. (MILLIKAN, 2003, p. 224).⁶

⁶ Versão em português: “Uma gramática universal é um mecanismo que efetua a reprodução uniforme de formas sintáticas e, por conseguinte, a manutenção de convenções sintáticas. Talvez a gramática universal tenha chegado a este ponto acidentalmente, como Chomsky sugeriu algumas vezes, ou talvez tenha chegado lá pela seleção natural, isso não importa. O aspecto que quero destacar aqui é que, sem algo como isto, não poderia haver convenções gramaticais. Similarmente, se há mecanismos inatos, como parece haver, que alcançam eficientemente o domínio das estruturas fonológicas de linguagens que a criança pequena escuta, eles funcionam como outro tipo de filtro que serve para canalizar estreitamente a reprodução linguística, e portanto para auxiliar na proliferação de convenções linguísticas”. (MILLIKAN, 2015, p. 291).

Millikan apresenta, portanto, uma visão que compatibiliza perspectivas, unindo a teoria chomskyana a uma noção pública de linguagem. Ao invés de enfatizar a função da linguagem em seu aspecto comunicativo, afirma que sua função está em estabelecer convenções, que são essenciais para as relações de cooperação. No próximo capítulo, veremos como a cooperação é apresentada por Tomasello como aspecto diferencial do humano.

2.3 Aparato vocal: a fala como uma função do corpo inteiro

Não é possível precisar o período do surgimento da linguagem nos seres humanos. Segundo Richards (2019)⁷, “[...] the timing of the origin of language is anyone’s guess”, isto porque os estudos são controversos e não há unanimidade entre pesquisadores. Segundo Hurford, estudos apontam três eventos não linguísticos na evolução humana como fatores cruciais para o desenvolvimento da linguagem:

The three key dates usually mentioned are of two phylogenetic transitions and one cultural transition in *Homo sapiens*. The phylogenetic transitions are *habilis* to *erectus* around 1.7 m years ago and archaic *Homo sapiens* to anatomically modern *sapiens sapiens* (between 200,000 and 100,000 years ago). The cultural transition is the Upper Palaeolithic Revolution in toolmaking (45,000-40,000 years ago), which I collapse here for convenience with the emergence of ‘modern’ art forms around the same time. The *erectus*-to-*sapiens* date is contested by multi-regional evolution theorists [...], who claim that there was no relatively sudden speciation event, but rather a long (perhaps one million year) period of interbreeding between more modern and more conservative varieties in various parts of the Old World. The revolutionary character of the changes in tool making around 40,000 year ago is also disputed by some. (HURFORD, 1999, p. 188).

Grande parte das pesquisas dão evidências da existência da linguagem no *Homo neanderthalensis*, mas Everett, juntamente com outros representantes da “*erectus*-to-*sapiens* date”, acredita que os neandertais herdaram a linguagem de seus ancestrais. Para ele, a linguagem já é usada há mais de 60.000 gerações, tendo seu início no nosso ancestral *Homo erectus*, há mais de um milhão de anos. *Homo erectus* foi o pioneiro em diversos aspectos humanos além da linguagem, como a cultura e a migração humana. Segundo Everett, o domínio do fogo, as migrações, as ferramentas

⁷ Livro eletrônico, não paginado.

e os indícios culturais apontados por pesquisas fazem com que se remeta a origem da linguagem ao *Homo erectus*. A linguagem foi o que possibilitou a troca de informações, planejamento e transmissão de conhecimento para futuras gerações, o diferencial e a vantagem da espécie humana sobre todas as outras espécies da terra. Ele reconhece que o *Homo sapiens* operou uma impressionante mudança à linguagem, inserindo um grau de complexidade antes inexistente, mas isso não significa que o que existia antes não possa ser considerado linguagem, já que

[...] all languages come about gradually. Language did not begin with gestures, nor with singing, nor with imitations of animal sounds. Languages began via culturally invented symbols. Humans ordered these initial symbols and formed larger symbols from them. At the same time symbols were accompanied by gestures and pitch modulation of the voice: intonation. Gestures and intonation function together and separately to draw attention to, to render more salient perceptually, some of the symbols in an utterance – the most newsworthy for the hearer. This system of symbols, ordering, gestures and intonation emerged synergistically, each component adding something that led something more intricate, more effective. (EVERETT, 2017, p. XVII).

Um dos aspectos apontados por Everett para sustentar sua hipótese diz respeito ao aparato vocal dos humanos. Não nascemos com um modelo mental para a gramática, como prega a teoria chomskyana. As semelhanças entre as diferentes linguagens ocorrem por um processo histórico individual, e não por um gene específico para a linguagem. Além disso, não há ‘um’ órgão humano dedicado à linguagem. Temos diversos órgãos que estão envolvidos no processo de fala, cuja função principal é outra:

There are three basic parts to human speech capabilities that evolution needed to provide us with to enable us to talk and sing as humans do today. These are the lower respiratory tract, which includes the lungs, heart, diaphragm and intercostal muscles, the upper respiratory tract, which includes the larynx, the pharynx, the nasopharynx, the oropharynx, the tongue, the roof of the mouth, the palate, the lips, the teeth and, most importantly by far, the brain. (EVERETT, 2017, p. 175).

Como em outros processos evolutivos, a evolução ‘aproveitou’ um órgão já existente e o adaptou para uma nova demanda. Antonio Damasio (1995, p. 190) afirma

que “Evolution is thrifty and tinkering”⁸. Harari, em seu livro *Sapiens*, também ressalta que os órgãos dos seres humanos e demais seres vivos dificilmente surgiram e se mantiveram para um uso específico. Eles também foram sofrendo alterações e se adaptando ao longo das gerações:

[...] a evolução não tem propósito. Os órgãos não evoluíram com um propósito, e o modo como são usados está em constante mudança. Não existe um único órgão no corpo humano que execute apenas o trabalho que seu protótipo executava quando apareceu pela primeira vez, há centenas de milhões de anos. Os órgãos evoluem para executar uma função específica, mas, depois que existem, podem ser adaptados para outros usos também. A boca, por exemplo, surgiu porque os primeiros organismos multicelulares precisavam de uma forma de levar nutrientes para o corpo. Ainda usamos a boca para isso, mas também a usamos para beijar, falar [...]. (HARARI, 2017, p. 155).

Nem mesmo o cérebro possui um local cuja função única seja a linguagem. A única exceção a esta regra pode ser encontrada na forma e posição da língua. Isto parece ser, para Everett, uma evidência de que a linguagem é, antes, uma criação humana, proporcionada pela cultura, do que uma função exclusivamente biológica. Tomasello tem um posicionamento semelhante. Ele afirma que

There is no question that acquiring and use a natural language contributes to, even transform, the nature of human cognition – just as money transforms the nature of human economic activity. But language did not come out of nowhere. It did not descend on earth from outer space like some stray asteroid nor, despite the views of some contemporary scholars such as Chomsky (1980), did it arise as some bizarre genetic mutation unrelated to other aspects of human cognition and social life. Just as money is a symbolically embodied social institution that arose historically from previously existing economic activities, natural language is a symbolically embodied social institution that arose historically from previously existing social-communicative activities. (TOMASELLO, 1999, p. 94).

A biologia possibilitou que os humanos desenvolvessem esta habilidade, mas ela não pode ser vista como uma ‘oferta’ biológica aos humanos, já que a linguagem é uma função do corpo todo, incluindo gestos, entonação, aspectos culturais e mesmo aspectos relacionados ao meio ambiente:

⁸ Na versão do livro em português: “A evolução é parcimoniosa e remendona”. (DAMASIO, 2012, p. 176).

[...] each unit of sound is built up from smaller units via natural processes that make it easier to hear and produce sounds of a given language.

Our sound structures are also constrained by two other sets of factors. The first is the environment. Sound structures can be significantly constrained by the environmental conditions in which the language arose – average temperatures, humidity, atmospheric pressure and so on. Linguists missed these connections for most of the history of language, though more recent research has now established them clearly. Thus, to understand the evolution of a specific language, one must know something about both its original culture and its ecological circumstances. No language is an island. (EVERETT, 2017, p. 211).

Everett acredita que os humanos **inventaram a linguagem**, motivados por sua forma de vida e interação social. O desenvolvimento do cérebro, obviamente, foi decisivo para tornar possível esta invenção.

2.4 Cérebros humanos estão conectados

O grande e denso cérebro dos humanos possibilitou a invenção da linguagem. A combinação entre um cérebro grande e a cultura é o que explica o porquê só os humanos possuem a capacidade da fala. Everett afirma que os humanos conseguiram desenvolver o cérebro não apenas com uma alteração biológica, mas também com uma alteração cultural, visto que os humanos passaram a cozinhar os alimentos, fazendo com que necessitassem de menos tempo para a digestão, podendo dedicar este tempo e energia em outras tarefas. A alteração cultural também é o ponto destacado por Mithen, como um dos momentos primordiais para o desenvolvimento da espécie humana. Para Mithen, a possibilidade de estender a mente para além do cérebro biológico se deu devido, principalmente, ao surgimento da cultura, em especial ao desenvolvimento de artefatos, que possibilitaram a exposição de ideias para além dos limites do próprio pensamento. Os artefatos possibilitaram, igualmente, o desenvolvimento de uma memória independente da memória biológica:

The cultural and cognitive transformation that occurred between 60,000 and 30,000 years ago arose because humans learnt a clever trick. They learnt how to exploit material culture to extend their minds beyond the limits of their brains alone. By creating artefacts that represented ideas that could only have a transient existence within the mind, it became possible to regenerate those ideas, communicate those ideas, and allow for cross-fertilisation of ideas between individuals in such a way that completely new constructs could be developed. Similarly, by using material culture to store knowledge, the

bounds of biological memory could be transcended. (MITHEN, 2000, p. 216).

Segundo Mithen, a partir do momento do desenvolvimento dos artefatos, os seres humanos desenvolveram suas mentes para além dos limites dos seus corpos e puderam superar muitas das limitações impostas por seus cérebros. Neste momento, uma nova trajetória evolutiva foi iniciada (MITHEN, 2000, p. 217).⁹

Além disso, o tamanho da comunidade ao qual um indivíduo pertence afeta o tamanho do cérebro deste indivíduo, conforme aponta Dunbar (1993; 2009), em seus estudos sobre a hipótese do cérebro social. Nestes estudos, Dunbar (2009) sugere que as relações de proximidade com pares, o que chamaríamos de “amizade”, desenvolvidas pelos mamíferos afetaram o desenvolvimento do cérebro. Também afirma que o tamanho do grupo exigiu o desenvolvimento de uma comunicação mais complexa, a fim de manter a estabilidade e a organização de grupos maiores (DUNBAR, 1993). Everett segue esta compreensão e afirma que quanto mais o grupo cresce, mais o córtex humano se desenvolve. Isto ocorre porque os cérebros estão conectados, fazendo com que a cultura “aumente” nosso cérebro. Os cérebros estão, não somente conectados com nossos corpos evolutiva e fisiologicamente, mas também conectados com outros cérebros por meio da cultura. Conforme Everett,

Because culture can change the form of the brain, and since there is no knowledge of any cognitive function that is innate to a specific location in all brains, the difficulty of using arguments from cerebral organisation or anatomy for the idea that language is innate is clear. And it is equally implausible to claim that specific regions of the brain are genetically specialised for specific tasks. The brain uses and reuses its various areas in order to accomplish all of the challenges that modern humans confront. Evolution has prepared humans to think more freely than any other creature by giving them a brain capable of learning culturally rather than one that relies on cognitive instincts. From one vantage point, localisation in the brain is trivial. Everything we know is somewhere in our brain. Therefore, finding that this or that kind of knowledge is located in a specific part of the brain is not evidence for innate knowledge. (EVERETT, 2017, p.141).¹⁰

⁹ Este ponto será tratado novamente quando abordarmos a *teoria da mente estendida*, de Clark e Chalmers.

¹⁰ Esta visão está em evidente conflito com a visão chomskyana, bem como com a visão de uma modularização da mente, como a defendida por Sperber e Mercier. Para eles, há módulos no cérebro, responsável cada um por habilidades específicas. Apesar da modularização, eles afirmam que há uma espécie de “teia” que faz com que estes módulos “conversem entre si”. Ou seja, apesar de a modularização da mente ser uma leitura completamente diferente da apresentada por Everett, isto não significa que o “trabalho” executado pelos módulos se limite a uma região específica. Com relação à habilidade da leitura de mentes, eles afirmam: “No such module, however, could do the job on its

Mithen também discorda da necessidade de uma mutação para o desenvolvimento da linguagem ou das novas habilidades cognitivas desenvolvidas a partir da produção de artefatos. Para ele,

Once material culture is used in this fashion, the cultural contexts within which children develop and mature are transformed. And hence their brains will be networked in new fashions, and this will facilitate the possibility of further extensions of mind into the material world. In this regard cultural and biological changes are intimately linked, but there is no need to invoke any neural mutation to get this self-amplifying process started. All that is needed is a 'discovery' of how to use material culture in a new fashion, as an extension of the biological mind. (MITHEN, 2000, p. 216-217).

Esta capacidade de aprendizado presente no cérebro humano nos possibilitou pensar de maneira flexível, preparando-nos para qualquer situação, em contraste com as reações instintivas dos outros animais. Isto tornou os humanos mais aptos à sobrevivência que qualquer outro animal. Esta explicação para o aparecimento da linguagem parece ser, para Everett, mais plausível de ser favorecida pela seleção natural. Os animais que possuíam esta habilidade passaram por um genuíno efeito Baldwin¹¹, pois tinham maior capacidade de planejamento e pensamento complexo, facilitando a sobrevivência da espécie e possibilitando o desenvolvimento, no decorrer de anos, de uma linguagem complexa. Uma alteração genética, como um gene para a linguagem, poderia ser tratada pela evolução simplesmente como uma mutação neutra, podendo ser alterada ou eliminada por meio do efeito Baldwin, de uma deriva genética ou de um gargalo populacional. Ao invés de ser eliminada, a linguagem foi se tornando mais complexa ao longo dos anos, mas sua forma e complexidade podem variar, de acordo com o período ou local em que dada comunidade vive.

own. In order to perform mindreading inferences about the inferences that are performed in other people's mind, the mindreading module must be linked to a great variety of other inferential modules and use them for updating the information represented in individual files". (MERCIER; SPERBER, 2017, p. 98).

¹¹ O efeito Baldwin foi proposto por James Mark Baldwin em 1896. Ele afirmou que há um novo fator de evolução, capaz de transmitir às gerações seguintes características adquiridas por meio do aprendizado. Este mecanismo hoje é chamado de plasticidade fenotípica, que significa a capacidade de um organismo se adaptar ao meio no qual vive durante sua vida. Isto significa que, se um determinado conhecimento é relevante para a manutenção da espécie, os indivíduos com maior capacidade de aprendizado serão os mais bem-sucedidos para deixar descendentes. Ao longo das gerações, esta capacidade pode deixar de ser plástica, tornando-se parte do genótipo da espécie. Esta é a chamada segunda etapa do processo.

2.5 Língua: serva da cultura

A comunicação é comum a todos os animais. O diferencial da comunicação humana se dá pela qualidade com que ela ocorre, ou seja, por meio da linguagem. É ela que distancia tanto os humanos e os outros animais. E ela só é possível devido à cultura. Para Everett, “*Language is the handmaiden of culture*”. (EVERETT, 2017, p. XVII).

A cultura também contribuiu para nos libertar da nossa condição puramente biológica. Para Tugendhat,

Während ein Ameisenstaat z.B. auf der Grundlage von chemischen Stimuli organisiert ist, haken sich in einer menschlichen Gesellschaft die Individuen auf Grund von Meinungen, was jeweils gut für jeden ist, ineinander ein und haben daher auch das Vermögen, sich abzuhaken und ebenso, sich wechselseitig Gründe dafür zu geben, wie sie meinen, daß sie sich einhaken sollen. Die Einhakung läuft über Normen, und Normen sind sprachliche Gebilde, die sich begründen und verwerfen lassen. (TUGENDHAT, 2007c, p. 23).¹²

Enquanto animais se agrupam e se mantêm reunidos apenas por meio de estímulos biológicos, os seres humanos possuem uma forma de ligação com os outros indivíduos baseada nos laços criados dentro da própria comunidade. Estes laços são permeados pela fala e seguem normas e regras próprias de cada comunidade. Com isso, surge um novo nível de transmissão e armazenamento de informações:

Mit der propositionalen Sprache und der Kultur hat die biologische Evolution einen neuen Transmissionsmechanismus von Veränderungen gefunden, der, wie heute allgemein in der Soziobiologie anerkannt wird, unvergleichlich schneller ist als die genetische Transmission, die natürlich weiterhin als Grundlage fungiert. (TUGENDHAT, 2007a, p. 44).¹³

¹² A tradução deste artigo disponível em português (TUGENDHAT, 2002b) apresenta esta passagem de maneira diversa à versão alemã. Segue tradução minha: “Enquanto uma sociedade de formigas, por exemplo, está organizada à base de estímulos químicos, na sociedade humana os indivíduos se agrupam uns com os outros baseados em considerações sobre o que é bom para cada um respectivamente e têm também a capacidade de se separar e, da mesma forma, dar razões uns aos outros, sobre como eles acham que devem se agrupar. O agrupamento se baseia em normas e normas são criações linguísticas, que se deixam justificar e rejeitar”.

¹³ A versão deste artigo em português (TUGENDHAT, 2006) também apresenta uma ligeira alteração com relação à versão alemã, portanto, optamos por traduzir a versão alemã: “Com a linguagem proposicional e a cultura, a evolução biológica encontrou um novo mecanismo de transmissão de mudanças, o qual, como hoje é de modo geral reconhecido pela sociobiologia, é incomparavelmente mais rápido do que a transmissão genética, que naturalmente segue funcionando na base”.

Sociedades que se reconhecem por meio de regras e acordos culturais têm mais chances de perseverar e transmitir seus genes, visto que os indivíduos pertencentes a ela são amparados pelo grupo e não se veem mais pressionados pelas ameaças físicas evolutivas. Um indivíduo mais fraco, que sozinho não teria muitas chances de sobreviver, em uma comunidade que supre suas necessidades biológicas, pode prosperar e procriar, transmitindo seus genes a descendentes viáveis.

Millikan (2014) corrobora esta ideia, afirmando que há dois níveis de seleção natural, cujos objetivos podem inclusive ser conflitantes entre si:

[...] biologically irrelevant natural purposes—not yet aims, but cases where the natural purpose of a behavior, what it was selected for, does not accord with anything that aids fitness for the organism. First-level selection has produced a second-level mechanism of selection that introduced its own second levels of natural purpose, operating independently of basic natural selection. Indeed, the natural purpose of a conditioned behavior can actually *conflict* with the natural purpose of the underlying operant conditioning mechanism responsible for it. (MILLIKAN, 2014, p. 67, grifos da autora).

Os propósitos naturais, chamados por Millikan de primeiro nível de seleção natural, podem se contrapor a propósitos naturais de segundo nível de seleção. Os propósitos naturais de primeiro nível seriam os propósitos naturais biológicos. Os propósitos naturais de segundo nível seriam os propósitos naturais criados pela interação entre indivíduo e cultura. Os propósitos naturais de segundo nível podem, por sua vez, criar seus propósitos naturais de segundo nível. Que podem inclusive conflitar com os propósitos naturais de primeiro e segundo níveis, como é o caso da nossa capacidade racional, que pode tanto ser utilizada para a manutenção da espécie, mas também para a sua destruição. Segundo ela,

But it is possible that the outermost—the most distant—of our explicit aims are mainly derived, at least in part, from our social and cultural contexts, explicitly through descriptive and directive language and implicitly through emotive language, through imitation, by absorbing other people’s attitudes and so forth. Culture, of course, is capable of handing down and embroidering mistaken beliefs and harmful aims and practices as well true and good ones, and the social context is not always a cooperative context. A good reminder of the latter is the money, energy, and time spent researching advertising techniques designed to manipulate consumer desires in the interest of manufacturers. (MILLIKAN, 2014, p. 73).

Tanto Everett quanto Tugendhat afirmam que a seleção natural foi favorável aos humanos, ampliando suas opções cognitivas. Esta liberdade cognitiva nos auxilia no desenvolvimento de habilidades cognitivas, nas relações com os membros do grupo e no uso da linguagem. Segundo Tugendhat:

Die Fähigkeit, nach Gründen zu fragen, die eine unmittelbare Folge der propositionalen Sprachstruktur ist, impliziert ein neues kognitives Niveau; sowohl im instrumentellen Denken wie im Sozialen bedeutet diese Fähigkeit eine größere Anpassungsfähigkeit an eine sich verändernde Umwelt. Und außerdem ermöglichte die menschliche Sprache einen neuen Transmissionsmechanismus, der eine Akkumulation von Gelerntem von Generation zu Generation erlaubt, die historische und kulturelle Transmission. (TUGENDHAT, 2007a, p. 44).¹⁴

Em diversos momentos do livro *How language began*, Everett retoma a ideia de que conceitos nunca são inatos, sempre aprendidos. E só podem ser aprendidos porque conceitos fazem parte da cultura, que é uma construção humana¹⁵. Habilidades perceptivas, por outro lado, são inatas. Ver, ouvir, sentir e algumas emoções são exemplos de predisposições físicas inatas que nos auxiliam a apreender conceitos e a interagir com os demais indivíduos¹⁶. Segundo ele, “Human bodies and brains are enhanced by culture just as culture itself is enhanced by our thinking and language”. (EVERETT, 2017, p. 125), o que leva a cultura a afetar não somente nossos comportamentos e inteligência, como também nossa aparência e fenótipo. Por isso,

[...] the most important question about our brains is not ‘What in the brain makes language possible?’ The right question is, ‘How brains, cultures and their interactions work together to produce language?’ The answer is that, over time, each has helped the other to improve. One cannot understand the evolution of language, therefore, without understanding the evolution of culture. (EVERETT, 2017, p.126).

¹⁴ Versão em português: “A capacidade de poder perguntar por razões, que é uma consequência imediata da linguagem proposicional, implica um novo nível cognitivo, tanto no pensamento instrumental como no social. Essa capacidade significa uma flexibilidade de uma nova ordem na adaptação ao meio ambiente, e, além disso, a linguagem humana permitiu, em comparação com o genético, um novo mecanismo de transmissão e, assim, de acumulação da aprendizagem de uma geração a outra, a transmissão cultural e histórica”. (TUGENDHAT, 2006, p. 85).

¹⁵ Este aspecto será retomado no próximo capítulo, quando trataremos acerca da criação de conceitos públicos.

¹⁶ Este aspecto será retomado à frente, quando trataremos da cognição corporificada. As habilidades perceptivas são habilidades inatas, mas há autores que ressaltam o papel da experiência no desenvolvimento destas habilidades. Portanto, apesar de ser uma habilidade física inata, ela também é moldada por meio da interação do indivíduo com o seu meio.

O uso de símbolos, gestos e gramática impulsionou a comunicação humana, mas também sua capacidade cognitiva, possibilitando pensar em conjunto, desenvolver habilidades coletivas e conhecimento sobre o mundo, bem como orientar-se para o futuro.

Todo o comportamento humano está orientado culturalmente. Os diferentes papéis sociais ocupados pelos indivíduos e reconhecidos por outros são perpassados pela cultura, mesmo aqueles que se consideram universais. Nada do que é compreendido em uma conversação é completamente falado. Nem mesmo os artefatos podem ser compreendidos fora de determinada cultura. Todo o processo do desenvolvimento humano deve ser compreendido levando em consideração o papel da cultura neste processo. No momento da fala, os indivíduos utilizam gestos, entonação, expressão facial e vários outros mecanismos para passar uma informação. Contando, não somente com toda a sua experiência de vida e conhecimento prévio, mas também contando com que o seu interlocutor se utilize delas para compreender a mensagem. E a mensagem, via de regra, é compreendida prontamente. Isto porque todos dispomos de um conhecimento tácito, chamado por Everett de *dark matter*.

Dark matter é uma combinação entre cultura e psicologia individual, na qual o indivíduo se utiliza das informações culturais fornecidas para ele, para formar primeiro uma imagem ou percepção de si próprio e a partir disso interagir com o mundo. Segundo Everett,

Dark matter of the mind is any knowledge - how or any knowledge - that that is unspoken in normal circumstances, usually unarticulated even to ourselves. It may be, but is not necessarily, *ineffable*. It emerges from acting, 'linguaging,' and 'culturing' as we learn conventions and knowledge organization, and adopt value properties and orderings. It is shared and it is personal. It comes via emicization, apperceptions, and memory, and thereby produces our sense of 'self.' (EVERETT, 2016, p. 26, grifos do autor).

Toda a compreensão humana sobre o mundo é produto da sobreposição de ideias e valores, *dark matter*. Nossa percepção de nós mesmos, lembranças, posição sexual e nossas ações dentro da comunidade, mas também as leis, arquitetura e todos os objetos feitos e utilizados pelos seres humanos. Apesar de parecer algo estritamente humano, Everett afirma que outros animais, além dos humanos, também possuem o que ele chamou de *dark matter*. Comparou com a maneira como os cachorros se comunicam conosco, aprendendo truques, expondo emoções e se

comunicando, mesmo sem poder verbalizar estas intenções. Para ele, esta é mais uma prova de que os *erectus* provavelmente também aprendiam a sua linguagem por meio da interação com outros membros do grupo, principalmente com as mães. Segundo ele,

The relevance of all the above to language evolution is that even *Homo erectus*, *Homo neanderthalensis*, Denisovans and *Homo sapiens* would have – in the gradual construction of relationships, roles and shared knowledge bases – interpreted what people said, from the very first syllable uttered or gesture made, based on their view of the person and their understanding of their context. They would have ‘filled in the blanks’ of speech just as *sapiens* do. This is all a part of language that many linguists call *pragmatics* – the cultural constraints on how language is used. And these constraints guide our interpretations of others. They help us, as they helped other *Homo* species, to resolve the underdeterminacy of speech. (EVERETT, 2017, p. 256, grifos do autor).

A linguagem sempre funcionou se valendo da interação com os demais membros do grupo e da sua compreensão mútua acerca dos conceitos. A linguagem só pode ser entendida em conjunto com a cultura e a psicologia, e sua evolução só pode ser explicada levando em consideração estes fatores. Para Everett, apesar de muitos cientistas relacionarem o aparecimento da linguagem com a complexidade cerebral e social que o *sapiens* desenvolveu, é preciso pensar que a linguagem apresenta diferentes níveis de complexidade, que se desenvolve com a complexidade social, mas que continua sendo linguagem mesmo que seja considerada mais “rudimentar”, já que se vale dos mesmos artifícios utilizados por linguagens mais complexas.

Mesmo estas linguagens consideradas mais rudimentares comportam um aspecto essencial da linguagem humana: o aspecto projetivo. É possível falar sobre acontecimentos e objetos distantes no espaço e no tempo e refletir sobre eles, antecipando-se aos acontecimentos:

Discussion, and then the ability within discussion to anticipate events and other peoples’ situations, became a defining human characteristic. First came the birth of language, and then the birth of thinking; for the language of thought is language. One subset of language is the language of rational thought. With this, we can reason about possible situations that are not present; by developing mathematics and logic we can reason about whole classes of events. (HARVEY, 2005, p. 117).

O aspecto projetivo da linguagem também foi apontado por Tugendhat como o diferencial dos humanos com relação aos demais animais, visto que o ser humano, com o auxílio da linguagem, não está mais preso às situações, podendo não somente reagir automaticamente a elas, mas também refletir sobre e buscar soluções mais adequadas. O ser humano possui um leque de opções maior, em virtude do pensamento possibilitado pela linguagem:

[...] dadurch wird das Sprechen und Verstehen im Gegensatz zu den tierischen Sprachen situationsunabhängig. Statt nur reagieren, kann der Hörer auf das, was der Sprecher sagt, mit Ja oder Nein oder den dazwischenliegenden Einstellungen wie Fragen oder Bezweifeln antworten, und auf diese Weise gewinnt die Sprache eine Funktion die nicht nur situationsunabhängig ist, sondern auch unabhängig von der Kommunikation; es entsteht jetzt das, was wir Denken nennen, und wenn man denkt, kann man selbst, was man denkt, in Zweifel ziehen. (TUGENDHAT, 2007a, p. 42-43).¹⁷

O pensamento e a fala também nos possibilitaram outra característica única e essencial: *dar razões*. Somos os únicos animais que conseguem apresentar razões para os outros e para nós mesmos e isto representou uma vantagem adaptativa incomparável:

For only language-users can *engage in reasoning*; and only language-users can *deliberate* and *give reasons* for what they think and do. Only creatures that can deliberate (weigh reasons) and form their beliefs or resolve to act on the basis of *the balance of reasons* can be said to *have reasons* for thought and deed. Non-language-using animals (including small children) can have purposes. But animals cannot reason their way to the adoption of a purpose; they cannot weigh the reasons for and against what they do or what they aim at, or give reasons justifying or explaining their behaviour to themselves or others. (HACKER, 2007, p. 202, grifos do autor).

Dennett também ressalta esta característica humana única, afirmando que ela seja talvez uma das nossas mais valiosas adaptações, mas ressalta o fato de que esta mesma característica, que é única e nos oferece uma série de benefícios, vem

¹⁷ Tradução minha: “[...] com isto, a fala e a compreensão, ao contrário da linguagem dos outros animais, se tornam independentes da situação. Ao invés de simplesmente reagir, o ouvinte pode responder ao que o interlocutor diz com ‘sim’ ou ‘não’ ou com as posições intermediárias, como perguntas ou dúvidas. E neste sentido a linguagem ganha uma função, que não é somente independente da situação, mas também independente da comunicação. Surge agora o que denominamos pensar, e quando alguém pensa, pode, por si próprio, duvidar daquilo que pensa”.

acompanhada de igualmente uma série de sofrimentos que os outros animais não possuem:

We language-endowed animals are the only ones who clearly have both the equipment and the proclivity for representing reasons to each other and, derivatively, to ourselves. We alone are 'moved by reasons' in two senses: we respond appropriately, as all intelligent creatures do, to changes in the world that matter to us, but we also respond appropriately to the mere articulation of reasons in the Sellarsian game of reason giving and criticism. Reasons have become objects of attention in our manifest image in a way that is apparently unparalleled in any other species. It is one of our most valuable adaptations, but it is not an unmixed blessing. (DENNETT, 2014, p. 58).

A pergunta que podemos nos fazer é: por quê apresentamos razões, aos demais e a nós mesmos? Dennett acredita que isto ocorre porque possuímos um “instinto”, característica compartilhada com os demais animais, que se diferencia nos humanos porque possuímos um leque maior de reações a determinadas situações e podemos refletir e externalizar nossos propósitos, tornando-os conhecidos pelos demais membros do grupo:

Why do we represent reasons? My answer to the question [...] is that our insuppressible and highly valuable proclivity for reading meaning and purpose into complex things, the intentional stance, is an 'instinct' we share with all other mammals, birds, cephalopods for sure, and probably fish and reptiles. In other species, the individual mind readers do not have to realize they are reading minds; they just respond in a different mode to agent-like things, and the free-floating rationale for their having this urge is also shared by us. But in us, with our gift (or is it a curse?) of language, the words we use render 'visible' and 'audible' the purposes, reasons, beliefs, and desires, of ourselves and other agents; these become *objects to consider, to investigate, to evaluate*. And in the early days, we overshot, treating *all* complicated, interesting things from the intentional stance. (DENNETT, 2014, p. 59-61, grifos do autor).

Dretske (2006) acredita que há, além da racionalidade ampla, uma racionalidade mínima. De acordo com Dretske, a racionalidade mínima deve ter, pelo menos, dois componentes: a *capacidade de conhecimento* e a *intencionalidade*. Ele dá o exemplo de um pássaro que comeu uma borboleta que não lhe fez bem, e após esse episódio, o pássaro evita comer borboletas parecidas com aquela, porque lhe fazem mal (o pássaro *pensa* que é a mesma borboleta e, portanto, não as come). No exemplo do pássaro, ele acredita que o pássaro aprendeu algo com a experiência,

bem como não tem a intenção de passar mal novamente. Neste caso, ele acredita que poderíamos falar em uma forma de racionalidade mínima com relação aos animais. Esta noção de racionalidade pode ser estendida aos humanos, quando pensamos em algumas ações que, aos olhos de outros, poderia parecer irracional. Ele cita dois exemplos: o primeiro exemplo é o de alguém que perdeu uma chave, mas está procurando em lugar diferente do que o perdido, sob o pretexto de que no lugar em que está procurando há mais luz. Segundo Dretske, este pensamento pode ser classificado como minimamente racional. O pensamento que está controlando seu comportamento é o de que a luz onde está procurando é melhor. Este pensamento é racional. Entretanto, este pensamento não racionaliza o comportamento, porque o comportamento é contra produtivo. O seu comportamento é explicado pelo seu pensamento, mesmo que não seja um pensamento potencialmente útil. O segundo exemplo é o de um terrorista, que se enche de explosivos para matar várias pessoas e a si mesmo, sob a justificativa de que, com isso, poderá passar a eternidade com quarenta virgens. Este comportamento também pode ser considerado como minimamente racional. Apesar de parecer irracional para muitos, o comportamento está sob o controle dos seus pensamentos, pode ser explicado por uma causa e direcionado a um objetivo.

Podemos considerar tanto o comportamento do pássaro como o destes indivíduos minimamente racionais porque, de acordo com Dretske (2006), a racionalidade mínima requer que o comportamento seja realizado por razões, mas não requer que seja realizado por boas razões. Ela também não requer raciocínio. Requer que o comportamento possa ser explicado com base em razões. O comportamento do pássaro, para Dretske, pode ser compreendido como uma forma rudimentar de racionalidade, uma forma intermediária na escala evolutiva, que pode ter possibilitado o desenvolvimento de uma racionalidade ampla.

MacIntyre também aborda em seu livro *Dependent rational animals* a relação existente entre a racionalidade de animais humanos e não humanos. Para mostrar a proximidade, ele fala sobre as capacidades intelectuais de golfinhos e de macacos. Para ele, há muitos indícios que confirmam a relação de continuidade entre as capacidades de outras espécies inteligentes e da nossa:

To acknowledge that there are these animal preconditions for human rationality requires us to think of the relationship of human beings to

members of other intelligent species in terms of a scale or a spectrum rather than of a single line of division between 'them' and 'us'. (MACINTYRE, 1999, p. 57).

Seguindo a interpretação de muitos autores, ele também afirma que o diferencial está naquilo que a linguagem humana complexa nos possibilita: "Human beings do of course stand at a still further point on the scale, one market not merely by language, but by an ability to put language to certain kinds of reflective use". (MACINTYRE, 1999, p. 58). Além disso, ele afirma que uma criança não fez ainda a passagem de um animal potencialmente racional para um animal racional. Para isso, é necessário que ela desenvolva uma série de mecanismos relacionados à idade e à sociabilidade (que serão tratados no próximo capítulo). Principalmente, é necessário que ela desenvolva a habilidade de refletir sobre seus impulsos e desejos. Segundo MacIntyre, um dos primeiros passos deste processo é a capacidade de sopesar interesses e de perceber que um bem superior pode ser conquistado ao abrir mão de um bem imediato.

Millikan (2006) também acredita que há uma forma de racionalidade que tanto humanos quanto demais animais possuem. Esta racionalidade pode ser definida como uma racionalidade perceptiva, que está relacionada à capacidade de observar uma situação, perceber seus perigos e as capacidades de ação dentro desta situação, atuando sob esta situação por meio de tentativa e erro. A diferença, segundo ela, é que os seres humanos possuem a capacidade de unir seus propósitos aos de outras pessoas: "[...] a disposition to join purposes with other people is the hallmark of our species, distinguishing us sharply from all other primates and enabling language". (MILLIKAN, 2014, p. 70)¹⁸.

Esta capacidade foi predominante na manutenção da espécie, já que o agrupamento de indivíduos, com objetivos em comum, auxiliou na proteção dos membros. Novas formas de organização social, alimentação e cuidado com as crianças contribuiu tanto para a segurança dos membros, amparando membros mais frágeis, mas também possibilitou que os indivíduos tivessem mais tempo para o lazer e desenvolver habilidades que, individualmente ou em grupos menores, não poderiam, já que gastariam uma grande energia para manter a sobrevivência. Nozick (1993) afirma que os indivíduos não nascem racionais, mas são ensinados e

¹⁸ No próximo capítulo será abordada a ideia de intencionalidade compartilhada, suas origens biológicas e os desdobramentos desta habilidade para a espécie humana.

moldados de forma a seguir os padrões sociais estabelecidos. Para Damasio, que nos apresenta a ideia dos marcadores-somáticos em seu livro *Descartes' Error*, a racionalidade também é algo aprendido durante o processo de socialização. Os indivíduos nascem com um aparato biológico próprio para desenvolver a racionalidade, mas ela é moldada de acordo com a interação dele com o meio:

[...] most somatic markers we use for rational decision-making probably were created in our brains during the process of education and socialization, by connecting specific classes of stimuli with specific classes of somatic state. In other words, they are based on the process of secondary emotions. (DAMASIO 1995, p. 177).¹⁹

Ao afirmar como os marcadores-somáticos são adquiridos, podemos observar a relação entre aspectos biológicos e cultura na construção do pensamento racional:

Somatic markers are thus acquired by experience, under the control of an internal preference system and under the influence of an external set of circumstances which include not only entities and events with which the organism must interact, but also social conventions and ethical rules. (DAMASIO, 1995, p. 179).²⁰

Junto à ideia de que a racionalidade é construída após o nascimento, Nozick também afirma que a função da racionalidade não seria propriamente uma função biológica, mas uma função de segundo nível: sua função é a de propagar as instituições:

Our reflections here raise another possibility, that rationality is shaped, selected, and maintained not to serve a level below that of organisms but to serve a level *above*: the level of institutions. This does not mean we can ignore the interplay between individuals and institutions: each shapes the other in a way that affects the future shaping of itself. (NOZICK, 1993, p. 126, grifos do autor).

¹⁹ Na versão em português: “[...] a maior parte dos marcadores-somáticos que usamos para a tomada racional de decisões foi provavelmente criada nos nossos cérebros durante o processo de educação e socialização, pela associação de categorias específicas de estímulos a categorias específicas de estados somáticos. Em outras palavras, os marcadores baseiam-se no processo das emoções secundárias”. (DAMASIO, 2012, p. 166).

²⁰ Versão em português: “Os marcadores-somáticos são, portanto, adquiridos por meio da experiência, sob o controle de um sistema interno de preferências e sob a influência de um conjunto externo de circunstâncias que incluem não só entidades e fenômenos com os quais o organismo tem de interagir, mas também convenções sociais e regras éticas”. (DAMASIO, 2012, p. 167).

A função da racionalidade, segundo Nozick, não seria exatamente uma função biológica, estando, em consonância com os outros autores citados, em um segundo nível de seleção, cujo objetivo seria o de manter as *instituições*²¹. Como já afirmado, este segundo nível, apesar de ter sido selecionado naturalmente e auxiliar na manutenção da espécie, pode vir a chocar-se com os interesses do nível biológico. O que fica claro, nas análises de todos estes autores, é que não podemos ter uma compreensão clara dos seres humanos sem considerar os aspectos biológicos e culturais em conjunto. Estas duas esferas são interdependentes.

Como vimos, a linguagem permitiu que os seres humanos desenvolvessem diferentes habilidades (algumas delas compartilhadas com outros animais, mas presente nos humanos com um nível de sofisticação elevado) que contribuíram para o desenvolvimento da racionalidade exclusivamente humana. Uma destas habilidades é a *intencionalidade compartilhada*. Ela permitiu que indivíduos unissem propósitos com outros indivíduos e mesmo com grandes grupos de indivíduos, permitindo-se guiar por regras construídas coletivamente e não somente por instintos biológicos. O próximo capítulo nos ajudará a compreender as mudanças filogenéticas e ontogenéticas que possibilitam estas capacidades. Veremos também como estes processos permitem o desenvolvimento de um pensamento objetivo.

²¹ Este ponto será retomado no último capítulo, ao tratarmos da teoria da argumentação de Mercier e Sperber.

3 INTENCIONALIDADE COMPARTILHADA: DO “EU” AO “NÓS”

Como vimos no capítulo anterior, uma das habilidades humanas mais distintivas, possibilitada pela linguagem proposicional, é a capacidade de se distanciar da situação imediata e falar sobre coisas, objetos e eventos que não estão presentes no espaço e no tempo; realizar projeções; pesar razões e decidir por ações que, talvez, posterguem um desejo imediato para um benefício futuro maior. Esta capacidade permite também unir meus propósitos aos de outros indivíduos, a fim de obter um ganho maior ou mais duradouro: sobrevivência, proteção do grupo, cooperação com diferentes pares. O indivíduo precisa ter a capacidade de juntar sua intenção com a intenção de um outro indivíduo, e, também, com a intenção de um grupo de indivíduos, formando uma *intencionalidade compartilhada*. Desenvolver esta capacidade foi possível devido a uma série de alterações no meio ambiente, que forçaram os seres humanos a desenvolver diferentes práticas e formas de vida. Ela também exige, a nível individual, maturação e interação social. Este capítulo pretende apresentar a visão de Michael Tomasello sobre o desenvolvimento desta capacidade, bem como os desdobramentos dela na organização da vida humana e no desenvolvimento de um pensamento objetivo.

3.1 Intencionalidade: individual, conjunta e coletiva

Michael Tomasello apresenta, em diferentes publicações (1999, 2008, 2014), a importância da intencionalidade compartilhada para o desenvolvimento de diversas capacidades humanas. Segundo ele, a singularidade humana está na capacidade de cooperação, possível devido à capacidade de unir nossas intenções às intenções de outros agentes, formando diferentes níveis de intencionalidade¹:

[...] humans' abilities to cooperate with one another take unique forms because individuals are able to create with one another a shared agent 'we,' operating with shared intentions, shared knowledge, and shared sociomoral values. The claim is that these abilities emerged first in

¹ A noção de intencionalidade discutida por Tomasello não é a noção de intencionalidade discutida na filosofia, muito embora a noção filosófica de intencionalidade esteja presente na noção apresentada por Tomasello, conforme esclarece Abrantes (2018, p. 21): “Trata-se, em Tomasello, de ‘intenção’ no sentido de uma meta, de colocar-se um objetivo, de fazer algo tendo em vista um fim, seja individualmente seja com outros indivíduos. Entretanto, embora não mencione Brentano, a noção de intencionalidade deste último está implícita nas várias modalidades de pensamento que discute Tomasello, que envolvem a capacidade para representar e para leitura de mentes [...]”.

human evolution between collaborative partners operating dyadically in acts of joint intentionality, and then later among individuals as members of a cultural group in acts of collective intentionality. (TOMASELLO, 2019a, p. 7).

Tomasello nos fornece o resultado de vários experimentos que apontam o momento do surgimento da intencionalidade compartilhada em crianças. A maior parte dos experimentos foi realizada em crianças e em macacos², a fim de comparar e apontar as diferenças entre a ontogênese dos humanos e a dos grandes símios. Em recente publicação (2019a), Tomasello desenvolve uma teoria denominada por ele de Neo-Vygotskyana. Seu objetivo no livro é o de explicar a ontogênese da psicologia exclusivamente humana. Esta explicação se utiliza do pensamento vygotskyano, sob a perspectiva da moderna teoria da evolução. Segundo ele, “Our specific proposal is that the ontogeny of human cognitive and social uniqueness is structured by the maturation of children’s capacities for shared intentionality”. (TOMASELLO, 2019a, p. 8). Tentativas de explicar a filogênese da intencionalidade compartilhada são apresentadas por ele em outros trabalhos (2014, 2016), apresentando, assim, uma visão ampla acerca deste fenômeno.

Segundo Tomasello (2014, 2016, 2019a), os seres humanos possuem três tipos de intencionalidade: *intencionalidade individual*, *intencionalidade conjunta* e *intencionalidade coletiva*. A intencionalidade individual é uma capacidade de reconhecer o outro ser como também dotado de intenção. Tomasello acredita que tanto humanos quanto símios possuem esta característica. As duas outras formas de intencionalidade são exclusivamente humanas e foram possíveis devido a grandes mudanças no ambiente habitado por seres humanos ao longo da evolução. O próximo tópico trata destas mudanças.

3.1.1 A filogênese da intencionalidade compartilhada

Uma das principais diferenças apontadas entre os grandes símios e os primeiros humanos seria a capacidade de cooperação. Sociedades humanas entram com mais frequência em atividades colaborativas, enquanto símios costumam realizar as atividades de maneira mais individual (TOMASELLO, 2014, 2016). Um dos

² Muitos dos experimentos citados em Tomasello (2019a) possuem vídeos, que estão disponíveis para visualização no site <http://www.becoming-human.org>.

aspectos destacados por Tomasello é com relação ao cuidado das crias. Ao comparar o comportamento de grandes símios com o de sociedades humanas coletoras, pode-se observar que somente nas sociedades humanas há o cuidado compartilhado das crianças. O cuidado da prole não é realizado somente pelos pais; outros indivíduos do grupo auxiliam no cuidado com as crianças, a fim de que pais e mães possam ser liberados para outras atividades, como a caça. Os indivíduos que ficaram encarregados com o cuidado das crianças esperam que o fruto do trabalho (a busca por comida) seja também compartilhado com eles. Esta mudança de comportamento permite que mais indivíduos estejam engajados no trabalho pela subsistência do grupo.

Esta mudança, de acordo com Tomasello (2014, 2016, 2019b), teve seu primeiro passo com os primeiros humanos, entre 4 e 2 milhões de anos atrás, aproximadamente. O motivo seria uma mudança no ambiente, com o possível aumento de macacos terrestres, que competiam com estes humanos pela comida mais acessível. Isto fez com que os primeiros humanos tivessem que mudar seus hábitos alimentares, buscando estratégias colaborativas para obter alimentos cujo acesso era mais difícil e que, por isso, não estavam disponíveis aos demais animais. Esta hipótese é corroborada por evidências que comprovam que o *Homo heidelbergensis* se alimentava de grandes animais de maneira colaborativa e sistemática. Apesar de a prática ter surgido antes, neste período, por volta de quatrocentos mil anos atrás, ela já estava consolidada. Para Tomasello,

In these early collaborative activities, early human individuals understood their interdependence - that each needed the other - and this led them to structure their collaborative activities via skills and motivations of joint intentionality: the formation of a joint agency to pursue joint goals via individual roles. As partners were collaborating toward a joint goal, they were jointly attending to things relevant to their joint goal – with each retaining her own individual perspective (and monitoring the other's perspective) at the same time. (TOMASELLO, 2019b, p. 5).

A interdependência e a seleção social provenientes das atividades colaborativas se tornaram estratégias evolutivas estáveis, que contribuíram para o fortalecimento de habilidades colaborativas e também para o desenvolvimento da necessidade de parecer um bom parceiro aos olhos dos demais membros do grupo:

The first and most basic point is that humans began a lifestyle in which individuals could not procure their daily sustenance alone but instead were interdependent with others in their foraging activities – which meant that individuals needed to develop the skills and motivations to forage collaboratively or else starve. There was thus direct and immediate selective pressure for skills and motivations for joint collaborative activity (joint intentionality). The second point is that as a natural outcome of this interdependence, individuals began to make evaluative judgments about others as potential collaborative partners: they began to be socially selective, since choosing a poor partner meant less food. Cheaters and laggards were thus selected against, and bullies lost their power to bully. Importantly, this now meant that early human individuals had to worry, in a way that other great apes do not, both about evaluating others and about how others were evaluating them as potential collaborative partners (i.e., a concern for self-image). (TOMASELLO, 2014, p. 37).

Isto significa que, neste momento, ainda não havia algo que poderíamos denominar moral, porque ainda falta uma etapa importante para a moralidade (conforme Tomasello, 2018a). Não há, ainda, uma ideia acerca daquilo que é certo e errado. Há, somente, a necessidade de preservar a imagem de um bom parceiro cooperativo. Esta é a etapa seguinte à intencionalidade individual: a *intencionalidade conjunta*. De acordo com Abrantes (2018, p. 22), “[...] a etapa intermediária da intencionalidade conjunta é importante pois evita um salto da intencionalidade individual para a coletiva, o que contrariaria o gradualismo tão prezado por um tratamento evolutivo darwinista”.

O segundo importante passo, segundo Tomasello (2014, 2016, 2019b), ocorreu em torno de 200 mil anos atrás, com os humanos modernos, o *Homo sapiens sapiens*. Deste período, temos as primeiras evidências de culturas humanas distintas. Com o crescimento populacional humano, os indivíduos começaram a se agrupar em bandos e a distinção cultural ocorreu devido ao crescimento destes grupos e às disputas entre eles. Conforme explicita Joshua Greene (2013, p. 24), “[...] competition is essential for the evolution of cooperation”. Abrantes afirma que sistemas intencionais evoluíram graças às dificuldades para a sobrevivência; a pressão evolutiva fez com que animais com comportamento mais variável tivessem vantagem sobre os demais:

A tese da complexidade ambiental sugere [...] uma história: determinados ambientes teriam exercido pressão seletiva a favor de uma maior plasticidade comportamental – isto é, a favor de sistemas capazes de variar o seu comportamento em resposta a variações ambientais relevantes para cada um deles. (ABRANTES, 2006, p. 215).

A atitude cooperativa teve grandes avanços quando os grupos foram expostos a perigos e precisaram organizar estratégias cooperativas para a própria sobrevivência. A disputa por comida e espaço fez com que os humanos começassem a desenvolver características culturais específicas em seus respectivos grupos. Isto fez com que os grupos se distinguissem entre si e pudessem identificar quem pertencia ao grupo e “os outros”; também auxiliou na identificação dos indivíduos que contribuíam para a manutenção do grupo, realizando suas tarefas, e aqueles que não agiam de maneira adequada para garantir a estabilidade do grupo, bem como identificar *free riders*, indivíduos que não compartilhavam dos mesmos valores do grupo, mas pretendiam se beneficiar da estabilidade e segurança oferecidas por ele. Os grupos passaram a se organizar como tribos distintas, com regras, normas, organização e alimentação próprias – um conjunto de práticas culturais conhecidas por todos os indivíduos pertencentes à tribo. Estudos indicam que mudanças na forma de organização social, no desenvolvimento da linguagem e no desenvolvimento de regras sociais ocorreram em um período histórico próximo. Porém, não é possível apontar com precisão quando esses fatos ocorreram. Como vimos, mesmo quando temos períodos aproximados, estas datas podem mudar de acordo com as posições defendidas. Para Tomasello (2014, 2016, 2019b), estas mudanças ocorreram em torno de 200 mil anos atrás; para Dunbar (1999), elas ocorreram entre 500 e 40 mil anos atrás; e para Everett (2017), estas mudanças iniciaram ainda com o *Homo erectus*, há mais de um milhão de anos. Apesar da discordância com relação ao momento em que ocorreram, os autores concordam que estas mudanças foram decisivas. Segundo Tomasello, a organização dos grupos em tribos distintas foi imprescindível para desenvolver habilidades necessárias para a intencionalidade compartilhada:

Knowledge of these cultural practices was not just in the personal common ground of two individuals who had interacted in the appropriate circumstances previously, as with early humans, but rather such knowledge was in the cultural common ground of the group: each individual knew that all other members of the group knew these things and knew that they knew them as well even if they had never before met. Making such cultural practices formal and explicit in the public space turned them into full-blown cultural institutions, with well-defined roles (from professional roles to the most basic role of simply being a group member in good standing) that must be played for their maintenance. The new cognitive skills and motivations underlying the shift to truly cultural lifeways were thus not between individuals but

between the individual and the group – involving a kind of collective agency - and so may be referred to as collective intentionality. (TOMASELLO, 2019b, p. 5).

A sobrevivência própria e do grupo dependia em grande medida do compartilhamento de informações. Para isso, conseguir compartilhar informações, convencer outros sobre seus atos e crenças e identificar informações seguras se torna imprescindível. A capacidade humana de dar razões surge desta necessidade³. É preciso convencer outros sobre as informações dadas e sobre a sua lealdade ao grupo. Ao apresentar razões, os indivíduos apelam a explicações que não devem ser entendidas só como boas para mim. As razões devem poder valer para todos os indivíduos envolvidos. Esta capacidade exige que pensemos de um ponto de vista do que é bom para todos; exige o desenvolvimento de um pensamento objetivo. Esta nova forma de organização trouxe para a vida humana a objetividade. As normas, regras e todo o conhecimento cultural de um grupo é visto como algo objetivo. É algo que todos conhecem, que faz parte daquilo que “nós” conhecemos como realidade. Quando apresento razões e apelo às razões alheias, estou apelando a razões que acredito ou pretendo serem objetivas, razões que valem igualmente para todos.⁴

Junto à explicação evolutiva, Tomasello também busca explicar como os indivíduos desenvolvem a intencionalidade compartilhada a nível individual. Vejamos agora como é possível explicar a ontogênese da intencionalidade compartilhada.

3.1.2 A ontogênese da intencionalidade compartilhada

Como dito anteriormente, a fim de compreender a ontogênese da intencionalidade compartilhada, Tomasello e sua equipe realiza pesquisas em humanos e em grandes símios. Há sempre a tentativa de criar experimentos correlatos para ambas as espécies, mas nem sempre é possível. Tomasello (2019a) reconhece as limitações e fraquezas destas pesquisas, mas também reconhece que o campo tem feito bons avanços para superar estas dificuldades. Apesar delas, é possível

³ Tomasello (2019a) escreve sobre a teoria argumentativa de Mercier e Sperber (2011), para os quais a capacidade de dar razões surge deste contexto. A capacidade de dar razões teria, neste sentido, uma função social. Este tema será discutido novamente no último capítulo.

⁴ A objetividade será abordada com mais detalhes ainda neste capítulo. Quanto à capacidade humana de dar razões, será estudada nos dois últimos capítulos.

apontar com precisão momentos cruciais no desenvolvimento das crianças para a formação da intencionalidade compartilhada.

Segundo Tomasello (2019a), no primeiro ano de vida já observamos características únicas nos humanos. Uma delas é a capacidade de compartilhar emoções já na primeira infância por meio da protoconversa. Para Tomasello e Gonzalez-Cabrera (2017, p. 280), “[...] the adaptive function of these unique infant behaviors is, plausibly, to secure adult care, feeding, and other forms of attention by sharing positive emotional states, which are reinforcing to both parties”. O segundo grande evento se passa em torno dos nove meses de idade:

[...] at around nine months of age infants begin to understand others as intentional agents who have goals and perceptions toward the world (as do other great apes, albeit with other apes this understanding comes at a somewhat later age). The emergence of joint attention may thus be seen as the coming together of a general great ape developmental pathway of individual intentionality and a uniquely human developmental pathway for sharing psychological states with others. This synergy represents nothing less than the birth of shared intentionality. (TOMASELLO, 2019a, p. 56).

Esta nova habilidade é percebida (conforme TOMASELLO e GONZALEZ-CABRERA, 2017) pelos atos de acompanhar os outros indivíduos pelo olhar (habilidade que os grandes símios também apresentam desde cedo), mas também de apontar e oferecer objetos aos demais indivíduos, numa postura mais ativa de troca de experiências com outras pessoas, como forma de compartilhar sentimentos e emoções. Os bebês apontam, compartilham e auxiliam adultos mais frequentemente que o fazem com outros bebês da mesma idade. Isto ocorre porque os bebês precisam se destacar das demais crianças, para ganhar a atenção e o cuidado dos adultos. As crianças que tiverem mais habilidade em chamar a atenção dos adultos serão mais bem cuidadas e receberão mais atenção. O mais importante da “revolução dos nove meses de idade” (TOMASELLO, 2019a) é que os bebês adquirem a capacidade de formar uma espécie de “agente compartilhado”, pois eles passam a perceber que ambos podem realizar e experienciar algo conjuntamente, formando um “nós”. A atenção conjunta exige que os bebês compreendam que veem e compartilham a mesma situação, mas o fazem sob diferentes perspectivas. Segundo Tomasello,

Joint attention and perspectives thus come as a psychological package, since without joint attention, there is no common object on

which the two of us may have different perspectives; we just see different things [...]. This manner of social engagement has been called the 'dual-level structure' of shared intentionality because it simultaneously encompasses a shared focus on something and individual perspectives on it [...]. (TOMASELLO, 2018b, p. 8494).

Esta habilidade não requer nenhuma instrução ou ensino especial, ocorrendo naturalmente durante o processo de desenvolvimento social e cognitivo dos seres humanos. Segundo Tomasello (2019a, p. 89),

This account of the early ontogeny of human social cognition is thus not nativistic – although it invokes the maturation of uniquely human capacities as an integral part of the process – but neither does it imagine that children learn these basic capacities from adult instruction. The account is rather constructivist, requiring both the maturation of uniquely human capacities and the unique kinds of experience that these new capacities make possible. Required as well is an executive level in which various subjective perspectives may be coordinated with each other and with an objective perspective and new concepts constructed.

Em contraste com outros primatas, crianças desmamam alguns anos mais cedo, mas precisam continuar com o constante cuidado de adultos até a adolescência. Esta necessidade de atenção e cuidado até a adolescência faz com que as crianças continuem tendo que angariar atenção dos adultos. Uma das formas de o fazer é tornando-se úteis aos adultos em determinadas atividades. As crianças se engajam com muita frequência em atividades de auxílio aos seus cuidadores, atuando cooperativamente. Estas interações são, porém, assimétricas, porque as crianças interagem com um indivíduo adulto que possui maior conhecimento e habilidades do que elas e, portanto, possui também poder sobre elas. Entretanto, crianças na primeira e segunda infância começam a atuar cada vez mais em interações simétricas, com crianças de idade similar. Este processo é chamado por Tomasello e Gonzalez-Cabrera (2017, p. 282) de “o mundo dos pares”, visto que um novo mundo de relações se abre para as crianças durante este período. Neste mundo dos pares, as crianças aprendem a agir “como adultos”, já que precisam lidar com pares com as mesmas capacidades e habilidades que elas, em relações simétricas e não baseadas em uma autoridade sobre elas. Nestas relações elas aprendem a negociar, estabelecer regras e prioridades, manter as promessas feitas, fazer acordos, trabalhar cooperativamente, superar dificuldades, tratar os demais com justiça, etc. Crianças na primeira e média

infância se importam com a avaliação que outros fazem sobre elas e, na interação com os pares elas aprendem, principalmente, a *antecipar* a avaliação dos seus pares. Com isto, “[...] children do not have to try out things and get feedback on how others view them; rather they self-regulate their own behavior by anticipating how others will assess it”. (TOMASELLO; GONZALEZ-CABRERA, 2017, p. 283). Crianças que desenvolvem melhor estas habilidades, que são melhores pares cooperativos – não somente cumprindo as normas, mas também antecipando o julgamento negativo e portanto ajustando o comportamento para a avaliação positiva -, obtém vantagem sobre aquelas que não o são, já que maus parceiros são punidos pela sua falta de cooperação: “They know this, and so they develop a kind of cooperative identity - simultaneously a social persona and an internalized sense of self - for social interactions with peers”. (TOMASELLO; GONZALEZ-CABRERA, 2017, p. 283). Há evidências que apontam a atitude colaborativa em crianças com menos de três anos de idade. Idade na qual essas crianças ainda não conseguem compreender as instituições culturais e sociais, mas podem compreender a noção de papéis colaborativos (TOMASELLO, 2019a; 2019b).

Ao contrário do que poderia resultar da interação com adultos, visto que estes ocupam lugares de legisladores superiores, a interação com seus pares faz com que as crianças sintam as punições ou obrigações como algo criado por “nós”, ao contrário de regras criadas por terceiros (TOMASELLO; GONZALEZ-CABRERA, 2017; TOMASELLO, 2016). Neste caso, agir segundo as regras não é visto como uma imposição heterônoma, porque as regras seguidas foram acordadas por uma espécie de agente coletivo, do qual a criança faz parte. Para Tomasello (2016), esta identidade cooperativa leva a uma nova forma de racionalidade cooperativa.

Como é possível perceber, a interação das crianças com seus pares contribui para o desenvolvimento de duas características cruciais aos humanos: uma espécie de capacidade para a “leitura de mentes” e a habilidade de desenvolver um pensamento objetivo.

3.2 A capacidade de metarrepresentar

We learn a lot about the world by discovering what other people think about it. Mindreading provides a window on the world at large. (MERCIER, SPERBER, 2017, p. 104).

Uma das características que diferencia os humanos dos outros animais é a capacidade para uma Teoria da Mente (ToM), também chamada de “leitura de mentes”, ou seja, uma capacidade para compreender estados mentais de outros indivíduos. Muitos autores (dentre eles MAMELI, 2001b; SPERBER, 2000; DUNBAR, 2000) sugerem que a capacidade para uma leitura de mentes é anterior a outras capacidades e, portanto, um dos pontos chave de diferenciação entre humanos e outros animais, visto que ela é necessária para desenvolver outras capacidades como a linguagem, a cultura, o aprendizado, etc. A capacidade de realizar uma “leitura da mente” nos permite compreender, ler e interpretar as intenções de outros indivíduos e seres, de prever ações e de antecipar acontecimentos, fornecendo-nos uma intencionalidade de segunda ordem:

Eu incluo na categoria ‘condição humana’ a intuição de senso comum, destacada pelos filósofos, de que além de sermos agentes somos também intérpretes. Agentes são sistemas intencionais de primeira ordem, ou seja, sistemas cognitivos cujo comportamento é causado por estados mentais com conteúdo (como os de crença e desejo). Intérpretes, por sua vez, são agentes capazes de (pelo menos) uma segunda ordem de intencionalidade, ou seja, de representar representações (representar, por exemplo, os estados mentais de outros supostos agentes). (ABRANTES, 2014, p. 14).

Esta capacidade é adquirida por volta de 3 a 5 anos de idade (DUNBAR, 2000; TOMASELLO, 2018b). Crianças com autismo e outras síndromes relacionadas ao autismo, como a de Asperger, por exemplo, apresentam dificuldades no desenvolvimento desta capacidade. Segundo Dunbar (2000, p. 239), um dos pontos cruciais apontados nos estudos sobre ToM é que crianças com 5 anos de idade são capazes de identificar crenças falsas em outras pessoas⁵. Elas reconhecem que há diferentes pontos de vista sobre um evento e que talvez outro indivíduo possua uma

⁵ Tomasello (2018b) destaca que esta capacidade não está plenamente desenvolvida em crianças de 3 anos de idade. Ele relata experimentos realizados com crianças nesta idade, que cometem um erro que não havia aparecido em idades menores. Quando um objeto é trocado de lugar sem o conhecimento do adulto, a criança espera que o adulto procure o objeto no novo local, local que ela conhece, mas que o adulto não. Este erro não ocorre com crianças menores, já que estas esperam que o objeto seja procurado no local usual. Tomasello acredita que o erro ocorre com crianças de três anos de idade porque elas estão ainda desenvolvendo a noção de perspectiva. E isto faz com que elas “se confundam” ainda com as diferentes perspectivas, não conseguindo diferenciar adequadamente entre as perspectivas delas próprias e a de outros indivíduos. Crianças menores não possuem esta noção de perspectiva e, portanto, não esperam que o adulto vá procurar o objeto em outro lugar que não o já conhecido anteriormente. As crianças de 5 anos, em contrapartida, reconhecem que o adulto possui uma crença falsa porque não possui todas as informações que ela possui.

crença falsa sobre um evento do mundo, tornando-se capazes de ver o mundo sob o ponto de vista de outra pessoa. Assim, o reconhecimento de crenças falsas se tornou um marco no estudo da ToM. De acordo com Tomasello,

The infant is attending not only to the adult's attention to the object, but also to the adult's attention to her attention to the object, and to the adult's attention to her attention to the adult's attention to the object, and so on. It is not that the infant engages in this kind of recursive thinking explicitly, but that the underlying structure of joint attention means that they both know together that they both are attending to the same thing. They are sharing experience. (TOMASELLO, 2019a, p. 56).

Para Origgi e Sperber (2000), a capacidade para uma leitura de mentes é necessária para o desenvolvimento de diferentes níveis de metarrepresentação. Com relação aos estudos de crenças falsas, trata-se de uma metarrepresentação de primeira ordem. Quando se trata da crença de um indivíduo acerca de um evento, estamos falando sobre uma metarrepresentação de segunda ordem⁶. A capacidade metarrepresentacional é uma capacidade de representação recursiva, por exemplo: Carlos deseja que Ana acredite que ele sabe de alguma informação privilegiada, ou Carlos supõe que Ana acredita que Carlos sabe que Ana tem alguma informação privilegiada. Dennett (2000) também afirma que é a capacidade de metarrepresentar que possibilita uma espécie de *representação florida*, que pode ser uma representação sobre algo completamente improvável, que o indivíduo sabe que é uma representação:

What makes it florid, one sees dimly, is that it is deliberate representing, knowing representing, even self-conscious representing. It seems you cannot engage in florid representing without knowing and appreciating that you are engaging in florid representing. (DENNETT, 2000, p. 18).

Dunbar (2000) afirma que esta habilidade (justamente por ser ela que permite representar conscientemente situações não reais) tem consequências inclusive para a literatura, visto que as pessoas, de modo geral, têm mais familiaridade com contextos de até 4 ordens recursivas e menos facilidade com contextos de ordens recursivas mais elevadas. Os escritores, via de regra, precisam ter habilidade com

⁶ Dennett (1983) sugere que a recursividade do pensamento é infinita.

uma ordem recursiva maior e oferecer ao público uma ordem de até quatro níveis. Uma literatura mais sofisticada, segundo ele, exige maior grau de complexidade de escritor e leitor.

Do ponto de vista evolutivo, esta capacidade torna os indivíduos mais bem-sucedidos em suas interações, auxiliando-os nas atividades cooperativas e também competitivas:

The ability to interpret the behavior of intelligent conspecifics not just as bodily movement but as action guided by beliefs and desires gives one a much-enhanced predictive power. Predicting the behavior of others helps to protect oneself from them, to compete successfully with them, to exploit them, or to co-operate more profitably with them. A metarepresentational ability is plausible as an adaptation quite independently of communication. (SPERBER, 2000, p. 123).

Sperber considera, portanto, que a capacidade metarrepresentacional é anterior à linguagem e necessária para o desenvolvimento dela, já que muito do que compõe a comunicação vai além do uso de palavras e exige dos falantes a interpretação de todo o contexto. A metarrepresentação criou as condições favoráveis para o desenvolvimento da linguagem:

[...] there is a plausible scenario where a metarepresentational ability develops in the ancestral species for reasons having to do with competition, exploitation, and co-operation and not with communication per se. This metarepresentational ability makes a form of inferential communication possible initially as a side effect and, probably, rather painstakingly at first. The beneficial character of this side effect turns it into a function of metarepresentations and creates a favorable environment for the evolution of a new adaptation, a linguistic ability. Once this linguistic ability develops, a co-evolutionary mutual enhancement of both abilities is easy enough to imagine. (SPERBER, 2000, p. 127).

Muitos autores explicam o desenvolvimento da capacidade metarrepresentacional por meio da hipótese da inteligência social (ABRANTES, 2013; MAMELI, 2001a). Segundo Mameli (2001a, p. 387), indivíduos aptos a realizar uma leitura de mentes teriam tido mais sucesso de sobrevivência e teriam tornado as sociedades mais complexas. Para ele, este processo ocorreu com diferentes primatas, atingindo seu ápice com os humanos. Conforme Abrantes (2013, p. 83),

A hipótese da inteligência social é, portanto, invocada para explicar, sobretudo, a evolução dos nossos hábitos de interpretação (da capacidade para a leitura de mentes). O cenário seria, portanto, o seguinte: agentes (sistemas intencionais) têm um comportamento mais plástico que outros tipos de sistemas cognitivos. Um ambiente social no qual existem agentes é mais complexo do que aqueles onde se lida com um tipo menos sofisticado de sistema cognitivo. A maior complexidade do ambiente social (que está associada à imprevisibilidade do comportamento dos agentes que o integram) gera (novas) pressões para que evoluam capacidades de leitura de mentes, por sua maior eficiência na previsão do comportamento.

Como ficou evidente, este momento no desenvolvimento dos indivíduos possibilita o desenvolvimento de diferentes perspectivas, bem como o desenvolvimento de um pensamento objetivo, que não está relacionado às perspectivas dos agentes envolvidos na situação. Veremos, agora, como podemos explicar o desenvolvimento do pensamento objetivo.

3.3 Perspectiva: tornando-se “objetivo”

No mesmo período em que começa a se formar a capacidade de uma leitura de mentes, também começa a se formar a capacidade de compreender o mundo sob um ponto de vista objetivo. Pesquisas indicam que o processo se inicia aos três anos de idade: “A wealth of data suggests that in many activities this occurs at around 3 y of age; that is, at this age children begin to understand things objectively, from the perspective of ‘anyone’”. (TOMASELLO, 2018b, p. 8494). Para Tomasello, este processo que aparece por volta dos três anos de idade, é o que diferencia a realidade humana da realidade dos outros grandes símios:

A chimpanzee sees a monkey escaping, and he knows that his conspecific sitting next to him sees the monkey escaping also. The conspecific knows the same of his partner. They both are attending to the monkey escaping, and each knows that the other is too. But they are not jointly attending to it; they are not attending to it together as a ‘we’ Two humans in that same situation could, if so motivated, attend to the monkey escaping together in joint attention. This creates between the two of them a kind of shared world, within which they each distinguish their two perspectives. They each also understand that both of their perspectives — that is, their beliefs — on the situation could potentially contrast with an objective (perspectiveless) view of it. Welcome to human reality. (TOMASELLO, 2019a, p. 82).

Esta capacidade ocorre neste período porque, como visto acima, as crianças desenvolveram o aparato biológico necessário para esta habilidade, mas, principalmente, participaram de interações sociais que tornam esta capacidade possível. Estas interações sociais se dão por meio de interação com adultos e também com seus pares:

In terms of the respective roles of maturation and experience in all of this, the clear pattern is, not surprisingly, that the earlier skills and motivations of joint intentionality are more maturational and less plastic, whereas the later skills and motivations of collective intentionality can only come into being in individuals who have certain kinds of social and communicative interactions with others. But even in this latter case, we are not talking about adult instruction or socialization; rather, children construct, or co-construct, from their sociocultural experiences, and the general nature of these constructions is set by the developmental level of the children's skills and motivations of shared intentionality. (TOMASELLO, 2019a, p. 88).

Do ponto de vista da evolução da espécie, Tomasello (2014, 2018b, 2019a) acredita que essa capacidade objetiva é parte de uma adaptação humana para a cultura. Tomasello credita a necessidade de um pensamento objetivo à emergência de grupos culturais. Segundo ele (2014, p. 120-121), os primeiros humanos viviam e interagiam em conjunto; já os humanos modernos vivem e interagem coletivamente. A mudança ocorreu, provavelmente, em virtude de alguma pressão demográfica que exigiu o desenvolvimento de habilidades sociais mais elaboradas e selecionou os indivíduos que as possuíam:

Human culture is the form of social organization that arose in the human lineage in response to specific adaptive challenges. Its most distinctive characteristic is its high degree (and new forms) of cooperation. Synchronically, the members of a cultural group coordinate with one another in the context of self-created cooperative structures such as conventions (including linguistic conventions), norms, and institutions, and they relate to one another based on cooperative motives such as trust, commitment, and fairness. (TOMASELLO, 2019a, p. 3-4).

De gestos para a coordenação de atividades colaborativas, alguns grupos passaram a desenvolver uma conversação linguística convencional. Outros, ao invés de simplesmente repreender um indivíduo do grupo, começaram a desenvolver normas morais e racionais que passaram a servir de guia para todos os membros

daquele grupo. Temos a emergência de normas linguísticas e sociais que não podem ser compreendidas simplesmente a partir da perspectiva do próprio indivíduo, mas que são compreendidas a partir da perspectiva do grupo. Conforme explicita Abrantes (2018), a cultura passa a ser encarada como um “processo de coordenação social” e não mais como um “processo de transmissão”. Ao criar normas e linguagem, os grupos que conseguiam, além de manter uma coesão maior entre os membros, também transmitir esse bem imaterial do grupo às gerações futuras, conseguiam manter a estabilidade do grupo por muito mais tempo e, logo, ter sucesso evolutivo maior. Este processo foi chamado de *evolução cultural cumulativa* e é explicado por meio do chamado *efeito catraca* (TOMASELLO et al., 1993). O efeito catraca nos mostra como muitas das tradições culturais sofreram pequenas alterações ao longo do tempo e estas alterações foram assimiladas pela geração seguinte:

The ratchet effect occurs when good ideas of individuals are preserved and transmitted from one generation to the next rather than being lost with the death of the individual. Sociogenesis is the improvement upon an idea due to the collaboration of many different minds. Only if there is a ratchet effect sociogenesis can take place reliably, because only with inter-generational transmission ideas can be slowly improved upon by many different minds. (MAMELI, 2001a, p. 387).

O resultado desse processo para as crianças humanas significa nascer em um mundo em que um conjunto de normas, práticas e objetos já estão estabelecidos e são fruto da criação de vários outros indivíduos, ao longo de muitas gerações:

The result is that human children are born into a world in which most of the tasks they are expected to master are collaborative inventions either explicitly so because they were created by contemporaries who engaged in collaborative learning, or in the derived sense that many individuals over time have contributed to the current form of an artifact, convention, or skill. (TOMASELLO et al., 1993, p. 508).

O grupo passa a se guiar por uma ordem cultural objetiva, que pode ser compreendida por qualquer agente racional. Os indivíduos passam a interagir no mundo permeados por representações, normas e valores construídos coletivamente. Além disso, a linguagem possibilita que eles troquem experiências de diferentes tipos, que antes não estavam disponíveis, de forma muito mais diversificada e profunda. De acordo com Tomasello (2014, p. 122), essas mudanças no comportamento em grupo fazem com que os indivíduos passem, não mais a contrastar a sua perspectiva com a

perspectiva de um outro indivíduo específico, mas a contrastar sua perspectiva com o real, a verdade, os fatos, com a perspectiva de uma coletividade - de todos e de ninguém -, com uma perspectiva a partir de lugar nenhum:

Objectivity is a method of understanding. [...] to acquire a more objective understanding of some aspect of life or the world, we step back from our initial view of it and form a new conception which has that view and its relation to the world as its object. In other words, we place ourselves in the world that is to be understood. The old view then comes to be regarded as an appearance, more subjective than the new view, and correctable or confirmable by reference to it. The process can be repeated, yielding a still more objective conception. (NAGEL, 1989, p. 4).⁷

O mundo de normas e regras objetivas habitado pelos humanos não é mais um mundo com uma ordem supernatural, mas um mundo coordenado evolutivamente. Os indivíduos desenvolveram normas, regras, práticas e técnicas válidas independente da perspectiva individual dos seres envolvidos, o que permitiu que a moral fosse vista como um conjunto de regras objetivas: “Because the collective intentionality and cultural common ground of modern humans created a kind of ‘objective’ perspective on things, modern human morality came to be characterized as objective right and wrong”. (TOMASELLO, 2019a, p. 21). O que, segundo Tomasello, também permite uma internalização da justificação das normas, criando uma identidade junto à comunidade moral: “In this way, modern humans internalized not only moral actions but moral justifications, and so created a reason - based moral identity within the moral community”. (TOMASELLO, 2019a, p. 21).

Importante ressaltar que nenhum destes eventos pode ser realizado individualmente. O processo de criação de perspectiva e da emergência da objetividade é um processo realizado em conjunto com outros indivíduos, a partir do processo de maturação das crianças e da sua interação com outros seres. Para Tomasello, o processo de conceituação é único nos humanos, porque eles o realizam a partir de uma forma de organização social-cognitiva de dois níveis:

⁷ Na versão em português: “A objetividade é um método para chegar ao conhecimento. [...] Para obter um conhecimento mais objetivo de algum aspecto da vida ou do mundo, recuamos de nossa visão inicial acerca dele e formamos uma nova concepção que tenha por objeto essa visão e sua relação com o mundo. Em outras palavras, nos inserimos no mundo a ser compreendido. A antiga visão passa então a ser considerada uma aparência, mais subjetiva que a nova visão, em relação à qual pode ser retificada ou confirmada. O processo pode repetir-se, resultando numa concepção ainda mais objetiva”. (NAGEL, 2004, p. 3).

Overall, then, we may say that much of human thinking – beginning early in ontogeny – is organized in terms of a relational-thematic-narrative dimension, and this makes possible everything from linguistic constructions, to complex metaphors, to the narratives (and narratively defined concepts) that help to define a culture. The claim is that this form of conceptualization is unique to humans because only they have come to construct over evolutionary and ontogenetic time a dual-level form of social-cognitive organization prototypically comprising shared goals and attention, on the one hand, and individual roles and perspectives, on the other. (TOMASELLO, 2019b, p. 9).

Cada um dos indivíduos envolvidos precisa estar ciente de que compartilha uma experiência simultânea. E consciente de que cada um deles compartilha desta experiência a partir da sua perspectiva própria. É preciso que o indivíduo consiga perceber a diferença entre uma perspectiva objetiva e subjetiva. Tomasello explica este processo recorrendo ao conceito de *triangulação*, de Davidson. Podemos chamar de triangulação a relação que fazemos para reconhecer a distância entre nós e um determinado objeto (DAVIDSON, 2001a, p. 105). Observamos um objeto, observamos sua posição com relação à nossa e com isso conseguimos identificar a distância entre nós e ele. Mas quando falamos em triangulação com relação à criação de um conceito objetivo, estamos nos referindo a uma triangulação que exige, pelo menos, duas pessoas:

Our sense of objectivity is the consequence of another sort of triangulation, one that requires two creatures. Each interacts with an object, but what gives each the concept of the way things are objectively is the base line formed between the creatures by language. The fact that they share a concept of truth alone makes sense of the claim that they have beliefs, that they are able to assign objects a place in the public world.

The conclusion of these considerations is that rationality is a social trait. Only communicators have it. (DAVIDSON, 2001a, p. 105).

Para Davidson, somente indivíduos com uma linguagem proposicional desenvolvem um pensamento objetivo. Um dos aspectos cruciais destacados por ele é que somente humanos podem ter “[...] propositional attitudes such as belief, desire, intention, and shame”. (DAVIDSON, 2001a, p. 95). A triangulação só é possível se o indivíduo possui tanto uma crença quanto a compreensão de que possui uma crença, ou seja, o *conceito* de crença. Para explicar a importância da crença, Davidson utiliza a ideia de surpresa. Segundo ele, para existir o fenômeno da surpresa, é necessário que se tenha o conceito de crença (DAVIDSON, 2001a, p. 104), bem como admitir

que há uma realidade objetiva, para a qual eu posso “olhar” e verificar se minhas crenças são falsas ou verdadeiras: “To be surprised is to recognize the distinction between what we thought and what is the case. To have an expectation is to admit that it may be faulted”. (DAVIDSON, 2004, p. 7-8). Vejamos o exemplo dado por Davidson (2001a, p. 104): eu acredito que tenho uma moeda em minha carteira. Para ele, esta crença sugere que eu acredite que há uma realidade objetiva verdadeira que é independente das minhas crenças subjetivas. Se eu abro a carteira e percebo que não tenho nenhuma moeda nela, eu me surpreendo por ter uma crença falsa e percebo que a realidade é diferente da minha crença primeira e, portanto, passo a crer que minha crença não correspondia à realidade. A crença é necessária ao conhecimento:

Belief is a condition of knowledge. But to have a belief it is not enough to discriminate among aspects of the world, to behave in different ways in different circumstances; a snail or a periwinkle does this. Having a belief demands in addition appreciating the contrast between true belief and false, between appearance and reality, mere seeming and being. (DAVIDSON, 2001b, p. 209).

Davidson (2001b, p. 209) também enfatiza o papel da comunicação interpessoal como fonte para o desenvolvimento do conceito de verdade objetiva. Assim como, para Wittgenstein (1999), o princípio de “correção” ou “verdade” acerca do uso das palavras se dá por meio da comunicação: “Man versteht die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks, wenn man seine Verwendungsregel kennt”. (TUGENDHAT, 1997b, p. 127)⁸; da mesma forma para Davidson “[...] only communication can supply a standard of objectivity in other domains [...]”. (DAVIDSON, 2001b, p. 210). Mesmo a subjetividade é construída a partir daquilo que é recebido do mundo, deste mundo cultural e social construído por várias gerações:

Objectivity itself we have traced to the intersections of points of view—for each person, the relation between his own reactions to the world and the reactions of others. These differences are real. Our thoughts are 'inner' and 'subjective' in that we know what they are in a way no one else can. But though possession of a thought is necessarily individual, its content, is not. The thoughts we form and entertain are located conceptually in the world we inhabit, and know we inhabit, with others. Even our thoughts about our own mental states occupy the same conceptual space and are located on the same public map. (DAVIDSON, 2001b, p. 218).

⁸ Na versão em português: “Compreende-se o significado de uma expressão linguística quando se conhece a regra de seu emprego”. (TUGENDHAT, 1992b, p. 259).

Objetividade, intersubjetividade e subjetividade estão relacionadas. Para Davidson (2001b, 219-220), estas três formas de conhecimento formam um tripé, cujo bom funcionamento depende que os três pontos de vista estejam desenvolvidos e em sintonia.

No próximo tópico, veremos como é possível compreender a forma como construímos conceitos a partir deste mundo físico que compartilhamos com outros indivíduos e que são um aspecto central para o desenvolvimento da objetividade.

3.3.1 A criação de conceitos públicos

A concepção de que a objetividade surge da triangulação entre pelo menos dois indivíduos e de que ela é resultado de uma relação interpessoal está de acordo com as ideias apresentadas por Tomasello, que nos apresenta indícios do desenvolvimento biológico destas capacidades na espécie humana. Os seres humanos desenvolveram características que possibilitaram uma linguagem proposicional e diferentes habilidades se desenvolvem a partir deste momento. Nenhuma delas, contudo, chega a seu ápice sem que o ser humano interaja com outros indivíduos. A interação é parte fundamental:

[...] a natural language, the sort of language into which human beings are first initiated, serves as a repository of tradition, a store of historically accumulated wisdom about what is a reason for what. The tradition is subject to reflective modification by each generation that inherits it. Indeed, a standing obligation to engage in critical reflection is itself part of the inheritance. [...] But if an individual human being is to realize her potential of taking her place in that succession, which is the same thing as acquiring a mind, the capacity to think and act intentionally, at all, the first thing that needs to happen is for her to be initiated into a tradition as it stands. (MCDOWELL, 2000a, p. 128).⁹

O conhecimento que temos sobre o mundo e nossa ação no mundo é mediada pelas relações intersubjetivas. Para Davidson (2001b, p. 114), o conhecimento é

⁹ Versão em português: “[...] a linguagem natural, a linguagem na qual um ser humano é iniciado pela primeira vez, é um repositório da tradição, um depósito de sabedoria historicamente acumulada a respeito daquilo que é razão para o quê. Trata-se de uma tradição sujeita a modificações refletidas feitas pelas gerações que a vão herdando. Na verdade, parte desta herança consiste na obrigação permanente de nos engajarmos na reflexão crítica [...] Mas, para que um ser humano individual perceba seu potencial para tomar parte nesta sucessão – ou, dito de outro modo, para adquirir uma mente, isto é, a capacidade de pensar e de agir de modo intencional – a primeira coisa que deve acontecer a ele é ser iniciado numa tradição tal como está”. (MCDOWELL, 2005a, p. 166).

holístico. Tanto o conhecimento sobre nossa mente, quanto sobre a mente dos outros, comportamentos e mesmo sobre o mundo da natureza é um conhecimento holístico e não definitivo. Esta visão contrasta com a visão cartesiana, para a qual o conhecimento só existe em primeira pessoa. A teoria de Davidson e dos outros autores estudados neste capítulo pretende apresentar uma outra forma de compreender o problema:

All propositional thought, whether positive or skeptical, whether of the inner or of the outer, requires possession of the concept of objective truth, and this concept is accessible only to those creatures that are in communication with others. Knowledge of other minds is thus basic to all thought. But such knowledge requires and assumes knowledge of a shared world of objects in a common time and space. Thus the acquisition of knowledge is not based on a progression from the subjective to the objective; it emerges holistically, and is interpersonal from the start. (DAVIDSON, 2004, p. 18).

Esta nova concepção contrasta com as ideias apresentadas pelo empirismo clássico, cujo argumento é o de que nosso conhecimento é ‘causado’ puramente por meio de nossas experiências sensoriais. Conhecer a discussão filosófica acerca deste problema pode auxiliar a compreender como se dá a formação de conceitos públicos. Dois autores se destacam nesta discussão: Wilfrid Sellars e John McDowell. Wilfrid Sellars ficou conhecido por apresentar severas críticas à posição do empirismo clássico, que chamou de *Mito do Dado*, pois afirma que a doutrina do dado é falsa e que o empirismo clássico está baseado em um mito. Margutti Pinto resumiu a crítica de Sellars ao Mito do Dado da seguinte maneira:

As teorias nela baseadas partem do pressuposto de que a apreensão sensível dum determinado conteúdo sensorial pode constituir uma forma de conhecimento sem envolver o uso de conceitos. De acordo com elas, apreender o conteúdo sensorial vermelho ‘y’ envolve, de algum modo, o conhecimento de que o conteúdo sensorial ‘y’ é vermelho. Este pressuposto está baseado na ideia de que a apreensão do conteúdo sensorial é, ao mesmo tempo, não-cognitiva (enquanto mera sensação, que não envolve a aplicação de conceitos) e cognitiva (enquanto algo mais que a mera sensação, que envolve a aplicação de conceitos). Ora, esta ideia é contraditória e deve ser abandonada. Isto significa que o conceito de ‘dado’ sensível é um mito e não pode constituir o conteúdo e, portanto, o fundamento do conhecimento empírico. (MARGUTTI, 2000, p. 141).

Na perspectiva de Sellars, o Mito do Dado se constitui numa espécie de ‘confusão’ entre a *aquisição* e a *justificação* do conhecimento. Por um lado, se apresenta como algo puramente sensorial, que não produz conceitos e, por outro, este mesmo dado sensorial se constitui como causa para a obtenção de conhecimento. O conhecimento se origina a partir de algo que não pode gerar conhecimento. Os conhecimentos não estão relacionados e, portanto, posso conhecer qualquer coisa do mundo sem necessitar de nenhum conhecimento prévio, e, além disso, este dado “[...] constitutes the ultimate court of appeals for all factual claims - particular and general - about the world”. (SELLARS, 1997, p. 69).¹⁰ Segundo ele,

One seems forced to choose between the picture of an elephant which rests on a tortoise (What supports the tortoise?) and the picture of a great Hegelian serpent of knowledge with its tail in its mouth (Where does it begin?). Neither will do. For empirical knowledge, like its sophisticated extension, science, is rational, not because it has a *foundation* but because it is a self-correcting enterprise which can put *any* claim in jeopardy, though not *all* at once. (SELLARS, 1997, p. 78-79, grifos do autor).¹¹

McDowell apresenta uma leitura próxima a de Sellars, afirmando que as impressões sensoriais, destituídas de conteúdos conceituais, não podem corresponder à maneira como nosso conhecimento é adquirido:

Com Sellars, Wittgenstein e Davidson, McDowell rejeita que meros episódios do mundo possam fornecer conteúdo empírico a nosso pensamento – itens recebidos do mundo sem nenhuma participação de capacidades conceituais não podem responder pelas restrições racionais do mundo a nosso pensamento. (BENSUSAN, 2005, p. 8).

Para McDowell, a recusa do Dado já estava presente na obra de Wittgenstein: “I have been suggesting that the Private Language Argument applies the general rejection of the Given”. (MCDOWELL, 2000b, p. 20).¹² O argumento wittgensteiniano

¹⁰ Na versão em português: “[...] constitui a corte última de apelação para todas as afirmações factuais – particulares e gerais – sobre o mundo”. (SELLARS, 2008, p. 64).

¹¹ Na versão em português: “Parece que somos forçados a escolher entre a imagem de um elefante que repousa sobre uma tartaruga (O que suporta a tartaruga?) e a imagem de uma grande serpente hegeliana do conhecimento com a cauda em sua boca (Onde ela inicia?). nenhuma serve. Pois o conhecimento empírico, como a sua sofisticada extensão, a ciência, é racional, não pode ter uma *fundação*, mas por ser um empreendimento auto-regulador que pode colocar *qualquer* afirmação em questão, embora não *todas* simultaneamente”. (SELLARS, 2008, p. 74, grifos do autor).

¹² Em português: “Venho sugerindo que o Argumento da Linguagem Privada faz uso de uma rejeição geral do Dado”. (MCDOWELL, 2005a, p. 57).

acerca da impossibilidade de uma linguagem privada foi apresentado no livro *Philosophische Untersuchungen*, em especial nos parágrafos 234 a 315. Segundo ele, “269. [...] eine ‘private Sprache’ könnte man Laute nennen, die kein Anderer versteht, ich aber ‘zu verstehen scheine’”. (WITTGENSTEIN, 1999, p. 94, grifos do autor).¹³ Seu objetivo era o de refutar o argumento solipsista, segundo o qual as vivências particulares dos indivíduos são únicas e não podem ser reveladas a outros devido ao seu caráter individual. De acordo com esta perspectiva, a linguagem acerca de experiências internas é individual e, portanto, não compartilhada com o restante da comunidade de falantes, já que não possui nenhuma relação com o mundo externo ao indivíduo. Para Wittgenstein, ao contrário, mesmo “580. Ein ‘innerer Vorgang’ bedarf äußerer Kriterien”. (1999, p. 153).¹⁴ Conforme Tugendhat (1997a, p. 95),

Das Charakteristische einer Privatsprache ist also nicht, daß sie faktisch nur von einem einzelnen verwendet wird, und auch nicht, daß sich die Wörter dieser Sprache auf die Erlebnisse des einzelnen beziehen, sondern um eine Privatsprache in dem zu kritisierenden Sinn handelt es sich erst dann, wenn ein anderer diese Wörter nicht verstehen *kann*, und d.h. eben, wenn die Wörter dieser Sprache sich auf etwas beziehen, ‘wovon nur der Sprechende wissen kann’.¹⁵

Uma linguagem como esta não faz nenhum sentido. Não cumpriria sua função primordial, que é a da comunicação. Para Wittgenstein, mesmo quando ‘nomeamos’ algo, mesmo que inventemos um nome completamente novo para algo, ainda assim estaremos inseridos no jogo linguístico público, pois esta nova palavra está inserida em regras gramaticais pré-estabelecidas e previamente conhecidas pela comunidade de falantes. A linguagem para Wittgenstein é, portanto, uma linguagem intersubjetiva, apreendida intersubjetivamente. Sendo assim, o simples apontar para objetos internos, dados sensoriais, não é suficiente para que se possa partilhar deste conhecimento:

¹³ Na versão em português: “269. [...] de ‘linguagem privada’ poder-se-ia chamar sons que ninguém mais compreende, mas que eu ‘pareço compreender’”. (WITTGENSTEIN, 1979, p. 100).

¹⁴ Em português: “Um ‘processo interior’ necessita critérios exteriores”. (WITTGENSTEIN, 1979, p. 154).

¹⁵ Na versão em português: “[...] o característico de uma linguagem privada não é ser essa empregada de fato apenas por um indivíduo, nem se referirem as palavras dessa linguagem às experiências do indivíduo; mas trata-se de uma linguagem privada – no sentido a ser criticado – apenas quando um outro não pode entender essas palavras ou, mais precisamente, quando as palavras dessa linguagem se referem a algo ‘de que apenas o falante pode saber’”. (TUGENDHAT, 1992a, p. 50).

In effect the idea that concepts can be formed by abstraction from the Given just is the idea of private ostensive definition. So the Private Language Argument just is the rejection of the Given, in so far as it bears on the possibilities for language; it is not an application of a general rejection of the Given to a particular area. What is an application of the general point is the rejection of bare presences as what sensations and so forth are. (MCDOWELL, 2000b, p. 20).¹⁶

McDowell retoma a ideia kantiana de conhecimento. Segundo Kant, o conhecimento empírico é fruto de uma cooperação entre *receptividade* (sensibilidade) e *espontaneidade* (ou entendimento):

Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) gedacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, ein Erkenntnis abgeben können. Beide sind entweder rein, oder empirisch. Empirisch, wenn Empfindung (die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist [...]. (KrV, A50/B74).¹⁷

Receptividade significa que nossa mente é capaz de receber representações do mundo exterior, ser afetada pelos objetos deste mundo; *espontaneidade* é a capacidade que nossa mente tem de criar ela própria representações. Kant ainda afirma que o conhecimento adquirido por meio da experiência só pode ser um conhecimento *a posteriori*, nunca *a priori*, pois este deve ser um conhecimento puro, que se dá por meio da espontaneidade pura. Quando se trata do conhecimento empírico, tanto a receptividade quanto a espontaneidade são essenciais. É preciso

¹⁶ Em português: “Com efeito, a ideia de que os conceitos possam ser formados por uma abstração a partir do Dado é, sem tirar nem pôr, a ideia da definição ostensiva privada. Deste modo, o Argumento da Linguagem Privada coincide exatamente com a rejeição do Dado, porque essa rejeição diz respeito às possibilidades abertas à linguagem. Não se trata da aplicação de uma recusa generalizada do Dado a uma área particular. O que constitui uma aplicação da tese mais geral é, isto sim, a recusa das simples presenças enquanto aquilo que as sensações, etc. são”. (MCDOWELL, 2005a, p. 57).

¹⁷ Em português: “Nosso conhecimento surge de duas fontes principais da mente, cuja primeira é receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda a faculdade de conhecer um objeto por estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira um objeto nos é *dado*, pela segunda é *pensado* em relação com essa representação (como simples determinação da mente). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem uma intuição de certa maneira correspondente a eles nem intuição sem conceitos podem fornecer um conhecimento. Ambos são puros ou empíricos. *Empíricos* se contêm sensação (que supõe a presença real do objeto); [...]”. (KrV, A50/B74).

que seja feita tanto a associação do conceito a um objeto do mundo, quanto a associação de um objeto do mundo a um conceito. Um objeto sem um conceito ou um conceito sem objeto não corresponde a um conhecimento. O conhecimento é a relação de objeto e conceito, que se dá com o auxílio das representações fornecidas pela receptividade e com a atividade da espontaneidade.

McDowell afirma que as experiências já possuem conteúdo conceitual, ou seja, as entregas da receptividade já estão dotadas de conteúdo conceitual. Para ele,

The relevant conceptual capacities are drawn on *in* receptivity. [...] It is not that they are exercised *on* an extra-conceptual deliverance of receptivity. We should understand what Kant calls 'intuition' – experiential intake – not as a bare getting of an extra-conceptual Given, but as a kind of occurrence or state that already has conceptual content. In experience one takes in, for instance sees, *that things are thus and so*. That is the sort of thing one can also, for instance, judge. (MCDOWELL, 2000b, p.9, grifos do autor).¹⁸

A tese de McDowell, portanto, é a de que há uma 'via de mão dupla' que liga os dados sensoriais ao espaço das razões. Assim, para ele, os Dados “[...] oferecem álibis ou desculpas e jamais veredictos” (BENSUSAN, 2005, p. 15), já que “[...] in judgements of experience, conceptual capacities are not exercised on non-conceptual deliverances of sensibility. Conceptual capacities are already operative in the deliverances of sensibility themselves”. (MCDOWELL, 2000c, p. 39).¹⁹ Uma experiência sensorial não corresponde a uma ação puramente empírica, na qual não há nenhuma relação conceitual. Segundo ele

I have been urging that we must conceive experiences as states or occurrences in which capacities that belong to spontaneity are in play in actualizations of receptivity. Experiences have their content by virtue of the fact that conceptual capacities are operative in them, and that means capacities that genuinely belong to the understanding: it is essential to their being the capacities they are that they can be exploited in active and potentially self-critical thinking. But when these capacities come into play in experience, the experiencing subject is

¹⁸ Em português: “As capacidades conceituais relevantes são exercidas *na* receptividade. [...] Elas não se exercem *sobre* uma entrega extraconceitual da receptividade. Devemos entender aquilo que Kant chama de ‘intuição’ – o ingresso de experiências – não como mera obtenção de um Dado extraconceitual, mas como um tipo de ocorrência ou estado que já possui conteúdo conceitual. Na experiência, percebemos (por exemplo, vemos) *que as coisas são de tal e tal modo*. Esta é o tipo de coisa que também podemos, por exemplo, julgar”. (MCDOWELL, 2005a, p. 45).

¹⁹ Em português: “[...] nos juízos de experiência, as capacidades conceituais não se exercem sobre entregas não-conceituais da sensibilidade. As capacidades conceituais já estão operantes nas próprias entregas da sensibilidade”. (MCDOWELL, 2005a, p. 76).

passive, acted on by independent reality. When experience makes conceptual content available to one, that is itself one's sensibility in operation, not understanding putting a construction on some pre-conceptual deliverances of sensibility. (MCDOWELL, 2000d, p. 66-67).²⁰

As experiências sensoriais vivenciadas pelos indivíduos já possuem conteúdos conceituais e estes são postos em jogo o tempo todo, a fim de que possamos até mesmo reconhecer estas experiências sensoriais. Não há, portanto, uma anulação dos juízos empíricos:

The position I am urging appeals to receptivity to ensure friction, like the Myth of the Given, but it is unlike the Myth of the Given in that it takes capacities of spontaneity to be in play all the way out to the ultimate grounds of empirical judgements. (MCDOWELL, 2000d, p. 67).²¹

Para McDowell (2006, p. 151), “Ter um conceito requer a habilidade para levar em consideração no raciocínio que algo cai sob esse conceito”²². O que isto quer dizer? Os animais não racionais, da mesma forma que os humanos, possuem a capacidade para responder a estímulos externos, como uma placa de trânsito. Entretanto, somente os indivíduos podem dar razões para esta resposta, somente humanos podem justificar suas ações sobre algo que não está unicamente no estímulo sensível. McDowell afirma que

Capacidades conceituais no sentido relevante estão em funcionamento não apenas no raciocínio, mas, de maneira geral, quando respondemos a razões enquanto tais, tenha ou não essa resposta a forma de uma extração explícita de conclusões a partir de

²⁰ Em português: “Tenho afirmado que devemos conceber as experiências como estados ou ocorrências nas quais as capacidades pertencentes à espontaneidade estão em funcionamento nas efetivações da receptividade. As experiências têm o conteúdo que têm em virtude de as capacidades conceituais estarem operantes nelas, isto é, capacidades que pertencem genuinamente ao entendimento: é essencial ao fato de elas serem as capacidades que são que elas possam ser exploradas no pensamento ativo e potencialmente autocrítico. Mas, quando estas capacidades entram em jogo na experiência, o sujeito da experiência é passivo, objeto da ação de uma realidade independente. Quando a experiência torna o conteúdo conceitual disponível para alguém, temos aí a própria sensibilidade da pessoa operando, e não o entendimento pondo uma construção sobre algumas entregas pré-conceituais da sensibilidade”. (MCDOWELL, 2005a, p. 103-104).

²¹ Em português: “A posição que estou insistindo faz apelo à receptividade para assegurar o atrito, como o Mito do Dado, mas, ao contrário do Mito do Dado, ela considera que as capacidades da espontaneidade estão em jogo o tempo todo, até os fundamentos últimos dos juízos empíricos”. (MCDOWELL, 2005a, p. 104).

²² A versão em português deste texto foi traduzida a partir do manuscrito de uma palestra proferida pelo autor na Universidade de São Paulo.

razões quando formamos nossas crenças, ou quando agimos. (MCDOWELL, 2006, p. 152).

Isto significa que não possuímos conceitos somente quando os colocamos em operação, mas sim que temos esta habilidade desenvolvida e que podemos colocá-la em operação a todo momento. Pode-se compreender o que é um *conceito* quando pudermos falar sobre ele – ou rememorar-lo – mesmo sem sua presença imediata. A fim de ilustrar isso, McDowell cita o exemplo de um determinado matiz. Para trazê-lo à tona, não é necessário que ele esteja presente em todos os momentos – basta que rememoremos a existência deste matiz diferenciado, mesmo que por um curto espaço de tempo:

[...] what ensures that it is a concept – what ensures that thoughts that exploit it have the necessary distance from what would determine them to be true – is that the associated capacity can persist into the future, if only for a short time, and that, having persisted, it can be used also in thoughts about what is by then the past, if only the recent past. (MCDOWELL, 2000e, p. 57).²³

Ele também enfatiza que a capacidade de rememoração é igualmente necessária à atividade conceitual:

What is in play here is a recognitional capacity, possibly quite short-lived, that sets in with the experience. It is the conceptual content of such a recognitional capacity that can be made explicit with the help of a sample, something that is guaranteed to be available at the time of the experience with which the capacity sets in. (MCDOWELL, 2000e, p. 57).²⁴

É necessário, portanto, que o indivíduo possa rememorar o matiz ao qual se refere, podendo ou não fazer uma demonstração ostensiva deste matiz. A capacidade de expressar publicamente este conceito é outro fator fundamental, mesmo que o

²³ Em português: “[...] o que nos garante que ele é um conceito - o que nos garante que os pensamentos que o utilizam guardam a distância necessária daquilo que determina sua verdade – é o fato de a capacidade associada ser capaz de persistir no futuro, ainda que seja apenas por um espaço curto de tempo, e que, persistindo, ela também possa ser usada em pensamentos a respeito daquilo que, naquele momento, é passado, ainda que seja apenas um passado recente”. (MCDOWELL, 2005a, p. 95).

²⁴ Em português: “O que está em jogo, aqui, é uma capacidade cognitiva, possivelmente de vida muito curta, que principia com a experiência. É o conteúdo conceitual dessa capacidade cognitiva que se pode explicitar com a ajuda de uma amostra, algo que seguramente estará disponível por ocasião da experiência com a qual a capacidade principia”. (MCDOWELL, 2005a, p. 95).

indivíduo não seja capaz de expressar publicamente todas as nuances daquele conceito específico:

[...] even in the absence of a sample, the capacity goes on being exploitable as long as it lasts, in thoughts based on memory: thoughts that are not necessarily capable of receiving an overt expression that fully determine their content. (MCDOWELL, 2000e, p. 58).²⁵

A linguagem está completamente relacionada à capacidade humana de criar conceitos, já que o fato de poder tornar público nossos pensamentos e/ou nossas percepções do mundo são, de acordo com McDowell, aquilo que nos torna capazes de desenvolver uma capacidade conceitual, pois

[...] é plausível que a habilidade de dar um passo para trás das considerações e questionar se elas constituem razões para a ação ou para a crença – habilidade que mencionei como um contexto necessário para capacidades conceituais no sentido de minha estipulação – seja concomitante à aquisição de uma linguagem. Assim, apenas falantes podem ter capacidades conceituais no sentido de minha estipulação. (MCDOWELL, 2006, p. 156).

A relação entre a expressão linguística dos conceitos e a criação de conceitos não se dá *por meio da expressão linguística*. Não é a expressão do conteúdo que o torna conceitual, mas unicamente a possibilidade da expressão. No artigo *Capacidades conceituais da percepção* (2006), em uma nota, McDowell refuta uma compreensão equivocada de Ayers sobre este ponto: “[...] para que o conteúdo seja conceitual, basta que ele *possa* ser colocado em uma expressão linguística desse tipo. Ele não se torna conceitual apenas quando de fato lhe é dada expressão linguística”. (MCDOWELL, 2006, p. 167, grifos do autor). Esta nota esclarece que a habilidade de criação de conceitos é desenvolvida pelos indivíduos que possuem a capacidade de expressar juízos linguisticamente. A linguagem, entendida como uma construção coletiva, possibilita o indivíduo a adquirir conceitos e a partilhá-los dentro da sua comunidade de falantes.

Como vimos acima, McDowell pretende extinguir a dicotomia existente entre receptividade e espontaneidade. Para ele, há uma conexão entre o conceito e a

²⁵ Em português: “[...] mesmo na ausência de uma amostra, a capacidade, enquanto perdurar, continuará podendo ser explorada em pensamentos baseados na memória: pensamentos que não são necessariamente capazes de receber uma expressão pública que determine completamente seu conteúdo”. (MCDOWELL, 2005a, p. 95).

espontaneidade e os conteúdos da experiência já nos são dados como conteúdos conceituais. Na sua interpretação a *Mente e Mundo*, Bensusan (2005, p. 13) escreveu:

O espaço das razões, McDowell quer insistir, não possui nenhuma forma autônoma e independente de nossos exercícios de espontaneidade. Trata-se de um espaço que é constituído por nossos exercícios de espontaneidade, que são parte de nossa maneira de sermos animais. [...] dentro de nossas operações conceituais há lugar para legítimos exercícios de receptividade. O espaço das razões não está nem apenas em nós e nem de forma pronta no mundo – McDowell quer tornar inteligível a ideia de que ele, como os conceitos, media a relação entre mente e mundo.

McDowell afirma que as capacidades conceituais não são eventos “internos”, produzidos pelos indivíduos, numa plena autonomia acerca dos fatos da experiência. As capacidades são construídas utilizando o conteúdo conceitual próprio destas experiências:

Experiences are indeed receptivity in operation; so they can satisfy the need for an external control on our freedom in empirical thinking. But conceptual capacities, capacities that belong to spontaneity, are already at work in experiences themselves, not just in judgements based on them; so experiences can intelligibly stand in rational relations to our exercises of the freedom that is implicit in the idea of spontaneity. (MCDOWELL, 2000c, p. 24).²⁶

Com isso, podemos perceber o quanto o Argumento da Linguagem Privada de Wittgenstein se relaciona com o pensamento de McDowell, pois para ambos os conceitos estão ligados à receptividade já sob a forma de conceitos: não é algo que “vem de fora” e se conforma ao pensamento, nem tampouco algo que o indivíduo possa projetar sobre o mundo:

[...] I think we put those of Wittgenstein’s remarks that are specifically about private language in the right light if we see them as efforts to insist on the consequences for language of the general point: that a bare presence cannot supply a justificatory input into a conceptual repertoire from outside it, the sort of thing the connection between

²⁶ Em português: “Experiências são, de fato, a receptividade em operação. Nesta medida, elas podem satisfazer a necessidade de um controle externo exercendo-se sobre nossa liberdade no âmbito do pensamento empírico. No entanto, as capacidades conceituais, capacidades que pertencem à espontaneidade, já se encontram em ação nas próprias experiências, e não apenas nos juízos que se baseiam nelas. É assim que as experiências podem, de maneira inteligível, manter relações racionais com nossos exercícios da liberdade implícita na ideia de espontaneidade”. (MCDOWELL, 2005a, p. 61).

concepts and spontaneity made us hanker for. If a concept is constituted by a justificatory linkage to a bare presence, which is what its being a private concept would amount to, then spontaneity does not extend as far as it. (MCDOWELL, 2000b, p. 20).²⁷

Estes conceitos, assim como a linguagem, só têm sentido se conformados a uma relação intersubjetiva, já que não são construídos de maneira arbitrária, mas sim em conformidade com a comunidade da qual o indivíduo faz parte. A regra que pode ser usada para verificar a correta aplicação de um conceito deve ser a mesma utilizada na linguagem: só podemos detectar se estamos utilizando corretamente um conceito se este se encontra em sintonia com a compreensão que os demais integrantes da comunidade têm sobre ele. Parafraseando a expressão kantiana, McDowell (1999) disse que “intuições sem conceitos são mudas”, uma vez que “They cannot intelligibly constitute a tribunal, something capable of passing favourable verdicts on some exercises of concepts and unfavourable verdicts on others”. (MCDOWELL, 1999, p. 90)²⁸, demonstrando que o aspecto público – e mais uma vez, linguístico - dos conceitos é indispensável para que se verifique a sua correta aplicação. Sellars, apesar de seguir uma interpretação diferente daquela apresentada por McDowell, também destaca o aspecto público dos conceitos:

[...] concepts pertaining to such inner episodes as thoughts are primarily and essentially *intersubjective* [...], and that the reporting role of these concepts – the fact that each of us has a privileged access to his thoughts – constitutes a dimension of the use of these concepts which is *built on* and *presupposes* this intersubjective status. (SELLARS, 1997, p. 107, grifos do autor).²⁹

²⁷ Em português: “[...] penso que as observações de Wittgenstein especificamente relacionadas à linguagem privada são postas na perspectiva correta quando as vemos como esforços para insistir nas consequências que tem para a linguagem uma tese mais geral – a tese de que uma simples presença não pode fornecer ao repertório conceitual um *imput* justificador vindo de fora, que é exatamente o tipo de coisa pelo que a conexão entre conceitos e espontaneidade nos fez ansiar. Se um conceito é constituído por uma articulação justificadora com uma simples presença – o que equivale a dizer que ele é um conceito privado – então a espontaneidade não chega até ele”. (MCDOWELL, 2005a, p. 56-57).

²⁸ Na versão deste artigo em português: “Elas não podem inteligivelmente constituir um tribunal, alguma coisa capaz de dar veredictos favoráveis acerca de alguns exercícios de conceitos e desfavoráveis acerca de outros”. (MCDOWELL, 2005b, p. 36).

²⁹ Em português: “[...] conceitos pertencentes a tais episódios internos como pensamentos são primária e essencialmente intersubjetivos, [...], e que o papel de relato desses conceitos – o fato de que cada um de nós tem um acesso privilegiado a seus pensamentos – constitui uma dimensão do uso desses conceitos que é baseada em e pressupõe esse status intersubjetivo”. (SELLARS, 2008, p. 110, grifos do autor).

Esta imagem representada por Sellars demonstra que, apesar de não serem idênticas, as concepções dele, de McDowell e de Davidson possuem diversos pontos em comum, ligando, por exemplo, a aquisição do conhecimento à capacidade da linguagem, como algo específico da racionalidade humana. Eles também enfatizam que o ser humano é um ser social, que desenvolve suas mais altas habilidades justamente no convívio com os demais indivíduos.

Evidente que esta posição não é unânime na Filosofia. Entretanto, do ponto de vista naturalista, é uma visão que dá conta de integrar a racionalidade humana à condição natural e social dos indivíduos. Uma das críticas feitas a esta posição é a de que esta visão acaba caindo em uma forma de mentalismo. Dreyfus (2005), por exemplo, critica a posição de McDowell e afirma que, ao evitar o Mito do Dado, McDowell acaba caindo no que ele chamou de *Mito do Mental*, já que todo o mundo que se abre aos indivíduos é permeado pelos conceitos. Dreyfus defende que a percepção ocorre sem intervenção mental e que é, por isso, não linguística e não conceitual. McDowell (2007) rebate a crítica de Dreyfus e afirma que ele, ao propor a separação entre um “eu” permeado por conteúdos conceituais e um corpo, que é independente a este eu capaz de conceituação, cai em um erro muito comum na Filosofia, que poderia ser chamado de o *Mito do Intelecto Desencarnado* (Myth of the Disembodied Intellect), já que separa o corpo da mente e vê a mente como algo isolado e independente do corpo do indivíduo. Segundo McDowell,

The idea of the conceptual that I mean to be invoking is to be understood in close connection with the idea of rationality, in the sense that is in play in the traditional separation of mature human beings, as rational animals, from the rest of the animal kingdom. Conceptual capacities are capacities that belong to their subject's rationality. So another way of putting my claim is to say that our perceptual experience is permeated with rationality. (MCDOWELL, 2007, p. 338-339).

Para McDowell, nós devemos rejeitar a concepção filosófica de que há um eu que pensa, que possui um corpo e que, na percepção ou na ação, eu me “fundo” neste corpo. Não podemos emergir em um corpo, nós somos corpo e mente. Por isso, para ele, “[...] we should reject the picture of rationality as situation-independent”. (MCDOWELL, 2007, p. 339).

Como vimos neste capítulo, se compreendermos a mente como algo isolado do corpo do indivíduo, não será possível explicar as diferentes habilidades que os

seres humanos desenvolveram ao longo de milhares de gerações, que possibilitaram o desenvolvimento da razão humana. Estas habilidades só podem ser desenvolvidas cumprindo as condições de maturação e interação social necessárias. Dentro desta perspectiva naturalista e evolutiva, portanto, questões ambientais, culturais e sociais não podem ser preteridas. São elas que nos auxiliam a explicar os diferentes aspectos da condição humana. A racionalidade, portanto, deve ser pensada dentro desta perspectiva situada: o entorno, tanto físico quanto cultural e social, contribui para a formação da capacidade humana de dar razões. Por este motivo, no próximo capítulo, vamos abordar algumas posições acerca da cognição situada, já que a ideia de uma racionalidade naturalizada se insere dentro deste debate.

4 COGNIÇÃO SITUADA: SER COGNITIVO COMO UM SER SITUADO HISTÓRICA E SOCIALMENTE

Como vimos até aqui, para compreender a racionalidade exclusivamente humana, precisamos compreender o ser humano como um ser biológico e social, que interage e que desenvolve suas habilidades por meio desta interação, com outros seres e com o mundo à sua volta. Nenhum dos aspectos estudados até aqui – linguagem, intencionalidade, leitura de mentes, objetividade – são possíveis sem que o indivíduo esteja situado: em um corpo, com seus respectivos processos de maturação, em um período no espaço e no tempo, em uma sociedade formada por regras e normas construídas coletivamente. Segundo McDowell (2000a, p. 111), “An experiencing and acting subject is a living thing, with active and passive bodily powers that are genuinely her own; she is herself embodied, substantially present in the world that she experiences and acts on”¹. Os estudos que envolvem a cognição situada partem deste princípio: de um indivíduo vivo que conhece o mundo à sua volta a partir da sua interação com o mundo e com outros seres. Este capítulo pretende apresentar brevemente a contribuição de diferentes autores da cognição situada, de forma que possamos situar nosso estudo dentro deste contexto.

4.1 A *cognição situada* na História da Filosofia

Os estudos que envolvem o que se costuma chamar *cognição situada* pretendem dar conta de repensar uma tese clássica da filosofia: a ideia de que a mente e o corpo são duas esferas separadas nos seres humanos e, portanto, as capacidades mentais são desenvolvidas com total independência do mundo exterior, que foi difundida, não exclusiva mas principalmente, por Descartes (1979). Por este caráter questionador,

[...] it has been common to characterize situated cognition in terms of what it is not – a cluster of anti-isms. Situated cognition has thus been described as opposed to Platonism, Cartesianism, individualism, representationalism, and even computationalism about the mind. (WILSON; CLARK, 2009, p. 55).

¹ Na versão em português: “Um sujeito que tem experiências e que age é uma coisa viva, dotada de potências corporais ativas e passivas genuinamente suas. Ele próprio está corporificado, substancialmente presente no mundo que ele experiencia e sobre o qual ele age”. (MCDOWELL, 2005a, p. 150).

Gallagher (2009) acredita que, apesar de prevalecer esta visão dualista na Filosofia ao longo do tempo, diferentes filósofos já esboçavam uma compreensão do indivíduo como um ser situado². Para ele, Aristóteles já apontava nesta direção, ao abordar o conceito de *phronesis*. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que a *phronesis* (traduzida normalmente por *sabedoria prática* ou *prudência*) “[...] diz respeito à ação” (EN, VI, 1141 b 15-20) e a tudo aquilo que é fruto de deliberação, sobre o qual o indivíduo precisa fazer um “cálculo”, a fim de identificar qual a melhor decisão a tomar:

A sabedoria prática [...] versa sobre coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação; pois dizemos que essa é acima de tudo a obra do homem dotado de sabedoria prática: deliberar bem. Mas ninguém delibera a respeito de coisas invariáveis, nem sobre coisas que não tenham uma finalidade; um bem que se possa alcançar pela ação. De modo que delibera bem no sentido irrestrito da palavra aquele que, baseando-se no cálculo, é capaz de visar à melhor, para o homem, das coisas alcançáveis pela ação. (EN, VI, 1141 b 5-15).

Como descrito por Aristóteles nos capítulos anteriores a esta passagem, no momento da ação o indivíduo deve decidir, de acordo com o requerido no momento, o que significa agir de acordo com a justa medida. O cálculo orientará o indivíduo a agir de maneira virtuosa e se afastar do vício. É um conhecimento que se adquire por meio da experiência, aplicando-o às situações particulares: “[...] essa espécie de sabedoria diz respeito não só aos universais mas também aos particulares, que se tornam conhecidos pela experiência”. (EN, VI, 1142 a 10-15). É um conhecimento que o indivíduo adquire, portanto, de maneira imediata e que é construído à medida que o indivíduo age sobre o mundo.

O conceito aristotélico de *phronesis* já apontava para a necessidade de valorizar as experiências e a percepção. Foi, contudo, somente no século XX que alguns filósofos começaram a apresentar uma perspectiva situada da cognição. Dentre os autores, Gallagher cita Dewey, Heidegger, Merleau-Ponty e Wittgenstein. Para ele,

² É possível ter uma visão histórica sobre a contribuição de diferentes autores – da Antiguidade até a Idade Moderna – às teorias corporalizadas no livro: SMITH, Justin (Ed.). **Embodiment: a history**. New York: Oxford University Press, 2017. O livro nos fornece subsídios para compreender o quanto autores clássicos contribuíram para a ideia de que há aspectos da constituição humana que necessitam da compreensão dos fenômenos biológicos, físicos e sociais.

They push us to realize that cognition not only is enactive but also elicited by our physical and social environment; that it not only involves a deeply embodied and temporally structured action but also is formed in an affective resonance generated by our surroundings and by others with whom we interact. (GALLAGHER, 2009, p. 48).

Com o auxílio dos avanços científicos, estes autores e vários outros após eles puderam repensar a maneira como é compreendida a cognição humana. Gallagher também afirma que a noção clássica das ciências da mente deve ser repensada, passando de uma visão computacional a uma visão mais holística, levando em conta diferentes correntes do pensamento, que pretendem compreender as funções cognitivas de maneira mais abrangente. Para ele,

[...] the best explanation of brain function may be found in the vocabularies of Gestalt psychology, ecological psychology, dynamical systems theory, intersubjective interaction, embodied and situated cognition, and the anthropological insights found in discussions that extend from concepts of cultural niche to material engagement. The question is whether neuroscience can start to speak this different language and enter into the right kind of dialogue. (GALLAGHER, 2017, p. 161-162).

Para Clark (2008), essa mudança de perspectiva indica não uma mudança radical, mas sim o avanço e o amadurecimento no desenvolvimento das ciências da mente. Além disso, ela pode significar mudanças em outras áreas do conhecimento, que serão afetadas com um novo entendimento sobre o ser humano e a forma como ele se relaciona com o mundo e demais seres:

As with any reconception of ourselves, this view will have significant consequences. There are obvious consequences for philosophical views of the mind and for the methodology of research in cognitive science, but there will also be effects in the moral and social domains. It may be, for example, that in some cases interfering with someone's environment will have the same moral significance as interfering with their person. And if the view is taken seriously, certain forms of social activity might be reconceived as less akin to communication and action, and as more akin to thought. In any case, once the hegemony of skin and skull is usurped, we may be able to see ourselves more truly as creatures of the world. (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 18).

Um dos primeiros autores a indicar a necessidade de pensar a cognição humana de um ponto de vista situado foi Dewey. Ele ressalta (DEWEY, 1884) o quanto importante foi a influência exercida pelas ciências biológicas sobre a psicologia, que

contribuiu para que psicólogos compreendessem que a vida psicológica individual não pode ser entendida como algo que se desenvolve no vácuo, de maneira isolada. A nova noção de organismo, devida à biologia, trouxe à psicologia a noção de que o ser humano é um organismo que não pode ser entendido de maneira alheia às leis da vida. Essa mesma noção deve ser estendida à filosofia. Para ele, grande parte do problema mente-corpo surgiu do uso equivocado ou ambíguo da linguagem, que coloca a mente em um reino separado da natureza. Contudo,

[...] body-mind simply designates what actually takes place when a living body is implicated in situations of discourse, communication and participation. In the hyphenated phrase body-mind, 'body' designates the continued and conserved, the registered and cumulative operation of factors continuous with the rest of nature, inanimate as well as animate; while 'mind' designates the characters and consequences which are differential, indicative of features which emerge when 'body' is engaged in a wider, more complex and interdependent situation. (DEWEY, 1929, p. 285).

A solução de problemas que atormentam a filosofia seria, para ele, compreender o ser humano como um processo contínuo e nunca terminado, que faz também parte de uma história. Neste processo, o organismo deve ser visto como pertencente à natureza, e as demais partes do corpo humano pertencentes ao organismo, num processo em que estes diferentes órgãos e membros se inter-relacionam. Segundo Dewey, "We cannot separate organic life and mind from physical nature without also separating nature from life and mind". (DEWEY, 1929, p. 296).

Um dos pontos centrais da teoria de Dewey é a experiência. E é a partir dela que podemos entender a cognição. Ele faz um paralelo entre a linguagem e a experiência. Assim como a linguagem só pode ser compreendida dentro de um contexto situado histórica e socialmente, o mesmo ocorre com a experiência:

Discourse that is not controlled by reference to a situation is not discourse, but a meaningless jumble, just as a mass of pied type is not a font much less a sentence. A universe of experience is the precondition of a universe of discourse. Without its controlling presence, there is no way to determine the relevancy, weight or coherence of any designated distinction or relation. The universe of experience surrounds and regulates the universe of discourse but never appears as such within the latter. It may be objected that what was previously said contradicts this statement. [...] It is a commonplace that a universe of discourse cannot be a term or element within itself. One universe of discourse may, however, be a term of discourse within

another universe. The same principle applies in the case of universes of experience. (DEWEY, 1939, p. 68-69).

Para ele, a cognição deve ser entendida como uma ação. Uma ação realizada por uma unidade que age sobre o mundo, numa relação entre pensamento e comportamento. Por isso a cognição deve ser pensada sempre de um ponto de vista situado, visto que todas as experiências cognitivas são realizadas por um indivíduo situado no espaço e no tempo: “We live and act in connection with the existing environment, not in connection with isolated objects, even though a singular thing may be crucially significant in deciding how to respond to total environment”. (DEWEY, 1939, p. 68).

Para Gallagher (2009), a perspectiva de Dewey seria compreendida hoje como uma visão enativista, mas com um diferencial que muitos autores desta área negligenciam: para Dewey, a compreensão da cognição humana deve levar em consideração o contexto social. Em artigo de 1897, ao falar sobre suas crenças a respeito da pedagogia, Dewey deixa este aspecto bem claro:

[...] the individual who is to be educated is a social individual and that society is an organic union of individuals. If we eliminate the social factor from the child we are left only with an abstraction; if we eliminate the individual factor from society, we are left only with an inert and lifeless mass. (DEWEY, 1998, p. 230).

Não é possível separar nenhum aspecto da experiência humana da sua dimensão social, da interdependência com o meio e com os demais indivíduos.

Diversos autores têm contribuído para o estudo da cognição situada, da qual podemos dizer que Dewey foi um dos precursores. Este campo de estudo envolve diferentes perspectivas, que podem ser divididas em três grandes grupos: a tese da cognição corporalizada (*embodied*), a tese da cognição embutida (*embedded*)³ e a tese da cognição estendida (*extended*). Elas se diferenciam pela maneira como compreendem a relação entre cérebro, corpo e ambiente:

First, cognition depends not just on the brain but also on the body (the embodiment thesis). Second, cognitive activity routinely exploits structure in the natural and social environment (the embedding thesis).

³ Não há uma tradução exata para os termos *embodied* e *embedded*. Algumas traduções usam os termos encarnado ou incorporado para *embodied* e o termo embebido para *embedded*. Optou-se por utilizar os termos corporalizado e embutido, porque parecem ser os mais recorrentes.

Third, the boundaries of cognition extend beyond the boundaries of individual organisms (the extension thesis). Each of these theses contributes to a picture of mental activity as dependent on the situation or context in which it occurs, whether that situation or context is relatively local (as in the case of embodiment) or relatively global (as in the case of embedding and extension). (ROBBINS; AYDEDE, 2009, p. 3).

Segundo eles, podemos compreender a cognição situada como um gênero, ao qual pertencem espécies como as cognições corporalizada, enativista, embebida, distribuída, estendida e outras variações. Neste capítulo, veremos a contribuição dada por alguns autores que estão ajudando a construir uma nova concepção de cognição.

4.1.1 Crítica ao Representacionalismo

Como vimos, as teorias da cognição situada surgem como um contraponto a algumas das concepções clássicas da cognição. Parte destas críticas se dirigem ao representacionalismo, que afirma - de maneira geral e sem considerar as diferenças entre as diferentes teorias representacionistas - que “[...] (1) the world is pregiven; (2) our cognition is of this world—even if only to a partial extent, and (3) the way in which we cognize this pregiven world is to represent its features and then act on the basis of these representations”. (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2016, p. 135). Segundo Varela, entretanto,

[...] nuestra actividad cognitiva en la vida diaria revela que esta visión de la cognición es demasiado incompleta. Precisamente, la principal habilidad de toda cognición viviente es, dentro de los límites amplios, *proponer* los temas relevantes que han de abordarse en cada momento de nuestras vidas. No son pre-dados, sino *activados* o *traídos a un primer plano* desde un contexto y lo que cuenta como relevante es lo que nuestro sentido común determina como tal, siempre de una manera contextual. (VARELA, 2000, p. 203, grifos do autor).

De maneira geral e resumida, as teorias enativas também propõe uma compreensão completamente oposta à visão das ciências cognitivas clássicas:

- (1) Cognition is not simply a brain event. It emerges from processes distributed across brain-body-environment;
- (2) The world (meaning, intentionality) is not pre-given or predefined, but is structured by cognition and action;

- (3) Cognitive processes acquire meaning in part by their role in the context of action, rather than through a representational mapping or replicated internal model of the world;
- (4) The enactivist approach has strong links to dynamical systems theory, emphasizing the relevance of dynamical coupling and coordination across brain-body-environment;
- (5) In contrast to classic cognitive science, which is often characterized by methodological individualism with a focus on internal mechanisms, the enactivist approach emphasizes the extended, intersubjective and socially situated nature of cognitive systems;
- (6) Enactivism aims to ground higher and more complex cognitive functions not only in sensorimotor coordination, but also in affective and autonomic aspects of the full body;
- (7) Higher-order cognitive functions, such as reflective thinking or deliberation are exercises of skillful know-how and are usually coupled with situated and embodied actions. (GALLAGHER, 2018, p. 85-86).

Varela (1995) não só critica a cognição baseada em um sistema representacionalista, como também apresenta uma concepção antirepresentacionalista como solução aos problemas apresentados pela concepção hegemônica. Afirma, ainda, que a ideia de *autopoiesis*⁴ (MATURANA; VARELA, 2003), criada por ele e Maturana, surgiu justamente dessa insatisfação com a ideia de cognição como representação do mundo: “The idea was the result of suspecting that biological cognition in general was not to be understood as a representation of the world out there but rather as an ongoing bringing-forth of a world, through the very process of living itself”. (VARELA, 1995, p. 211). Varela afirma que ele e os demais pesquisadores com os quais escreve ou dialoga, pretendem criar uma espécie de via intermédia para a resolução destes problemas: “Nosotros apelamos en favor de una vía dialéctica intermedia. Deseamos recorrer el filo de navaja que hay entre el Scila del representacionismo y el Caribdis del solipsismo, plantándonos firmemente al medio”. (VARELA, 2000, p. 159).

Damasio também destaca a necessidade de se repensar a cognição, levando em consideração a forma como os organismos se organizam, visto que “Our organism contains a body, a nervous system, *and* a mind that derives from both”. (DAMASIO, 2019, p. 66). Ele explica o organismo como um sistema cooperativo, do qual fazem

⁴ Varela, no Prefácio à segunda edição do livro (publicado pela primeira vez no Chile, em 1972), afirma que “La organización de lo vivo es, en lo fundamental, un mecanismo de constitución de su *identidad* como entidad material. [...] El proceso de constitución de identidad es *circular*: una red de producciones metabólicas que, entre otras cosas, producen una membrana que hace posible la existencia misma de la red. Esta circularidad fundamental es por lo tanto una *autoproducción* única de la unidad viviente a nivel celular. El término *autopoiesis* designa esta organización mínima de lo vivo” (MATURANA; VARELA, 2003, p. 45-43, grifos do autor).

parte diversos pequenos sistemas cooperativos que compõe o todo. A cognição, assim como qualquer outra característica destes organismos, deve ser compreendida a partir deste sistema:

The story of the relations between bodies and nervous systems needs to be revisited. The body, about which we are often causal if not dismissive when we talk about the lofty mind, is part of the massively complex organism made up of cooperative systems, which are made up of cooperative organs, which are made up of cooperative cells, which are made up of cooperative molecules, which are made up of cooperative atoms built from cooperative particles. (DAMASIO, 2019, p. 66-67).

Damasio afirma que mesmo habilidades como os sentimentos e a subjetividade não são características exclusivas humanas e nem se desenvolveram a partir de um sistema complexo. É possível que estas características já estivessem presentes em diferentes animais no período Cambriano. Isto porque estes animais possuem características semelhantes ao nosso sistema nervoso. O sistema nervoso representou um salto significativo no processo evolutivo:

Looming large in the history of homeostatically satisfying *accretions* is the emergence of nervous systems. Nervous systems opened the way for maps and images, for configurational, 'resemblative' representations, and that was, in the deepest of senses, *transformative*. Nervous systems were transformative even if they did not and do not work alone, even if they are primarily servants of a larger calling: maintaining productive, homeostasis-abiding lives in complicated organisms. (DAMASIO, 2019, p. 239, grifos do autor).

Entretanto, não é possível esquecer que este sistema nervoso não é o responsável exclusivo pela cognição, visto que ele faz parte de um sistema, como vimos, cooperativo, como se fossem parceiros de trabalho, visto que cada um é responsável por uma parte da atividade e ambos se beneficiam com o trabalho alheio:

[...] *neither parts of nervous systems nor whole brains are the sole manufacturers and providers of mental phenomena*. It is unlikely that neural phenomena alone could produce the functional background required for so many aspects of minds, but it is certainly the case that they could *not* do so in regard to feelings. A close two-way interaction between nervous systems and the non-nervous structures of organisms is a requirement. Neural and non-neural structures and processes are not just contiguous but *continuous* partners, interactively. They are not aloof entities signalling each other like chips

in a cell phone. In plain talk, brains and bodies are in the same mind-enabling soup. (DAMASIO, 2019, p. 239-240, grifos do autor).

Damasio (2019) não se limita aos aspectos biológicos dos seres; ele também apresenta os passos que levaram organismos unicelulares à cultura complexa que possuímos hoje. Um elemento em comum em estes movimentos: um comportamento social eficiente. Para ele, todas as etapas funcionaram tendo como pano de fundo a homeostase e, mesmo quando se trata de uma cultura complexa, ele afirma que ela também é regida pelos mesmos requisitos da homeostase. Sobre o último estágio desse processo, ele afirma que

[...] cultural responses begin in mental representations but come into being by the grace of movement. Movement is deeply embedded in the cultural process. It is from emotion-related movements happening in the interior of our organisms that we construct the feelings that motivate cultural interventions. Cultural interventions often arise from emotion-related movements – of the hands, quite prominently, of the vocal apparatus, of the facial musculature (a critical enabler of communication), or of the whole body. (DAMASIO, 2019, p. 188).⁵

Apesar de as críticas ao representacionalismo estarem amparadas pelos avanços atuais de diferentes áreas da ciência, elas começaram a ser questionadas pela filosofia antes destes avanços. Para Varela, esta crítica iniciou com pensadores como Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty e Michel Foucault, os quais

[...] se interesan en el fenómeno de la *interpretación* entendida como la actividad circular que eslabona la acción y el conocimiento, al conocedor y lo conocido, en un círculo indisoluble. Con ‘hacer emerger’ nos referimos a esta total circularidad de la acción/interpretación. (VARELA, 1990, p. 90, grifos do autor).

Segundo Varela, estes autores inseriram o papel do agente na construção do conhecimento, por meio da atividade da *interpretação*. O conhecimento não é mais visto como algo externo ao indivíduo, mas construído a partir da interpretação que ele faz acerca dos estímulos que recebe, havendo uma circularidade entre sujeito, conhecimento e mundo.

⁵ O papel do movimento e a importância das mãos na construção da cognição e da racionalidade é tratado por diversos autores da perspectiva situada (NOË, 2004; GALLAGHER, 2017, 2018). Veremos algumas abordagens mais à frente.

Damasio ressalta o papel evolutivo que a interpretação exerceu nos *Homo sapiens*: motivou-os a agir, refletir, inventar novas respostas e projetar o futuro:

[...] the ability to *think* beyond what could be immediately perceived and the ability to *interpret* and *diagnose* a situation, understanding causes and effects. How correct the interpretations and diagnoses were, over the ages, is not the point. Obviously, they were often incorrect. The point was having an interpretation, correct or not, firmly motivated by a strong feeling, positive or negative. On that basis, it was possible for intensely social humans to motivate the invention, individually and in the collective space, of previously nonexistent responses. (DAMASIO, 2019, p. 189, grifos do autor).

Ao buscar uma nova forma de compreender a cognição, entretanto, podemos nos deparar com uma espécie de “Ansiedade cartesiana” (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2016), visto que algumas crenças científicas e mesmo do senso comum são questionadas e postas à prova. Um **dilema** acerca da nossa compreensão de mundo pode nos angustiar, pois veremos abalada nossa crença de que, ou temos um fundamento fixo e estável para o conhecimento, um ponto no qual o conhecimento começa, se baseia e permanece, ou não podemos escapar a um tipo de escuridão, caos e confusão. Os autores afirmam que a **ansiedade** surge do anseio por um fundamento absoluto e que o **sentimento de obscuridade** surge da ansiedade cartesiana e do seu ideal da mente como um espelho da natureza. Para Varela, a dificuldade em aplicar a chamada “via intermédia” na nossa compreensão de seres vivos está no fato de que isso demandaria “[...] el abandono del hábito inveterado de confiar en el mundo como un punto de referencia físico que debe ser representado o bien de tomar al sujeto como agente iniciador y por tanto también como punto de referencia”. (VARELA, 2000, p. 164). Ele continua afirmando que, se ele e demais autores da cognição situada estão com razão em afirmar que devemos buscar uma via intermédia,

[...] nuestra vida humana, nuestra experiencia presente, no es sino uno de los muchos posibles credos de conocimiento, en donde el inmenso trasfondo de nuestra estructura biológica y prácticas sociales son inseparable de la regularidad que discernimos tanto en el mundo como en el ser. Cuando llevamos esta lógica a sus últimas consecuencias, podemos entender al mundo en el cual nos encontramos como algo que no está ni aparte ni distante, aunque también podemos entenderlo como un mundo en el cual ya no quedan puntos fijos de referencia. (VARELA, 2000, p. 165).

Alguns pontos para a construção da via intermédia já estão colocados: englobam aspectos tanto biológicos como sociais e o mundo é visto como algo do qual nós somos parte, estando situados nele, entendendo-o e construindo nosso conhecimento sobre ele a partir dessa relação situada.

4.2 A Mente Corporificada: a perspectiva de Maturana e Varela

Segundo Varela (1997), a história do cérebro se relaciona somente a uma coisa fundamental: a correlação sensório-motora vinculada ao comportamento. O sistema nervoso está vinculado à capacidade de movimento, visto que “[...] cada vez que hay comportamiento y movimiento, hay un componente motor y un componente sensorial”. (VARELA, 1997, p. 75). A visão predominante da neurociência estaria fundamentada em duas noções: a primeira é a de que a informação captada do mundo é representada no cérebro e a segunda é a de que os programas do cérebro são adaptáveis, pois estão adaptados às necessidades dos seres aos quais fazem parte. Estas noções auxiliaram a formar, nas ciências cognitivas, uma visão predominante, que relaciona o ser cognitivo a programas computacionais ou a descrições de alto nível.

Na contramão desta visão, Varela afirma que o ser cognitivo se auto constitui, está acoplado ao meio ambiente, apesar de manter sempre uma diferenciação dele:

[...] el ser cognitivo es la manera en que el organismo, mediante su actividad autoproducida, llega a ser una entidad distinta en el espacio, aunque siempre acoplada a su correspondiente medioambiente, del cual, no obstante, será siempre diferente. Un ser distinto coherente que, por el proceso mismo de constituirse (a si mismo), configura un mundo externo de percepción y acción. (VARELA, 2000, p. 66).

Para Varela, deve-se compreender o ser cognitivo situado no espaço e no tempo em que se insere. Segundo ele, “El ser cognitivo es su propia implementación: su historia y su acción son una sola cosa”. (VARELA, 2000, p. 67). Um dos argumentos de Varela contra a visão predominante em ciência cognitiva é o de que esta visão não dá conta de compreender os indivíduos em suas vidas cotidianas. Os indivíduos enfrentam uma gama variada de atividades e necessidades em seu dia-a-dia, demandando respostas diferenciadas a cada nova situação. A seus sistemas sensório-motores, exige-se atividades paralelas, demandando uma contínua

redefinição de suas tarefas. Estas redefinições não podem ser entendidas como um repertório pré-fixado de alternativas, que poderiam ser acessadas a cada nova necessidade, mas sim respostas flexíveis a estímulos recebidos, que variam de acordo com a situação, estando mais relacionadas à contingência e à improvisação, que a um rol de atividades planejadas. Varela sente a necessidade de compreender os indivíduos como seres situados, e isto significa

[...] que la entidad cognitiva tiene, por definición, una perspectiva. Esto significa que no está ‚objetivamente‘ relacionada con su medioambiente, que es independiente del sistema de locación, títulos y apartados, actitudes e historia. En cambio, se relaciona con el medioambiente desde la perspectiva establecida por la constante emergencia de características del agente mismo y en términos del papel que juegan tales redefiniciones en la coherencia del sistema. (VARELA, 2000, p. 67).

A compreensão do ser cognitivo como um ser situado leva à formulação de uma nova proposta, na qual o indivíduo atua sobre o mundo de maneira **autônoma**. A ideia de autonomia está relacionada à ideia de *autopoiese*. Os seres vivos são assim chamados porque pertencem todos a um grupo que possui uma organização autopoietica (MATURANA; VARELA, 2009), o que significa que estes organismos se produzem continuamente a si mesmos. Estes mecanismos agem primeiramente no componente celular, produzindo transformações químicas que produzem seus próprios componentes e que também produzem suas próprias fronteiras. Estas transformações são dinâmicas e compõem uma unidade. Se o processo fosse parado em determinado momento, toda a unidade se perderia. Estes organismos se diferenciam do meio ambiente em virtude das suas estruturas, mas possuem todos a mesma organização. Por isso, Maturana e Varela (2009) afirmam que os organismos são unidades autônomas: são ao mesmo tempo produtor e produto.

A organização autopoietica (MATURANA; VARELA, 2009), que se inicia a nível celular, se estende por toda a constituição dos organismos e segue até a constituição das sociedades. Isto significa que a organização social é explicada levando em consideração os princípios biológicos que orientam a sobrevivência dos organismos vivos. Para os autores, é impossível compreender a organização social sem levar em conta esse aspecto biológico.

O sistema nervoso segue este mesmo princípio de organização: ele opera de forma circular, atuando de forma a promover um equilíbrio no sistema como um todo.

Toda mudança dentro do sistema gera outras mudanças dentro deste sistema. Estas mudanças não visam simplesmente manter o equilíbrio dentro do próprio sistema nervoso, mas também visam manter o equilíbrio dentro do organismo no qual este sistema está inserido. O sistema nervoso atua autonomamente, de forma a manter o equilíbrio da unidade autônoma da qual faz parte. Isto indica uma alteração na forma como se compreende a atuação do sistema nervoso no processo cognitivo: passa-se a compreender a cognição através da ideia de *fecho operacional* e não mais através de mecanismos de *input* e *output*. O fecho operacional é uma referência a um sistema em que

[...] the results of its processes are those processes themselves. The notion of operational closure is thus a way of specifying classes of processes that, in their very operation, turn back upon themselves to form autonomous networks. Such networks do not fall into the class of systems defined by external mechanisms of control (heteronomy) but rather into the class of systems defined by internal mechanisms of self-organization (autonomy). The key point is that such systems do not operate by representation. Instead of *representing* an independent world, they *enact* a world as a domain of distinctions that is inseparable from the structure embodied by the cognitive system. (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2016, p. 139-140, grifos dos autores).

Diante dessa visão contextualizada, os autores acreditam ser necessário uma retomada do senso comum - entendimento presente inclusive em estudos da Inteligência Artificial, já que qualquer atividade humana mais complexa requer uma série de atividades e conhecimentos prévios que parecem ser impossíveis de serem repassados a programas de computador. A necessidade de retomar o senso comum se dá porque ele engloba uma gama de conhecimentos que foram acumulados num número amplo de casos precedentes ⁶. Estes conhecimentos são acessados continuamente na realização de tarefas diárias. A dificuldade em reunir informações suficientes a fim de “programar” um programa computacional está em que o mundo

⁶ Dewey também dá destaque ao conhecimento de senso comum, como um conhecimento enraizado culturalmente. Segundo ele, “‘Common’ now means ‘general.’ It designates the conceptions and beliefs that are currently accepted without question by a given group or by mankind in general. They are *common* in the sense of being widely, if not universally, accepted. They are *sense*, in the way in which we speak of the ‘sense of a meeting’ and in which we say things do or do not ‘make sense.’ They have something of the same ultimacy and immediacy for a group that ‘sensation’ and ‘feeling’ have for an individual in his contact with surrounding objects. It is a commonplace that every cultural group possesses a set of meanings which are so deeply embedded in its customs, occupations, traditions and ways of interpreting its physical environment and group-life, that they form the basic categories of the language-system by which details are interpreted”. (DEWEY, 1939, p. 64, grifos do autor).

vivido não apresenta limites definidos. O meio interfere nestas atividades e é necessário buscar novas soluções para ações corriqueiras. Isto significa que pensar o senso comum como um conjunto de representações predeterminadas - como se o mundo estivesse predefinido para o indivíduo - equivale a desconsiderar as variáveis que interferem em cada nova situação enfrentada pelo ser cognitivo e que demandam sempre novas respostas, o que significa afirmar que a cognição tem um caráter *criativo*.

O senso comum, nesta visão, é compreendido como a nossa história corpórea e social, sem o qual a cognição não pode ser compreendida. E esta visão implica também a compreensão de que “[...] el mundo como lo experimentamos es independiente del conocedor”. (VARELA, 2000, p. 207). Sujeito e objeto, mente e mundo, encontram-se “[...] en una relación de mutua especificación: surgen conjuntamente”. (VARELA, 2000, p. 207), participam de um processo de co-originação dependente. Esta concepção estabelece, além disso, uma relação entre as capacidades estruturais de percepção do mundo e o que é apercebido pelo indivíduo: “[...] our perceived world, which we usually take for granted, is constituted through complex and delicate patterns of sensorimotor activity”. (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2016, p. 164). O objetivo destas atividades e, portanto, da capacidade de percepção do mundo está relacionado àquilo necessário à continuidade daquele sistema, ou seja, o mundo percebido pelos indivíduos tem a finalidade de garantir a sobrevivência da espécie:

[...] el concepto básico es que las capacidades cognitivas están inseparablemente unidas a una historia que es vivida, algo muy parecido a un camino que no existe, pero que se hace al andar. En consecuencia, el punto de vista de la cognición no es la resolución de problemas a través de representaciones, sino el traer a un primer plano, creativamente, a un mundo en que la única condición exigida es que constituya una *acción efectiva*: que permita la continuidad de la integridad del sistema involucrado. (VARELA, 2000, p. 210).

Em diferentes livros, Varela recorre ao estudo da cor, a fim de elucidar o que pretende dizer com cognição corporificada. Ele utiliza a cor por ser recorrente nos estudos da ciência cognitiva e por envolver diferentes áreas do conhecimento. Não será possível apresentar aqui os aspectos apresentados por Varela, mas vale destacar a ideia de cor como uma categoria experiencial, que nos auxilia a compreender o que foi dito acima, destacando que as cores não fazem parte de um

mundo preestabelecido, mas são categorias experienciais construídas na relação entre sujeito e mundo:

[...] color categorization in its entirety depends upon a tangled hierarchy of perceptual and cognitive processes, some species specific and others culture specific. They also serve to illustrate the point that color categories are not to be found in some pre-given world that is independent of our perceptual and cognitive capacities. The categories red, green, yellow, blue, purple, orange – as well as light/warm, dark/cool, yellow-with-green, etc. – are experiential, consensual, and embodied: they depend upon our biological and cultural history of structural coupling. (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2016, p. 171).

Para compreender a abordagem emergente, é preciso que se compreenda primeiro o que se pretende dizer com alguns termos fundamentais, como **ação** e **corporalizada**. Por **corporalizada** entende-se que a) a cognição depende do fato de se ter um corpo e de suas diferentes capacidades sensoriomotoras, já que a cognição ocorre através das diferentes experiências realizadas por este corpo; e b) que estas capacidades sensoriomotoras não estão isoladas do contexto no qual se inserem, estando mergulhadas em um contexto biológico, psicológico e cultural abrangente. Com o termo **ação**, pretende-se afirmar que a cognição está fundamentalmente ligada aos processos sensórios e motores. Percepção e ação agem simultaneamente para formar a cognição, são inseparáveis. Estes processos também passaram por um movimento conjunto de evolução, a fim de permitir o desenvolvimento de processos cognitivos complexos, relevantes à sobrevivência da espécie. Por isso o termo **atuação** se torna relevante à proposta **corporalizada**. Segundo Varela, Thomson e Rosch, a abordagem da **atuação** é composta por dois pontos fundamentais: “(1) perception consists in perceptually guided action and (2) cognitive structures emerge from the recurrent sensorimotor patterns that enable action to be perceptually guided” (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2016, p. 173). Esta visão estabelece uma relação entre a atuação do sujeito perceptor e o mundo no qual ele age. Este mundo passa a ser moldado a partir da atuação do sujeito e não antes dela. Esta perspectiva, conforme explicitam os autores, já estava presente na obra de Merleau-Ponty, quando este afirma que o comportamento é um efeito do meio:

Since all the movements of the organism are always conditioned by external influences, one can, if one wishes, readily treat behavior as an effect of the milieu. But in the same way, since all the stimulations

which the organism receives have in turn been possible only by its preceding movements which have culminated in exposing the receptor organ to the external influences, one could also say that the behavior is the first cause of all the stimulations. (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 13).

Ele também afirma que é o próprio organismo que “escolhe” a quais estímulos do mundo físico será sensível:

Thus the form of the excitant is created by the organism itself, by its proper manner of offering itself to actions from the outside. Doubtless, in order to be able to subsist, it must encounter a certain number of physical and chemical agents in its surroundings. But it is the organism itself—according to the proper nature of its receptors, the thresholds of its nerve centers and the movements of the organs— which chooses the stimuli in the physical world to which it will be sensitive. (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 13).

Como é possível perceber, Merleau-Ponty já apontava na direção de uma ação corporalizada e enativa, visto que o organismo interage com o meio ambiente, num movimento circular. O organismo necessita dos estímulos recebidos pelo meio para sobreviver e se desenvolver.

De acordo com Varela (2000), sua abordagem é composta por diferentes vertentes da ciência contemporânea: ela é conexionalista, emergente, auto-organizativa, associativa e baseada na dinâmica de redes. A cognição, nesta abordagem, é compreendida como uma “Acción efectiva: Una historia de acoplamiento estructural que escenifica (genera) un mundo”. (VARELA, 2000, p. 211). Seu funcionamento se dá “A través de una red de elementos interconectados capaces de cambios estructurales que experimentan una historia ininterrumpida”. (VARELA, 2000, p. 211). É possível saber se este sistema cognitivo funciona adequadamente “Cuando se vuelve parte de un mundo de significados existente y contínuo (en la ontogenia) o forma un nuevo (filogenia)”. (VARELA, 2000, p. 211). Após buscar respostas para perguntas fundamentais da cognição, Varela (2000, p. 211) também afirma que o fim do papel central das representações dá margem a novas formas de interpretar a inteligência: ela deixa de ser uma capacidade para resolver um problema e passa a ser uma capacidade para *ingressar* em um mundo compartilhado. Isto significa que o indivíduo é autônomo e pode, portanto, atuar criativamente sobre o mundo. Outro ponto é o de que esta cognição corpórea envolve a temporalidade do

viver e por isso trata de um processo evolutivo. No livro *El fenomeno de la vida*, Varela oferece um quadro comparativo entre as formas de compreender a cognição:

QUADRO: Formas de compreender a cognição

Desde	Hacia
específico para una tarea resolución de problemas abstracto, simbólico universal centralizado secuencial, jerárquico mundo pre-dado representación implementación por diseño <i>abstracto</i>	creativo definición de problema historia, vinculado al cuerpo sensible al contexto distribuido paralelo mundo gestado acción efectiva implementación por estrategias evolutivas <i>materializado</i>

Fonte: Varela (2000, p. 214-215)

Neste quadro, é possível perceber as principais diferenças entre uma teoria representacionista da cognição e a abordagem da atuação corporificada. A estratégia principal adotada foi a de construir um sistema cognitivo que opera em seu âmbito local, mas que está conectado a uma rede de sistemas que se relacionam de maneira global:

La estrategia, como dijimos, consiste en construir un sistema cognitivo no a partir de símbolos y reglas, sino de componentes simples que se conectarían dinámicamente entre sí de maneras densas. En este enfoque, cada componente opera sólo en su ámbito *local*, de modo que no hay un agente externo que, por así decirlo, haga girar la manivela del sistema. Pero, dada la constitución de la red del sistema, hay una cooperación *global* que *emerge* espontáneamente cuando todas las 'neuronas' participantes alcanzan un estado mutuamente satisfactorio. En tal sistema, pues, no se requiere una unidad procesadora central que guíe toda la operación. (VARELA, 1990, p. 61, grifos do autor).

O principal objetivo da cognição seria o de poder expor as questões relevantes que vão surgindo ao longo da vida. Elas dependem de uma série de fatores que

impossibilitariam respostas predefinidas. Os indivíduos atuam sobre estas questões, em consonância com aquilo que o senso comum julga como correto, dentro daquilo que ele já experienciou ao longo de sua vida e que faz parte da constituição do seu ser. Tanto as questões que se colocam quanto as atuações realizadas são afetadas não só pela história de vida do indivíduo como também pela influência do meio ambiente no qual esta interação ocorre.

Passaremos agora ao estudo de formas de compreender a cognição situada que são consideradas por alguns como mais radicais: as cognições embebida e estendida.

4.3 Uma mente estendida no mundo: limites infinitos

Dentro da cognição situada há algumas teorias que são consideradas mais radicais, muitas vezes por trazer à cognição elementos que antes eram considerados dispensáveis para a sua correta compreensão. Algumas destas teorias continuam apresentando uma compreensão holística da cognição, seguindo, portanto, os caminhos apresentados por Varela e Maturana, mas inserindo um peso maior a outros fatores, como o movimento do corpo, por exemplo. Outros arriscam ir ainda mais longe ao afirmar que objetos externos podem ser compreendidos como uma espécie de memória externa dos indivíduos.

Um dos artigos mais conhecidos sobre a teoria da cognição estendida é de 1998, de Andy Clark e David Chalmers. Nele, os autores defendem que “Cognitive processes ain’t (all) in the head!”. (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 8). Isto porque eles defendem um externismo ativo, pois afirmam haver um princípio de paridade entre os mecanismos ou meios utilizados pela cognição. Para eles, se o resultado cognitivo de uma ação for a mesma ao utilizarmos recursos internos (quer dizer, nossa memória) ou recursos externos (um bloco de anotações, por exemplo), não deve haver diferença entre um e outro. O princípio de paridade “[...] alega que funções semelhantes têm propriedades cognitivas semelhantes, ainda que as diferenças materiais sejam substantivas”. (CARVALHO, 2020, p. 4). Clark e Chalmers ilustram sua posição com uma comparação entre dois indivíduos fictícios: Otto e Inga.

Otto é um indivíduo que teve sua memória severamente danificada por Alzheimer. Para superar a perda significativa de memória, Otto recorreu ao uso de um caderno de anotações. Todas as informações relevantes são anotadas no caderno e

hoje ele ocupa a função que antes era realizada por sua memória. Otto descobre que há uma exposição no Museu de Arte Moderna e decide ir ver a exposição. Para isso, ele consulta em seu caderno qual o endereço do museu. Para Clark e Chalmers, é correto afirmar que Otto tinha uma crença prévia de que o museu se localiza na Rua 53. Inga, que não possui nenhum problema de memória, é convidada por uma amiga a ir à exposição no Museu de Arte Moderna. Para ir ao Museu, ela pensa um pouco e relembra que o museu fica na Rua 53. Para Clark e Chalmers, mais uma vez é correto dizer que Inga possuía uma crença prévia de que o museu se localizava na Rua 53 e que esta crença já estava em algum lugar na sua memória; a crença só precisava ser acessada. Para os autores, em ambos os casos há uma crença prévia e ambos precisam acessar esta informação em suas respectivas memórias. A diferença é que a memória de Otto está fora de seu corpo. Quando se trata de crenças, não faz diferença se a informação que sustenta esta crença vem de fora ou de dentro do corpo, mas sim o papel que ela desempenha. Segundo Clark e Chalmers (1998, p. 8-9),

In these cases, the human organism is linked with an external entity in a two-way interaction, creating a coupled system that can be seen as a cognitive system in its own right. All the components in the system play an active causal role, and they jointly govern behavior in the same sort of way that cognition usually does. If we remove the external component the system's behavioral competence will drop, just as it would if we removed part of its brain. Our thesis is that this sort of coupled process counts equally well as a cognitive process, whether or not it is wholly in the head.

O mesmo ocorre, de acordo com Clark e Chalmers, com a linguagem. Com ela, é possível estender os processos cognitivos no mundo: "It may be that language evolved, in part, to enable such extensions of our cognitive resources within actively coupled systems". (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 11-12). É provável que a evolução tenha moldado os cérebros de forma a necessitar de mecanismos que promovam a extensão dos processos cognitivos enquanto aprendemos. É também provável que a evolução tenha privilegiado mecanismos de acoplamento ao meio ambiente, de forma a poder interferir neste meio ambiente e, principalmente, usar este meio para o benefício próprio: como, por exemplo, usar artefatos externos para diminuir o gasto de energia interno. A linguagem parece ser, para os autores, a candidata perfeita para realizar este acoplamento estrutural. Compreender a cognição estendida nos auxilia

a compreender que o cérebro realiza seus processos cognitivos dentro de um sistema unificado que vai além dos limites do cérebro e além dos limites do próprio corpo humano:

[...] the advent of language has allowed us to spread this burden into the world. Language, thus construed, is not a mirror of our inner states but a complement to them. It serves as a tool whose role is to extend cognition in ways that onboard devices cannot. Indeed, it may be that the intellectual explosion in recent evolutionary time is due as much to this linguistically-enabled extension of cognition as to any independent development in our inner cognitive resources. (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 18).

Pesquisas têm corroborado a hipótese da mente estendida, ao mostrar que o cérebro sofre uma modificação quando ocorre o uso de ferramentas (METZINGER, 2009). Ao treinar macacos japoneses para usar ferramentas – macacos que não usam ferramentas em seu ambiente natural, cientistas descobriram que, quando realizam o uso bem-sucedido de ferramentas, estes macacos apresentam mudanças em redes neurais específicas de seus cérebros. Isto sugere que as ferramentas se integram temporariamente ao corpo dos animais. Segundo Metzinger (2009, p. 78),

When a food pellet is dispensed beyond their reach and they use a rake to bring it closer, a change is observed in their bodily self-model in the brain. In fact, it looks as though their model of their hand and of the space around it is extended to the tip of the tool; that is, on the level of the monkey's model of reality, properties of the hand are transferred to the tool's tip. Certain visual receptive fields now extend from a region just beyond the finger tips to the tip of the rake the monkey is holding, because the parietal lobe in its brain has temporarily incorporated the rake into the body model. In human beings, repeated practice can turn the tip of a tool into a part of the hand, and the tool can be used as sensitively and as skillfully as the fingers.

Estas evidências corroboram a teoria da mente estendida, mas retira da linguagem a centralidade dada pelos autores. Com elas, é possível perceber que o uso de ferramentas estende a mente dos animais para além de seus próprios corpos. Mithen (2000; 2005) defende posição semelhante e afirma que a mente ganha este aspecto de “extensão” devido à cultura material, visto que esta pode desempenhar este papel de uma maneira até mesmo mais apropriada do que a linguagem:

Material culture acted in this manner as it performs a role similar to that of language in terms of creating networks of minds, disembodying minds, and exponentially increasing the range of conceptual spaces available for exploration and the manner in which this could be undertaken. [...] While language is effective at allowing ideas to migrate between minds, it has a major constraint - utterances are not durable. If there is no one around to hear what one says, the idea within the utterance is lost, or at least remains within the mind of the speaker. But once ideas are encoded into durable media, they become part of the world and can be communicated across vast time spans - as archaeologists are only too aware each time they pick up an ancient stone tool or visit a painted cave. As such, material culture is the prime means by which minds are extended out of the body, and connected between individuals who may never meet each other, or even know of each other's existence. (MITHEN, 2005, p. 132).

A cultura material, para Mithen (2000) não pode ser encarada simplesmente como uma reprodução do que ocorre no cérebro ou mente de um indivíduo. Assim como os artefatos não devem ser vistos, tampouco, como um espelho do interior da mente humana. A cultura material tem três aspectos que devem ser considerados como decisivos para a capacidade de estender nossa cognição para o mundo externo (MITHEN, 2005): primeiro ela pode ser usada como uma memória externa, uma forma de armazenamento de informações, exatamente como o bloco de notas de Otto era usado como sua memória externa; segundo, a cultura material pode servir como suporte para ideias que não possuem base evolutiva na mente; e terceiro, a exigência que a cultura material faz aos indivíduos de, sempre e constantemente, reinterpretar as informações fornecidas por meio dela. Para ele, com a cultura material teve início uma nova trajetória evolutiva:

The earliest members of our species between 130,000 and 60,000 years ago were similarly mentally constrained by the brain, with a few possible exceptions. But after this date, and after the discovery of using material culture to extend the mind, humans escaped those mental constraints imposed by the brain. By extending the mind into material culture a new evolutionary trajectory was initiated. (MITHEN, 2000, p. 217).

Além disso, “[...] there are no physiological constraints: when extended into the material world, the mind appears to have infinite limits”. (MITHEN, 2000, p. 217). Este foi, para Mithen, o ponto chave para o surgimento de uma explosão criativa:

There is unlikely to be one single change in the human mind that enabled conceptual spaces to become explored and transformed.

Although creative thinking seems to appear suddenly in human evolution, its cognitive basis had a long evolutionary history during which the three foundations evolved largely on an independent basis: a theory of mind, a capacity for language and a complex material culture. After 50,000 years ago, these came to form the potent ingredients of a cognitive/social/material mix that did indeed lead to a creative explosion. (MITHEN, 2005, p. 136).

Heyes (2018), apesar de não abordar a questão do ponto de vista da cultura material, como o faz Mithen, trata da questão da cognição humana dando ênfase ao papel da troca de informações. Ela afirma que a **informação** que recebemos por meio da interação cultural é um dos principais mecanismos que auxiliaram os humanos a desenvolver uma forma única de pensar, característica esta que é o diferencial entre os humanos e demais animais. Segundo ela, a cognição humana se desenvolveu de maneira singular com o auxílio das informações recebidas por outros indivíduos. Ao invés de serem fruto de uma evolução biológica, a cognição humana para ela é fruto de uma evolução cultural; que operou, evidentemente, tendo como base mecanismos biológicos que possibilitaram a preferência por determinados tipos de interação e ação no mundo.

Para além das diferentes perspectivas abordadas por estes autores, ressalta-se o diferencial que a informação, seja ela trocada entre pares ou transmitida por meio de diferentes mecanismos, tem sobre o processo cognitivo. O processo cognitivo não pode ser compreendido sem levar em consideração o papel que a troca de informações realiza sobre ele.

4.4 Enativismo: movimento e extensão no mundo

Em artigo recente, Chemero (2020)⁷ faz uma crítica à forma como diferentes áreas tratam a cognição corporificada. Para ele, há uma mistura de informações que não correspondem ao que é esta linha de estudo. Ele esclarece que a cognição corporificada estuda a relação, pode-se dizer até mesmo a inseparabilidade, entre ação e percepção. Uma está para a outra. Dentre estas teorias, aquelas que são consideradas abordagens enativas ou ecológicas das ciências cognitivas, costumam

⁷ Artigo ainda não publicado, mas já disponibilizado na página pessoal do autor: CHEMERO, Anthony. Epilogue: What Embodiment Is. In: DESS, Nancy (Ed.). **Embodiment**. Routledge, 2020. Disponível em: <https://www.academia.edu/42667044/_Epilogue_What_Embodiment_Is_to_appear_in_Nancy_Des_ed._Embodiment_Routledge>. Acesso em: 09 Abril 2020. No prelo.

levar em conta a ideia de *corpos vivos*: corpos que atuam sobre o mundo e que, por isso, experenciam o mundo sob a influência destes corpos:

If our lived bodies were different, we would experience the world differently. (And we do! The world is experienced differently by those with different skills, habits, and readinesses to act.) If we did not have skills, habits, and readinesses to act, we would not experience the world at all. (CHEMERO, 2020).

Isto significa compreender que, para o enativismo, o processo cognitivo se dá pela interação entre corpo, mente e mundo. Tanto aquilo que percebemos do mundo é influenciado pela forma do nosso corpo e pela maneira como nos movemos no mundo, como também o ambiente que encontramos auxilia a desenvolver determinadas habilidades cognitivas. Para Hutto (2020), se tomamos o enativismo radical a sério, temos de admitir que nem sempre estamos cientes da maneira como o mundo compartilhado afeta o *que* e *como* pensamos. Gallagher (2017) ressalta que o enativismo repensa não somente a noção de cérebro, corpo e cognição, mas repensa na mesma medida a própria noção de natureza, visto que se exige que esta seja vista em conjunto com a noção de cognição. O ponto central deixa de ser o cérebro e passa a ser a relação dinâmica que existe entre cérebro-corpo-meio ambiente, apresentando, com isso, uma visão holística da cognição:

[...] the explanatory unit of perception (and action, and cognition) is not the brain, or even two (or more) brains in the case of social cognition, but dynamic relations between organism and environment, or between organisms, which include brains, but also include their own structural embodied features that enable specific perception–action loops involving social and physical environments, which in turn effect statistical regularities that shape the structure and function of the nervous system. (GALLAGHER, 2017, p. 162).

Segundo Gallagher (2017), os processos neurais podem sofrer mudanças em virtude de alterações do meio ambiente do indivíduo, visto que o cérebro está conectado com todo o restante do ambiente com o qual este indivíduo interage. Estas alterações podem ocorrer se houver uma mudança em qualquer esfera da vida, seja no meio ambiente, seja nas relações interpessoais ou nas práticas comunitárias e institucionalizadas às quais ele está acostumado. A história de vida e as relações interpessoais compõem também o sistema holístico que forma o indivíduo e que contribui para formar os processos neurais deste ser.

As relações interpessoais são relações corporizadas, que se realizam em um espaço público, no qual nossas ações, decisões e movimentos estão acessíveis ao outro. Isto faz com que nossas ações e atuação sejam permanentemente influenciadas pela interação social:

It should be obvious that my bodily self-apprehension and the way I live my body can be influenced by my social interaction, and by the way my body is perceived and apprehended by others – just think of broad categories like gender and race, or more specific experiences of shame or embarrassment. But perhaps even more basically, social interaction is as such an embodied practice. (GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 167).

Para Gallagher e Zahavi (2012), o que costumamos chamar de estados mentais não podem ser vistos como puramente mentais, visto que movimentos corporais, expressões e ações são essenciais para a formação da consciência. Muitos dos estados mentais podem ser percebidos por terceiros por meio de gestos, postura corporal, movimentos, expressões, sem que o interlocutor precise receber qualquer informação extra. Muitas destas situações (alimentar uma criança, segurar um martelo, etc.) são interpretadas de maneira imediata pelo interlocutor, mesmo que este não consiga compreender todos os motivos que levaram a esta ação. Estas ações são realizadas dentro de um mundo que compartilha o significado delas. Evidentemente, nem todos os estados mentais podem ser reconhecidos pelo comportamento, mas muitos deles possuem expressões públicas que são aprendidas intersubjetivamente. Para Gallagher e Zahavi (2012, p. 167), “To be born is not to be one’s own foundation, but to be situated in both *nature* and *culture*. It is to possess a physiology that one did not choose”. Merleau-Ponty (1999) já destacava o aspecto intrinsecamente intersubjetivo do nascimento e da morte. Eventos que, embora cruciais na trajetória dos indivíduos, são experienciados somente pelos demais. Entre o nascimento e a morte, só posso me compreender como um indivíduo “já nascido” e “ainda vivo”. Da mesma forma, só conheço acerca da minha mortalidade pelas trocas feitas com outros indivíduos. Aspectos cruciais da minha existência são conhecidos somente através do relato, contato e experiência de terceiros. Conforme Gallagher e Zahavi,

[...] rather than being simply a biological given, embodiment is also a category of sociocultural analysis. What this means, however, is that

to gain a more comprehensive understanding of the embodied mind, one needs to take a much wider scope, and the first step in developing this expanded concept of the mind is to consider the complexities of the circumstances in which more than one body is involved and where there is intersubjective interaction. [...] Intersubjectivity is not found simply in the proximity of two or more passive subjects, but is primarily an encounter between agents. (2012, p. 168).

De acordo com esta perspectiva, aspectos intersubjetivos, sociais e culturais afetam a cognição, as decisões e os julgamentos. Vários estudos tentaram mostrar, a fim de corroborar esta teoria, o quanto aspectos externos influenciam na tomada de decisão. Alguns destes estudos ressaltam o papel das emoções e afetos, por exemplo. É possível afirmar que alguns estados corpóreos que não envolvem, necessariamente, a consciência, exercem papel preponderante na tomada de decisão. Gallagher (2017) cita como exemplo destes estados a fome e a fadiga. Estados como os citados não delimitam somente as capacidades cognitivas, mas também interferem nas possibilidades de ação e percepção dos indivíduos.

Um estudo feito com base na decisão de juízes e juízas⁸ mostrou que as decisões judiciais não são realizadas apenas com base em uma decisão racional amparada pela lei, mas que outros fatores influenciam na tomada de decisão. O estudo constatou que há uma probabilidade maior para que sejam proferidas decisões favoráveis aos prisioneiros no início das sessões: “[...] the likelihood of a ruling in favor of a prisoner spikes at the beginning of each session - the probability of a favorable ruling steadily declines from ≈ 0.65 to nearly zero and jumps back up to ≈ 0.65 after a break for a meal”. (DANZIGER, LEVAV, AVNAIM-PESSO, 2011, p. 6890). O estudo deixa claro que a fome não é um dos únicos fatores que interferem nas decisões judiciais (citam, entre outros, o sexo e a nacionalidade do julgado), mas confirma que ela exerce um papel relevante nas decisões. Para os autores, o estudo reforça a visão caricatural de que “a justiça é o que o juiz come no café da manhã” e afirma que esta caricatura pode ser estendida à forma como todas as decisões humanas são tomadas. Para Gallagher, esta parece ser uma consequência mais do que esperada quando se pensa em uma cognição corporificada:

⁸ O estudo foi realizado durante 50 dias, pelo período de 10 meses, e analisou 1112 sentenças judiciais proferidas por seis juízes e duas juízas que presidem dois conselhos de liberdade condicional das quatro principais prisões de Israel (DANZIGER, LEVAV, AVNAIM-PESSO, 2011).

In one sense, such affective factors, although clearly extraneous to the formal aspects of legal reasoning, are 'extraneous' to cognition only if we think of cognition as something disembodied. In any case, it seems reasonable to think that this embodied-affective aspect of hunger has an effect on the jurist's perception of the facts, as well as on the weighing of evidence, and doesn't appear out of nowhere just when the judicial decision is made. (GALLAGHER, 2017, p. 152).

É preciso ressaltar, contudo, como o próprio estudo apontou, que normalmente "[...] one's embodied condition does not reflect a simple, isolated affect - rather, there is a cocktail, a *mélange* of aspects that make up one's affective state". (GALLAGHER, 2017, p. 152). Esta observação reforça a ideia de que a cognição e as decisões racionais são processos holísticos que envolvem diferentes fatores, devendo ser compreendidos sempre do ponto de vista do organismo integrado com seu entorno.

Shapiro (2019) apresenta uma série de pesquisas que apontam a influência de diferentes fatores na cognição. Dentre elas, ele cita a pesquisa publicada por Casasanto e Chrysikou (2011), a qual defende que as experiências motoras exercem um papel importante sobre a formação de pensamentos e conceitos, mesmo quando se trata de conceitos abstratos, como os conceitos de *bom* ou *correto*. A pesquisa aponta que indivíduos tendem a associar conceitos como bondade ou honestidade com o lado do corpo com o qual possuem maior facilidade em realizar as atividades. Ou seja, indivíduos destros costumam associar conceitos positivos ao lado direito do corpo, enquanto indivíduos canhotos associam conceitos negativos com o lado direito. O estudo também apontou que a associação de conceitos a determinado lado do corpo mudou em indivíduos que sofreram um AVC (acidente vascular cerebral). Estes indivíduos, que tiveram parte do movimento de um lado do corpo afetado, passaram a associar os conceitos positivos com o lado que, após o acidente, passou a realizar as tarefas com mais destreza. Shapiro (2019) também destaca algumas pesquisas que tratam da influência de aspectos meteorológicos no funcionamento da cognição. Diferentes pesquisas mostram o quanto se difere a forma de pensar de indivíduos que vivem em locais com muita luz solar e indivíduos que vivem em locais com um clima mais nebuloso e chuvoso. Também é sabido o quanto um clima mais nebuloso pode aumentar os sentimentos depressivos, enquanto um clima com mais sol favorece um estado psicológico mais feliz, animado. Para Shapiro, assim como o funcionamento do corpo afeta a cognição, o mesmo ocorre com os fenômenos meteorológicos:

[...] for whatever reason, as part of its normal functioning, cognitive processes involve (as cause or constituent does not matter) meteorological events. A full accounting of decision-making, perception, language comprehension, etc. requires that one understand the entanglement of cognition with sun, clouds, rain, and snow. Put another way, without attention to this entanglement, cognitive science could not succeed in explaining and predicting cognitive performance. (SHAPIRO, 2019, p. 17-18).

Shapiro ressalta que é importante compreender de que forma os processos cognitivos evoluíram, a fim de integrar no seu processo normal de cognição as intrusões que o corpo realiza em suas operações. Para ele, o processo de cognição normal se desenvolveu de forma a integrar essas diferentes formas de interferências sentidas e realizadas pelo corpo.

A memória também é estudada sob o aspecto do enativismo, como ressaltam Hutto e Myin (2017). Nesta obra, os autores afirmam que há diferentes tipos de memória, que servem a diferentes objetivos. Um tipo específico de memória é aquele que se refere à memória que temos sobre o *como* fazer algo. Para os autores, a capacidade de lembrar *como* fazer alguma atividade é uma memória corporalizada, a qual o indivíduo precisa relembrar como manipular algum artefato cultural humano: como andar de bicicleta, como digitar em um teclado, como abrir uma porta. Envolve a lembrança de como o corpo se movimenta com relação a determinado objeto. Além disso,

The class of enactive, embodied remembering also includes not just the ability to reenact general patterns of response but our sensitivity to particulars: the specific details of individual people, places, or things that allow us to re-identify them, such as the characteristics of a lover's face or the features of a favorite café. Thus, we and other animals not only remember how but also remember who, what, and where in purely embodied ways. (HUTTO; MYIN, 2017, p. 205).

Os autores sugerem que este tipo de memória seria sem conteúdo (contentless), visto que exigem uma reposta padrão, com a qual o indivíduo já está familiarizado. O indivíduo só precisa fazer pequenos ajustes em seu comportamento já familiar, a fim de se adequar a esta situação/objeto específico.

O movimento, quando tratamos de uma perspectiva enativista, não é importante somente para a memória. Ele também nos auxilia a perceber o mundo e mesmo interfere na forma como o percebemos. Segundo Noë,

[...] perceiving is a way of acting. Perception is not something that happens to us, or in us. It is something we do. Think of a blind person tap-tapping his or her way around a cluttered space, perceiving that space by touch, not all at one, but through time, by skillful probing and movement. This is, or at least ought to be, our paradigm of what perceiving is. The world makes itself available to the perceiver through physical movement and interaction. [...] all perception is touch-like in this way: Perceptual experience acquires content thanks to our possession of bodily skills. *What we perceive* is determined by *what we do* (or what we know how to do); it is determined by what we are *ready* to do. [...] we *enact* our perceptual experience; we act it out. (NOË, 2004, p. 1, grifos do autor).

Para Noë, perceber algo é compreender que o movimento realizado por si modifica o objeto e a situação percebida. Grande parte daquilo que os seres perceptivos conhecem sobre o mundo é fruto do conhecimento sensoriomotor, que se dá por meio dos diferentes movimentos realizado pelos indivíduos, nas suas diferentes formas de interação com o meio, os objetos e demais seres. Como veremos a seguir, este movimento também é visto como central para a construção da racionalidade.

4.4.1 O papel das mãos e do movimento na racionalidade

O premiado curta-metragem brasileiro, *Ilha das Flores*, inicia sua narrativa destacando o papel diferencial que as mãos humanas ocupam para a realização de diversas ações: “O polegar opositor permite aos seres humanos o movimento de pinça dos dedos, o que por sua vez permite a manipulação de precisão”. Muito antes de chegarmos à possibilidade da manipulação de precisão, contudo, as mãos humanas já desempenhavam papel crucial para o desenvolvimento de habilidades específicas dos seres humanos. As mãos humanas e todas as vantagens que elas representam são tema da Filosofia desde a Antiguidade. Anaxágoras e Aristóteles dedicaram atenção especial para o diferencial que esta característica representa aos humanos. Para Aristóteles, as mãos podem ser consideradas como uma ferramenta multiuso, visto que com elas é permitido ao ser humano realizar diferentes movimentos. Elas também poderiam ser consideradas as armas perfeitas, já que permitem aos humanos o desenvolvimento e a utilização das armas mais apropriadas para cada situação de perigo. Aristóteles enfatiza que as mãos são resultado de capacidades distintivas que os humanos possuem:

Como, por natureza, o homem se mantém erecto, não tem qualquer necessidade de pernas à frente. Em sua substituição, a natureza dotou-o de braços e mãos. Anaxágoras defende que é por ter mãos que o ser humano é, de todos os animais, o mais inteligente. Mas é mais razoável considerar, pelo contrário, que é por ser o mais inteligente que ele tem mãos. (*Partes dos Animais*, IV, 687 a).

Gallagher (2017) ressalta o papel que as mãos tiveram no desenvolvimento evolutivo da espécie humana. A postura ereta permitiu aos humanos deixar as mãos livres para realizar atividades que, sem esta postura, seria impossível. Entre outras coisas, as mãos livres permitiram aos humanos apontar e gesticular, ambos essenciais para o posterior desenvolvimento da linguagem. Elas também se “moldam” rapidamente para realizar as atividades, adequando-se à forma do objeto ou à forma exigida para a ação. Este movimento das mãos, muitas vezes, ocorre antes mesmo que o indivíduo tenha consciência da ação. As mãos também permitem aos humanos reconhecer o seu entorno e reconhecer os objetos, auxiliando na percepção do mundo externo. Segundo Gallagher (2017, p. 186),

An affordance space is constituted in any particular place by a system of dynamic looping effects that integrate brain, body, and the physical, social, and cultural environments. Neither hands nor brains work by themselves, but are always part of a larger system; the system defines the affordance space within which we find and also constitute meaning. This reinforces the idea that rationality and meaning are primarily enactive.

Gallagher (2018) cita o exemplo de um paciente que sofre de agnosia visual – que não consegue reconhecer objetos – e que, ao lhe ser mostrada a figura de um clarinete, diz que é uma ‘caneta’; apesar disso, o paciente faz gestos com a mão, como se estivesse tocando o instrumento. Para ele, este tipo de situação indica que o corpo e seus movimentos, incluindo as mãos, são racionais e integram suas ações às habilidades da percepção, realizando uma espécie de “pensamento manual”. Gallagher (2018) esclarece que há estudos empíricos que comprovam a estreita relação entre gesto, fala e pensamento. Estas pesquisas indicam que a linguagem falada, o pensamento propriamente dito, o pensamento manual e os gestos fazem parte de um mesmo sistema de performance e, por isso, os gestos aumentam a capacidade cognitiva, sem precisar de um distanciamento entre ele e os demais componentes deste sistema. Para Gallagher,

In this precise sense, bodily performance is rational and demonstrates a continuity between the rational movements of the body and reflective thinking. Reflective thinking is a skill as much as physical coping is. Even if it is a step back from action, it is itself a form of action or performance. Reflection need not be disconnected from an expert performance, but can be integrated as part of that performance – a dimension of the flow rather than something different from it. (GALLAGHER, 2018, p. 89).

Para compreender como a racionalidade pode ser entendida por um ponto de vista situado, podemos usar dois exemplos: o *phronesis* aristotélico e uma visão acerca da percepção que é familiar a todos. Começemos pelo segundo.

McDowell (2018) afirma que temos uma visão bastante familiar sobre a percepção, que é a de que tomamos como usual formular juízos sobre o mundo, baseados na nossa experiência perceptiva. Todos formulamos juízos sobre como o mundo é, sobre fatos do mundo, informações sobre o mundo, baseados unicamente em nossas experiências perceptivas. Apesar de sabermos que estes julgamentos são falíveis, acreditamos que, caso o fizermos com atenção e cuidado, há chances de que este julgamento seja adequado. Há uma chance de que este julgamento seja considerado um conhecimento sobre o mundo. Para McDowell (2018), quando alguém faz um julgamento sobre como o mundo é e acredita que o mundo é daquela forma porque o percebe daquela forma, há um modo de racionalidade fundamental operando neste processo. Segundo ele,

In an experience in which someone is perceiving, ways things are in the world are perceptually manifest to her. There is an obvious rationality in judging that things are some way if the judging subject can ground her judgment on an experience in which it is manifest to her that things are that way. And for a judgment to be perceptually knowledgeable just is for it to have that kind of rationality. To say that a judgment is grounded on an experience in which the subject perceives that things are as she judges them to be is just another way of saying the judgment is a non-defective act of the capacity for knowledge that perception is. (MCDOWELL, 2018, p. 89).

Ele afirma que há também, obviamente, um tipo de racionalidade empírica implicada em julgamentos inferenciais, quando se julga que a forma como as coisas do mundo são percebidas são o caso, mas que, neste momento, este modo fundamental de racionalidade é o suficiente. Podemos afirmar que é um ato de racionalidade porque possui as características mínimas necessárias para um ato racional:

An act of rationality is self-conscious. Not only the act itself but also the subject's ground for it are within the scope of the self-consciousness with which the subject engages in the act. Someone who makes a judgment knows, at least implicitly, not only what she judges but on what ground she judges it. That is an internalism in one sense: the ground on which someone makes a judgment must be available for her to know it in the act of judging, and that holds in particular for grounds by virtue of which judgments are knowledgeable. (MCDOWELL, 2018, p. 91).

Segundo McDowell, estas ações possuem um potencial para serem compreendidas como capacidades de conhecimento pela percepção. O indivíduo tem o potencial para conhecer o mundo e realizar julgamentos sobre o mundo por meio de suas experiências da percepção. Ele não precisa necessariamente realizar estes julgamentos. Mesmo que o indivíduo não realize um julgamento sobre o mundo a partir de suas experiências perceptuais, ele possui potencialmente a capacidade para o realizar e pode atualizar esse conhecimento a qualquer momento. Ele pode dar razões para as suas ações baseadas no conhecimento adquirido por meio de suas experiências. McDowell afirma que alguém que faz um julgamento acerca de um fato do mundo sabe, pelo menos implicitamente, que este conhecimento foi adquirido mediante a experiência.

O conhecimento adquirido por meio da experiência é também aquilo que leva o indivíduo à sabedoria prática aristotélica. O conceito de *phronesis* foi pautado na discussão entre Dreyfus (2005) e McDowell (2007), citados no final do capítulo anterior. Dreyfus afirma que o indivíduo dotado de sabedoria prática, em virtude de seu processo de socialização, é capaz de agir de acordo com o hábito, sem precisar deliberar. As razões anteriores formaram o seu caráter no momento da ação, ele agora é capaz de agir intuitivamente. McDowell, ao contrário, acredita que a sabedoria prática aristotélica pode ser entendida como um exemplo de uma racionalidade que não é descolada da situação. Segundo ele, “[...] the practical rationality of the *phronimos* is displayed in what he does even if he does not decide to do that as a result of reasoning”. (MCDOWELL, 2007, p. 341). Novamente, a interpretação de McDowell é a de que as capacidades deliberativas e reflexivas estão disponíveis ao indivíduo no momento da ação. O indivíduo possui o potencial para deliberar e agir de acordo com a sua deliberação.

Para Gallagher, contudo, o mais importante quando tratamos da razão prática é atentar que

[...] phronesis is intersubjective. As Aristotle tells us, phronesis is something we learn through being with others. In developmental terms, we learn it in very basic, intersubjective interactions – seeing things as others see them, imitating, doing what others do, valuing what others value – in processes that involve embodied rationality, social norms, situated reflection, etc. Phronesis, even if it sometimes involves situated reflective thinking, is continuous with and cut from the same fabric as embodied coping, which involves interaction as much as action. (GALLAGHER, 2018, p. 89-90).

Estes exemplos reforçam a tese de que a racionalidade também deve ser entendida do ponto de vista do indivíduo situado, já que diferentes fatores atuam para a formação dela.

Este capítulo nos auxiliou a retomar alguns aspectos abordados nos capítulos anteriores, aprofundando-os. Mesmo que as leituras apresentadas aqui sigam compreensões distintas, elas não são divergentes. Eles apontam na mesma direção que nossos capítulos anteriores: devemos entender o ser humano, suas habilidades distintivas e os frutos destas habilidades dentro de um contexto amplo, que envolve o corpo biológico e todas as relações que são estabelecidas neste corpo e a partir dele.

No capítulo anterior, vimos que diferentes habilidades humanas se desenvolveram pela emergência de uma nova forma de organização social, devido à pressão do meio ambiente. Habilidades e pressão por sobrevivência contribuíram para o surgimento de grupos humanos que se organizavam por meio de regras e normas objetivas. No próximo capítulo veremos que, mesmo quando falamos sobre regras e normas - construções objetivas -, funções do corpo estão em operação. A capacidade em seguir regras, principalmente regras que causam danos a terceiros, depende de um mecanismo interno que provoca certa repulsa a ações prejudiciais. Indivíduos que possuem alguma deficiência neste mecanismo mostram menos resistência em provocar danos a terceiros; quer dizer, apresentam maior probabilidade em descumprir normas e regras e em infligir dor a outros. A prevalência ou não de determinadas normas ou regras também envolve, entre outros, aspectos emocionais, que estão relacionados às respostas que nosso corpo dá a elas. As emoções cumprem, portanto, papel crucial na organização social e na capacidade racional.

5 O PAPEL DOS AFETOS NA VIDA HUMANA

Como vimos no capítulo anterior, compreender o ser humano de um ponto de vista situado implica compreender ele de um ponto de vista integrado. As teorias da cognição situada pretendem dar conta de compreender as capacidades humanas levando em consideração o corpo físico, o meio ambiente, os estímulos e o percurso realizado pelo indivíduo. Em uma concepção como essa, as emoções, sentimentos e afetos não são mais vistos como empecilhos para o pensamento racional ou como fontes de perturbação da razão. São elementos ativos e indispensáveis para o correto raciocínio individual e o bom ordenamento social. Como destaca Sousa (1987), apesar de as emoções estarem presentes nos campos de estudo mais importantes da Filosofia, parecem levar quase sempre ou a uma antinomia ou a uma ambivalência. Uma das antinomias apresentadas por ele é a *antinomia da racionalidade*. Como o autor pontua, ao mesmo tempo em que as emoções são vistas como irracionais ou “arracionais”, elas também são apresentadas como relacionadas à racionalidade: fala-se em uma emoção razoável ou adequada; são usadas como respostas, desculpas ou justificativas válidas para atos, pensamentos ou mesmo como causas válidas para outras emoções. Pesquisas indicam que, apesar de aparecer com frequência, não existe esta antinomia da racionalidade. A racionalidade, em grande medida, depende das emoções, afetos e sentimentos para a sua ampla realização. O objetivo deste capítulo, portanto, é o de apresentar algumas posições filosóficas, muitas delas amparadas por estudos empíricos, que comprovam a importância dos afetos, sentimentos e emoções para o pensamento racional e para a manutenção e propagação de normas e regras sociais.

5.1 Afetos: constituintes da razão e da moral

Desde o primeiro capítulo, é possível perceber o quanto é difícil realizar uma separação categórica entre aspectos biológicos e culturais. Percebemos que mesmo disposições biológicas inatas podem ser afetadas por aspectos culturais, pelas relações e experiências que acumulamos no decorrer de nosso desenvolvimento. Para identificar o que é natural e o que é cultural nas emoções humanas, talvez seja necessário fazer um levantamento histórico das mudanças pelas quais passou a emoção:

All emotions are all neural responses to patterned bodily states. To identify the relative contributions of nature and nurture, one must look an emotion's history, not its internal organization. Many of the bodily patterns associated with our emotions are genetically predetermined. Culture can exert an influence by shaping habits of the body, by blending, or by recalibration. When blending and recalibration occur, our body patterns become detectors for new classes of external elicitors. In the latter case (recalibration), the genetically predetermined bodily pattern may remain unaltered. An emotion that has been culturally tuned may look just like one that has been set up by our genes. To see the difference, one must see how the elicitation conditions of that emotion have been transformed over time. Such an emotion should not be called cultural or biological, because it integrates these two seamlessly. (PRINZ, 2004, p. 158).

Ainda segundo Prinz (2004), uma emoção pode provocar uma ação, mas a relação entre emoção e ação é, segundo ele, indireta. Quando há alguma mudança no corpo provocada pela emoção, há maiores chances de ocorrer a ação. Ele cita a raiva como um exemplo. Quando estamos com raiva, o sangue circula com maior facilidade, porque o aumento da circulação facilita uma ação agressiva. Isto não quer dizer que todas as emoções possuem mudanças corporais e nem que elas direcionam a determinado tipo de comportamento, para ele, "Emotions compel us to act, but they are not action tendencies". (PRINZ, 2004, p. 242).

A relação que existe entre emoções e sentimentos, por outro lado, é uma relação direta. Ao *sentirmos* uma emoção, o que sentimos é exatamente a emoção (PRINZ, 2004). Sentimentos são estados cerebrais. Eles são percebidos da mesma maneira que outros estados perceptivos o são. Mesmo sendo estados cerebrais, eles sofrem influência da experiência, porque as "ferramentas" usadas no processo contêm algum grau de plasticidade:

Our ancestral brains contain special types of meaning based on genetic inheritance; the potentials for raw feelings are built into the instinctual (i.e., inherited) neural action apparatus of the body. And there are many varieties of those feelings. Some are closely linked to sensory inputs from the outside (the pleasures and displeasures of sensation), others are linked to internal bodily inputs to the brain (e.g. hunger, thirst, and their satisfactions), and yet others that reflect the action dynamics are evolutionarily built into the brain, at least in raw form. All of these tools for living are plastic to a degree; they can be strengthened and weakened by experiences. These raw feelings are closely linked to our intrinsic urges to reach out into the world in certain ways and to respond to the archetypal challenges we encounter. [...] Feelings are what make us active organisms as opposed to simply passive information-processing machines. (PANKSEPP; BIVEN, 2012, p. 497).

Com isso, fica claro que tanto emoção quanto sentimento sofrem influência interna e externa. E estas influências afetam a maneira como vamos reagir às diferentes situações. Eles também auxiliam a criar uma espécie de “memória corporal”, por meio do processo chamado por Damasio de marcador-somático, já citado no primeiro capítulo. Nossas experiências vividas são, de certa forma, “catalogadas”, como positivas e negativas. Esta catalogação “cria” um marcador-somático, associando as experiências a resultados previstos como favoráveis ou desfavoráveis. Estes marcadores-somáticos ficam então armazenados na memória de trabalho, de forma a serem ativados em todos os momentos em que uma situação semelhante ocorre. O processo do marcador somático é imprescindível para a tomada de decisão, como veremos no próximo capítulo. Conforme descreve Johnson (2017), este é um processo situado, visto que

[...] we are affected by objects and events both from within and outside us, we react emotionally to how things are going for us, and we sometimes feel these affections by feeling how we are being affected by these events. In this way, we develop a sense of a particular flow of experience as belonging to us. (JOHNSONS, 2017, p. 62).

Veremos, em seguida, duas contribuições dos afetos para a vida humana: o quanto eles são importantes para o bom funcionamento do pensamento racional e, em seguida, a contribuição deles para a construção das regras e normas morais.

5.1.1 *Sentimental Rules* e a psicopatia

Compreender a psicopatia tem sido uma importante tarefa de diferentes áreas. Apesar dos esforços, os avanços ainda não foram tão conclusivos como se gostaria. Ainda, assim, eles nos auxiliam a repensar o papel dos afetos na constituição dos agentes morais. Segundo Patricia Churchland (2019), a neurociência ainda não conseguiu apontar com precisão quais as diferenças entre um cérebro psicopata e um cérebro de um indivíduo social típico. Estudos utilizando imagens mostraram baixa atividade em diversas regiões do cérebro – principalmente no córtex pré-frontal, no sistema de recompensas, bem como em partes do cérebro -, mas ainda nada que pudesse apontar uma diferença crucial. Por esse motivo, o critério para diagnóstico continua sendo o comportamental. Churchland (2019) ressalta que a psicopatia se dá em graus. Os aspectos preponderantes para o diagnóstico são: conduta antissocial e

falta de respostas emocionais, como culpa e remorso. Mais especificamente, ela afirma que a conduta psicopata está associada a uma série de atitudes: comportamento narcisista, mentirosos patológicos, altamente manipuladores, falta de vergonha ao serem pegos em mentiras, ausência de vínculos afetivos, nem mesmo com familiares mais próximos, falta de empatia e compaixão, falta de vergonha ou remorso e não possuem uma bússola moral.

Em suas pesquisas, Nichols (2004) afirma que a deficiência presente em indivíduos psicopatas não está relacionada à sua incapacidade de raciocínio, mas sim à incapacidade de realizar julgamentos morais centrais, que são julgamentos que impedem os integrantes de uma comunidade de violar o bem-estar dos demais integrantes. Os psicopatas apresentam uma deficiência no mecanismo que liga sentimentos negativos a normas morais. Os aspectos relacionados à psicopatia foram mudando com o desenvolvimento de novas pesquisas e os resultados destas impactam diretamente os estudos da racionalidade. Inicialmente, havia a crença de que o problema dos psicopatas era a incapacidade de pensar racionalmente. Entretanto, pesquisas mostraram que, ao contrário do que se supunha, a capacidade racional dos psicopatas é igual à capacidade de pessoas que não apresentam traços de psicopatia. Segundo Nichols,

Psychopaths pose a familiar problem for conceptual rationalism because, contrary to the Practicality Requirement, it seems possible that a psychopath can be fully rational and judge that some action is morally required without being motivated to do it. (NICHOLS, 2004, p. 72).

O problema, de acordo com Nichols, está na motivação do agente para realizar a ação, não na capacidade de julgar a ação como moralmente necessária. Uma das abordagens de Nichols está relacionada ao que ele chama de *julgamento moral central*, presente em todas as culturas, independentemente de suas diferenças nos julgamentos morais. Todas as culturas compartilham de uma capacidade básica, que seria

The capacity to recognize that harm-based violations have a special status (as compared to conventional violations) is an important indicator of the capacity for core moral judgment. As a first approximation, the capacity for core moral judgment can be thought of as the capacity to recognize that harm-based violations are very

serious, authority independent, generalizable and that the actions are wrong because of welfare considerations. (NICHOLS, 2004, p. 7).

O julgamento moral central está, portanto, relacionado à não violação do bem-estar de outros indivíduos e à proibição de ações agressivas aos demais indivíduos da comunidade. Para Nichols, os psicopatas não possuem a capacidade de realizar julgamentos morais centrais. Para dar suporte a essa afirmação, Nichols se vale de pesquisas realizadas por Blair (BLAIR, 1995; BLAIR et al., 1995; BLAIR et al., 1997) com a população prisional. Em suas pesquisas, Blair utiliza prisioneiros não psicopatas como grupo de controle e observa que

[...] criminals made a significant moral/conventional distinction on permissibility, seriousness, and authority dependence; psychopaths, on the other hand, did not make a significant moral/conventional distinction on any of these dimensions. Further, although the control criminals tended to appeal to the victim's welfare to explain why the moral transgressions were wrong, psychopaths tended to give conventional-type justifications for both the moral and the conventional transgressions. Apparently, then, the capacity for core moral judgment is compromised in psychopathy. (NICHOLS, 2004, p. 12).

A pesquisa de Blair corrobora a visão de Nichols acerca da falta de julgamento moral central por parte de indivíduos com psicopatia – apesar de a interpretação de Blair não seguir essa linha. Outro ponto importante apresentado pelas pesquisas de Blair está relacionado ao efeito que imagens causam nos dois grupos de indivíduos investigados (psicopatas e não psicopatas):

Nonpsychopathic and psychopathic criminals were shown threatening pictures (e.g., an angry face) and pictures of distressed individuals (e.g., a crying child). Both nonpsychopathic and psychopathic criminals show high physiological response to threatening cues. Nonpsychopathic criminals also show high physiological response to cues of distress in others. By contrast, psychopaths show significantly lower physiological response to distress cues [...]. Blair interprets this as evidence that psychopaths have a defective VIM, and thus that the evidence supports his account of moral judgment. (NICHOLS, 2004, p. 13).¹

¹ Os estudos citados neste trabalho diferem quanto ao procedimento: em Blair et al. (1997), os pesquisados foram expostos a 28 imagens coloridas; já em Blair (1995) e em Blair et al. (1995), os pesquisados ouviram histórias envolvendo crianças.

VIM (Violence Inhibition Mechanism) é uma ideia apresentada por Konrad Lorenz (2004) e propõe que os animais sociais possuem um mecanismo que os inibe de praticar violência contra outras espécies. Segundo Blair, VIM é

[...] a cognitive mechanism which, when activated by non-verbal communications of distress (i.e., sad facial expression, the sight and sound of tears), initiates a withdrawal response; a schema will be activated predisposing the individual to withdraw from the attack. (BLAIR, 1995, p. 3).

Para Blair, a capacidade de distinguir normas morais de normas convencionais depende deste mesmo mecanismo, mas os estudos indicaram que este mecanismo se encontra prejudicado em indivíduos psicopatas.

Para Nichols (2004), como dito acima, o problema de indivíduos psicopatas está relacionado ao seu julgamento moral central, que depende de dois mecanismos: um mecanismo afetivo e uma teoria normativa. A teoria normativa proíbe machucar outros; o mecanismo afetivo é ativado quando se percebe o sofrimento de outros indivíduos. O julgamento moral central está relacionado com o que Nichols chamou de *Sentimental Rules*; regras que proíbem ações que causam um forte apelo negativo. Estas regras estão relacionadas ao mal causado a terceiros. Elas estão ligadas a sentimentos negativos provocados pela agressão a outras pessoas e são normas que dependem menos da autoridade para adquirirem legitimidade. Estas normas possuem uma ressonância afetiva nos indivíduos e isso possibilita, inclusive, que elas adquiram vantagens de propagação sobre normas que não apresentam ressonância afetiva.

Em razão desta ressonância afetiva, tanto ações que provocam mal a outros indivíduos quanto ações que causam nojo adquirem um status diferente das normas convencionais e são vistas como infrações mais graves do que outras normas:

Harm-scenarios generate affective response, and affective response can provoke nonconventional answers to the standard moral/conventional questions. So it is reasonable to suppose that the affective response to harm-scenarios does play a crucial role in leading subjects to judge that hitting others and pulling hair is impermissible, very serious, and not authority contingent. More broadly, it is plausible that the norms prohibiting disgusting behavior and the norms prohibiting harmful behavior are part of an important class of norms, *Sentimental Rules*. (NICHOLS, 2004, p. 25).

Estas violações são consideradas menos permissíveis e menos dependentes da autoridade, quando comparadas às violações nas normas convencionais. Nos experimentos realizados por Blair, a resposta de indivíduos psicopatas a ações que causavam danos a terceiros ou a ações que causavam o sentimento de nojo apresentou relativa diferença da resposta dada pelos demais criminosos. Ao serem apresentadas imagens ou situações que causam danos a terceiros, havia uma maior probabilidade de que a resposta de indivíduos psicopatas fosse a mesma que para transgressões normativas, já que o dano causado a outros indivíduos não provocava nenhuma reação afetiva diferenciada nos indivíduos psicopatas. Os estudos contribuíram para comprovar que indivíduos psicopatas são menos propensos a considerar a dor alheia (BLAIR et al., 1995); são menos propensos a fazer distinções morais/convencionais e menos propensos a fazer referência ao bem-estar alheio (BLAIR, 1995); além disso, comprovou que indivíduos psicopatas apresentam uma ativação fisiológica reduzida para a angústia, o que sugere um déficit nos sistemas responsáveis pela empatia e pela culpa (BLAIR et al., 1997).

Com estes resultados, Nichols constata que eles possuem a mesma teoria normativa que o restante dos indivíduos, mas que o mecanismo que possibilita desenvolver um sentimento com relação às normas está prejudicado em indivíduos psicopatas, isto porque a experiência negativa que um indivíduo não psicopata sente ao ouvir um relato de transgressão não ocorre em psicopatas. Eles não são afetados pelas transgressões da mesma maneira:

Since the description of a harm-based transgression is likely to elicit negative affect, this might explain performance on the moral/conventional task. On this account, one might maintain that psychopaths have basically the same normative theory that the rest of us do, but their responses to the moral-violation probes are not influenced by the relevant affective mechanism, because that mechanism is defective in psychopaths. That explains their abnormal performance on the moral/ conventional task. (NICHOLS, 2004, p. 28).

As pesquisas realizadas com indivíduos psicopatas auxiliaram no avanço de um ponto importante com relação à deficiência desses indivíduos. De acordo com Nichols (2004, p. 81), “It is difficult to find a rational defect that is present in psychopaths [...]”. Ao contrário do esperado, pesquisas apontam que a distinção que psicopatas apresentam não é uma distinção com relação à capacidade racional, mas sim uma distinção com relação às suas respostas afetivas. Por esta razão, Greenspan

(2016) defende que psicopatas devem ser responsabilizados pelos seus atos (compreendendo a responsabilização como algo que se dá em níveis ou graus), visto que conseguem fazer uma distinção entre as regras morais e conseguem compreender o tipo de comportamento que se espera deles. A deficiência encontra-se nas capacidades de desenvolver atitudes reativas e autorreativas (STRAWSON, 2008), mas pode ser compensada com o controle do comportamento. Ela relata o caso de um rapaz, diagnosticado com psicopatia, mas que conseguia compreender qual atitude se esperava dele, quando ele fazia algo errado. Por interesse próprio, visto que era favorável a ele, desenvolveu racionalmente o desejo de evitar agir de maneira errada. Nestes casos, Greenspan acredita que, caso cometesse algo errado, ele poderia ser responsabilizado e culpabilizado pelo seu ato, apesar da psicopatia. Visto que psicopatas conseguem fazer a distinção das normas e conseguem, com aprendizado e esforço, encontrar mecanismos de controlar seus impulsos e comportamento, deve-se levar estes aspectos em consideração e pensar em formas mitigadas de responsabilização e culpabilização.

5.1.2 *Affective Resonance*: fixação e transmissão cultural de normas

Como vimos no capítulo anterior, tanto Damasio (2019) quanto Maturana e Varela (2009) afirmam que há um mecanismo que se inicia a nível celular e que se estende por toda a extensão da vida, incluindo a cultura complexa na qual vivemos. Este movimento ou organização visa à manutenção da vida e a um comportamento social eficiente. Isto significa que, além de sermos afetados por estes mecanismos que regulam toda a vida biológica, também contribuimos para a manutenção deste processo, sendo parte deste movimento. Como partes deste movimento, aquilo que nos afeta também afeta, em alguma medida, este grande sistema complexo no qual estamos inseridos. Se as emoções são tão importantes para o desenvolvimento da nossa vida particular, é certo que eles afetam em alguma medida nossa cultura. Aspectos culturais, portanto, podem ser melhor compreendidos (sua origem, sua manutenção) se compreendermos os mecanismos internos que nos fazem considerar algumas coisas atrativas e outras repulsivas. Segundo Nichols (2004), este entendimento pode nos apontar caminhos para compor uma genealogia das normas, que dê conta de explicar, de maneira mais abrangente, porque algumas normas ganham maior relevância social e são transmitidas às gerações seguintes. Para ele,

By identifying characteristic features of human psychology, we can get some idea about which kinds of cultural items will be attractive to creatures like us. Many different kinds of emotions – e.g., anger, fear, jealousy, disgust, and sympathy – are characteristic features of human psychology. These emotions make some things naturally attractive and others aversive. As a result, emotions plausibly play an important role in influencing which cultural items are likely to persist. Norms and other cultural items would have increased attractiveness when they resonate with common emotional endowments. (NICHOLS, 2015, p. 128).

As emoções, diante disso, realizam um papel não somente de validar algumas regras em detrimento de outras, como também de transmitir essas regras às próximas gerações. A Síndrome de Capgras (ou Delírio de Capgras) nos fornece um exemplo acerca do papel que as emoções representam para o bom funcionamento da memória. Esta síndrome provoca um estranho delírio, que faz com que os indivíduos vejam pessoas próximas (pais, irmãos, filhos, companheiros) como impostores. Eles conseguem reconhecer o rosto, a voz, as atitudes, mas apesar de todas estas semelhanças, eles acreditam que o indivíduo que está na sua frente é um impostor, pois falta a este indivíduo a ligação afetiva que costumava acompanhar aquele familiar. Pesquisas indicam que

[...] a direct link normally exists between the facial recognition mechanism and the areas controlling the appropriate emotional responses (particularly the amygdala). The sight of a parent normally triggers a not necessarily conscious affective response, which is itself subject to an evaluation for familiarity. (SOUSA, 2004, p. 67).

Para Sousa, este exemplo nos mostra que existe uma espécie de “assinatura emocional” que normalmente se liga ao reconhecimento da imagem, do som, etc. Nos casos em que o indivíduo sofre com esta síndrome, esta “assinatura emocional” não acontece e, por isso, apesar da semelhança, o indivíduo não consegue fazer a ligação entre aquela pessoa à sua frente e seu familiar. Isto permite Souza afirmar que as emoções representam um sistema paralelo de entendimento do mundo.

Nichols (2004) cita algumas pesquisas que comprovam o quanto as emoções são importantes para a retenção da memória. A maioria destes experimentos foram feitos levando em conta efeitos negativos, utilizando a ideia de violação ou de ações nojentas. Os experimentos mostraram que estes estímulos negativos ficavam retidos na memória por muito mais tempo do que estímulos considerados “neutros”. Sendo assim, é possível afirmar que “[...] it seems that affect not only facilitates long-term

retention, affect seems to determine which information gets reliably encoded”. (NICHOLS, 2004, p. 126). Ele reconhece o papel das emoções para a retenção da memória e argumenta que certamente as normas seguem os mesmos mecanismos de retenção. Ou seja, uma norma tem mais chances de ser retida na memória se estiver conectada a um sentimento: “[...] norms that are connected to affect in a certain way enjoy an edge in cultural fitness in virtue of their Affective Resonance”. (NICHOLS, 2004, p. 128).

As pesquisas de Antonio Damasio nos mostram que os sentimentos são não só necessários para reter informações na memória por um tempo mais longo, como também para compreender determinadas normas sociais e agir de acordo com elas. Após o sucesso de seu livro *Descartes' error*, no qual Damasio apresenta resultados de pesquisas com pacientes que tiveram acidentes neurológicos depois de adultos e que, por isso, tiveram sua capacidade emocional afetada, ele começou a receber cartas de pais de jovens que tinham comportamentos semelhantes aos descritos no livro. Novas pesquisas foram realizadas e se descobriu que, ao contrário dos pacientes lesionados na idade adulta, que conheciam as regras sociais mas que não as usavam, pessoas que haviam sofrido lesão na infância apresentavam uma incapacidade de reconhecer as regras:

We also discovered a fundamental way in which the early-onset cases differed from the adult-onset cases: the early-onset patients appeared not to have learned the social conventions and ethical rules that should have governed their behaviour. Whereas the adult-onset patients knew the rules but failed to act according to them, the early-onset case had never learned the rules to begin with. In other words, while the adult-onset cases told us that emotions were required for the deployment of proper social behaviour; the early-onset cases showed that emotions were also needed for mastering the know-how behind proper social behaviour. (DAMASIO, 2005).²

² Este prefácio foi escrito em comemoração aos 10 anos do lançamento do livro, em uma nova edição. A edição de 2005 foi consultada para citar este prefácio, que não consta na edição anterior. Nas demais citações do livro, é utilizada a edição de 1995, já que tivemos acesso à versão impressa numerada. A versão de 2005 é uma versão em E-Book e por isso não possui numeração. Tradução da versão em português: “Também descobrimos um modo fundamental em que os casos com manifestação no início da vida diferiam dos casos com manifestação apenas na idade adulta: os pacientes do primeiro grupo pareciam não ter aprendido as convenções sociais e regras éticas que deveriam ter governado seu comportamento. Enquanto os adultos do segundo grupo conheciam as regras mas não agiam com base nelas, os pacientes do primeiro grupo nunca haviam chegado a aprendê-las. Em outras palavras, enquanto os pacientes cujos problemas surgiram somente na idade adulta nos levaram a supor que emoções eram necessárias para o uso de comportamentos sociais adequados, os pacientes cujos distúrbios manifestaram-se no início da vida mostraram que emoções também são necessárias para dominar o know-how que norteia o comportamento social apropriado”. (DAMASIO, 2012, p. 14).

As pesquisas de Damasio nos mostram que os indivíduos possuem uma disposição biológica para reconhecer e seguir as regras sociais. Nos indivíduos em que estas capacidades estão operando normalmente, as normas com respaldo afetivo parecem ser consideradas mais sérias e importantes que normas afetivamente neutras. Elas também são lembradas mais facilmente e esta parece ser uma razão para que estas normas tenham uma capacidade de reprodução e transmissão maior que normas consideradas neutras. Estas chances aumentam quando se trata de normas proibitivas que provocam um afeto negativo. Nichols chama essa capacidade de propagação de normas de “Affective Resonance” e formulou a seguinte hipótese: “Normative prohibitions against action X will be more likely to survive if action X elicits (or is easily led to elicit) negative affect”. (NICHOLS, 2004, p. 129). Ele esclarece, logo em seguida, que esta hipótese não significa que somente as normas com respaldo afetivo são adequadas culturalmente. Ele reconhece que aspectos biológicos e fatores sociais também têm um papel importante na transmissão de normas, mas frisa que as normas com respaldo afetivo apresentam uma vantagem de adequação cultural sobre as normas afetivamente neutras.

Nichols analisa, a partir daí, uma série de livros que “ditam” regras ou costumes que deveriam ser seguidos em diferentes momentos de nossa história. Com essa análise, ele pretende mostrar que as normas que sobreviveram no tempo e que chegaram até nossa cultura atual foram aquelas que tinham um respaldo afetivo (na maior parte das vezes negativo) vinculado. Ao analisar regras prescritas em um livro de Erasmus, Nichols pode comprovar que a maioria das regras que permaneceram na cultura foram aquelas que tinham um apelo afetivo negativo:

While the norms prohibiting core-disgusting actions have sustained their normative strength, the non-core-disgust norms have often simply disappeared from the culture. Of course, it is also the case that some of the etiquette rules that have prevailed have nothing to do with core disgust or with any other emotion. (NICHOLS, 2004, p. 137).

Esta afirmação, segundo ele, é probabilística, não categórica. As normas com afetos negativos relacionados têm mais vantagens de propagação do que as normas afetivamente neutras. Esta leitura nos apresenta uma visão diferente da habitual: as normas morais não seriam explicadas semanticamente, mas historicamente:

Norms with Affective Resonance are more likely to survive than norms that fail to engage our affective responses. Thus, our norms are plausibly connected to our emotions not through semantics, but through history. Our emotions played a historical role in determining which norms survived into the present. (NICHOLS, 2004, p. 139).

Ao analisar os livros de etiquetas de alguns séculos atrás, Nichols chegou à conclusão de que as normas que sobreviveram até nossos dias foram as normas com apelo negativo, que nos inspiram reações como nojo ou o sentimento de causar sofrimento a alguém. Isso poderia ser um indício para explicar as normas – e os sentimentos a elas correspondentes – de um ponto de vista histórico.

Nichols afirma que a *Affective Resonance* nos dá subsídios para compreender a evolução moral das *harm norms*, normas que proíbem causar prejuízo a outros seres. A antropologia estuda diferentes culturas e nos traz exemplos impressionantes de atitudes permitidas em outras culturas (atuais ou passadas) que aos nossos olhos parecem completamente perversas. Nichols (2004) cita, por exemplo, a nação asteca, que mantinham seus prisioneiros presos e que os matavam e praticavam canibalismo, em adultos ou crianças, em cerimônias especiais, celebradas por todos da aldeia; ele também cita a cultura ianomâmi, na qual as mulheres raptadas eram estupradas pelos homens da aldeia e após entregues como esposas a algum integrante da tribo que as quisesse. Nichols salienta que muitas das atividades que para uma cultura parece ser absurda, para outra é aceitável, em virtude da compreensão que a comunidade moral possui sobre quem faz parte desta comunidade moral. Nas comunidades tribais, é comum haver a compreensão de que somente os integrantes daquela comunidade são participantes da comunidade moral. O que significa que as *harm norms* serão estendidas somente a estes integrantes, ficando os demais indivíduos “desprovidos”, de certa forma, da proteção que a norma proporciona. Esta diferença também pode ser vista comparando uma mesma cultura em momentos históricos diferentes. Algo que poderia ser permitido há 200 anos não o é mais, porque a compreensão de quem integra a comunidade moral pode ter sido ampliada.

Nichols analisa dois exemplos que mostram o quanto as comunidades morais podem se expandir: o fim da punição física (tortura) e da crueldade com animais na sociedade ocidental. A crueldade com os animais começou com pequenas proibições a determinados tipos de maus tratos, primeiramente com os animais domésticos, mas apresenta uma abrangência na compreensão daqueles que fazem parte da comunidade moral. Não há como determinar *onde* começou a mudança, mas ela se

faz cada vez em grau mais elevado. A compreensão *do que é um animal não humano* e qual o *status* e *direitos* que ele deve possuir estão sendo debatidos cada vez mais. A punição física começou a ser questionada no fim da Idade Média. Até então, as pessoas eram mais tolerantes à violência. No final do século 18 e início do 19, começou a entrar em declínio as severas punições corporais na maioria dos países europeus, inclusive com relação a presos e escravos. Um indicativo de que o conceito de comunidade moral também foi ampliado. A violação destas regras implica em um sentimento desagradável nos indivíduos que aplicam ou que veem as cenas. As *harm norms* são criadas a partir do sentimento de que um indivíduo – que antes era considerado de outro grupo – é agora pertencente àquele grupo social e passamos a ter respostas emocionais com relação a ele, o que significa que as *harm norms*, da mesma forma que as normas relacionadas a afetos negativos como o nojo, possuem *Affective Resonance* e aumentam a sua capacidade de propagação cultural. Segundo Nichols,

[...] whatever story or stories one prefers about how the harm-norms were generated, the fact that we are emotionally sensitive to others' suffering helps to explain why the harm norms ended up being so successful. For as harm norms entered the culture, their emotional resonance would have contributed to their cultural cachet. (NICHOLS, 2004, p. 155).

Como temos uma variada gama de culturas e uma série de aspectos que interferem nas normas existentes em cada cultura, uma explicação que leva em conta a *Affective Resonance* pode explicar a pluralidade de normas existentes na sociedade e o porquê de algumas normas terem maior vantagem cultural sobre outras. Nichols fornece uma explicação sobre a evolução das *harm norms*, para a qual há duas características centrais:

First, as we've seen, harm norms seem to become more inclusive, that is, cultures seem to develop a more inclusive view of the set of individuals whose suffering matters. Second, harm norms come to apply to a wider range of harms among those who are already part of the moral Community — that is, there is less tolerance of pain and suffering of others [...]. (NICHOLS, 2004, p. 156).

Ambas as características podem ser explicadas pela *Affective Resonance*, visto que

[...] we respond affectively to a wide range of distress cues and even to the knowledge that someone is in pain, the Affective Resonance account obviously explains why new norms prohibiting old harms would have a fitness advantage. In addition, because low-level cues of distress are affectively powerful, we know that the underpinnings of the affective-response to suffering in others is promiscuous. We apparently come pretuned to be emotionally upset by distress cues that are exhibited by all humans, regardless of ethnicity or gender. So harm norms that include more of this group will gain an advantage in cultural evolution. (NICHOLS, 2004, p. 156).

Além de possuir uma vantagem cultural, essas alterações seriam acumuladas através dos anos, ampliando sempre o leque de indivíduos com os quais as comunidades morais se sentem emocionalmente afetados. O objetivo de Nichols é apresentar uma explicação para o surgimento e a manutenção de algumas normas, em detrimento de outras. Sua explicação gira em torno da nossa capacidade de sentir afetos – capacidade biológica – e de estender estes afetos aos demais indivíduos da nossa comunidade moral. Aquelas normas que possuem um apelo afetivo maior têm mais vantagens de se propagar culturalmente. Esta explicação está respaldada tanto historicamente quanto em pesquisas da psicologia e da neurobiologia. Experiências que possuem uma conexão com sentimentos negativos ficam retidos na memória por mais tempo. Nichols parte desta constatação para afirmar que há uma grande probabilidade de que algumas das nossas regras sociais utilizem esse mesmo mecanismo para adquirir vantagem sobre as demais. O respaldo afetivo de determinadas normas também pode ser associado à evolução de normas que proíbem causar prejuízo a outros seres. A *Affective Resonance* pode nos explicar porque *harm norms* passam a vigorar e porque elas possuem maior vantagem de se propagar culturalmente. A evolução das *harm norms* se dá pela supressão de normas válidas anteriormente e pela incorporação à comunidade moral de indivíduos que antes não faziam parte da mesma.

Estas pesquisas nos auxiliam a compreender as dinâmicas da história humana e cultural, bem como a influência que as emoções exercem tanto em nossa história pessoal quanto na história cultural. Para Damasio, “[...] the neglect of affect impoverishes the description of human nature. No satisfactory account of the human cultural mind is possible without factoring in affect”. (DAMASIO, 2019, p. 102).

Damasio afirma que os sentimentos são manifestações do interior antigo do corpo³ que servem para regular nossa qualidade de vida interna. Estes sentimentos, juntos com as motivações e os impulsos, são voltados para o bem-estar deste organismo. Ocorre que muitas vezes eles cumprem uma função que vai além de regular o bem-estar do indivíduo: uma função social. Ele sugere que a sociabilidade tem aí sua origem:

The powerful sociality that was an essential support of the intellect of *Homo sapiens* and was so critical in the emergence of cultures is likely to have originated in the machinery of drives, motivations, and emotions, where it evolved from simpler neural processes of simpler creatures. Even further back in time, it evolved from an army of chemical molecules, some of which were present in unicellular organisms. The point to be made here is that sociality, a collection of behavioural strategies indispensable for the creation of cultural responses, is part of the tool kit of homeostasis. *Sociality enters the human cultural mind by the hand of affect.* (DAMASIO, 2019, p. 114, grifos do autor).

Damasio ressalta que os sentimentos são fenômenos que ocorrem de forma simultânea e interativa entre o corpo e o sistema nervoso, e coloca ainda importantes sistemas homeostáticos em funcionamento, como os sistemas endócrino e imunológico. Não há distância entre cérebro e corpo. A função exercida pelos sentimentos é a de informar acerca de condições favoráveis ou desfavoráveis que afetam a vida do organismo, sejam estas condições homeostáticas ou sociais. Eles podem informar acerca de perigos ou crises que devem ser evitados ou contornados; bem como podem também nos alertar acerca de benefícios e oportunidades. Conforme Damasio, “They can guide us toward behaviors that will improve our overall homeostasis and, in the process, make us better human beings, more responsible for our own future and the future of others”. (2019, p. 139). O mais importante é que eles “[...] play a role in our decisions and permeate our existence”. (DAMASIO, 2019, p. 139).

³ Damasio (2019) separa o corpo em dois mundos internos: o mundo interno antigo e o mundo interno menos antigo. O *mundo interno antigo* é responsável pela homeostase básica. Em um organismo multicelular, o mundo interno antigo é o responsável pelo metabolismo, compreendendo aqueles órgãos que conhecemos como vísceras: coração, pulmão, intestino, pele e os músculos lisos. São estes órgãos os responsáveis por nos informar sobre nossos estados de bem-estar interno; as imagens formadas com estas informações são aquilo que chamamos *sentimentos*. O *mundo interno novo* é formado por componentes menos antigos, como o esqueleto e os músculos esqueléticos. Ele é menos vulnerável que o mundo interno antigo e forma uma espécie de “camada protetora” para as vísceras.

Segundo ele, os sentimentos também são imprescindíveis para o desenvolvimento da subjetividade, já que é com a ajuda dos sentimentos que desenvolvemos a percepção daquilo que importa para nós, daquilo que nos afeta:

When feelings, which describe the inner state of life *now*, are 'placed' or even 'located' *within the current perspective of the whole organism*, subjectivity emerges. And from there on, the events that surround us, the events in which we participate, and the memories we recall are given a novel possibility: they can actually *matter* to us; they can affect the course of our lives. Human cultural invention requires this step, that events be made to matter, that they be automatically classified as beneficial or not to the individual to which they belong. Conscious, owned feelings permit a first diagnosis of human situations as problematic or not. They animate the imagination and excite the reasoning process on the basis of which a situation will be found to be problematic or a false alarm. Subjectivity is required to drive the creative intelligence that constructs cultural manifestations. (DAMASIO, 2019, p. 158, grifos do autor).

Nussbaum (2001) afirma que são os sentimentos que nos permitem desenvolver o sentimento de pertencimento, tanto o sentimento de pertencimento a um grupo, a uma família, quanto o sentimento de pertencimento a toda a espécie humana. Ela afirma que as emoções são éticas, sociais e políticas e que a demonstração dos sentimentos e emoções está diretamente relacionada à cultura na qual o indivíduo está inserido. Nossas emoções são objeto de deliberação, julgamento e revisão, elas são avaliadas em relação aos desejos e aos projetos de vida dos indivíduos.

Estes motivos fazem com que não seja possível ter uma noção consistente da racionalidade, se não levarmos em conta os sentimentos, as emoções, os desejos e as inclinações dos indivíduos. Eles servem como guia e são parte essencial do processo de deliberação. Como vimos no item anterior, alguns problemas surgem não dos afetos, mas da falta deles ou da sua inadequação:

[...] Affekte sind nur dann irrational, wenn sie nicht realitätsgerecht sind, aber genauso irrational ist die Affektlosigkeit, wenn sie nicht realitätsgerecht ist. Angesichts einer wahrscheinlichen und ungeheuren Gefahr ist nicht die Angst, sondern die Angstfreiheit irrational. (TUGENDHAT, 1992c, p. 52).⁴

⁴ Este texto não possui tradução para o português. A tradução é minha: “[...] afetos são irracionais somente se não forem realistas, mas da mesma forma é irracional a falta de afeto quando não é realista. Diante de um perigo provável e tremendo, não é o medo, mas a falta de medo que é irracional”.

Neste sentido, mais do que exigir ou definir padrões de racionalidade, é preciso que se compreenda os atos, comportamentos e emoções de acordo com toda a situação, inclusive com a história do indivíduo. Por isso, Greenspan defende que, ao se avaliar as emoções, deve-se falar mais em racionalmente aceitável que em racionalmente requerido:

Rationality in the relevant sense allows for emotional options and even emotional conflict or ambivalence. It does not imply the irrationality of an emotion with the opposite content – or of no emotion, emotional suppression or indifference. As a positive evidential assessment of an emotion, ‘rational’ means something like ‘rationally acceptable,’ or adequately grounded in the situational evidence, rather than ‘rationally required,’ or mandated by the evidence, as on the usual standard for assessing belief. What is assessed in the case of emotional evaluation is something more like attention to a prima facie belief – holding a certain thought content in mind – as distinct (in some cases) from all-things-considered assent. (GREENSPAN, 2004, p. 129).

Como vimos no início do capítulo, emoções e sentimentos são fenômenos que envolvem diferentes esferas: envolvem estados cerebrais, ações do e no corpo, interações com outros indivíduos, memória acumulada pela experiência e aprendizado cultural. Eles precisam ser compreendidos, portanto, de um ponto de vista situado. Os afetos apresentam diferenças dentro das diferentes culturas e eles são, como vimos, em alguma medida responsáveis pela formação desta cultura, de suas regras e normas. A capacidade de ser afetado pelas emoções também é parte essencial da formação da racionalidade humana. Além disso, sentimentos e emoções contribuem no processo decisório. No próximo capítulo, veremos com mais detalhes como os afetos influenciam na tomada de decisão. Também veremos como podemos compreender a racionalidade especificamente humana, a capacidade de dar razões.

6 RACIONALIDADE: A PERGUNTA POR RAZÕES

Wer überlegt, fragt nach Gründen, die für oder gegen das Sprechen, was er sagt oder denkt, und diese Fähigkeit, nach Gründen (*rationes*) zu fragen und zu handeln, ist das, was man als Rationalität bezeichnet. (TUGENDHAT, 2007a, p. 43, grifos do autor)¹.

No percurso até aqui, já abordamos algumas formas de racionalidade, as quais compartilhamos com diversos animais não humanos. Para compreender os pilares de uma racionalidade humana, se fez necessário compreender algumas capacidades humanas (algumas exclusivamente humanas) que possibilitaram o desenvolvimento de uma organização social regida por regras e normas e de um pensamento objetivo. Também foi necessário compreender como se dá a cognição humana e como o ambiente social e cultural em que vivemos corrobora para o desenvolvimento desta cognição. No último capítulo, ressaltou-se o papel dos afetos na vida humana, seja na condução de uma vida individual sadia, seja na organização da vida social e cultural. De posse dessas informações, podemos, por fim, compreender como se desenvolve a racionalidade exclusivamente humana. Neste capítulo, nosso objetivo será esclarecer o que se entende por uma racionalidade exclusivamente humana e como ela pode ser compreendida de um ponto de vista naturalizado.

6.1 Razões: objetividade e espaço para a liberdade

Korsgaard (2018) nos apresenta diferentes formas de utilizar a expressão racional. Podemos falar de pensamentos, ações e desejos racionais. Mas quando nos referimos aos animais racionais, de um ponto de vista evolutivo, ela afirma que a racionalidade humana (uma racionalidade como distintiva da espécie humana) não deve ser explicada somente como uma diferença de níveis, como se os humanos tivessem desenvolvido um nível de racionalidade mais elevado. Os humanos possuem um tipo de racionalidade que, mesmo estando relacionada com capacidades compartilhadas com outros animais, é único da espécie humana. Para Korsgaard (2008), esta habilidade humana distintiva surge da combinação única que os animais humanos realizaram de diferentes habilidades. Como vimos nos capítulos anteriores,

¹ A versão em português publicada deste texto traz esta passagem incompleta. A tradução é minha: “Quem reflete, pergunta-se pelas razões a favor ou contra a fala, que se diz ou que se pensa, e esta capacidade, de se perguntar e agir por razões (*rationes*), é o que se chama Racionalidade”.

a racionalidade é o resultado de uma série de habilidades que os seres humanos desenvolveram ao longo de milhares de anos. Ela está diretamente ligada à nossa história evolutiva e à nossa organização social. À medida que uma criança se desenvolve, ela desenvolve conjuntamente habilidades cognitivas e sociais que a permitem entrar no mundo cultural e no mundo da razão. A razão, portanto, necessita de maturação e interação. Em primeiro lugar, quando pensamos na racionalidade como uma capacidade distintiva dos seres humanos, pensamos em uma pessoa², que possui algumas características que a distinguem dos demais animais:

The abilities distinctive of human beings are abilities of intellect and will. The relevant abilities of intellect are thought, imagination (the cogitative and creative imagination rather than the image-generating faculty), personal (experiential) and factual memory, reasoning and selfconsciousness. Human beings have the ability to think *of* (and imagine) things that lie beyond their present perceptual field – to think of things as encountered in the past and of the encountering of them, of past things learnt about and of the learning of them, of future things that do not yet exist and of eventualities and actions that have not yet occurred or been performed. (HACKER, 2007, p. 2).

Hacker segue afirmando que, mesmo que alguns outros animais superiores possuam habilidades que possam ser comparadas, elas são realizadas de uma maneira rudimentar, utilizando formas pré-linguísticas. Os humanos, por sua vez, podem pensar sobre o que ocorre, sobre o que existe, sobre o que não existe, bem como pensar sobre coisas que podem ou não acontecer. Além disso, podemos apresentar razões para uma determinada conclusão, como também avaliar e justificar nossos pensamentos e comportamentos. Os humanos se relacionam com o seu meio de maneira intencional, aprendem com os outros indivíduos a pensar e agir de acordo com os padrões de determinada cultura. A racionalidade está vinculada à ideia de pessoa, porque a pessoa é um agente moral que desenvolve e exercita estas capacidades na sua relação com os demais indivíduos:

These capacities and their exercise give to human beings the status of persons. While *human being* is a biological category, *person* is a moral, legal and social one. To be a person is, among other things, to be a subject of moral rights and duties. It is to be not only an agent, like

² Conforme abordado em capítulo anterior, diversos autores afirmam haver tipos distintos de racionalidade, os quais compartilhamos com outros animais. Entretanto, neste momento, estamos falando da racionalidade como a capacidade de apresentar razões que contam contra ou a favor de pensamentos e ações. Esta forma de racionalidade está restrita aos seres humanos.

other animals, but also a moral agent, standing in reciprocal moral relations to others, with a capacity to know and to do good and evil. Since moral agents can act for reasons, and can justify their actions by reference to their reasons, they are also answerable for their deeds. To be a human being is to be a creature whose nature it is to acquire such capacities in the course of normal maturation in a community of like-natured beings. (HACKER, 2007, p. 4, grifos do autor).

Uma pessoa racional é aquela que possui uma *disposição*, ou uma *capacidade* de ser racional (GOSEPATH, 1992). Quando falamos sobre a racionalidade de ações, desejos, opiniões e normas não estamos falando de uma disposição, mas sim de um *atributo* (Eigenschaft) (GOSEPATH, 1999). Em uma forma de compreender a racionalidade, podemos afirmar que uma pessoa é racional se as suas posições e atitudes são racionais. Segundo Gosepath (2002, p. 30),

Eine rationale Einstellung lässt sich nur dann einer Person zuschreiben, wenn ihre Tätigkeiten oder Handlungen, ihre Überlegungen und Entscheidungen, ihre Reden oder Argumente und ihre Überzeugungen, ihre Wünsche und Ziele normalerweise rational sind. D.h. die Rationalität von Personen lässt sich auf die Rationalität ihrer Einstellungen reduzieren.³

Em uma segunda forma de interpretação – a qual seguimos -, a racionalidade é entendida como a capacidade de dar razões para as suas ações:

Eine (weitere) Analyse von allen diesen möglichen Kandidaten von Rationalität, vor allem Handlungen, Meinungen, Wünsche, (evtl. Expressionen, Evaluationen und Emotionen) ergibt, dass ‘wohlbegründet’ eine alle Anwendungssituationen umfassende Bedeutung des umgangssprachlichen Terminus ‘rational’ darstellt. Etwas (Meinung, Handlung, Wunsch, Norm, Expression etc.) ist rational, wenn es begründet, d.h. durch Gründe gerechtfertigt ist. (GOSEPATH, 2002, p. 30).⁴

Qualquer expressão de um indivíduo será avaliada como racional ou irracional somente a partir das razões que ele apresentar para esta ação. Gosepath (1992)

³ Este artigo não possui tradução para o português. A tradução é minha: “Uma posição racional somente pode ser atribuída a uma pessoa se suas atitudes e atos, suas reflexões e decisões, seus discursos ou argumentos e convicções, seus desejos e objetivos são normalmente racionais. Isto significa que a racionalidade das pessoas pode ser reduzida à racionalidade de suas posições”.

⁴ Minha tradução: “Uma (segunda) análise destes possíveis candidatos à racionalidade, acima de tudo de ações, opiniões, desejos, (possivelmente expressões, avaliações e emoções), mostra que ‘bem fundamentado’ representa todas as situações de aplicação do significado abrangente do termo coloquial ‘racional’. Algo (opinião, ação, desejo, norma, expressão, etc) é racional se for justificado, quer dizer, justificado por meio de razões”.

afirma que, dentro desta compreensão, podemos entender o adjetivo “racional” também como “consistente”. Consistente com os demais argumentos e atitudes do indivíduo. Conforme Tugendhat,

Unter einem Grund ist das zu verstehen, was für oder gegen eine assertorische oder praktische Bejahung, eine Meinung oder einen Wunsch. Dazu gehört nun auch, daß, indem das Individuum das Bewußtsein hat, zu einer theoretischen oder praktischen Bejahung so oder so Position beziehen zu können oder auch Epoché zu üben, es sich eines *Spielraums von Optionen* bewußt ist, es hat in diesem Sinn ein Freiheitsbewußtsein. (TUGENDHAT, 2001a, p. 208, grifos do autor).⁵

Somente os seres humanos possuem essa capacidade de apresentar razões. As opções dos indivíduos, realizadas dentro de um espaço de opções, podem e muitas vezes *devem* ser justificadas. O indivíduo tem a possibilidade de refletir e, portanto, dar razões sobre o que conta a favor ou contra determinada escolha. Os indivíduos justificam suas ações para si próprios e para os demais integrantes da comunidade. Uma justificação, segundo Tugendhat (1976), deve ser entendida como uma legitimação absoluta, por ser uma justificação que não segue simplesmente uma regra dada; ela também se destina a *qualquer* indivíduo e não somente perante indivíduos de um grupo particular. Para Tugendhat, uma justificação deve ser “[...] begründet ist in dem Sinn, dass sie für alle gleichermaßen begründet ist“. (TUGENDHAT, 2001b, p. 101)⁶. A justificativa adquire, neste sentido, um caráter objetivo. As justificativas que apresentamos uns aos outros sempre visam à objetividade (TUGENDHAT, 1976; NAGEL, 1997): “If I have reasons to conclude or to believe or to want or to do something, they cannot be reasons just for me – they would have to justify anyone else doing the same in my place”. (NAGEL, 1997, p. 5).

Tugendhat segue a interpretação de Scanlon (1998) acerca do que devemos entender por razões: “A reason is a consideration that counts in favor of some judgment-sensitive attitude, and the content of that attitude must provide some guidance in identifying the kinds of considerations that could count in favor of it”.

⁵ Este livro não possui tradução para o português. A tradução apresentada é minha: “Por uma razão entende-se o que conta a favor ou contra uma afirmação assertórica ou prática, uma opinião ou um desejo. Isso também implica que, ao mesmo tempo em que o indivíduo tem consciência de poder se referir deste modo a uma afirmação assertórica ou prática ou tomar posição ou também agir em uma época, ele é consciente de um *espaço de opções*, neste sentido ele tem *consciência da liberdade*”.

⁶ Na versão do texto em português: “[...] justificada *no sentido* de ser justificada para todos igualmente”. (TUGENDHAT, 2007b, p. 29).

(SCANLON, 1998, p. 67). Scanlon afirma que, mesmo que esta definição de razões pareça vaga, ela pode nos servir como guia para determinar se uma consideração pode servir ou não como uma razão. Só faz sentido perguntar pelas razões de um evento que são realizados por um agente intencional. Podemos perguntar quais as razões a favor de alguém ter realizado determinada ação, de alguém defender determinado ponto de vista, de alguém pensar algo, acreditar ou desejar algo. Estas razões são relativas a atitudes que podem ser consideradas atitudes sensíveis ao julgamento (*judgment-sensitive attitude*); fome, por exemplo, não é uma atitude sensível ao julgamento, mas a escolha da comida pode ser – podemos perguntar a um diabético, por exemplo, quais são as razões que o levam a comer chocolate todos os dias. Seres intencionais podem nos apresentar boas razões para suas atitudes sensíveis ao julgamento. Para Scanlon (2014, p. 107), “Being rational involves not only identifying and assessing the reasons one has, but also selecting courses of action from among those that one has sufficient reason to do”. Tanto ações quanto julgamentos resultantes da deliberação indicam que o indivíduo ponderou opções e as considerou que *valiam a pena*, ou que era *bom* agir por determinada razão:

A rational creature is, first of all, a reasoning creature – one that has the capacity to recognize, assess, and be moved by reasons, and hence to have judgment-sensitive attitudes. [...] I am drawing no distinction here between theoretical and practical reasoning. The capacities I am attributing to a rational creature include both the capacities to recognize, assess, and be moved by reasons for belief and the capacities to recognize, assess, and be moved by reasons for other attitudes such as intention, fear, and admiration. These reflective capacities set us apart from creatures who, although they can act purposefully, [...] cannot raise or answer the question whether a given purpose provides adequate reason for action. We have this capacity, and consequently every action that we take with even a minimum of deliberation about what to do reflects a judgment that a certain reason is worth acting on. (SCANLON, 1998, p. 23).

As razões, para Scanlon, são um comando para a ação; elas nos auxiliam a decidir qual o melhor curso de ação e, também, nos auxiliam a dar razões, a justificar nossos atos a terceiros. Mas é sempre uma reflexão anterior à ação: “[...] it is part of being a rational agent that one’s beliefs about what one has reason to do generally influence one’s subsequent behavior, and can explain that behaviour”. (SCANLON, 2014, p. 121). Acreditamos, contudo, que esta reflexão não é totalmente descolada dos impulsos do corpo e que, por isso, não é possível fazer esta separação tão

distintiva entre a reflexão e a ação. Com relação a este aspecto, concordamos com Korsgaard:

[...] the judgment that the action is good is not a mental state that precedes the action and causes it. Rather, his judgment, his practical thinking, is embodied in the action itself. That's what it means to say that the action is motivated and not merely caused. For a motive is not merely a mental cause. And an action is not merely a set of physical movements that happens to have a mental cause, any more than an utterance is a set of noises that happen to have a mental cause. An action is an essentially intelligible object that embodies its reason, the way an utterance is an essentially intelligible object that embodies a thought. So being motivated by a reason is not a reaction to the judgment that a certain way of acting is good. It is more like an announcement that a certain way of acting is good. The person who acts for a reason, like God in the act of creation, declares that what he does is good. (KORSGAARD, 2008, p. 228-229).

Como vimos nos capítulos anteriores, a reflexão não precisa e nem deve estar desconectada da situação e da atuação, visto sermos seres *situados*. Korsgaard afirma que o próprio planejamento da ação já pode ser entendido como uma forma de atuação da nossa decisão:

It is frequently argued that intentions must exist separately from actions because we often decide what we will do (and why) in advance of the time of action. I believe, however, that we begin implementing or enacting our decisions immediately, for once a decision is made, our movements must be planned so that it is possible to enact it, and that planning is itself part of the enacting of our decision. (KORSGAARD, 2008, p. 228).

Para Tugendhat (1976), a capacidade de dar razões está relacionada com a consciência de que o indivíduo possui um leque de opções, que ele pode escolher, que possui *liberdade*. Por isto, ele é capaz de se colocar perguntas acerca de quais ações deve realizar, mas também acerca de como deve conduzir a própria vida. O indivíduo tem a possibilidade de colocar a própria vida em pauta, que ele chama de *pergunta prática fundamental*. A razão, para Tugendhat, pressupõe a consciência da liberdade:

Fazer uma pergunta prática significa: deliberar. Ora, para o conceito de deliberação, dois outros conceitos são essenciais. Primeiro, quando deliberamos, sempre perguntamos qual de nossas possibilidades de agir é a melhor. Assim a meta da deliberação é

sempre uma perspectiva do bom, do melhor. [...] O outro aspecto já está incluído neste: deliberar somente é possível se há possibilidades de agir. (TUGENDHAT, 1993, p. 20).

O indivíduo se coloca a pergunta prática porque tem interesse na razão, tem interesse em assumir os riscos de suas escolhas e é capaz de as justificar responsabilmente frente aos demais. Para Brito, a concepção de liberdade que Tugendhat defende afirma que

[...] o comportamento humano escapa, de algum modo, à causalidade natural. [...] A ligação do querer humano com os elementos meramente naturais e subjetivos – seus desejos e inclinações – não é direta, mas mediada por uma reflexão, uma deliberação e, por conseguinte, por razões. Esse é o sentido da expressão ‘não somos de arame rígido’, a qual aponta para uma liberdade cujo fundamento é uma abertura para a deliberação orientada pela pergunta por razões.[...] Fica claro que o distintivo do querer devido, o querer justificado frente a outros queres, é que ele não é um querer determinado pela cadeia causal dos instintos que operam no homem como em qualquer outro animal, mas é um querer de ordem superior, um querer refletido e deliberado. (BRITO, 2007, p. 198-199).

Assim como Tugendhat, McDowell acredita que a capacidade de dar razões é um indício de que possuímos um espaço de manobra: “[...] it reflects a deep connection between reason and freedom; we cannot make sense of a creature’s acquiring reason unless it has genuinely alternative possibilities of action, over which its thought can play”. (MCDOWELL, 1998, p. 170). O ser humano não pode ser considerado um agente se não possuir um espaço de manobra dentro do qual tem a liberdade de escolher quais ações são para ele preferíveis:

A possessor of *logos* cannot be just a knower, but must be an agent too; and we cannot make sense of *logos* as manifest itself in agency without seeing it as selecting between options, rather than simply going along with what is going to happen anyway. (MCDOWELL, 1998, p. 170, grifos do autor).

Para McDowell, este momento nos permite dar um passo para trás e colocar em pauta nossa vida e nossa condição. Ele afirma que, a um lobo, não lhe serviria a razão se esta fosse simplesmente para que ele pudesse conhecer as condições necessárias para ser um lobo, ou aquilo que ele chamou de “categorias aristotélicas”. Estas condições são necessárias e já fazem parte daquilo que ele é. Ao contrário, se

ao lobo fosse permitido colocar a própria vida em questão e refletir sobre os meios e fins para atingir seus objetivos, isto significaria um acréscimo ao conhecimento que ele já possui. Assim ocorre com os humanos: temos a possibilidade de dar um passo atrás e colocar nossa própria vida em pauta:

[...] what converts what animals of one's species need into potential rational considerations is precisely what enables a rational animal to step back and view those considerations from a critical standpoint. So when they become potential reasons, their status as reasons is, by the same token, opened to question; [...] The deliberative question reason enables our wolf to ask is not about wolves in general but about himself: 'What should I do?' [...] Reasons does not just open our eyes to our nature, as members of the animal species we belong to; it also enables and even obliges us to step back from it, in a way that puts its bearing on our practical problems into question. (MCDOWELL, 1998, p. 172).

A racionalidade não só nos revela que, ao contrário de outros animais, temos liberdade e portanto podemos decidir sobre quais as melhores formas de ação, mas também nos obriga a ter certo controle sobre nossas ações, desejos e impulsos: "What this means is that the space of reflective distance presents us with both the possibility and the necessity of exerting a kind of control over our beliefs and actions that the other animals do not have". (KORSGAARD, 2009a, p. 32). Para Hacker (2007, p. 202), "Rationality is closely tied to instrumentality – the choice of efficient means to ends – and to formal correctness in reasoning". Nozick segue a mesma orientação e afirma que a racionalidade está relacionada ao controle e direcionamento do nosso comportamento: "Rationality provides us with the (potential) power to investigate and discover anything and everything; it enables us to control and direct our behavior through reasons and the utilization of principles". (NOZICK, 1993, p. XI).

Uma ação precisa ser justificada para poder ser considerada racional, pois a racionalidade de uma ação não está ligada à ação em si, mas à capacidade de refletir sobre estas ações: "[...] one is rational or irrational not only in virtue of the attitudes that one has at any given moment, but also in virtue of how one forms, retains, and revises one's attitudes over time". (KOLODNY, 2005, p. 517).

6.2 A racionalidade como função do corpo inteiro

Por ser uma capacidade que a pessoa desenvolve ao longo da vida, podemos dizer que o ser humano nasce com a estrutura biológica necessária para desenvolver a racionalidade, mas ela só se desenvolve por meio da sua interação com os outros seres. A racionalidade, portanto, não nos é dada pronta. A visão filosófica de uma razão *a priori* precisa ser repensada. Millikan (2009) contribui para esta reflexão ao argumentar contra a ideia de que uma inferência válida, sem erros lógicos, é resultado de um processo unicamente mental. Esta visão clássica de razão acredita que “[...] the world outside you, the world known through sensory experience, is in no way involved in your being rational. Being rational is something you do in your head”. (MILLIKAN, 2009, p. 172). Dentro desta perspectiva, a racionalidade depende única e exclusivamente de que os processos internos da mente estejam em perfeitas condições de funcionamento. Os dados recebidos da experiência não interferem neste processo de raciocínio. Para ela, entretanto, “Clear thinking is possible only as embedded in a cooperative external world”. (MILLIKAN, 2009, p. 171). Isto porque muitos dos conceitos que compõem as inferências são conceitos adquiridos pela experiência. As falácias de ambiguidade são um exemplo comum deste tipo. Elas podem ocorrer, não em virtude de erros lógicos, mas em virtude de não saber exatamente qual a referência para determinado termo ou pensamento. Assim como é possível ter uma compreensão ambígua sobre determinada palavra, pensamentos também podem ser ambíguos⁷. Portanto, sem o conhecimento da referência, que se dá pela experiência, não há pensamento lógico capaz de dissipar essas falácias. Outro erro comum pode ocorrer quando não sabemos que dois diferentes termos se referem ao mesmo objeto. Neste caso, a inferência

Woodchucks are mammals.
Mammals are warm blooded.
Therefore groundhogs are warm blooded. (MILLIKAN, 2009, p. 172).

poderia ser considerada inválida (apesar de logicamente válida), caso o indivíduo não soubesse que *woodchucks* e *groundhogs* se referem ao mesmo animal. Sem saber

⁷ Como exemplo, Millikan (2009, p. 172) cita a possibilidade de termos informações sobre duas pessoas diferentes, mas confundir estas informações como se fossem de uma única pessoa. Neste caso, teríamos duas referências distintas, mas compreendidas como sendo referentes ao mesmo indivíduo. A única forma de dissipar esse engano seria *a posteriori*.

previamente que ambos os termos se referem à marmota, é impossível verificar a validade deste argumento unicamente pelo pensamento racional: a conclusão não segue dos termos das premissas. Esses exemplos mostram, para Millikan (2009, p. 172), que é preciso definir que há algumas inferências que são válidas, mas que não são conhecidas *a priori*.

Há, ainda, outras categorias que merecem atenção: a maneira como reconhecemos uma forma, ou um indivíduo, ou as especificidades de uma espécie, ou mesmo a capacidade de reconhecer um determinado profissional, como uma médica ou uma professora. Todos estes conceitos são adquiridos por meio da experiência. Para Millikan, a capacidade de identificar e reidentificar estes conceitos depende da estrutura interna da nossa mente, mas também das interações causais que estabelecemos com o objeto do conhecimento. A capacidade de aperfeiçoar a coleta de informações é uma habilidade desenvolvida evolutivamente pela espécie humana; além disso, o indivíduo pode tornar esta coleta de informações mais precisa e eficiente, à medida em que desenvolve a capacidade de aprender por meio da percepção, de realizar julgamentos por meio desta percepção e por meio dos estímulos linguísticos recebidos. Segundo ela,

Learning what is the same as what is at the base of all conceptual development, and conceptual development is a rich and structured interaction between the organism and its environment. To be thinking at all is already to be employing abilities that are deeply embedded in the world. (MILLIKAN, 2009, p. 181).

Por fim, Millikan é categórica ao dizer que a racionalidade está firmemente enraizada no mundo externo: "One's rationality depends at every point on the complex causal and informational structure of the empirical world. Rationality is firmly embedded in the world outside the mind". (MILLIKAN, 2009, p. 181).

Apesar de não tratar especificamente deste aspecto, podemos deduzir do pensamento de Millikan, que a capacidade de perguntar por razões depende do nível de interações e estímulos que o indivíduo tem para desenvolvê-la. Se temos a habilidade de compreender conceitos por meio da experiência, quanto maior for o número de estímulos a que formos expostos, maior será a possibilidade de estabelecer relações entre estes conceitos. Além disso, a capacidade de apreender conceitos pode ser mais acurada e eficiente, à medida que desenvolvemos nossa

percepção e nossa capacidade de realizar julgamentos (o que também indica haver graus de racionalidade, conforme será trabalhado no próximo item).

Esta ideia também é defendida por Churchland. Apesar de focar seus estudos no cérebro humano, Churchland (2013) deixa claro que muitos dos aspectos que envolvem a razão e especificamente a tomada de decisão depende de fatores que não podem ser explicados exclusivamente com o estudo do cérebro e nem é possível dizer com precisão como todos estes fatores - habilidades, conhecimento, emoções, memória e percepção - se “conjugam” no processo de raciocínio. O processo deliberativo não pode ser compreendido como um programa computacional pronto a seguir regras, pois isto poderia levar a um desastre, visto que “[...] no single rule can cover every contingency that can crop up in the world, and some contingencies are so surprising that they call for wise judgment, not slavishly adhering to a rule”. (CHURCHLAND, 2013, p. 222). Uma razão, portanto, não é necessariamente uma regra, “A reason can be a perception, an emotion, a memory, a solution to a problem, an evaluation of the future consequences of an action, a judgment about the weight of the evidence, and so forth”. (CHURCHLAND, 2013, p. 180). A deliberação e as razões que influenciam no processo decisório devem ser pensadas sempre, como vimos no início do capítulo, como sendo tomadas e consideradas por agentes. Agentes morais, que interagem com outros indivíduos, que desenvolvem laços familiares, amorosos, de amizade, de trabalho e que se importam com a sua imagem frente a essa comunidade moral. Churchland ressalta que nenhuma concepção de racionalidade deve ser pensada sem levar em conta que o agente racional se importa com a maneira como é visto aos olhos dos outros. E este fator será sempre um fator relevante no processo decisório. Segundo ela,

Certainly, reasoning – or more generally, thinking and problem solving – is a highly important part of social life and moral life in particular. Nevertheless, thinking and problem solving in the social domain is constrained – by our past learning and intuitions, by our emotions, and by the way our brain is tuned to the needs of kith and kin. Problem solving involves many factors and cannot be reduced to something like a syllogism. Reasoning [...] is probably a constraint satisfaction process, whereby the brain weighs and evaluates and considers a host of factors and settles on a satisfactory decision. (CHURCHLAND, 2013, p. 111).

Parte considerável dos fatores que contribuem para a tomada de decisão são processos inconscientes, sem os quais seria impossível deliberar de maneira inteligente e sábia. Mesmo sendo fruto de um processo inconsciente, assim como Millikan, Churchland afirma ser possível desenvolver formas de melhorar o processo decisório: “By learning and thinking and developing good habits, we give our unconscious brain better tools to work with”. (CHURCHLAND, 2013, p. 220).

Mesmo alguns autores que não possuem uma visão naturalista da racionalidade concordam que devemos considerar a influência da experiência e da intersubjetividade na construção da racionalidade humana. Audi, por exemplo, afirma que há, pelo menos, alguns aspectos que podem ser encarados como naturalistas, como o fato de a racionalidade estar fortemente relacionada às experiências dos indivíduos:

Insofar as we understand rationality in terms of this natural, causally structured engagement of our cognitive and motivational systems with the world, our conception of it may be said to be naturalistic. If rationality is not in a strong sense a natural property, it is firmly grounded in the world of experience. It is thus rooted in natural properties even if it turns out (as I suspect it may) to be ultimately irreducible to them. The same holds for justification, and, in both the theoretical and practical domains, for reasonableness. (AUDI, 2001, p. 232-233).

Antonio Damasio também afirma que a racionalidade é o resultado dos estímulos e das interações recebidas pelo indivíduo ao longo de sua vida; para ele, esta tese pode ser comprovada com a teoria do *marcador-somático*. Ao estudar pacientes com lesões cerebrais, Damasio e sua equipe constataram que há uma relação entre as capacidades e habilidades emocionais dos pacientes e as habilidades de ação racional. Pacientes que demonstravam perda na capacidade de sentir e expressar emoções também apresentavam uma considerável perda na sua capacidade de tomar decisões racionais. O que os levou a compreender que, ao contrário do que pensa o senso comum, de que o pensamento e o comportamento racional são isentos de sentimentos, os sentimentos e as emoções são partes imprescindíveis para o bom desenvolvimento da razão. Segundo ele,

The new proposal in *Descartes' Error* is that the reasoning system evolved as an extension of the automatic emotional system, with emotion playing diverse roles in the reasoning process. For example,

emotion may increase the saliency of a premise and, in so doing, bias the conclusion in favor of the premise. Emotion also assists with the process of holding in mind the multiple facts that must be considered in order to reach a decision. (DAMASIO, 2005)⁸.

Esta interação entre razão e emoção ocorre porque desenvolvemos mecanismos de relação entre determinados episódios e emoções correspondentes. Ao longo da vida, à medida que vamos passando por experiências, vamos associando marcadores-somáticos a estas experiências, como forma de “prever” acontecimentos ou resultados futuros:

[...] somatic markers are a special instance of feelings generated from secondary emotions. Those emotions and feelings have been connected, by learning, to predicted future outcomes of certain scenarios. When a negative somatic marker is juxtaposed to a particular future outcome the combination functions as an alarm bell. When a positive somatic marker is juxtaposed instead, it becomes a beacon of incentive. (DAMASIO, 1995, p. 174, grifos do autor).⁹

Além dos estados somáticos, que podem também ser chamados de mecanismos de predisposição, há ainda dois outros componentes necessários no processo de raciocínio: a *memória de trabalho* e a *atenção*. Para Damasio, elas continuam trabalhando mesmo depois do trabalho realizado pelo mecanismo de marcação-somática, visto que

They are necessary for the process of reasoning, during which possible outcomes are compared, rankings of results are established, and inferences are made. In the full somatic-marker hypothesis, I propose that a somatic state, negative or positive, caused by the appearance of a given representation, operates not only as a *marker for the value of what is represented, but also as a booster for continued working memory and attention*. The proceedings are ‘energized’ by signs that the process is actually being evaluated, positively or negatively, in

⁸ Conforme nota em capítulo anterior, a versão consultada de 2005 é um E-Book sem paginação. Tradução da versão em português: “A proposta inovadora em O erro de Descartes é que o sistema de raciocínio evoluiu como uma extensão do sistema emocional automático, com a emoção desempenhando vários papéis no processo de raciocínio. Por exemplo, a emoção pode dar mais relevo a determinada premissa e, assim, influenciar a conclusão em favor dessa premissa. A emoção também auxilia no processo de manter na mente os vários fatores que precisam ser levados em consideração para chegarmos a uma decisão”. (DAMASIO, 2012, p.13).

⁹ Na versão em português: “[...] os marcadores-somáticos são um caso especial do uso de sentimentos gerados a partir de emoções secundárias. Essas emoções e sentimentos foram ligados, pela aprendizagem, a resultados previstos de determinados cenários. Quando um marcador-somático negativo é justaposto a um determinado resultado futuro, a combinação funciona como uma campanha de alarme. Quando, ao contrário, é justaposto um marcador-somático positivo, o resultado é um incentivo”. (DAMASIO, 2012, p.163, grifos do autor).

terms of the individual's preferences and goals. The allocation and maintenance of attention and working memory do not happen by miracle. They are first motivated by preferences inherent in the organism, and then by preferences and goals acquired on the basis of the inherent ones. (DAMASIO, 1995, p. 197-198, grifos do autor).¹⁰

Assim como a fala, vista no primeiro capítulo, a racionalidade também parece ser uma capacidade humana que envolve diferentes órgãos e sentidos do corpo humano, não se resumindo a uma atividade cerebral. Ela está conectada aos nossos impulsos biológicos, mas também às experiências vividas até o momento. Este é o erro de Descartes: criar uma visão dualista do mundo e acreditar que há uma separação entre corpo e mente, razão e emoção, biologia e cultura. A mente, como parte constituinte do corpo humano, realiza suas atividades racionais a partir deste corpo, utilizando as informações recebidas por meio dele:

The action of biological drives, body states, and emotions may be an indispensable foundation for rationality. The lower levels in the neural edifice of reason are the same that regulate the processing of emotions and feelings, along with global functions of the body proper such that the organism can survive. These lower levels maintain direct and mutual relationships with the body proper, thus placing the body within the chain of operations that permit the highest reaches of reason and creativity. Rationality is probably shaped and modulated by body signals, even as it performs the most sublime distinctions and acts accordingly. (DAMASIO, 1995, p. 200).¹¹

A racionalidade desenvolvida pelo indivíduo está em consonância com a cultura à qual ele está inserido e as razões apresentadas por ele trazem consigo as

¹⁰ Em português: “Elas são necessárias ao processo de raciocínio durante o qual se comparam resultados possíveis, se estabelecem ordenações de resultados e se fazem inferências. Na hipótese global do marcador-somático, proponho que um estado somático, negativo ou positivo, causado pelo aparecimento de uma dada representação atua não só como marcador do valor do que está representado mas também como intensificador contínuo da memória de trabalho e da atenção. A atividade subsequente é ‘estimulada’ por sinais de que o processo está de fato sendo avaliado, positiva ou negativamente, em termos das preferências e objetivos do indivíduo. Não é por milagre que a localização e a manutenção da atenção e da memória de trabalho acontecem. Primeiro, são motivadas pelas preferências inerentes ao organismo e depois pelas preferências e objetivos adquiridos com base nas que são inerentes”. (DAMASIO, 2012, p. 182, grifos do autor).

¹¹ Em português: “A ação dos impulsos biológicos, dos estados do corpo e das emoções pode ser uma base indispensável para a racionalidade. Os níveis inferiores do edifício neural da razão são os mesmos que regulam o processamento das emoções e dos sentimentos, juntamente com o das funções globais do corpo, de modo que o organismo consiga sobreviver. Esses níveis inferiores mantêm relações diretas e mútuas com o corpo propriamente dito, integrando-o desse modo na cadeia de operações que permite os mais altos voos em termos da razão e da criatividade. Muito provavelmente, a racionalidade é configurada e modulada por sinais do corpo, mesmo quando executa as distinções mais sublimes e age em conformidade com elas”. (DAMASIO, 2012, p. 184).

experiências obtidas até o momento. Decisões racionais são tomadas com base no acúmulo de informações que coletamos até o momento e com base nas decisões tomadas anteriormente. Sobre isso será o próximo tópico.

6.3 Razões: questão de graus

Para Damasio (1995), a nossa mente não está vazia no começo do processo de raciocinar. Ela está repleta de uma série de imagens e conhecimentos que são postos em ação quando deliberamos sobre determinado assunto. Diante disso, podemos perceber que, de certa forma, “recolhemos” informações que nos auxiliam no processo de tomada de decisão. As razões encontradas por nós ao nos depararmos com cada nova situação dependerá de como elaboramos, classificamos e refletimos sobre as informações dos episódios anteriores. Para ele, “The somatic-marker account is thus compatible with the notion that effective personal and social behavior requires individuals to form adequate ‘theories’ of their own minds and of the minds of others”. (DAMASIO, 1995, p. 174)¹².

A emoção nos oferece, por meio de um processo cognitivo rápido, as informações que precisamos para lidar com as situações enfrentadas. Não precisamos, no momento da decisão, estar cientes de todas as informações acumuladas acerca de situações semelhantes, precisamos apenas da conclusão que tiramos de todos estes episódios. E isto é passado a nós, pelas emoções, por meio do que chamamos *intuição*. Para ele,

[...] the quality of one’s intuition depends on how well we have reasoned in the past; on how well we have classified the events of our past experience in relation to the emotions that preceded and followed them; and also on how well we have reflected on the successes and failures of our past intuitions. Intuition is simply rapid cognition with the required knowledge partially swept under the carpet, all courtesy of emotion and much past practice. (DAMASIO, 2005, grifos nossos).¹³

¹² Em português: “A abordagem em termos de marcador-somático é, portanto, compatível com a noção de que o comportamento pessoal e social eficaz requer que os indivíduos formem ‘teorias’ adequadas das suas próprias mentes e das mentes dos outros”. (DAMASIO, 2012, p.164).

¹³ Em português: “A qualidade de nossa intuição depende do quanto raciocinamos bem no passado, do quanto classificamos bem os conhecimentos de nossa experiência passada em relação às emoções que os precederam e às que se os seguiram, e ainda o quanto refletimos bem sobre os êxitos e fracassos de nossas intuições anteriores. Intuição é simplesmente cognição rápida com o conhecimento necessário parcialmente varrido para baixo do tapete – uma cortesia da emoção e de muita prática do passado”. (DAMASIO, 2012, p.13).

A ideia de que nossas ações são pautadas pela qualidade das ações anteriores, nossa capacidade de refletir sobre elas e sobre suas consequências, também é apresentada por Iris Murdoch, para quem este processo é realizado pela *atenção*: “By the time the moment of choice has arrived the quality of attention has probably determined the nature of the act”. (MURDOCH, 1970, p. 67)¹⁴. O que significa que, para ela, nossas ações anteriores também são orientadas a formar uma espécie de conhecimento que nos “poupa” de realizar todo o trabalho novamente, quando somos confrontados com uma decisão:

[...] if we consider what the work of attention is like, how continuously it goes on, and how imperceptibly it builds up structures of value round about us, we shall not be surprised that at crucial moments of choice most of the business of choosing is already over. (MURDOCH, 1970, p. 37).¹⁵

Com isto, podemos ver que nossas ações atuais dependem da qualidade da reflexão e da consciência acerca dos atos e experiências anteriores. Korsgaard (2009b) ressalta que, mesmo aquilo que identificamos como razões próprias, são fruto de uma construção da nossa própria identidade. Mas esta construção de identidade não se fez sozinha, de maneira isolada: ela foi construída considerando a ação do corpo sobre o mundo e as relações interpessoais que se estabelecem na sociedade. Uma pessoa fortemente religiosa, ou com forte ligação a um movimento político, considera que os interesses destes movimentos são suas próprias razões. Sendo assim, quando falo acerca das “minhas razões”, falo acerca das razões e da identidade que construí pelas minhas escolhas anteriores:

I must interact with the conscious inhabitants of my body, because I must act with my body. But I may also interact with other people, and when I do, then their reasons, as well as my own, become as it were incentives in the deliberative process that we undertake together, resources for the construction of our shared reasons. [...] So taken in that way, the category of my reasons doesn't exclude an identification between my reasons and the reasons of others. I need not legislate alone, and that being so, I need not regard the incentives that arise in

¹⁴ Na tradução em português: “Quando chega o momento da escolha, é provável que a qualidade da atenção já tenha determinado a natureza do ato”. (MURDOCH, 2013, p. 93).

¹⁵ Em português: “[...] se levamos em conta como é o trabalho da atenção, como ele se dá de forma contínua, e a maneira imperceptível como ele constrói estruturas de valor à nossa volta, não ficaremos surpresos de que, em momentos cruciais de escolha, a maior parte do processo de escolha já esteja feita”. (MURDOCH, 2013, p. 55).

the natural course of my individual embodied life as the only possible sources of reasons for me. (KORSGAARD, 2009b, p. 200).

Nossas ações e escolhas, portanto, não são aleatórias. Seguem uma linha contínua que, por um lado determina a própria identidade e, por outro, a expõe. Por ser um processo em construção, Broome (2010, p. 286), afirma que “[...] rationality is a matter of degree”, já que a racionalidade das ações pode variar de indivíduo para indivíduo, em decorrência das deliberações anteriores. Ele afirma que uma ação A pode ser racional para o indivíduo P, mas ser irracional para o indivíduo S, se considerarmos o padrão comportamental de ambos até o momento da ação. O que significa que as ações não são episódios isolados, mas fazem parte de uma linha contínua, que têm relação com cada uma das escolhas passadas dos indivíduos. Isto se dá porque, como vimos ao longo dos capítulos, nossa forma de pensar e de estar no mundo está relacionada com a cultura e o local em que estamos inseridos. Nossos valores, comportamentos e hábitos foram moldados pelas relações interpessoais que desenvolvemos, seja com nossos coetâneos, seja com aqueles que nos precederam. Parafrazeando Everett (2017), podemos dizer também que “nenhum indivíduo é uma ilha”. Não somente nenhuma linguagem existe isoladamente, mas o próprio indivíduo não pode existir isoladamente, visto que as habilidades e características exclusivamente humanas são todas construídas por meio da relação com outros indivíduos.

Frankfurt (1998) reforça estes argumentos sob outro ponto de vista. O ponto de vista daquele que parece ter um “bloqueio” quanto à compreensão de certas razões ou justificativas. Muitas vezes, consideramos irracional a atitude de alguém que parece não conseguir nem pensar em algo que está muito distante de seus valores ou forma de vida. Para ele, esta incapacidade pode estar relacionada à identidade do indivíduo. Frankfurt afirma que a racionalidade ou a irracionalidade está conectada aos sentimentos e às experiências do indivíduo, formando uma espécie de “unidade”. Uma ação pode ser considerada irracional em uma cultura e ser considerada racional em outra. Ou mesmo, um indivíduo pode considerar irracional ou “impensável” um ato. Para ele, estar sujeito a certas incapacidades, como a incapacidade de compreender um ponto de vista completamente contrário ao seu ou a incapacidade de pensar algo diferente daquilo que viveu durante toda a vida, pode ser um indício de sanidade, um

indício de que o indivíduo possui uma “identidade” que não é assim tão vulnerável a mudanças:

It is often mistakenly supposed that irresistible inclinations and insurmountable inhibitions are invariably symptoms or constituents of mental or emotional disorder. Sometimes they are in fact manifestations of a person's fundamental rationality – a rationality so deeply rooted that it cannot be rendered impotent by mere transient conviction or intent. This fundamental rationality may at times protect the person, by mobilizing his emotions, from succumbing to the influence of radical disturbances of his judgment. (FRANKFURT, 1998, p. 190).

Deve existir uma certa *constância* na forma de pensar, na forma de agir, nos desejos, indicando certas características que identificam aquele indivíduo. Não quer dizer, contudo, que sejam imutáveis. Ele dá como exemplo a incapacidade de alguns indivíduos pensarem sobre a possibilidade de comer carne humana. A pessoa não precisa, por exemplo, considerar impensável o ato durante toda a vida; podem ocorrer situações em que alguém considere impensável comer carne humana em um momento de sua vida e, em outro momento, devido a mudanças nas condições de vida, considerar a ação perfeitamente razoável.

Não só mudanças drásticas na forma de vida – como pode sugerir o exemplo sobre comer carne humana -, o aumento do conhecimento pode também auxiliar o indivíduo a mudar sua forma de pensar, sua forma de agir e sua forma de entender o mundo. Nosso conhecimento também ocorre em diferentes níveis ou graus e pode aumentar ou mudar, de acordo com nossas interações, estímulos e nosso interesse na razão:

It is also the case that understanding is a matter of degree: others may know things we do not. or even perhaps cannot. What is certain is that, the clarity and effectiveness of our concepts grows with the growth of our understanding of others. There are no definite limits to how far dialogue can or will take us. (DAVIDSON, 2001b, p. 219).

Como vimos, a capacidade de pesar razões, avaliar razões alheias e refletir sobre si próprio e a própria vida são pressupostos da racionalidade. Poder perguntar pela própria vida, refletir e deliberar sobre ela é uma característica humana única. Como qualquer outra característica, podemos realizar em diferentes níveis. No segundo capítulo, vimos que as habilidades de intencionalidade compartilhada e de

leitura de mentes (e, evidentemente, também a linguagem vista no primeiro capítulo) requerem tanto maturação quanto interação com outros seres. E essas habilidades serão tanto mais desenvolvidas quanto maiores os estímulos e as interações recebidas pela criança. Essas habilidades continuam sendo desenvolvidas ao longo da vida. Como vimos, nem todas as pessoas têm habilidade recursiva maior do que quatro ordens de recursividade, porque esta habilidade precisa continuar a ser estimulada. O mesmo ocorre com outras habilidades humanas desenvolvidas por meio da interação. A capacidade reflexiva é uma delas. O indivíduo é capaz de desenvolver a capacidade de reflexão à medida que é exposto a situações que assim o exijam. À medida que se exponha a situações nas quais a reflexão é requerida e que tenha, tanto que compreender argumentos alheios, quanto expor seus próprios argumentos; que lhe seja requerido avaliar juízos, pesar razões e buscar respostas mais apropriadas aos problemas aos quais é exposto. A capacidade de pensar sobre a própria vida também. Colocar a própria vida em pauta é parte daquilo que nos faz humanos:

Zum Begriff der Rationalität gehört wesentlich der Prozeß der Aufklärung über Irrationalität, weil nur so die eigentlichen Gründe ihre Geltung erlangen können. Aufklärung umfaßt nicht nur das Ausräumen der Irrtümer, sondern auch die Befreiung der Illusionen. Dem Subjekt sollen die Ursachen und Gründe seiner Meinungen bewußt (gemacht) werden. Daher muss sich das Subjekt, will es vernünftig sein, reflexiv zu seiner eigenen Meinungsbildung verhalten, um so die systematischen Beschränkungen psychologischer Art zu durchschauen, denen die eigenen kognitiven Prozesse eventuell unterworfen sind. **Selbstreflexion ist daher eine Voraussetzung von Rationalität.** 'Rational' als präskriptives Prädikat enthält also einerseits eine Beurteilung einer Meinung (oder Handlungen etc.), und andererseits enthält es die Aufforderung an die Subjektive, sich ihrer Subjektivität und deren Begrenztheit bewußt zu werden. (GOSEPATH, 1992, p. 31, grifos nossos).¹⁶

¹⁶ Minha tradução: “Ao conceito de racionalidade pertence essencialmente o processo de esclarecimento da irracionalidade, porque somente dessa maneira as razões reais podem obter seu reconhecimento. Iluminação inclui não apenas dissipar equívocos, mas também liberar ilusões. O sujeito deve se tornar consciente das causas e fundamentos de suas opiniões. Portanto, se o sujeito quer ser racional, ele deve refletir sobre a formação da própria opinião, a fim de ver através das limitações sistemáticas de natureza psicológica às quais seus próprios processos cognitivos podem estar sujeitos. **A autorreflexão é, portanto, um pré-requisito para a racionalidade.** ‘Racional’ como predicado prescritivo, portanto, contém, por um lado, uma avaliação de uma opinião (ou ações, etc.) e, por outro, contém as demandas do subjetivo para tomar consciência da sua subjetividade e das limitações dela”.

A capacidade de autorreflexão também pode se dar em graus. Ela pode ser tanto mais desenvolvida quanto mais o indivíduo se comprometer com seu desenvolvimento. Quanto mais se estiver comprometido com seu autoconhecimento, com a busca de encontrar razões cada vez mais justificadas sobre seus atos, desejos, anseios, medos, emoções, objetivos. A capacidade de dar razões pressupõe e exige isso. No próximo capítulo, veremos como é possível desenvolver esta capacidade e, também, porque ela é necessária.

7 COOPERAÇÃO E CONFIANÇA: A VERDADE COMO GUIA DA RAZÃO

No último capítulo, vimos por que a racionalidade humana é única: porque os seres humanos são os únicos animais que podem apresentar razões para seus atos, emoções, desejos e anseios. Ele pode se perguntar pelas suas razões e refletir sobre sua vida como um todo. Pode se colocar objetivos, pode pesar razões e avaliar quais os melhores meios para atingir os objetivos propostos. Vimos também que a capacidade de deliberação e reflexão pode ser ampliada e melhorada, à medida que o indivíduo passa por experiências e se dispõe a refletir sobre elas. Vimos também que este é um processo que envolve tanto nossas interações sociais quanto nossos mecanismos biológicos, que nos fornecem o aparato biológico necessário para o registro e acúmulo de experiências, formando uma espécie de memória que nos auxilia nos processos de tomada de decisão.

Neste capítulo, veremos como esta capacidade de dar razões pode ser explicada de um ponto de vista evolutivo e por quê essa capacidade foi favorável e selecionada evolutivamente. Também veremos como essa explicação se une com o que vimos no capítulo anterior – de que faz parte de nossa natureza humana almejar o desenvolvimento da nossa capacidade reflexiva e autorreflexiva – para explicar por que a honestidade intelectual pode ser vista como uma virtude inerente à condição racional.

7.1 Cooperação e confiança: a virtude de *contar a verdade*

Vamos iniciar este capítulo buscando compreender como foi possível aos seres humanos estabelecer relações cooperativas e confiáveis e por quê estes comportamentos foram fundamentais para a manutenção da espécie. Churchland (2011) afirma que a cooperação é um dos comportamentos essenciais para a moralidade. Ela apresenta diferentes estudos que explicam o que possibilitou o comportamento cooperativo nas sociedades humanas. Para começar, ela esclarece que a oxitocina exerce grande influência no comportamento social dos mamíferos:

The extension of caring to dependent infants, and then to mates, kin, and affiliates, marks the crucial shift that makes us social. At the center of the intricate web of neural connections is oxytocin (OXT), a powerful peptide that in mammals has been recruited in organizing the brain to extend self-care to infants, and thence to a wider circle of caring

relationships. Oxytocin has been associated with trust, owing largely to its role in raising the threshold for tolerance of others, and to its down-regulation of fear and avoidance responses. In conditions of safety, when the animal is among friends and family and the OXT levels are higher, there is mutual grooming, touching, and general relaxation. Additionally, grooming and touching appear to raise levels of OXT, relaxing one further, indicating a biobehavioral loop. (CHURCHLAND, 2011, p. 63).

Além disso, ela ressalta que a sociabilidade se dá em diferentes níveis e graus e que todos os mamíferos compartilham, em diferentes graus, algum nível de sociabilidade. Apesar de frisar os significativos efeitos da oxitocina na sociabilidade e na cognição humanas, ela ressalta que “[...] bear in mind that OXT should not be dubbed the sociality/cognitive function molecule. It is part of a complex, flexible, interactive network of genes, gene-neuron-neurochemical-environment interactions, and neuron-body interactions”. (CHURCHLAND, 2011, p. 81). A oxitocina é um dos mecanismos que possibilita a sociabilidade, mas não é o único. Nosso organismo e comportamento são complexos. Doses exageradas de oxitocina geram, inclusive, comportamentos nocivos.

O cérebro humano, assim como o dos outros mamíferos, possui a oxitocina como um diferencial que facilita o cuidado, a proteção, a confiança, e mesmo estimula o prazer em realizar atividades conjuntas. De acordo com Churchland,

Learning, especially by imitation, is the mammalian trick that gets us both flexibility and well-honed skills. Your brain is organized to take pleasure in company and to find social exclusion painful. Your brain is organized to feel bad if your child is maimed or your mate is assaulted. [...] Human brains, like the brains of baboons and wolves, have the capacity to learn how to get on in a social world as well as in the physical world. (CHURCHLAND, 2013, p. 104).

Ela destaca que a sociabilidade humana está fortemente relacionada à capacidade de aprendizado, leitura de mentes, autocuidado, cuidado com outros e a habilidade de resolver problemas sociais. A confiança é um dos pilares da sociedade humana, porque é ela que permite o comportamento cooperativo. Pesquisas apontam que “[...] trust has much to do with oxytocin and vasopressin, their receptor distributions, and the complex circuitry in the limbic structures, the brainstem, and the structures of the prefrontal cortex”. (CHURCHLAND, 2011, p. 202). Churchland (2011) descreve diferentes pesquisas empíricas, que apontam que o nível de *confiança* e

cooperação dos indivíduos nas situações a que foram expostos (as pesquisas consistem em expor os indivíduos a diferentes jogos em que a cooperação é estimulada e em que é vantajoso confiar nos demais jogadores). Nestes jogos, os níveis de confiança e cooperação cresceram consideravelmente entre aqueles indivíduos que foram expostos à oxitocina, que era inalada pelo nariz (o grupo controle foi exposto a um placebo). Os níveis de cooperação e confiança foram ainda maiores quando havia algum tipo de punição no jogo. A punição envolvia, via de regra, que o indivíduo que desejava punir tivesse que gastar alguma quantia dos seus bens para punir um outro jogador. Mesmo tento que usar seus próprios recursos, os jogadores costumavam punir os jogadores que não cooperavam para o jogo. Estes experimentos apontam que o nível de oxitocina interfere no nível de confiança e cooperação – indivíduos com maiores níveis de oxitocina confiavam mais nos parceiros e por isso tinham uma postura mais cooperativa. Também apontam que os indivíduos tendem a ter uma conduta mais cautelosa e, portanto, mais cooperativa, quando há algum tipo de punição envolvida. Nas partidas em que havia alguma punição envolvida, a cooperação tendia a crescer no decorrer do jogo e continuava estável até o fim dele. Nas partidas em que não havia punição, o nível de cooperação tendia a diminuir no decorrer da partida. Quando houve quebra de confiança, indivíduos punidos procuraram restabelecer a confiança novamente. Nestes casos, indivíduos que inalaram oxitocina restabeleceram a relação de confiança com mais facilidade que o grupo controle. Experimentos semelhantes foram realizados com indivíduos com Síndrome do Espectro do Autista e com Síndrome de Asperger e chegaram a resultados semelhantes: o nível de cooperação e confiança cresceu para aqueles indivíduos que receberam a oxitocina.

Estes estudos indicam que os seres humanos possuem um cérebro adaptado para desenvolver as relações de confiança com os demais membros do grupo, inicialmente seus parentes mais próximos, podendo estender-se a demais membros de um grupo ou uma comunidade. Também indica que os indivíduos tendem a ter comportamentos mais cooperativos se há algum tipo de punição envolvida e que procuram manter uma imagem de bons parceiros cooperativos. Indivíduos prezam por serem vistos como parceiros confiáveis. Churchland relembra que, no contexto evolutivo,

Trust permits cooperation, and cooperation is associated with richer food resources, especially in beating off competing scavengers and in hunting large animals. Aggression within the group is modulated, while aggression toward the out- group might remain high. (CHURCHLAND, 2011, p. 91-92).

Mas o que fez com que os humanos desenvolvessem um comportamento cooperativo tão acentuado? Segundo Churchland, pesquisas apontam 4 hipóteses para a evolução da cooperação humana, que podem ser vistas como complementares: “[...] loose hierarchy and relatively easygoing temperament, cooperative parenting expanding to cooperation with the group, sexual selection, and lethal intergroup competition [...]”. (CHURCHLAND, 2011, p. 93). Estes fatores comportamentais foram beneficiados pela oxitocina, porque é ela que favorece comportamentos sociais baseados na confiança e na cooperação.

Porque os humanos desenvolveram um comportamento que levou a uma interação cooperativa, foram sendo construídas formas de avaliar esta cooperação – e de punir os indivíduos que não agiam de acordo. Valores positivos e negativos foram associados a diferentes tipos de comportamento, que denotavam cooperação ou a falta dela. Contar a verdade, neste sentido, aparece como um comportamento exigido. Só é possível confiar e cooperar com aqueles indivíduos que contam a verdade sobre os fatos e sobre as suas intenções e desejos. Para Churchland,

Truth-telling is widely considered a virtue. This is plausibly related to the fact that for reasons pertaining to survival, humans value accurate predictions, and hence value being able to rely on one another for information regarding food sources, predators, how to make a boat, and so forth. Because our life and well-being depend on it, reliability is preferred over unreliability. A social practice that approves truth-telling and disapproves deception does not imply the existence of a special gene or a special module; it can be explained in terms of routine human problem-solving, given human intelligence and the platform for sociability. (CHURCHLAND, 2011, p. 107-108).

Churchland ressalta que contar a verdade é um valor que prosperou em diferentes culturas e em diferentes momentos da história. Por ser imprescindível para a sobrevivência, tanto individual quanto do grupo, é uma prática social que parece ter prosperado universalmente. Contudo, por ser uma prática social, é um comportamento que também exige aprendizado. Quando contar a verdade, de que forma contar a verdade e quando é permitido (e às vezes até requerido) não contar a verdade, são

comportamentos que se aprendem em conjunto com o aprendizado sobre a importância da verdade nas relações interpessoais.

Quando pensamos nessa prática social em um nível mais complexo, quando as relações de confiança precisam se estender para além das relações familiares ou próximas, este valor social passa a ganhar novos contornos. Nas sociedades complexas, a confiança não se dá mais somente a nível de indivíduos, mas sim a nível de instituições. Na nossa sociedade moderna, confiamos nas instituições, que protegem e regulam as relações sociais:

[...] we have grown up in a culture of long-established, regulated institutions, and our trust in these institutions rests on background knowledge concerning what they can be counted upon to do. More simply, we have beliefs and expectations that exist because of our culture, and these involve beliefs about the trustworthiness of particular institutions and the people within them. The motherboard of trust is still the family, with trusting extensions reaching a little or a lot to other kin and friends. Yet a kind of real trust, guarded and watchful in varying degrees, does come to be extended beyond those who are familiar. (CHURCHLAND, 2011, p. 202).

As relações a nível institucional mantêm os mesmos princípios que aquelas a nível individual: há regras, punição para ações não cooperativas, tentativas de restabelecer a confiança quando quebrada, demonstrando comportamento cooperativo e, caso não seja restituída a confiança, pode-se dizer que também há o isolamento daquele que agiu de maneira desonesta.

7.2 Teoria argumentativa do raciocínio

Mercier e Sperber (2011; 2012; 2017) propõem uma teoria argumentativa do raciocínio que, assim como o trabalho de Churchland, enfatiza o papel da confiança nas relações interpessoais. Eles também reconhecem que a confiança, construída por meio de atitudes cooperativas e, principalmente, por meio da atitude de *contar a verdade* exerceu papel central no desenvolvimento evolutivo humano. Mercier e Sperber ressaltam que, em virtude da diferença existente entre a atitude cooperativa de outros animais e a cooperação existente entre humanos, os humanos demandam muitos recursos cognitivos para dar conta deste nível de flexibilidade:

Human cooperation is exceptional not only by its scale but also by the open-ended variety of the forms it takes. Other animals may have a few types of cooperative interactions in their behavioral repertoire with little or no place for creative improvisation. What each co-operator may expect of the others is largely predetermined. When these expectations are not met because of the incompetence or the defection of one of the co-operators, cooperation is likely to fail. Humans, on the other hand, rely less on predefined expectations. Existing forms of cooperation are deployed with great flexibility and often readjusted on the fly. New forms are often tested. This flexibility and creativity of human cooperation can be highly advantageous, but only if massive cognitive resources are invested to secure effective coordination. (MERCIER, SPERBER, 2017, p. 183).

Para Mercier e Sperber, este comportamento social – possibilitado, como vimos, pela oxitocina e demais mecanismos cerebrais – favoreceu o desenvolvimento da capacidade humana de *dar razões*. Com a teoria argumentativa do raciocínio, eles visam explicar a capacidade de dar razões de um ponto de vista natural e evolutivo. Os autores ressaltam que

[...] reasoning is a costly mental activity. To assess its efficiency, not only benefits but also costs have to be taken into account. When this is done, it ceases to be self-evident that reasoning is just a ‘Good Thing’ for which there would necessarily have been selective pressure in the evolution of the species. (MERCIER, SPERBER, 2012, p. 377).

As informações são elementos muito importante para a sobrevivência humana. Os humanos têm a capacidade de transmitir informações e as sociedades se organizam e se mantêm por meio da troca de informações seguras. As informações que temos foram recebidas basicamente por meio de outros indivíduos. Nós precisamos ter um grau de confiança de que estas informações são verdadeiras, não vão nos causar prejuízos ou nos condenar à morte. Conforme ressaltava Frankfurt, em seu livro *On Truth*,

We are therefore bound to recognize, at least implicitly, that truth is important to us; and, consequently, we are also bound to understand (again, at least implicitly) that truth is not a feature of belief to which we can permit ourselves to be indifferent. Indifference would be a matter not just of negligent imprudence. It would quickly prove fatal. To the extent that we appreciate its importance to us, then, we cannot reasonably allow ourselves to refrain either from wanting the truth about many things or from striving to possess it. (FRANKFURT, 2006).¹

¹ Livro eletrônico não paginado.

Contudo, à medida que os grupos humanos foram crescendo, problemas relacionados à confiança surgiram. Em grupos menores, é possível conhecer os atos e a reputação de nossos parceiros, portanto, é mais fácil avaliar a verdade da informação recebida; em grupos mais complexos, esta confiança precisa acontecer de outra maneira.

Em virtude disso, os indivíduos desenvolveram mecanismos para compensar este problema: a vigilância epistêmica² (SPERBER et al., 2010).

Communication is so advantageous to human beings, on the one hand, and makes them so vulnerable to misinformation, on the other, that there must have been, we suggest, strong and ongoing pressure for developing mechanisms of epistemic vigilance geared at constantly adjusted well-calibrated trust. Much of epistemic vigilance focuses on the communicator: whom to believe, when, and on what topic and issue. (MERCIER, SPERBER, 2012, p. 379).

Segundo eles, “Early epistemic vigilance draws on some of the capacities used in selecting partners for cooperation, which include moral evaluation, monitoring of reliability, and vigilance towards cheating”. (SPERBER et al., 2010, p. 372). Como vimos no capítulo relacionado à intencionalidade compartilhada, estas habilidades começam a se desenvolver no nascimento e muitas delas já estão presentes aos três anos de idade, quando a criança já pode realizar, em alguma medida, uma *leitura de mentes*.

Os mecanismos de vigilância epistêmica emergem da necessidade de avaliar os *argumentos* apresentados pelos pares. Estes mecanismos estão diretamente relacionados com a avaliação da reputação dos parceiros colaborativos. Avaliar não somente os argumentos apresentados, mas também a reputação daquele que apresenta os argumentos. Era necessário criar mecanismos de identificação não somente de possíveis traidores, mas também daqueles indivíduos que pareciam concordar com as regras do jogo cooperativo, mas que na verdade só estavam querendo aproveitar os seus benefícios sem assumir os custos, os chamados *freeriders*. Por isso, Sperber afirma que a vigilância epistêmica não é o mesmo que a *vigilância moral*. Esta, continua sendo indispensável para as relações e também deve

² Em livro recente, Mercier diz preferir chamar este mecanismo de *open vigilance*, “[...] to stress that these mechanisms are at least as much about being open to communicated information as being vigilant toward it”. (MERCIER, 2020, p. 31).

ser entendida como diferentes mecanismos que contribuem para a identificação de parceiros cooperativos:

[...] there is no one single mechanism of epistemic vigilance; there are several mechanisms turned towards either the trustworthiness of the source or the believability to the content. For similar reasons, moral vigilance might also better be viewed as a suite of mechanisms attuned to different types of moral behaviour and different types of evidence of morality, rather than as a single evaluator of the moral conformity of people's behaviour. (SPERBER, 2013, p. 69).

Contudo, não se pode reduzir a vigilância epistêmica à moral, visto que as duas têm objetos diferentes, mesmo que sejam muito próximas. A vigilância epistêmica visa avaliar as condições da *argumentação*.

Dunbar (1999) também afirma que os seres humanos parecem ter desenvolvido uma série de mecanismos para contornar o problema gerado pelo crescimento dos grupos e evitar a presença de *freeriders*. Estes mecanismos influenciaram o desenvolvimento da linguagem. Ele ressalta que esses mecanismos só surgiram com o aumento dos grupos, porque em grupos pequenos este comportamento não ocorria (dado que era muito fácil identificar quem não estava colaborando efetivamente nas atividades). Sem mecanismos de controle de *freeriders*, grandes grupos humanos parecem não ser viáveis. Para Dunbar, estas novas necessidades parecem ter contribuído para o desenvolvimento de mecanismos que facilitavam a troca de informações e a capacidade de negociação: “[...] it seems likely therefore that two important features of language that must have emerged early in the course of its evolution were the ability to negotiate social contracts and the ability to exchange information on defaulters”. (DUNBAR, 1999, 209). Segundo Dunbar, estes mecanismos de controle requisitaram o desenvolvimento de uma linguagem mais complexa, o que levou conseqüentemente ao desenvolvimento de cérebros maiores.

Para Mercier e Sperber (2012), a capacidade de dar razões é uma função primeiramente *social*, cujos benefícios individuais (tomar melhores decisões e aumentar o conhecimento) são efeitos colaterais. Segundo eles,

Reasoning can be defined as the ability to produce and evaluate reasons. It is a costly ability: it involves special metarepresentational capacities found only among humans, it requires practice to reach proficiency, and exerting it is relatively slow and effortful. Reasoning, we argue, evolved because of its contribution to the effectiveness of

human communication, enhancing content based epistemic vigilance and one's ability to persuade a vigilant audience. The reasons reasoning is primarily about are not solipsistic. They are not for private appreciation. They are arguments used, or at least rehearsed, for persuading others. (MERCIER, SPERBER, 2012, p. 380).

Por isso, como vimos anteriormente, são argumentos que visam à objetividade. O argumento precisa valer não somente para o indivíduo que o enuncia, mas também para aquele que o escuta. Mercier e Sperber afirmam que a capacidade humana de dar razões foi a forma encontrada pelos seres humanos para compensar estes problemas surgidos com o crescimento dos grupos. Esta capacidade envolve tanto a habilidade de justificar as suas próprias razões como a habilidade de avaliar as justificações alheias. A deliberação, dentro desta teoria, tem uma função argumentativa:

This entails being able to produce arguments to convince others' arguments so as to be convinced when, and only when warranted; in evolutionary terms, the exchange of arguments improves communication by allowing messages to be transmitted even in the absence of sufficient trust. Efficient communication, in turn, is necessary for the high degree of cooperation that characterizes our species. (MERCIER, 2016, p. 690).

A capacidade de dar razões parece ter tido uma vantagem evolutiva porque aqueles que possuíam a capacidade de dar melhores razões ou conseguiam convencer outros de seus pontos de vista, estavam mais aptos para entrar em ações colaborativas e, por isso, tinham mais chances de sobrevivência. Avaliar a razões alheias (também a reputação e as intenções daqueles que as enunciavam) fazia com que o indivíduo conseguisse evitar perigos e encontrar pares colaborativos mais confiáveis. Como resultado, "[...] argumentation allows good ideas and sound beliefs to spread". (MERCIER, 2016, p. 690).

A capacidade de dar razões contribui, portanto, para explicar as suas razões, favorecer a troca de informações e de ingressar e se manter em relações colaborativas. Ela também auxilia a manter a reputação do indivíduo ou mesmo pode auxiliar a influenciar a reputação de outros. De um ponto de vista evolutivo, o objetivo do comportamento moral é o de ser visto como um bom parceiro cooperativo (SPERBER, BAUMARD, 2012). Portanto, o cuidado com a reputação, tanto a própria quanto a daqueles com quem pretendemos interagir, ocupa papel central:

By giving reasons to explain and justify yourself, you do several things. You influence the way people read your mind, judge your behavior, and speak of you. You commit yourself by implicitly acknowledging the normative force of the reasons you invoke: you encourage others to expect your future behavior to be guided by similar reasons (and to hold you accountable if it is not). You also indicate that you are likely to evaluate the behavior of others by reasons similar to those you invoke to justify yourself. Finally, you engage in a conversation where others may accept your justifications, question them, and invoke reasons of their own, a conversation that should help you coordinate with them and from which shared norms actually may progressively emerge. (MERCIER; SPERBER, 2017, p. 185-186).

Os estudos da teoria argumentativa levam a crer que as decisões são tomadas levando em consideração as razões que temos para tomá-las. Mas, principalmente, levando em conta as razões que vamos apresentar aos demais. Por isso, Mercier e Sperber (2012) afirmam que muitas das decisões tomadas tendem a coincidir com uma forma de explicação mais aceitável. Os indivíduos costumam tomar decisões para as quais se teriam razões mais simples e com os quais mais indivíduos concordariam. Outro aspecto ressaltado pelos autores é que, quando envolvidos em um debate, os debatedores costumam concordar mais com argumentos que comprovem seus próprios: “People who have an opinion to defend don’t really evaluate the arguments of their interlocutors in a search for genuine information but rather consider them from the start as counterarguments to be rebutted”. (MERCIER, SPERBER, 2011, p. 72). Isto ocorre porque, quando partes de um debate, os participantes estão interessados em *ganhar* o debate. Além disso, muitos indivíduos mostram dificuldade em assumir um ponto de vista objetivo, distanciar-se da situação e das próprias opiniões e avaliar diferentes alternativas. Apesar de muitos indivíduos terem uma capacidade limitada para estas habilidades, os autores acreditam que elas podem ser desenvolvidas com exercício. Por outro lado, quando os indivíduos, ao invés de *ganhar* um debate, precisam *avaliar* argumentos opostos, ou engajar-se em um trabalho em grupo, as chances de considerar os argumentos alheios com mais objetividade e exigência se tornam maiores. Isto porque, nestes casos, eles estão menos interessados em reforçar seus próprios pontos de vista e mais preocupados com o conteúdo dos argumentos, com a *verdade* deles. Segundo Mercier, esta atitude representa uma assimetria: “The argumentative theory thus predicts a fundamental asymmetry in reasoning: that reasoners are biased and lazy when they produce

arguments, but objective and demanding when they evaluate others' arguments". (MERCIER, 2016, p. 691).

Esta assimetria parece diminuir quando os indivíduos dialogam sobre um assunto, de preferência, em um grupo pequeno, quando todos podem apresentar suas razões e verem uns aos outros. A discussão e o diálogo são muito mais eficazes para a mudança da opinião do que a simples apresentação de argumentos opostos³ (MERCIER, 2016). As chances de resolver corretamente problemas difíceis aumenta significativamente quando resolvidos em conjunto. Para Mercier e Sperber (2011), é por isso que os grandes feitos da humanidade, que só a razão seria capaz, são sempre fruto de um trabalho coletivo, que envolve inclusive diferentes gerações.

Mercier (2016) sugere que a discussão e o diálogo podem resolver esta assimetria presente na deliberação. Ele acredita que a educação pode estimular a deliberação ao mostrar o poder que a argumentação exerce na capacidade de compreensão e resolução de problemas. Mercier também ressalta que os mecanismos da *open vigilance* (ou *vigilância epistêmica*, conforme Sperber et. al., 2010) continuam se desenvolvendo ao longo da vida: "It never stops: as we accumulate knowledge and experience, we constantly sharpen our open vigilance mechanisms". (MERCIER, 2020, p. 258).

7.3 A busca da razão: reflexão e abertura para a verdade

Neste momento, gostaria de ressaltar dois pontos que todos os autores estudados apresentam em comum: a capacidade de dar razões é desenvolvida ao longo da vida, utilizando para isso o aparato biológico humano e o aprendizado acumulado por meio de experiências com o meio e com outros indivíduos; esta capacidade nunca está pronta, ela pode ser desenvolvida e aperfeiçoada ao longo da vida. Este aperfeiçoamento depende de novas experiências, mas principalmente depende que se reflita, se preste *atenção*, a essas novas experiências. O aperfeiçoamento também depende de uma certa abertura: abertura ao novo, ao oposto, ao aprendizado. Como vimos também no capítulo anterior e neste, estar

³ Mercier (2016) cita como exemplo as campanhas de vacinação. Estas campanhas costumam se reduzir a conteúdos publicitários, nos quais são citados os benefícios ou a necessidade da vacinação. As chances de alguém mudar de opinião acerca da eficácia das vacinas, entretanto, é maior quando se propõe a discussão sobre o assunto, em um ambiente em que é possível expor os argumentos e trocar informações relevantes.

aberto ao novo nem sempre é fácil, visto que nossos pontos de vista e valores fazem parte também daquilo que forma nossa identidade: muitas vezes, nos definimos a partir destes valores ou crenças. Abrir-se a novos conhecimentos e valores é trabalhoso, demanda esforço, atenção, reflexão. Às vezes, é mais cômodo continuar com as velhas ideias, às quais demoramos anos para “fixar”. Entretanto, como vimos, regular-se pela verdade e apresentar argumentos verdadeiros são valores sociais, que podem favorecer parcerias cooperativas. Avaliar corretamente as razões alheias – e isto também significa, estar aberto a ideias que talvez sejam contrárias às próprias – é uma habilidade vantajosa em uma sociedade orientada pela informação e cooperação. Avaliar as justificações alheias e buscar cada vez melhores justificações para atos e desejos, orientando-se pela verdade representa, portanto, não só uma vantagem individual, mas também uma virtude social a ser desenvolvida.

Tugendhat escreve que a justificação das ações deve ser entendida em *dimensões de profundidade*. Ele afirma que os indivíduos atuam em *dimensões de profundidade*, que indicam a forma como nos relacionamos com as situações e o quanto nos dispomos a refletir e buscar sempre novas justificativas, ou justificativas mais adequadas, acerca de nossas vidas e nossas ações. Segundo ele,

[...] quando perguntamos pela verdade, por justificação, não se trata simplesmente de um segundo plano por trás da imagem, um plano que representaria o mundo como é em si mesmo, mas cada passo que fazemos quando passamos por cima de uma crença quando esta parece falsificada, chegamos a algo que por sua vez pode ser posto em questão por mais deliberação e mais experiência, e assim caminhamos nesta dimensão de profundidade de um plano ao seguinte, e o que chamamos verdade é somente uma ideia regulativa. No caso de uma pessoa que se deixa guiar por esta ideia regulativa, falamos de honestidade intelectual, e isto seria uma atitude de não contentar-se com ‘a gente’, com a opinião convencional em relação ao sistema de crenças. (TUGENDHAT, 2002a, p. 61-62).⁴

As dimensões de profundidade de Tugendhat estão tanto relacionadas com a reflexão acerca de nossas ações cotidianas quanto com a reflexão que se faz da própria vida. Há diferentes graus de reflexão e deliberação a que os indivíduos podem aceder, mas nem todos conseguem atingir todos os níveis de reflexão. Para Tugendhat, colocar nossa vida em pauta, perguntarmo-nos pelas razões de nossos

⁴ Esta versão em português foi traduzida pelo professor Valério Rohden de um manuscrito do autor em espanhol. Há uma versão alemã publicada com o mesmo título (TUGENDHAT, 2001c), mas é uma versão com diferenças muito significativas, por isso optei por utilizar a versão em português.

atos e deliberar sobre nossa existência é uma característica que está de acordo com nossa estrutura antropológica. A seguir, veremos como Tugendhat entende a ideia de colocar a própria vida como objeto de reflexão e, após, como esta ideia está relacionada à honestidade intelectual.

7.3.1 Relacionar-se consigo mesmo: colocar a própria vida como objeto de reflexão

O problema da reflexão percorre toda a obra de Tugendhat. Em seu livro *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (1979), ele se propõe a fazer uma análise acerca do termo *Sichzusichverhalten* (relacionar-se consigo mesmo), apresentado por Heidegger em *Sein und Zeit* (*SuZ*). Tugendhat faz uma interpretação analítico-linguística do termo, abordando diversos pontos que considera problemáticos na proposta de Heidegger. A fim de começar a exposição, Tugendhat apresenta o contexto no qual a ideia do *Sichzusichverhalten* é discutida na obra de Heidegger. Ele a tematiza quando apresenta a pergunta acerca do “Sinn von Sein”, a qual, segundo Heidegger, “Mit der leitenden Frage nach dem Sinn des Seins steht die Untersuchung bei der Fundamentalfrage der Philosophie überhaupt”. (HEIDDEGER, 1972, p. 27)⁵. No § 6 Heidegger apresenta vários exemplos de erros cometidos por diferentes filósofos, desde antigos até modernos, motivados por esta pergunta.

Tugendhat passa, então, a analisar a exposição heideggeriana e o critica pela forma como formula a pergunta pelo *Sein*, pois faz parecer que é uma pergunta pelo significado da expressão *Sein*, e pelos seus diferentes significados. A pergunta, para ele, deve ser formulada de forma que possamos nos perguntar acerca do sentido do *Sein*:

Die Frage nach dem Sinn des Seins soll keineswegs nur als Frage nach dem Sinn dieses Wortes verstanden werden, sondern als Frage nach dem Sinn des Seins selbst. Was das aber heißen soll, nach dem Sinn des Seins zu fragen und was dann überhaupt ‘Sein’ heißen soll, wenn die Frage nicht als Frage nach dem Sinn des Wortes ‘Sein’ verstanden wird, bleibt dunkel. (TUGENDHAT, 1997c, p. 167, grifos do autor).⁶

⁵ Na versão em português: “Com a questão diretriz sobre o sentido do ser, a investigação se acha dentro da questão fundamental da filosofia em geral”. (HEIDEGGER, 2005, p. 56-57).

⁶ Este livro não possui tradução para o português. A tradução é minha: “A pergunta pelo sentido do ser não deve ser entendida de forma alguma somente como a pergunta pelo sentido desta palavra, mas como pergunta pelo sentido do próprio ser. Mas o que isto significa, perguntar pelo sentido *do ser* e o que então em geral deve significar ‘ser’, se esta pergunta não se entender como pergunta pelo sentido da palavra ‘ser’, continua obscuro”.

Heidegger busca resolver este dilema entendendo a pergunta pelo significado do *Sein* como uma pergunta pelo *Seinsverständnis* dos indivíduos. Com isso, Heidegger também introduz o conceito *Sichzusichverhalten*, já “Daß nun der Mensch ein Seinsverständnis hat, wird von Heidegger damit begründet, daß er ein Verständnis von seinem eigenen Sein hat, daß er sich zu seinem eigenen Sein verstehend verhält”. (TUGENDHAT, 1997c, p. 170)⁷. Tugendhat afirma que Heidegger apresenta dois problemas acerca do *Sichzusichverhalten*, que são os mesmos com os quais ele próprio se defronta ao elaborar uma explicação acerca do *Selbstbewusstsein*:

Auf der ersten handelt es sich um die allgemeine Struktur alles Sichzusichverhaltens: wie die Person in ihren Absichten und Affekten – oder, wie Heidegger sagt: in Verstehen und Befindlichkeit – sich zu ihrem Zu-Sein verhält. Die zweite betrifft diese Struktur im Modus ihrer <Eigentlichkeit>, das Sichzusichverhalten im prägnanten Sinn der Selbstbestimmung. (TUGENDHAT, 1997d, p. 197).⁸

Como podemos entender a ideia de um relacionar-se consigo mesmo? O que Heidegger quer dizer com esta expressão? Tugendhat afirma que a relação consigo mesmo começa a partir da pergunta: *como eu quero ser, como eu quero viver?* Ele também afirma que a forma como a pergunta é colocada passa uma ideia errônea acerca daquilo que desejamos, de fato, saber. A maneira como Heidegger expressa a relação do indivíduo com a sua existência faz parecer que há um “eu”, ou um “*Ichkern*”, com o qual o indivíduo se relaciona; erro que o faz se aproximar da tradição, da qual busca se distanciar. Para Tugendhat, o “eu” que aparece na pergunta é uma expressão indexical, que está relacionada sempre à situação de fala. Com esta expressão, o falante não pretende designar algo dentro dele, mas sim realizar uma identificação mínima, referir-se a si mesmo. Nesta afirmação, Tugendhat (1997e, p. 234) resume o erro heideggeriano:

Heidegger irrt sich also schon im Ansatz, wenn er meint, auf die Frage ‘wer bin ich?’ könne antwortet werden ‘ich’ oder ‘ich selbst’. Wir haben gesehen, daß ich mich durch die Verwendung des Wortes ‘ich’ nicht

⁷ Minha tradução: “Que agora o ser humano tem uma compreensão do ser, é justificado por Heidegger com a ideia de que ele tem uma compreensão do seu próprio ser, de que ele se comporta compreensivamente com seu próprio ser”.

⁸ Minha tradução: “Em primeiro lugar, trata-se da estrutura geral de todo o relacionar-se consigo mesmo: como a pessoa em suas intenções e sentimentos – ou, como diz Heidegger: em seu entendimento e estado mental – relaciona-se com o seu ter-que-ser. Em segundo lugar, diz respeito a essa estrutura no modo da sua ‘autenticidade’, o relacionar-se consigo mesmo no sentido conciso da autodeterminação”.

identifizieren kann [...]. Sie können nun darauf hinweisen, daß ich selbst wiederholt solche Redewendungen gebraucht habe: es gehe um die Frage, wer ich sein will. Ich habe jedoch, um Mißverständnisse zu vermeiden, öfters hinzugefügt: wer, das heiße: wie bzw. was für ein Mensch ich sein will. Das Wort 'wer' wird hier nicht zur individuellen Identifizierung, sondern zur sogenannten qualitativen Identifizierung verwendet.⁹

Diante disso, podemos entender a tese heideggeriana não mais como uma relação com um ser dentro de mim, mas sim comigo mesmo:

[...] wir verstehen uns, solange wir existieren, zu diesem Existieren, und zwar zu dem jeweils künftigen, wobei künftiges heißt: das im gegenwärtigen Moment zu vollziehende, und darüber hinaus freilich das ganze künftige Sein. Dieses Sein ist uns vorgegeben als ein solches, das wir zu sein haben und um das es uns geht, und insofern kann das Sichverhalten zu dem erfahrenen Sein nur ein praktisches: ein voluntativ-affektives sein. (TUGENDHAT, 1997c, p. 177)¹⁰.

Para Tugendhat, ao contrário, algumas considerações podem ser feitas a partir das perguntas que colocam a vida do indivíduo em pauta (TUGENDHAT, 1997d, p. 194-195): em primeiro lugar, esta é uma pergunta prática e é sempre realizada em primeira pessoa, no singular ou plural, acerca do como agir, o que fazer, como viver e como ser. Segundo, ela sempre se refere a um futuro, seja ele imediato ou distante, próprio ou coletivo. Em terceiro lugar, a pergunta só tem sentido quando o indivíduo se encontra preocupado com a vida, seja a sua ou a de outros. Em quarto lugar, esta pergunta nos remete à ideia de que nós cremos que nos movimentamos dentro de um espaço de manobra, no qual podemos tomar decisões livremente. Em quinto lugar, a colocação da pergunta também nos aponta que esta liberdade apresenta fronteiras: “[...] wo nichts vorgegeben ist, braucht nichts überlegt werden. Es ist mir vorgegeben, daß ich mich gerade in der und der Situation befinde, daß ich ein so und so

⁹ Minha tradução: “Heidegger se equivoca já na abordagem, quando ele acredita que a pergunta ‘quem sou eu’ poderia ser respondida com ‘eu’ ou ‘eu mesmo’. Nós vimos que não posso me identificar por meio do emprego da palavra ‘eu’ [...]. Você pode agora apontar que eu mesmo tenho usado repetidamente estas expressões: trata-se da pergunta quem eu quero ser. Contudo, para evitar desentendimentos, acrescentei com frequência: quem, isto significa: como ou que tipo de pessoa eu quero ser. A palavra ‘quem’ aqui não é usada para identificação individual, mas para uma chamada identificação qualitativa.”.

¹⁰ Minha tradução: “[...] nós nos entendemos, enquanto existimos, por esta existência e mais precisamente pelo respectivo futuro, pelo qual se entende: o futuro que se consuma no momento presente e, além disso, no ser futuro completo. Este ser nos é dado de tal maneira que nós temos que ser e nos relacionar conosco, e nesse aspecto a relação consigo pelo ser experiente só pode ser prática: uma relação voluntário-afetiva”.

beschaffener bin und schließlich, daß ich überhaupt existiere". (TUGENDHAT, 1997d, p. 194)¹¹. Em sexto lugar, Tugendhat afirma que não nos encontramos em um espaço de manobra somente "se" nos colocamos a pergunta prática, temos sempre a possibilidade de não nos colocar esta pergunta. E, por fim, a pergunta prática tem sempre o sentido acerca do melhor: "o que é melhor?".

Wolf (1998, 1999) afirma que a pergunta prática fundamental possui duas características: é uma pergunta que possui diferentes níveis e seu conteúdo se relaciona a diferentes áreas da vida do indivíduo. Esta pergunta está relacionada com as decisões que eu devo tomar, com as intenções que quero ter e com o que eu quero fazer. Por estar relacionada com diferentes áreas da vida, as decisões não podem, nem devem, ser tomadas em conjunto. Elas vão sendo postas ao indivíduo, à medida que ele se vê confrontado com decisões que envolvem diferentes aspectos da sua existência. Quanto às áreas relacionadas à pergunta, Wolf ressalta que é preciso distinguir, pelo menos, três aspectos:

Welche Ziele und Tätigkeiten wähle ich auf der aktiven Seite des Lebens? Wie verhalte ich mich zu meiner Passivität, das heißt zu Affekten, Erfahrungen usw? Wie verhalte ich mich zu anderen Personen, zu empfindungsfähigen Wesen, die keine Personen sind, zur Natur? (WOLF, 2009, p. 411).¹²

Estas perguntas podem ser respondidas em diferentes níveis, e cada nível leva a um nível mais profundo. O objetivo do indivíduo que se coloca a pergunta prática universal é sempre o de descobrir como viver bem, como viver melhor.

A relação acerca do bom ou do melhor não aparece, contudo, em Heidegger. Tugendhat se propõe a pensar o que está implícito nisto e por quê esta parte importante falta à teoria heideggeriana. No § 40 de *SuZ*, Heidegger afirma que a colocação da pergunta prática faz com que o indivíduo se confronte consigo mesmo e se configura, por fim, como uma fuga de si mesmo:

Das Ausweichen vor der Freiheit ist daher eine Flucht vor mir selbst [...]. Das Selbstbewußtsein – das Sichzusichverhalten – hat daher

¹¹ Minha tradução: "[...] onde nada é dado, nada precisa ser deliberado. É-me dado que me encontro em tal e tal situação, que sou constituído desta e daquela maneira e, por fim, que eu existo".

¹² Este artigo não possui tradução para o português. A tradução é minha: "Quais objetivos e atividades escolho no lado ativo da vida? Como me relaciono com minha passividade, isto é, com afetos, experiências etc.? Como me relaciono com outras pessoas, com seres sencientes, que não são pessoas, com a natureza?".

nach Heidegger ‘zunächst und zumeist’ den Modus einer Flucht vor sich [...]. Die Wahl, auf die die praktische Frage ausgerichtet ist, hat den Charakter eines ‘Sich-selbst-wählens’ [...], und zwar in dem doppelten Sinn, daß der Akt des Fragens und Wählens von mir selbst vollzogen werden muß – er kann mir von niemandem abgenommen werden – und daß, was ich in ihm wähle, ich selbst bin: in diesem Akt bestimme ich, wer (wie) ich sein werde. (TUGENDHAT, 1997d, p. 196).¹³

Neste confronto, apresenta-se ao indivíduo a possibilidade de escolher-se a si mesmo, escolher de que forma ele deseja ser. Não é uma escolha acerca de possibilidades concretas, mas uma escolha acerca de nós mesmos, acerca daquilo que desejamos ser, uma escolha pela nossa própria vida:

Die Bezugnahme auf mein Sein als solches enthält also in der Tat keine inhaltlichen Kriterien für Wahl konkreter Möglichkeiten, vielmehr besteht sie eben darin, alle vorgegebenen inhaltlichen Kriterien für die Bestimmung meines Seins beiseite zu lassen, und dadurch richtet sich die Wahl auf mein Sein als solches, was nichts anderes heißt als: wer will ich sein? In dem Maße, in dem wir uns an inhaltlichen Kriterien halten, haben wir die Wahl von uns selbst auf diese abgewälzt. Die Bezugnahme auf mein Sein als solches ist die formale Bedingung dafür, daß *ich selbst* wähle, und das nicht nur überhaupt und richtungslos, sondern wissend, worum es geht: um *mich selbst*, mein eigenes Leben. (TUGENDHAT, 1997d, p. 197, grifos do autor).¹⁴

Além de apontar mal-entendidos e brechas na teoria heideggeriana, Tugendhat também aponta os limites enfrentados por ela. Um dos aspectos centrais para a compreensão da consciência é o seu caráter reflexivo. À teoria heideggeriana falta este caráter reflexivo da consciência. O caráter reflexivo surge quando colocamos nossa vida em pauta e nos perguntamos acerca do bom ou do melhor:

Überlegen, so sahen wir inzwischen, heißt, eine praktische Frage stellen, und ein überlegtes Verhältnis zu *sich* ist dasjenige, in dem die

¹³ Minha tradução: “A fuga da liberdade é por isso uma fuga de mim mesmo [...]. A autoconsciência – o relacionar-se consigo mesmo – teve por isso após Heidegger ‘em primeiro lugar e na maioria das vezes’ o modo de uma fuga de si [...]. A escolha, pela qual a pergunta prática está orientada, tem o caráter de uma ‘escolha de si próprio’ [...], e isto num duplo sentido, de que o ato da pergunta e da escolha de mim próprio deve ser efetuado – ele não pode ser tirado de mim por ninguém – e de que, o que nele eu escolher, sou eu mesmo: neste ato determino quem (como) eu serei”.

¹⁴ Minha tradução: “A referência ao meu ser como tal não contém, de fato, nenhum critério substantivo para a escolha de possibilidades concretas, mas consiste precisamente em deixar de lado todos os critérios substantivos predeterminados para a determinação do meu ser, e, desta maneira, a escolha é dirigida ao meu ser como tal, o que não significa outra coisa senão: quem eu quero ser? Na medida em que aderimos a critérios substantivos, mudamos a escolha de nós mesmos para eles. A referência a mim mesmo como tal é a condição formal para isso, que eu próprio escolho, e isto não somente de maneira geral e sem direção, mas sabendo que se trata: de mim mesmo, da minha própria vida”.

praktische Frage grundsätzlich wird, das eigene Sein betrifft. Nun haben wir ebenfalls inzwischen gesehen [...], daß wir, wenn wir überlegen bzw. die praktische Frage stellen, immer fragen: 'was ist gut?', genauer (da immer zwischen Alternativen überlegt wird): 'was ist besser bzw. das Beste?'. (TUGENDHAT, 1997e, p. 237, grifos do autor).¹⁵

Neste momento, a própria vida do indivíduo se torna objeto de sua reflexão. A reflexão gira em torno daquilo que se deve fazer, mas também daquilo que se quer parecer aos olhos dos outros. Tugendhat observa que falta à teoria heideggeriana dois aspectos fundamentais para a compreensão do *Selbstbewusstsein*: o caráter reflexivo da consciência e uma análise acerca do bom e do melhor.

7.3.2 A virtude da orientação ao bom: honestidade intelectual

Conforme a citação de Tugendhat acerca das dimensões de profundidade, os indivíduos que pautam suas vidas pela ideia regulativa da verdade são motivados pela honestidade intelectual. Segundo Petersen (2012, p.99), "Intellektuelle Redlichkeit ist die Haltung, nicht mehr scheinen zu wollen als man ist, und sich kein Wissen zuzusprechen, das man nicht hat"¹⁶. Ela é uma virtude dos seres racionais, que se deixam guiar por razões e buscam sempre melhores razões, ou razões mais bem fundamentadas. Podemos dizer que

Intellektuelle Redlichkeit bedeutet, dass man einfach nicht bereit ist, sich selbst etwas in die Tasche zu lügen. Sie hat auch etwas mit sehr altmodischen Werten wie Anständigkeit, Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit zu tun, mit einer bestimmten Form von 'innerem Anstand'. Man kann vielleicht sagen: Sie ist eine sehr konservative Weise, wirklich subversiv zu sein. [...] Intellektuelle Redlichkeit bedeutet ja gerade, dass man nicht vorgibt, etwas zu wissen oder auch nur wissen zu können, was man nicht wissen kann, dass man trotzdem einen bedingungslosen Willen zur Wahrheit und zur Erkenntnis besitzt, und zwar selbst dann, wenn es um Selbsterkenntnis geht, und auch dann, wenn Selbsterkenntnis einmal nicht mit schönen Gefühlen einhergeht

¹⁵ Minha tradução: "Refletir, como vimos neste meio tempo, significa se colocar uma pergunta prática, e uma relação reflexiva consigo é aquela em que a pergunta prática se torna fundamental, afetando o próprio ser. Agora também vimos [...] que, quando refletimos ou nos colocamos a pergunta prática, sempre perguntamos: 'o que é bom?', da mesma forma (como sempre pensamos por meio de alternativas): 'o que é melhor ou o melhor?'"

¹⁶ Este artigo possui tradução para o português. A tradução apresentada é minha: "A honestidade intelectual é a postura de não querer parecer mais do que se é e de não se conceder o saber que não se tem".

oder der akzeptierten Lehrmeinung entspricht. (METZINGER, 2013, p. 11)¹⁷.

A honestidade intelectual está, portanto, diretamente relacionada à ideia do *Sichzusichverhalten*, o relacionar-se consigo mesmo, colocando a própria vida em pauta, refletindo sobre a sua vida e as suas ações, sempre em dimensões mais profundas. Tugendhat retoma este assunto em diferentes momentos da sua obra, com o objetivo de responder à pergunta: quais *motivos* levam os seres volitivos e racionais a desejar conhecer a realidade e conhecer a si mesmos, suas próprias opiniões e valores?

No texto *Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit*, Tugendhat parte de alguns autores para buscar responder estas questões. Primeiro, ele afirma que dois autores recentes tratam o tema: Nietzsche e Max Weber. Ao utilizar a expressão “intellektuelle Rechtschaffenheit”, “integridade intelectual” Weber (1922) afirma que os indivíduos têm a obrigação de buscar o *esclarecimento*, que devem *dar satisfação a si mesmos*. Nietzsche, em *Morgenröthe* e *Die fröhliche Wissenschaft* (1999), utiliza a expressão “unsere Redlichkeit”, “nossa honestidade”, para se referir à honestidade dos “espíritos livres”, colocando-se a pergunta acerca dos problemas relacionados à verdade e à não verdade. Entretanto, Tugendhat acredita que nenhum dos dois conseguiu dar uma resposta adequada acerca da motivação do agente para a honestidade intelectual. Para ele, a honestidade intelectual deve ser vista como uma *atitude*, que inclui as noções apresentadas pelos dois autores, mas que ainda precisa ser melhor compreendida. A atitude de alguém que está interessado em obter esclarecimento sobre si mesmo e que não tem medo de dar satisfação a si mesmo (Weber) e que está interessado, sobretudo, na verdade (Nietzsche). Para compreender os motivos, Tugendhat recorre à tradição contemplativa platônico-aristotélica. Para Aristóteles, a forma máxima e mais feliz da atividade humana está

¹⁷ Este trabalho não possui tradução para o português. A tradução é minha: “Honestidade intelectual significa que não se está simplesmente preparado para mentir a si próprio. Ela também tem algo a ver com valores muito antiquados como decência, franqueza, seriedade, com uma determinada forma de ‘decência interior’. Pode-se talvez dizer: é um modo muito conservador de ser realmente subversivo. [...] Honestidade intelectual significa exatamente que não se finge saber algo que não se sabe ou que também não se poderia saber. Que, ao invés disso, se possui um incondicional desejo pela verdade e pelo conhecimento. Ainda mais precisamente então se se trata de autoconhecimento, mesmo se autoconhecimento não estiver relacionado a sentimentos bonitos ou corresponder aos dogmas aceitos.”.

no conhecimento da verdade. Nos diálogos platônicos, a figura de Sócrates estava interessada em prestar contas e responder, seu interesse era por *justificação*.

Por esse motivo, Tugendhat acredita que o ideal da honestidade intelectual é a figura de Sócrates, cujo objetivo era o de obter *clareza sobre si mesmo*. A atitude apresentada por Sócrates nos diálogos é a atitude necessária para a virtude da honestidade intelectual: não insiste em suas próprias opiniões, está interessado na verdade, em seu fundamento, e não em vencer o enfrentamento com um adversário. A honestidade intelectual, neste sentido, deve ser vista como uma *virtude social* específica, na forma como alguém se relaciona com outros em conversas:

Es wäre aber falsch zu meinen, es handle sich nur um eine philosophische Tugend. Sie ist überall dort relevant, wo man sich in einer Spannung befindet zwischen dem Motiv zur Selbsttäuschung oder Gleichgültigkeit und dem Motiv zur Klärung der eigenen Situation, und das betrifft alle Meinungen, die man über sich hat, sowohl über sich als Individuum wie über sich/uns in den verschiedenen sozialen Zusammenhängen. (TUGENDHAT, 2007d, p. 91).¹⁸

O que levaria o indivíduo, então, a preferir o esclarecimento à indiferença e ao autoengano? Esta resposta foi construída por Tugendhat levando em consideração o trabalho realizado em diversas tentativas anteriores. Na sua tese de habilitação, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1970), Tugendhat afirma que em nossas opiniões nos colocamos em uma dimensão de *responsabilidade* (não moral), utilizando para isso o conceito husserliano de autorresponsabilidade. Em 1994, em um texto que se perdeu, *Racionalidade e honestidade intelectual*, Tugendhat segue a interpretação de Gosepath (1992) ao afirmar que nosso desejo de esclarecimento é fruto de um *motivo pragmático*, o *interesse*: “[...] Interesse an Realität gibt: die Motivation zur intellektuellen Redlichkeit ist, daß man nicht in einer Scheinwelt existieren will”. (TUGENDHAT, 2007d, p. 93)¹⁹. Já no livro *Egozentrität und Mystik* (2004), Tugendhat afirma que a honestidade intelectual seria uma determinada forma de se orientar ao bom de maneira autônoma, que está sempre envolta na tensão entre

¹⁸ Como o livro ainda não possui tradução para o português, a tradução é minha: “Seria, contudo, falso crer que se trata apenas de uma virtude filosófica. Ela é relevante em todas as partes em que existe uma tensão entre o motivo para o autoengano ou a indiferença e o motivo para a clarificação da própria situação, e isto se relaciona com todas as opiniões que se tem sobre si mesmo, tanto sobre si mesmo como indivíduo como sobre si mesmo/nós mesmos nos mais diversos contextos sociais”.

¹⁹ Minha tradução: “[...] interesse na realidade: a motivação para a honestidade intelectual é a de que não se quer existir em um mundo de aparências”.

o desejo de reconhecimento e o desejo de realizar as ações visando ao *bom* ou ao *melhor*. Por ser uma atitude valorizada intersubjetivamente, vista como um valor social, Tugendhat afirma que

[...] ist es sinnvoll, die intellektuelle Redlichkeit als Tugend zu bezeichnen, weil sie eine Haltung ist, die in Auseinandersetzung mit einem bestimmten Bereich des gefühlsmäßig Passivischen auf ein Gutes ausgerichtet ist. Ebenso wie der entgegenstehende Affekt ein Gefühl eigener Art ist – die Lust am Beifall und der eigenen Wichtigkeit –, ist dieses Gute eigener Art, so dass die Tugend der intellektuellen Redlichkeit (im weiteren Sinn) sowohl gegenüber den moralischen wie gegenüber den prudentiellen Tugenden eigenständig ist. (TUGENDHAT, 2004, p. 84).²⁰

Esta visão também é seguida por Iris Murdoch (1970) e Thomas Nagel (1989), mas ambos chamam esta virtude de *humildade*.

Para Tugendhat, o erro cometido em todas estas tentativas anteriores foi a de misturar as duas perguntas: *em que consiste?* e *como está motivado?* Em primeiro lugar, podemos compreender a honestidade intelectual como uma *atitude*, uma *disposição*. Para esta disposição temos até agora três motivos: 1. Moral (Nietzsche) ou um social em geral (responsabilidade); 2. Pragmático (Gosepath); 3. Evitar um engano sobre si mesmo é visto como um valor em si. Em um sentido formal, podemos dizer que a honestidade intelectual é uma determinada *atitude* com relação às próprias opiniões. Esta atitude deve ser entendida como uma virtude, não no sentido moral, mas no sentido de dispor de atitude mental para *se dirigir a uma meta positiva* e atuar contra os próprios motivos que o prejudicam. Esta virtude deve ser entendida como uma constante *busca*, cujo objetivo é sempre o de ampliar o próprio saber. Nesta busca, o indivíduo deve se colocar a pergunta: algo é na verdade? O indivíduo também deve apresentar uma certa *disposição* com relação às próprias opiniões: Não é a disposição de perguntar pela verdade, mas a disposição de *estar aberto à não verdade da sua própria opinião*. Nas palavras de Tugendhat: “Die intellektuelle Redlichkeit besteht also nicht in der Disposition, nach Wahrheit zu fragen, sondern in der

²⁰ Em português: “[...] faz sentido chamar a honestidade intelectual de virtude, pois ela é um modo de ser que se ocupa de determinado campo da passividade emocional e se orienta por um bom. Do mesmo modo como o afeto contrário é um sentimento peculiar – o prazer que o indivíduo sente ao receber aprovação e ao sentir-se importante –, esse bom também é peculiar, de sorte que a virtude da honestidade intelectual (em sentido amplo) independe tanto das virtudes morais quanto das prudentiais”. (TUGENDHAT, 2013, p. 90).

Disposition, für die Möglichkeit nach Unwahrheit der eigenen Meinung offen zu sein". (TUGENDHAT, 2007d, p. 96).²¹

A *motivação* para a honestidade intelectual, por sua vez, deve ser compreendida levando em consideração que é uma atitude que pode ser valorada pelo indivíduo na sua relação com as suas próprias opiniões, bem como pode ser valorada em seu caráter intersubjetivo com os demais indivíduos da comunidade. Para compreender a honestidade intelectual como uma virtude social, Tugendhat se utiliza de ideias apresentadas por Bernard Williams em seu livro *Truth and Truthfulness* (2002). Para Williams, para todo entendimento humano são importantes duas atitudes relativas à verdade: a *honradez*, que possui uma importância interpessoal e deve ser compreendida como um mandamento moral; e a *precisão*, caracterizada como uma adequação às coisas ou fundamentação, como uma certa qualidade das próprias opiniões, a qualidade de elas estarem bem fundamentadas. Estas características, como vimos no início deste capítulo, têm um valor social. A honestidade intelectual não é o mesmo que as ideias apresentadas por Williams, mas é fundamentada sobre estas ideias:

Die intellektuelle Redlichkeit besteht in einer Haltung der Offenheit für Gründe, die gegen die eigene Meinung sprechen, und daraus folgt, daß *wenn* es allgemein geschätzt wird, daß das, was einer sagt, begründet ist [...], es auch allgemein geschätzt werden wird, wenn er bereit ist, seine Meinungen in Frage stellen zu lassen. Williams' zweite Tugend betrifft eine bestimmte *Qualität* der eigenen Meinungen (die Qualität, einigermaßen begründet zu sein), die intellektuelle Redlichkeit ist eine *Disposition zu einer Dynamik*, wie man auf das Bewußtsein des eventuellen Nichtvorhandenseins dieser Qualität reagiert. (TUGENDHAT, 2007d, p. 98, grifos do autor).²²

Apesar de estes ideais serem valorados socialmente, não podemos dizer que são exigências morais que fazemos uns aos outros, visto que não se exige moralmente que os indivíduos tenham esta disposição de se guiar por ideias

²¹ Minha tradução: "A honestidade intelectual não consiste, portanto, na disposição de perguntar pela verdade, mas na disposição de estar aberto para a possibilidade da não verdade da sua própria opinião".

²² Minha tradução: "A honestidade intelectual consiste em uma atitude de abertura para as razões que falam contra a própria opinião, do que se segue que se se valor de modo geral que o que alguém diz esteja fundamentado [...], também será valorado de modo geral que alguém esteja disposto a colocar em questão as suas próprias opiniões. A segunda virtude de Williams tem relação com uma certa qualidade das próprias opiniões (a qualidade de estar fundamentada em alguma medida), a honestidade intelectual é uma disposição para uma dinâmica: como alguém reage à consciência da eventual inexistência desta qualidade".

justificadas. Entretanto, ela pode ser, em algum sentido, considerada uma virtude social e até mesmo moral.

A honestidade intelectual possui uma motivação pragmática. Neste sentido, ela é uma virtude autorreferencial, como a coragem ou a moderação. Se é do meu interesse o conhecimento da verdade, é importante que eu esteja disposto a falsear minhas próprias crenças ou as crenças dos demais. Portanto, é valoroso para mim que eu execute uma busca ativa pela verdade. É do interesse do indivíduo que ele se dirija ao seu melhor, e isto inclui ser crítico consigo próprio, com seus desejos e afetos. Todos estes motivos são valorosos porque maximizam a possibilidade da realização dos próprios interesses.

Tugendhat retoma então a ideia de Sócrates, como figura intelectualmente honesta. Sócrates tinha uma postura cujo objetivo parecia ser o de evitar a aparência. Evitar a aparência da verdade, perguntando-se como as coisas *realmente* são. Outro aspecto principal da postura socrática é que suas perguntas tinham sempre um aspecto *reflexivo*, relativos à própria realidade ou à realidade coletiva: estas perguntas eram feitas sempre no sentido de compreender as *opiniões* referentes à realidade, não acerca da realidade em si. Mesmo dentre todas as perguntas que podem ser feitas acerca dos motivos determinantes para a honestidade intelectual, parece mais fácil compreender as suas contramotivações. A honestidade intelectual parece demandar um esforço muito grande, o que faz com que os motivos contrários a ela sejam muito mais fáceis de explicar: em primeiro lugar, há uma satisfação com opiniões vagas e, em segundo lugar, um desejo de querer ocultar partes da realidade. Mas por que iríamos nos contentar com opiniões vagas e em ocultar partes da realidade? A resposta de Tugendhat é a de que podemos apresentar (1) uma *preguiça da razão*, já que é cansativo estar atento a todos os aspectos da realidade o tempo inteiro (principalmente porque, em muitos deles, dar-se conta de um aspecto da realidade poderia nos obrigar a agir sobre ela); e (2) *propensões afetivas* (desejos, medo). Esta é a resposta dada por Kant: os motivos para não se procurar o esclarecimento são a preguiça (*Faulheit*) e a covardia (*Feigheit*) (WA, AA 08, A481, 482).

Qual seria então o motivo para sair da comodidade?

Tugendhat retoma um dos motivos já apresentados e afirma que não é *responsável* agir de outro modo, já que os indivíduos se colocam uns aos outros em uma dimensão de responsabilidade, tanto por suas crenças quanto por seus desejos

(PETTIT, SMITH, 1996). O motivo, entretanto, não é a responsabilidade, mas sim a fuga da vergonha: “[...] was eine Person zur intellektuellen Redlichkeit motiviert, die Scham ist, angesichts von einem entsprechenden Zur-Rechenschaft-gezogen-Werden zu versagen [...]”. (TUGENDHAT, 2007d, p. 107)²³. Este seria, então, um motivo social para a honestidade intelectual: nos preocupamos com a maneira como seremos vistos aos olhos de outros (nossa reputação). Apreciamos ser reconhecidos como pares confiáveis.

Ao explicar a motivação como um fim em si mesma, Tugendhat pensa novamente em Sócrates, visto que ele não parecia estar preocupado com a vergonha, mas sim com um desvelamento da realidade. E esta é a motivação como fim em si mesma: a honestidade intelectual pretende evitar a possibilidade da *ilusão*. Segundo Tugendhat,

Wir schätzen es, daß das, was wir meinen, zu dieser Welt gehört und nicht zu einer der verschiedenen als-ob-Welten. Das Reale ist also für uns Wert, aber nicht ein Wert unter anderen, vielmehr wollen wir von allem, was wir sonst als wertvoll ansehen, als wünschenswert, daß es in dieser Welt [...] erfüllt werde. (TUGENDHAT, 2007d, p. 110)²⁴.

Uma pessoa que possui a atitude relacionada à honestidade intelectual está, portanto, constantemente interessada em buscar sempre novas e melhores justificações. Não é uma virtude que está ligada à vida científica, mas uma virtude racional que está relacionada a qualquer indivíduo, que deseja conduzir sua vida pela ideia reguladora de verdade.

²³ Minha tradução: “[...] o que motiva uma pessoa para a honestidade intelectual é a vergonha frente à possibilidade de fracassar, caso tenha que prestar contas [...]”.

²⁴ Minha tradução: “Apreciamos que o que cremos forme parte deste mundo e não de um dos mundos possíveis. O real é um valor para nós, mas não um valor entre outros, queremos antes que todas as coisas que consideramos valiosas, desejadas, se realizem neste mundo [...]”.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ein Interesse an Vernunft und Rationalität ist ein Interesse an Begründungen, Aufklärung, menschlicher Emanzipation, Befreiung von unbewussten und offen zutage tretendem Zwang und an Autonomie. (GOSEPATH, 1992, p. 381).¹

Conforme destacado na Introdução, um dos objetivos da Filosofia é o de realizar uma função integrativa (STERELNY, 2003), conciliando pesquisas de diferentes áreas da ciência, de forma a garantir que os problemas discutidos pela ciência sejam estudados à luz do pensamento filosófico, sem ignorar as contribuições que possam auxiliar no avanço do pensamento. Acreditamos que neste trabalho foi possível realizar esta tarefa integrativa, pois conseguimos buscar em diferentes áreas, algumas com comprovações empíricas, argumentos que pudessem corroborar a tese de uma racionalidade naturalizada. Para avaliar os resultados, podemos retomar as questões motivadoras da pesquisa. Começamos pela última:

Quais foram os eventos que forçaram adaptações na espécie e que resultaram no desenvolvimento da racionalidade?

É muito difícil determinar eventos específicos quando falamos sobre a evolução de uma espécie. Alguns indícios auxiliam a identificar movimentos de mudança, mas eles são sempre imprecisos e dependem da interpretação dos pesquisadores (que pode variar). Contudo, há unanimidade quando se trata do tipo de evento que promoveram mudanças significativas. A escassez de recursos é sempre o episódio que motiva ou a uma mudança de comportamento, a diminuição ou mesmo a extinção de uma espécie. Nos humanos, duas mudanças foram significativas: uma primeira mudança, na qual se presume que os humanos passaram a disputar os recursos com muitos macacos terrestres, o que significa que precisavam criar estratégias para conseguir alimentos que não estavam acessíveis a estes animais (TOMASELLO, 2014; 2016; 2019b). Isto fez com que os humanos desenvolvessem formas de colaboração mais acentuadas, cuidando coletivamente da prole e procurando por comida também coletivamente. Este trabalho cooperativo do grupo trouxe mais estabilidade e, logo, mais chances de sobrevivência; também trouxe maior tempo livre,

¹ Minha tradução: “Um interesse na razão e na racionalidade é um interesse na justificação, no esclarecimento, na emancipação humana, na libertação da compulsão inconsciente e explícita e na autonomia”.

e, portanto, mais tempo para se dedicar ao cuidado dos membros, a interagir com demais membros do grupo, se dedicar ao ócio e a atividades criativas.

A segunda mudança significativa ocorreu também em virtude da escassez de comida (TOMASELLO, 2014; 2016; 2019b). Os pequenos grupos de humanos, que se resumiam a indivíduos próximos e família, passaram a viver em grupos muito maiores. Estes grupos desenvolveram regras e normas de conduta e convivência que os diferenciavam entre si. Pesquisadores acreditam que estes eventos tiveram consequências significativas biológica e socialmente. Neste momento, as habilidades necessárias ao desenvolvimento da racionalidade já estavam presentes e foram complexificadas com a ampliação dos grupos e a consequente ampliação no número de indivíduos com os quais alguém interagia: intencionalidade individual, conjunta e coletiva, linguagem proposicional, capacidade de leitura de mentes e habilidade para a perspectiva objetiva.

É devido ao crescimento dos grupos e à existência de grupos distintos, que disputavam espaço e alimentos entre si, que surgiu o que hoje conhecemos como moral e cultura. Assim como as demais capacidades, a linguagem se beneficiou e se tornou mais complexa com o crescimento dos grupos (DUNBAR, 1999). Os indivíduos necessitavam agora cooperar e confiar em pares colaborativos que não mais se restringiam ao seu pequeno círculo familiar. Precisavam de novas formas de trocar informações e de restabelecer a confiança nos pares. A linguagem auxiliou nesse processo.

Resumindo: ocorreram inúmeras pequenas modificações e alterações no comportamento dos humanos que resultaram no desenvolvimento de algumas habilidades mais complexas ou únicas. Ocorreram duas grandes mudanças no comportamento, devido à escassez de comida e disputa territorial, que intensificaram a cooperação entre os humanos. Essas duas grandes mudanças ampliaram a complexidade das capacidades humanas já existentes ou fizeram emergir novas; além disso, desenvolveram novas e elevadas formas de sociabilidade e organização.

É possível entender a racionalidade humana como o resultado da evolução da espécie?

Pelo que vimos no desenvolvimento do trabalho, a racionalidade é sim fruto de um longo processo evolutivo. Ela é o resultado de diferentes capacidades que os seres humanos foram desenvolvendo ao longo de milhares de anos. Ela não surgiu na

espécie de uma hora para outra, assim como não “surge” nos indivíduos. Ela se desenvolveu lentamente na espécie, iniciando com pequenas alterações que culminaram com a capacidade complexa que possuímos hoje. Algumas das capacidades necessárias para a racionalidade são divididas por nós com outros animais. Algumas, contudo, são únicas na espécie humana. Assim como é única a combinação de todas estas habilidades para formar uma racionalidade que se diferencia da racionalidade que qualquer outra espécie já foi capaz de possuir.

Um traço comportamental biológico foi essencial para o desenvolvimento da espécie: a predisposição para a cooperação. A cooperação é um traço biológico comum a todos os mamíferos e foi desenvolvida em um grau muito elevado nos seres humanos. Como vimos, mecanismos presentes no cérebro, em especial a oxitocina, incentivam a atividade colaborativa e estimulam a confiança (CHURCHLAND, 2011). Somos equipados biologicamente para sentir prazer com o toque e a proximidade, ao compartilhar momentos com outros e em sermos aceitos e valorizados. Ao contrário, sofremos quando somos privados do contato com outros seres e quando somos julgados negativamente. Foi esta disposição em agir cooperativamente que possibilitou o desenvolvimento de capacidades que só puderam ocorrer devido à existência de interação.

As respostas dos humanos às pressões evolutivas foram sempre relacionadas ao aumento das atividades cooperativas. Elas ampliaram a interação, tanto com relação à intensidade em que ocorria quanto com relação à quantidade de indivíduos com os quais se interagia. Estes dois fatores resultaram em relações mais complexas e em mais aprendizado, logo, a um maior desenvolvimento das habilidades, seja no desenvolvimento da linguagem, da intencionalidade compartilhada, do pensamento objetivo ou da leitura de mentes. A atitude cooperativa levou também ao desenvolvimento da cultura e da moral. Grandes grupos se viram na necessidade de estabelecer regras e normas próprias que facilitassem a convivência entre um grande número de indivíduos. Precisaram também criar estratégias para restabelecer a confiança entre seus membros. A comunicação se tornou uma boa estratégia para manter as relações; trocar informações e compartilhar impressões sobre a reputação de membros do grupo (SPERBER et al., 2010). Em um grupo organizado em torno da cooperação, manter a reputação de bom parceiro de trabalho era vantajoso. Mas também era vantajoso compartilhar com parceiros informações sobre indivíduos que não cumpriam com a sua parte do acordo. Em um contexto como este, grupos e

indivíduos que dominavam melhor as técnicas comunicativas possuíam vantagens: conseguiam identificar mais rapidamente freeriders ou inimigos, conseguiam desenvolver melhores estratégias de sobrevivência em conjunto e conseguiam avaliar melhor as sugestões recebidas, implementando aquelas que pareciam boas e descartando aquelas sem fundamento. A argumentação e o convencimento com o uso de argumentos avaliados pelos pares passaram a ocupar o espaço público (MERCIER, SPERBER, 2011; 2012). Para serem aceitos, estes argumentos precisavam valer tanto para o indivíduo que os proferia quanto para aqueles que os avaliavam. Quer dizer: precisavam ser argumentos validados intersubjetivamente.

Se a capacidade humana de dar razões é aquilo que distingue os humanos dos demais animais, se ela foi favorecida pela grande interação entre os humanos, pelo crescimento dos grupos e pelo crescimento da complexidade das relações, isto significa que ela é resultado da evolução da espécie, sendo uma estratégia de adaptação favorável à sobrevivência dos seres humanos frente às pressões ambientais sofridas por eles.

É possível compreender a racionalidade humana de um ponto de vista naturalizado?

Parece que sim. Em nenhum momento foi necessário apelar a noções transcendentais para explicar a racionalidade. Mesmo sendo uma capacidade genuinamente humana, com alto grau de complexidade e que permite um nível de flexibilização elevado para a espécie, não requer uma explicação que extrapole nossa condição natural. A racionalidade pode ser explicada como o resultado de um longo processo evolutivo, que operou adaptações gradativamente e que fizeram com que a espécie prosperasse frente à pressão do meio. Deve-se destacar que a racionalidade naturalizada não perde nenhuma das características que costumam se associar à racionalidade humana: ela também só pode ser empregada a agentes (visto que a racionalidade é desenvolvida por um indivíduo inserido em um contexto moral); a racionalidade demanda a formação de uma identidade (que, como vimos, é construída em conjunto com a racionalidade, nas diferentes interações e experiências que passamos ao longo da vida; a identidade está relacionada à cultura e à moral); ela demanda que os indivíduos sejam livres, porque a racionalidade só tem sentido se houver liberdade (os indivíduos têm sempre a possibilidade de dar um passo atrás, de pesar razões e de escolher aquelas que mais se adequam aos seus objetivos e

desejos); é justamente nessa capacidade humana de dar um passo atrás e pesar razões que o indivíduo pode colocar seus atos, desejos e crenças em pauta e pode, inclusive, refletir sobre o sentido da própria vida. Neste momento, o indivíduo cria as condições para atuar dentro de um espaço de liberdade, como também tem as condições necessárias para a formação da própria consciência.

É importante observar, contudo, que nada disso ocorre em um espaço completamente livre de influências externas. Todas estas características da racionalidade se formaram da mesma forma que a racionalidade: gradualmente, permeado pelas experiências do indivíduo, imerso em um mundo de práticas sociais e culturais:

We live in a matrix of social practices, practices that shape our expectations, our beliefs, our emotions, and our behaviour – even our gut reactions. Our personalities and temperaments are bent and formed within the scaffolding of social reality. The matrix gives us status and strength, and, above all, predictability. The matrix of social conventions is both a boon and a bind – sort of the way a sailboat is. You need it to move through the waters, but you have to play by its rules. (CHURCHLAND, 2013, p. 150-151).

Dito isso, é possível perceber que, quando falamos em uma racionalidade naturalizada, não estamos falando em uma racionalidade menos genuína ou menos complexa para os seres humanos. Os traços distintivos da racionalidade se mantêm. A diferença é com relação a como essa racionalidade é formada. Uma racionalidade naturalizada deve ser entendida como um evento holístico, que envolve as diferentes esferas da vida do indivíduo. Assim como na espécie ela foi possível porque ocorreram inúmeras alterações no ambiente e na forma como os indivíduos se relacionavam, também no indivíduo ela precisa dos mesmos pré-requisitos: interação, cultura, moral, movimento do corpo, linguagem, perspectiva objetiva. Não podemos afirmar que um indivíduo nasce racional. Nós podemos afirmar que os seres humanos nascem com as *disposições* necessárias para desenvolver a racionalidade. Mas ela só será desenvolvida com a devida maturação e interação, com o contato com outros indivíduos, com um mundo de ideias, conceitos, padrões de comportamento, regras, práticas, normas e linguagem.

Uma das diferenças cruciais para pensar em uma racionalidade naturalizada é compreender o papel do corpo nos processos decisórios. É por meio do corpo que recebemos todos os estímulos do meio ambiente, por meio das percepções que temos

acesso às informações externas, por meio do corpo que nos movemos pelo mundo, que interagimos e nos relacionamos com outros seres. Além de ser por meio do corpo que interagimos com o mundo, também sofremos influência interna do corpo nos processos de tomada de decisão. Nossos afetos nos auxiliam a identificar perigos e situações prazerosas e contribuem para a formação da nossa memória de trabalho. Com o auxílio dos marcadores somáticos (DAMASIO, 1995), nosso corpo vai associando emoções às experiências, como forma de criar uma espécie de memória que nos poupa esforços quando tivermos uma situação semelhante. Estes marcadores somáticos ficam retidos na nossa memória de trabalho e a acessamos rapidamente quando precisamos tomar alguma decisão. Os afetos também nos auxiliam a desenvolver relações saudáveis com outros indivíduos e a agir em conformidade com o esperado pela comunidade moral. Isto indica que o indivíduo vai formando, ao longo da sua vida, uma identidade. Esta identidade está relacionada às decisões tomadas por ele, às experiências vividas e às influências culturais e morais. O conjunto destas influências e ações determinam a identidade pessoal e social deste indivíduo, criando um sentimento de identificação com grupos e mesmo com a espécie humana.

Conforme já citado, os mecanismos cerebrais que predisõem os humanos à cooperação e à confiança fazem com que sentimentos negativos surjam quando passamos por algum processo de rejeição (CHURCHLAND, 2011). Isto significa que manter boas relações e manter a reputação é quase uma necessidade, pois o contrário causa sofrimento e perda de parceiros. Nossa capacidade de dar razões se desenvolve dessa necessidade: de apresentar razões aos nossos pares colaborativos e de manter nossa reputação. Precisamos apresentar razões para convencer outros de nossos projetos ou planos, para proteger nossa reputação, para confirmar que estamos passando informações verdadeiras. Em todos esses casos, exige-se que as razões sejam condizentes com a verdade, ou pelo menos estejam próximas à verdade e que valham para todos os envolvidos. É necessário, portanto, que se possa tanto apresentar boas razões como avaliar as razões alheias. Boas razões são razões mais bem justificadas, mais objetivas, que possam valer para todos os envolvidos.

Neste processo de apresentar razões e avaliar razões alheias, o indivíduo pode buscar uma ampliação da capacidade de apresentar razões. Como todas as demais capacidades envolvidas na racionalidade, ela é uma habilidade que continua se desenvolvendo ao longo da vida. Quanto mais o indivíduo passar por experiências e

refletir sobre elas, tanto mais ele terá ampliado sua capacidade reflexiva. A racionalidade pode, logo, ser melhorada e aperfeiçoada se o indivíduo se dispuser a refletir sobre as suas experiências, a passar por novas experiências, a estar aberto à avaliação sincera das razões alheias e a realizar uma autorreflexão.

A capacidade de apresentar razões permite também que o indivíduo, além de apresentar razões para outros, possa refletir sobre suas próprias razões. Neste momento, o indivíduo tem a chance de se colocar a pergunta prática fundamental: “*como devo viver?*” (TUGENDHAT, 1997d). Esta pergunta pode ser respondida em diferentes níveis e cada nível leva a um nível mais profundo de reflexão (WOLF, 1998; 1999; TUGENDHAT, 1997d). Quando alguém se coloca esta pergunta, pretende saber sobre o que é o *melhor*, para que possa se guiar sempre por *melhores* razões: “Rationalität impliziert vielmehr wesentlich, sich die besten Gründe bewusst zu machen und nach ihnen zu suchen”. (GOSEPATH, 1992, p. 391)². Neste momento, o indivíduo tem a chance de colocar toda a sua vida em pauta e de refletir sobre ela. Nem todos os indivíduos o fazem e nem todos passam a níveis mais profundos de reflexão, mas todos têm a possibilidade de o fazer.

Aqueles indivíduos que buscam sempre melhores e mais bem fundamentadas razões são indivíduos que se deixam guiar pela ideia regulativa de verdade (TUGENDHAT, 2002a). Deles, pode-se dizer que possuem a virtude da honestidade intelectual. Para Tugendhat (2007d), a honestidade intelectual exige do indivíduo a *disposição* de estar aberto à não verdade das próprias opiniões. Os indivíduos que agem motivados por ela o fazem porque desejam evitar a possibilidade da *ilusão*. Esta virtude não é uma virtude moral, visto que não nos exigimos mutuamente que assim o sejamos, mas é uma virtude valorizada intersubjetivamente. Ela é valorizada intersubjetivamente porque nossa organização social, baseada na cooperação, exige que sejamos honestos uns com os outros. Contar a verdade e se guiar pela verdade (ou pelo menos pela ideia regulativa de verdade) é um valor central. Podemos dizer que esta é a virtude daqueles que se deixam guiar pela razão.

² Minha tradução: “Racionalidade implica essencialmente em tornar-se consciente das melhores razões e em procurá-las”.

REFERÊNCIAS

- ABRANTES, Paulo C. A psicologia de senso comum em cenários para a evolução humana. **Manuscrito** – Rev. Int. Fil., Campinas, v. 29, n. 1, p. 185-257, jan.-jun. 2006. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8643682/11198>>. Acesso em: 15 nov. 2019.
- ABRANTES, Paulo C. Evolução humana: estudos filosóficos. **Rev. Filos. Aurora**, Curitiba, v. 25, n. 36, p. 75-105, jan./-jun. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/583/514>>. Acesso em: 11 Nov. 2019.
- ABRANTES, Paulo C. Natureza e cultura. **Ciência & Ambiente**, Santa Maria, n. 48, p. 7-21, jan./jun. 2014. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/19403>>. Acesso em: 11 Nov 2019.
- ABRANTES, Paulo C. Uma mente embebida na cultura. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v. 6, n.1, p. 9-48, jul. 2018. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/18649/20240>>. Acesso em: 10 mar. 2019.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Col. Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. **Partes dos Animais**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010.
- AUDI, Robert. **The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality**. New York: Oxford University Press, 2001.
- BENSUSAN, Hilan. Um ensaio introdutório a Mente e Mundo. In: MCDOWELL, John. **Mente e Mundo**. São Paulo: Idéias e Letras, 2005. p. 7-18.
- BERWICK, Robert C.; CHOMSKY, Noam. **Why Only Us: Language and Evolution**. Cambridge: The MIT Press, 2016.
- BLAIR, Robert James. A cognitive developmental approach to morality: investigating the psychopath. **Cognition**, v. 57, p. 1-29, 1995. Disponível em: <<http://faculty.philosophy.umd.edu/PGreenspan/Crs/Blair.pdf>>. Acesso em: 2 abril 2020.
- BLAIR, Robert James; JONES, Lawrence; CLARK, Fiona; SMITH, Margaret. Is the psychopath 'Morally Insane'? **Person. individ. Diff.**, v. 19, n. 5, p. 741-752, 1995. Disponível em: <<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/019188699500087M>>. Acesso em: 2 abril 2020.
- BLAIR, Robert James; JONES, Lawrence; CLARK, Fiona; SMITH, Margaret. The psychopathic individual: A lack of responsiveness to distress cues? **Psychophysiology**, v. 34, p. 192-198, 1997. Disponível em:

<<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1469-8986.1997.tb02131.x>>. Acesso em: 2 abril 2020.

BRITO, Adriano Naves. Moral, justificação e evolução em Ernst Tugendhat. In: DALL'AGNOL, Darlei (Org.). **Verdade e respeito**: a filosofia de Ernst Tugendhat. Editora da UFSC: Florianópolis, 2007. p. 181-214.

BROOME, John. Rationality. In: O'CONNOR, Timothy; SANDIS, Constantine. **A companion to the philosophy of action**. Malden: Wiley-Blackwell, 2010. p. 285-292.

CARVALHO, Eros Moreira de. A tese da mente estendida à luz do externismo ativo: Como tornar Otto responsivo a razões? **Trans/Form/Ação**, 2020. Disponível em: <https://www.academia.edu/42059708/A_tese_da_mente_estendida_%C3%A0_luz_do_externismo_ativo_como_tornar_Otto_responsivo_a_raz%C3%B5es>. Acesso em 25 Fev. 2020. No prelo.

CASASANTO, Daniel; CHRYSIKOU, Evangelia. When Left Is "Right": Motor Fluency Shapes Abstract Concepts. **Psychological Science**, v. 22, n. 4, p. 419-422, 2011. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0956797611401755>>. Acesso em 15 Mar. 2020.

CHEMERO, Anthony. Epilogue: What Embodiment Is. In: DESS, Nancy (Ed.). **Embodiment**. Routledge, 2020. Disponível em: <https://www.academia.edu/42667044/_Epilogue_What_Embodiment_Is_to_appear_in_Nancy_Dess_ed._Embodiment_Routledge>. Acesso em: 09 Abril 2020. No prelo.

CHOMSKY, Noam. **Aspects of the Theory of Syntax**. Cambridge: The MIT Press, 1965.

CHOMSKY, Noam. **Linguagem e mente**: pensamentos atuais sobre antigos problemas. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

CHOMSKY, Noam. **New Horizons in the Study of Language and Mind**. New York: Cambridge University Press, 2000.

CHURCHLAND, Patricia S. **Braintrust**: What Neuroscience Tells Us about Morality. Princeton: Princeton University Press, 2011.

CHURCHLAND, Patricia S. **Touching a Nerve**: The Self as Brain. New York: W. W. Norton & Company, 2013.

CHURCHLAND, Patricia S. **Conscience**: The Origins of Moral Intuition. New York: W. W. Norton & Company, 2019.

CLARK, Andy. **Supersizing the Mind**: Embodiment, Action, and Cognitive Extension. New York: Oxford University Press, 2008.

CLARK, Andy; CHALMERS, David. The extended mind. **Analysis**, v. 58, n. 1, p. 7-19, January 1998. Disponível em: <<http://www.alice.id.tue.nl/references/clark-chalmers-1998.pdf>>. Acesso em: 15 Nov. 2019.

DAMASIO, Antonio. **Descartes' Error**: Emotion, Reason and the Human Brain. New York: Avon Books, 1995.

DAMASIO, Antonio. **Descartes' Error**: Emotion, Reason and the Human Brain. New York: Penguin Books, 2005. Livro eletrônico, não paginado.

DAMASIO, Antonio R. **O erro de Descartes**: emoção, razão e o cérebro humano. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DAMASIO, Antonio. **The strange order of things**: life, feeling, and the making of cultures. New York: Vintage Books, 2019.

DANZIGER, Shai; LEVAV, Jonathan; AVNAIM-PESSO, Liora. Extraneous factors in judicial decisions. **PNAS**, v. 108, n. 17, p. 6889-6892, April 2011. Disponível em: <<https://www.pnas.org/content/pnas/108/17/6889.full.pdf>>. Acesso em: 21 April 2020.

DAVIDSON, Donald. Rational Animals. In: DAVIDSON, Donald. **Subjective, Intersubjective, Objective**. Oxford: Clarendon Press, 2001a. p. 95-105.

DAVIDSON, Donald. Three Varieties of Knowledge. In: DAVIDSON, Donald. **Subjective, Intersubjective, Objective**. Oxford: Clarendon Press, 2001b. p. 205-220.

DAVIDSON, Donald. The Problem of Objectivity. In: DAVIDSON, Donald. **Problems of Rationality**. Oxford: Clarendon Press, 2004. p. 3-18.

DAWKINS, Richard. **The Selfish Gene**. New York: Oxford University Press, 2006. (30th anniversary edition).

DENNETT, Daniel C. Intentional systems in cognitive ethology: the “panglossian paradigm” defended. **Behavioural and Brain Sciences**, v. 6, p. 343-90, 1983. Disponível em: <<https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/Intentionalsystems1983.pdf>>. Acesso em: 10 Out. 2019.

DENNETT, Daniel C. **Darwin's Dangerous Idea**: Evolution and the meanings of life. London: Penguin Books, 1996.

DENNETT, Daniel C. **A perigosa idéia de Darwin**: a evolução e os significados da vida. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

DENNETT, Daniel C. Making Tools for Thinking. In: SPERBER, Dan (Ed.). **Metarepresentations**: a multidisciplinary perspective. New York: Oxford University Press, 2000. p. 17-29.

DENNETT, Daniel C. The Evolution of Reasons. In: Muller, Hans; Bashour, Bana (Ed.). **Contemporary philosophical naturalism and its implications**. Routledge: New York, 2014. p. 47-62.

DESCARTES, René. **Obras escolhidas**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

DEWEY, John. The New Psychology. **Andover Review**, 2, p. 278-289, 1884.
Disponível em: <<https://psychclassics.yorku.ca/Dewey/newpsych.htm>>. Acesso em 20 Mar. 2020.

DEWEY, John. **Experience and Nature**. London: George Allen & Unwin Ltd, 1929.

DEWEY, John. **Logic: The Theory of Inquiry**. New York: Henry Holt and Company, 1939.

DEWEY, John. My Pedagogic Creed. In: HICKMAN, Larry; ALEXANDER, Thomas (Eds.). **The Essential Dewey: Volume I: Pragmatism, Education, Democracy**. Bloomington: Indiana University Press, 1998. p. 229-235.

DRETSKE, Fred I. Minimal rationality. In: Hurley, Susan; Nudds, Matthew (ed.). **Rational Animals?** Oxford University Press, 2006. p. 107-116.

DREYFUS, Hubert L. Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, v. 79, n. 2, p. 47-65, Nov. 2005.
Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/30046213?seq=1>>. Acesso em: 27 Out. 2019.

DUNBAR, Robin. Coevolution of neocortical size, group size and language in humans. **Behavioral and Brain Sciences**, v. 16, p. 681-735, 1993. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/245683083_Coevolution_of_neocortical_size_group_size_and_language_in_humans/link/53dfc5890cf2aede4b493d04/download>. Acesso em: 31 Out. 2019.

DUNBAR, Robin. Culture, honesty and the freerider problem. In: DUNBAR, Robin; KNIGHT, Chris; POWER, Camilla (ed.). **The evolution of culture: An interdisciplinary view**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1999. p. 194-213.

DUNBAR, Robin. On the origin of the human mind. In: CARRUTHERS, Peter; CHAMBERLAIN, Andrew (Eds). **Evolution and the human mind: modularity, language and meta-cognition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 238-253.

DUNBAR, Robin. The social brain hypothesis and its implications for social evolution. **Annals of Human Biology**, v. 36(5), p. 562-572, September-October 2009.
Disponível em:
<https://www.researchgate.net/publication/26338803_The_Social_Brain_Hypothesis_and_Its_Implications_for_Social_Evolution/link/547a25b50cf2a961e487af6b/download>. Acesso em: 31 Out. 2019.

EVERETT, Daniel L. **Dark matter of the mind: the culturally articulated unconscious**. The University of Chicago Press: Chicago, 2016.

EVERETT, Daniel L. **How language began: the history of humanity's greatest invention**. New York: Liveright Publishing Corporation, 2017.

FORST, Rainer. Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe: zur Begründung der Moral. In: GOSEPATH, Stefan (Hrsg.). **Motive, Gründe, Zwecke: Theorien**

praktischer Rationalität. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999. p. 168-205.

FRANKFURT, Harry. Rationality and the unthinkable. In: FRANKFURT, Harry. **The importance of what we care about**: Philosophical essays. New York: Cambridge University Press, 1998.

FRANKFURT, Harry. **On Truth**. New York: Alfred A. Knopf, 2006. Livro eletrônico, não paginado.

GALLAGHER, Shaun. Philosophical Antecedents of Situated Cognition. In: ROBBINS, Philip; AYDEDE, Murat. **The Cambridge Handbook of Situated Cognition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 35-51.

GALLAGHER, Shaun. **Enactivist Interventions**: Rethinking the Mind. Oxford: Oxford University Press, 2017.

GALLAGHER, Shaun. Embodied Rationality. In: BRONNER, Gérald; IORIO, Francesco Di (Ed.). **The Mystery of Rationality Mind**: Beliefs and the Social Sciences. Cham: Springer International Publishing, 2018. p. 83-94.

GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan. **The Phenomenological Mind**. New York: Routledge, 2012.

GOSEPATH, Stefan. **Aufgeklärtes Eigeninteresse**: Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1992.

GOSEPATH, Stefan. Praktische Rationalität. Eine Problemübersicht. In: GOSEPATH, Stefan (Hrsg.). **Motive, Gründe, Zwecke**. Theorien praktischer Rationalität. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999. p. 7-53.

GOSEPATH, Stefan. Eine einheitliche Konzeption von Rationalität. Ein Zugang aus Sicht der Analytischen Philosophie. In: Karafyllis, Nicole C.; Schmidt, Jan C. (Orgs.). **Zugänge zur Rationalität der Zukunft**. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2002. p. 29-52.

GREENE, Joshua. **Moral Tribes**: emotion, reason and the gap between us and them. New York: The Penguin Press, 2013.

GREENSPAN, Patricia. Emotions, Rationality, and Mind/Body. In: SOLOMON, Robert C. (ed.). **Thinking about Feeling**: Contemporary Philosophers on Emotions. New York: Oxford University Press, 2004. p. 125-134. Livro eletrônico.

GREENSPAN, Patricia. Responsible Psychopaths Revisited. **The Journal of Ethics**, v. 20, p. 265-278, 2016. Disponível em: <
<https://link.springer.com/article/10.1007/s10892-016-9231-z>>. Acesso em: 2 abril 2020.

HACKER, Peter Michael Stephan. **Human nature**: the categorial framework. Malden: Blackwell Publishing, 2007.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens**: uma breve história da humanidade. Porto Alegre: L&PM, 2017.

HARVEY, Inman. Evolution and the origins of the rational. In: ZILHÃO, António. **Evolution, Rationality and Cognition**: A cognitive Science for the twenty-first century. Routledge: New York, 2005. p. 113-131.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1972.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2005. Parte I.

HEYES, Cecilia M. **Cognitive gadgets**: the cultural evolution of thinking. Cambridge: Harvard University Press, 2018.

HURFORD, James R. The evolution of language and languages. In: DUNBAR, Robin; KNIGHT, Chris; POWER, Camilla (ed.). **The evolution of culture**: An interdisciplinary view. New Brunswick: Rutgers University Press, 1999. p. 173-193.

HUTTO, Daniel. From Radical Encativism to Folk Philosophy: Investigating What and How We Think. **The Philosophers' Magazine**, n. 88, p. 75-82, 2020. Disponível em: <https://www.academia.edu/41647420/From_Radical_Enactivism_to_Folk_Philosophy_Investigating_What_and_How_We_Think>. Acesso em: 31 Mar. 2020. No prelo.

HUTTO, Daniel D.; MYIN, Erik. **Evolving Enactivism**: Basic Minds Meet Content. Massachusetts, The MIT Press, 2017.

ILHA das flores. Direção: Jorge Furtado. Narrador: Paulo José. Porto Alegre: Casa de Cinema, 1989. (13 min.). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=bVjhNaX57iA>>. Acesso em 13 Abril 2020.

JOHNSON, Mark. **Embodied Mind, Meaning, and Reason**: How Our Bodies Give Rise to Understanding. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner, 1956.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KANT, Immanuel. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. Petrópolis: Editora Vozes, 1985. p. 100-117. Edição bilíngue.

KOLODNY, Niko. Why be rational? **Mind**. Vol. 114, Issue 455, p. 509-563, July 2005.

KORSGAARD, Christine M. **The Constitution of Agency**: Essays on Practical Reason and Moral Psychology. New York: Oxford University Press, 2008.

KORSGAARD, Christine M. The Activity of Reason. **The Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, v. 83, n. 2, p. 23-43, November 2009a. Disponível em: <<https://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/CMK.Activity.of.Reason.pdf>>. Acesso em: 24 Nov. 2018.

KORSGAARD, Christine. **Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity**. New York: Oxford University Press, 2009b.

KORSGAARD, Christine. Rationality. In: GRUEN, Lori. **Critical Terms for Animal Studies**. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2018. p. 294-306.

LORENZ, Konrad. **Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression**. Münschen: Deutsche Taschenbuch Verlag, 2004.

MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. Chicago: Open Court, 1999.

MAMELI, Matteo. Modules and Mindreaders. **Biology and Philosophy**, Netherlands, v. 16, n. 3, p. 377–393, 2001a. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1023%2FA%3A1010605410437>>. Acesso em: 10 Nov. 2019.

MAMELI, Matteo. Mindreading, Mindshaping, and Evolution. **Biology and Philosophy**, Netherlands, v. 16, n. 3, p. 597-628, 2001b. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1023%2FA%3A1012203830990>>. Acesso em: 10 Nov. 2019.

MARGUTTI, Paulo Roberto. Ceticismo, Pragmatismo e a Crítica de Sellars ao “Mito do Dado”. In: DUTRA, L. H.; SMITH, P. J. (Org.). **Ceticismo: Perspectivas Históricas e Filosóficas**. Florianópolis: NEL, 2000. p. 137-168.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo**. Buenos Aires: Lumen, 2003.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano**. Santiago de Chile: Universitaria, 2009.

MCDOWELL, John. Two sorts of naturalism. In: MCDOWELL, John. **Mind, value, and reality**. Harvard University Press: Cambridge, 1998. p. 167-197.

MCDOWELL, John. Scheme-Content Dualism and Empiricism. In: HAHN, Lewis Edwin. **The Philosophy of Donald Davidson**. Chicago; La Salle: Open Court, 1999. p. 87-104.

MCDOWELL, John. Rational and Other Animals. In: MCDOWELL, John. **Mind and World**. London: Harvard University Press, 2000a. p. 108-128.

MCDOWELL, John. Concepts and Intuitions. In: MCDOWELL, John. **Mind and World**. London: Harvard University Press, 2000b. p. 3-23.

MCDOWELL, John. The Unboundedness of the Conceptual. In: MCDOWELL, John. **Mind and World**. London: Harvard University Press, 2000c. p. 24-45.

MCDOWELL, John. Reason and Nature. In: MCDOWELL, John. **Mind and World**. London: Harvard University Press, 2000d. p. 66-86.

MCDOWELL, John. Non-conceptual Content. In: MCDOWELL, John. **Mind and World**. London: Harvard University Press, 2000e. p. 46-65.

MCDOWELL, John. **Mente e Mundo**. São Paulo: Idéias e Letras, 2005a.

MCDOWELL, John. O dualismo esquema-conteúdo e empirismo. In: SMITH, Plínio J.; SILVA FILHO, Waldomiro J. (Orgs.) **Significado, verdade e interpretação: Davidson e a filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 2005b. p. 33-50.

MCDOWELL, John. Capacidades conceituais na percepção. **Dois pontos**, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 147-170, abril 2006. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/dois pontos/article/viewFile/5162/3884>>. Acesso em: 27 jul. 2014.

MCDOWELL, John. What Myth? **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**. v. 50, n. 4, p. 338-351, 2007. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00201740701489211>>. Acesso em: 27 Out. 2019.

MCDOWELL, John. Perceptual experience and empirical rationality. **Analytic Philosophy**, v. 59, n.1, p. 89–98, 2018. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/phib.12120>>. Acesso em: 26 jul. 2018.

MERCIER, Hugo. The Argumentative Theory: Predictions and Empirical Evidence. **Trends in Cognitive Sciences**, v. 20, n. 9, p. 689-700, 2016. Disponível em: <<https://drive.google.com/file/d/12prGJndZqwZ1uBJ864fS86sfQOdrd0Kb/view>>. Acesso em: 25 Dez. 2019.

MERCIER, Hugo. **Not born yesterday**: The science of *Who* we trust and *What* we believe. Princeton: Princeton University Press, 2020.

MERCIER, Hugo; SPERBER, Dan. Why do humans reason? Arguments for an argumentative theory. **Behavioral and Brain Sciences**. v. 34, 2011, p. 57-111. Disponível em: <<https://www.dan.sperber.fr/wp-content/uploads/2009/10/MercierSperberWhydohumansreason.pdf>>. Acesso em: 26 Fev. 2019.

MERCIER, Hugo; SPERBER, Dan. Reasoning as a social competence. In: H. Landemore, H.; Elster, J. (eds.). **Collective Wisdom: Principles and Mechanisms**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 368-392. Disponível em: <http://www.dan.sperber.fr/wp-content/uploads/2012_mercier_reasoning-as-a-social-competence.pdf>. Acesso em: 25 Dez. 2019.

MERCIER, Hugo; SPERBER, Dan. **The Enigma of Reason**. Cambridge, Massachusetts, 2017.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **The Structure of Behavior**. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1983.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

METZINGER, Thomas. **The Ego Tunnel: the science of the mind and the myth of the self**. New York: Perseus Books Group, 2009.

METZINGER, Thomas. **Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit: Ein Versuch**. Mainz, 2013. Disponível em: <http://www.philosophie.uni-mainz.de/Dateien/Metzinger_SIR_2013.pdf>. Acesso em: 09. Jul 2016.

MILLIKAN, Ruth Garrett. In Defense of Public Language. In: ANTONY, Louise M; HORNSTEIN, Norbert. **Chomsky and his critics**. Oxford: Blackwell Publishing, 2003. P. 215-237.

MILLIKAN, Ruth Garrett. **Language: A Biological Model**. New York: Oxford University Press, 2005a.

MILLIKAN, Ruth Garrett. Language Conventions Made Simple. In: MILLIKAN, Ruth Garrett. **Language: A Biological Model**. New York: Oxford University Press, 2005b. p. 1-23.

MILLIKAN, Ruth Garrett. Meaning, Meaning, and Meaning. In: MILLIKAN, Ruth Garrett. **Language: A Biological Model**. New York: Oxford University Press, 2005c. p. 53-76.

MILLIKAN, Ruth Garrett. Styles of rationality. In: Hurley, Susan; Nudds, Matthew (Ed.). **Rational Animals?** Oxford University Press, 2006. p. 117-126.

MILLIKAN, Ruth. Embedded Rationality. In: ROBBINS, Philip; AYDEDE, Murat. **The Cambridge Handbook of Situated Cognition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 171-181.

MILLIKAN, Ruth Garrett. The Tangle of Natural Purposes That Is Us. In: Muller, Hans; Bashour, Bana (Ed.). **Contemporary philosophical naturalism and its implications**. Routledge: New York, 2014. p.63-74.

MILLIKAN, Ruth Garrett. Em defesa da linguagem pública. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 16, n. 3, p. 282-302, sep/dec 2015. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/viewFile/fsu.2015.163.07/5222>>. Acesso em: 05 Sep. 2018.

MITHEN, Steven. Mind, brain and material culture: an archaeological perspective. In: CARRUTHERS, Peter; CHAMBERLAIN, Andrew (Eds). **Evolution and the human mind: modularity, language and meta-cognition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 207-217.

MITHEN, Steven. A creative explosion? Theory of mind, language and the disembodied mind of the Upper Palaeolithic. In: MITHEN, Steven (ed.). **Creativity in human evolution and prehistory**. New York: Taylor and Francis e-Library, 2005. p. 120-140. Livro eletrônico.

MURDOCH, Iris. **The Sovereignty of Good**. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

MURDOCH, Iris. **A soberania do Bem**. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

NAGEL, Thomas. **The view from nowhere**. New York: Oxford University Press, 1989.

NAGEL, Thomas. **The Last Word**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1997.

NAGEL, Thomas. **Visão a Partir de Lugar Nenhum**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NICHOLS, Shaun. **Sentimental rules**: on the natural foundations of moral judgment. New York: Oxford University Press, 2004.

NICHOLS, Shaun. **Bound**: Essays on Free Will and Responsibility. Oxford: Oxford University Press, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **Morgenröthe; Idyllen aus Messina; Die fröhliche Wissenschaft**: Kritische Studienausgabe. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; de Gruyter, 1999.

NOË, Alva. **Action in Perception**. Massachusetts: The MIT Press, 2004.

NOZICK, Robert. **The nature of rationality**. Princeton University Press: Princeton, 1993.

NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of Thought**: The Intelligence of Emotions. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

ORIGGI, Gloria; SPERBER, Dan. Evolution, communication and the function of language. In: CARRUTHERS, Peter; CHAMBERLAIN, Andrew (Eds). **Evolution and the human mind**: modularity, language and meta-cognition. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 140-169.

PANKSEPP, Jaak; BIVEN, Lucy. **The Archaeology of Mind**: Neuroevolutionary Origins of Human Emotions. New York: W.W. Norton & Company, 2012.

PETERSEN, Thomas. Religion und intellektuelle Redlichkeit – Zu Ernst Tugendhats Auseinandersetzung mit Religion und Mystik. In: JACOBI, Klaus (Hg.). **Mystik, Religion und intellektuelle Redlichkeit**: Nachdenken über Thesen Ernst Tugendhats. Freiburg: Verlag Karl Alber, 2012. p. 98-124.

PETTIT, Philip; SMITH, Michael. Freedom in Belief and Desire. **The Journal of Philosophy**, v. 93, n. 9, 1996, p. 429-449. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2940892>>. Acesso em: 23 Jul. 2018.

PINKER, Steven. **How the mind works**. London: Penguin Books, 1998.

PRINZ, Jesse J. **Gut Reactions**: A Perceptual Theory of Emotion. New York: Oxford University Press, 2004.

RICHARDS, Graham. **Human Evolution**: An Introduction for the Behavioural Sciences. London: Routledge, 2019. Livro eletrônico, não paginado.

ROBBINS, Philip; AYDEDE, Murat. A Short Primer on Situated Cognition. In: ROBBINS, Philip; AYDEDE, Murat. **The Cambridge Handbook of Situated Cognition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 3-10.

ROHDEN, Valério. Racionalidade proposicional do eu e da mística. In: DALL'AGNOL, Darlei (Org.). **Verdade e respeito**: a filosofia de Ernst Tugendhat. Editora da UFSC: Florianópolis, 2007. p. 357-376.

SCANLON, Thomas. **What we owe to each other**. Cambridge; London: The Belknap Press, 1998.

SCANLON, Thomas. **Being realistic about reasons**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

SELLARS, Wilfrid. **Empiricism and the Philosophy of Mind**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

SELLARS, Wilfrid. **Empirismo e filosofia da mente**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

SHAPIRO, Lawrence. Flesh matters: The body in cognition. **Mind & Language**, v. 34, n.1, p. 3-20, 2019. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/mila.12203>>. Acesso em: 15 Mar. 2020.

SINGER, Peter. **The Expanding Circle**: Ethics, Evolution and Moral Progress. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2011.

SMITH, Justin (Ed.). **Embodiment**: a history. New York: Oxford University Press, 2017.

SOUSA, Ronald de. **The Rationality of Emotion**. Cambridge: The MIT Press, 1987.

SOUSA, Ronald de. Emotions: What I Know, What I'd Like to Think to Know, and What I'd Like to Think. In: SOLOMON, Robert C. (ed.). **Thinking about Feeling**: Contemporary Philosophers on Emotions. New York: Oxford University Press, 2004. p. 61-75. Livro eletrônico.

SOUSA, Ronald de. **Why Think?** Evolution and the rational mind. Oxford: Oxford University Press, 2007.

SPERBER, Dan. Metarepresentations in an Evolutionary Perspective. In: SPERBER, Dan (Ed.). **Metarepresentations**: a multidisciplinary perspective. New York: Oxford University Press, 2000. p. 117-137.

SPERBER, Dan. Speakers are honest because hearers are vigilant: reply to Kourken Michaelian. **Episteme**, v. 10, n. 1, p. 61-71, 2013. Disponível em: <http://www.dan.sperber.fr/wp-content/uploads/2013_speakers-are-honest-because-hearers-are-vigilant.pdf>. Acesso em: 25 Dez. 2019.

SPERBER, Dan; BAUMARD, Nicolas. Moral Reputation: An Evolutionary and Cognitive Perspective. **Mind & Language**, v. 27, n. 5, p. 495-518, 2012. Disponível

em: <http://www.dan.sperber.fr/wp-content/uploads/2012_baumard_moral-reputation.pdf>. Acesso em: 26 Fev. 2019.

SPERBER, Dan; CLÉMENT, Fabrice; HEINTZ, Christophe; MASCARO, Olivier; MERCIER, Hugo; ORIGGI, Gloria; WILSON, Deirdre. Epistemic Vigilance. **Mind & Language**, v. 25, n. 4, p. 359-393, Sep. 2010. Disponível em: <http://www.dan.sperber.fr/wp-content/uploads/2010_clement-et-al_epistemic-vigilance.pdf>. Acesso em: 26 Fev. 2019.

STERELNY, Kim. **Thought in a Hostile World: The Evolution of Human Cognition**. Malden: Blackwell Publishing, 2003.

STRAWSON, Peter F. Freedom and Resentment. In: STRAWSON, Peter F. **Freedom and Resentment: and other essays**. New York: Routledge, 2008. p. 1-28.

TOMASELLO, Michael. **The cultural origins of human cognition**. London: Harvard University Press, 1999.

TOMASELLO, Michael. **Origins of human communication**. Cambridge: The MIT Press, 2008.

TOMASELLO, Michael. **A natural history of human thinking**. Cambridge, London: Harvard University Press, 2014.

TOMASELLO, Michael. **A natural history of human morality**. Cambridge, London: Harvard University Press, 2016.

TOMASELLO, Michael. Commentary on Philip Pettit's The Birth of Ethics. In: PETTIT, Philip. **The birth of ethics: reconstructing the role and nature of morality**. New York: Oxford University Press, 2018a. p. 333-346.

TOMASELLO, Michael. How children come to understand false beliefs: A shared intentionality account. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 115, n. 34, p. 8491-8498. Agosto 2018b. Disponível em: <<https://www.pnas.org/content/pnas/115/34/8491.full.pdf>>. Acesso em: 14 nov. 2019.

TOMASELLO, Michael. **Becoming human: A theory of ontogeny**. Cambridge, London: Harvard University Press, 2019a. Livro eletrônico.

TOMASELLO, Michael. The role of roles in uniquely human cognition and sociality. **J Theory Soc Behav**, Early View, p. 1-18, 2019b. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/jtsb.12223>>. Acesso em: 20 nov. 2019.

TOMASELLO, Michael; GONZALEZ-CABRERA, Ivan. The Role of Ontogeny in the Evolution of Human Cooperation. **Human Nature**, v. 28, n. 3, p. 274-288, Setembro 2017. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs12110-017-9291-1>>. Acesso em: 04 Ago. 2018.

TOMASELLO, Michael; KRUGER, Ann Caie; RATNER, Hillary Horn. Cultural learning. **Behavioral and Brain Sciences**, v. 16, p. 495-552, 1993. Disponível em:

<https://www.researchgate.net/publication/231950897_Cultural_Learning/link/0f317537fc34a2765b000000/download>. Acesso em: 31 Out. 2019.

TUGENDHAT, Ernst. **Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger**. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1970.

TUGENDHAT, Ernst. **Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976.

TUGENDHAT, Ernst. Wittgenstein I: a impossibilidade de uma linguagem privada. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 32, p. 47-63, março de 1992a. Disponível em: <<http://novosestudos.uol.com.br/produto/edicao-32/>>. Acesso em: 18 Nov. 2017.

TUGENDHAT, Ernst. Wittgenstein II: a saída da campânula. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 33, p. 249-266, julho de 1992b. Disponível em: <<http://novosestudos.uol.com.br/produto/edicao-33/>>. Acesso em: 18 Nov. 2017.

TUGENDHAT, Ernst. Rationalität und Irrationalität der Friedensbewegung und ihrer Gegner: Versuch eines Dialogs. In: TUGENDHAT, Ernst. **Ethik und Politik: Vorträge und Stellungnahmen aus den 1978-1991**. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1992c. p. 32-61.

TUGENDHAT, Ernst. O Eu. **Analytica**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 9-23, 1993.

TUGENDHAT, Ernst. Überreden und Begründen. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Berlin, v. 44, n. 2, p. 245-247, 1996. Disponível em: <<https://www.degruyter.com/view/journals/dzph/44/2/article-p245.xml>>. Acesso em: 23 Jun. 2017.

TUGENDHAT, Ernst. Wittgenstein I: die Unmöglichkeit einer Privatsprache. In: TUGENDHAT, Ernst. **Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997a. p. 91-113.

TUGENDHAT, Ernst. Wittgenstein II: der Ausweg aus dem Fliegenglas. In: TUGENDHAT, Ernst. **Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997b. p. 114-136.

TUGENDHAT, Ernst. Heidegger über Sichzusichverhalten I: der Ansatz. In: TUGENDHAT, Ernst. **Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997c. p. 164-192.

TUGENDHAT, Ernst. Heidegger über Sichzusichverhalten II: die Durchführung. In: TUGENDHAT, Ernst. **Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997d. p. 193-224.

TUGENDHAT, Ernst. Heidegger über Sichzusichverhalten III: Selbstwahl. In: TUGENDHAT, Ernst. **Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997e. p. 225-244.

TUGENDHAT, Ernst. Moral in evolutionstheoretischer Sicht. In: TUGENDHAT, Ernst. **Aufsätze**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001a. p. 199-224.

TUGENDHAT, Ernst. Was heißt es, moralische Urteile zu begründen? In: TUGENDHAT, Ernst. **Aufsätze**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001b. p. 91-108.

TUGENDHAT, Ernst. "Wir sind nicht fest verdrahtet": Heideggers "Man" und die Tiefdimensionen der Gründe. In: TUGENDHAT, Ernst. **Aufsätze**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001c. p. 138-162.

TUGENDHAT, Ernst. "Não somos de arame rígido": O conceito heideggeriano de "a gente" e as dimensões de profundidade de razões. In: ROHDEN, Valério (Org.). **Não somos de arame rígido**: Conferências apresentadas no Brasil em 2001. Canoas: Editora da Ulbra, 2002a. p. 51-71.

TUGENDHAT, Ernst. Nietzsche e o problema da transcendência imanente. In: ROHDEN, Valério (Org.). **Não somos de arame rígido**: Conferências apresentadas no Brasil em 2001. Canoas: Editora da Ulbra, 2002b. p. 73-92.

TUGENDHAT, Ernst. **Egozentrität und Mystik**: eine anthropologische Studie. München: C. H. Beck, 2004.

TUGENDHAT, Ernst. Antropologia como filosofia primeira. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Org.). **Hermenêutica e filosofia primeira**: Festschrift para E. Stein. Unijuí: Ijuí, 2006. p. 77-94.

TUGENDHAT, Ernst. Anthropologie als "erste Philosophie". In: TUGENDHAT, Ernst. **Anthropologie statt Metaphysik**. München: Beck, 2007a. p. 34-54.

TUGENDHAT, Ernst. Reflexões sobre o que significa justificar juízos morais. In: BRITO, Adriano Naves. **Ética**: questões de fundamentação. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007b. p. 19-35.

TUGENDHAT, Ernst. Nietzsche und die philosophische Anthropologie: Das Problem der immanenten Transzendenz. In: TUGENDHAT, Ernst. **Anthropologie statt Metaphysik**. München: Beck, 2007c. p. 13-33.

TUGENDHAT, Ernst. Retraktionen zur intellektuellen Redlichkeit. In: TUGENDHAT, Ernst. **Anthropologie statt Metaphysik**. München: Beck, 2007d. p. 85-113.

TUGENDHAT, Ernst. Spiritualität, Religion und Mystik. In: JACOBI, Klaus (Hg.). **Mystik, Religion und intellektuelle Redlichkeit**: Nachdenken über Thesen Ernst Tugendhats. Verlag Karl Alber: Freiburg, 2012. p. 161-173.

TUGENDHAT, Ernst. **Egocentricidade e mística**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

VARELA, Francisco. **Conocer**: Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales. Barcelona: Editorial Gedisa, 1990.

VARELA, Francisco. The Emergent Self. In: BROCKMAN, John (Ed.). **The Third Culture**. New York: Touchstone, 1995. p. 209-227.

VARELA, Francisco. Percepción y cerebro. In: VARELA, Francisco; HAYWARD, Jeremy (Ed.) **Un puente para dos miradas**: conversaciones con el Dalai Lama sobre las ciencias de la mente. Chile: Dolmen Ediciones, 1997. p. 73-89.

VARELA, Francisco. **El fenómeno de la vida**. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones, 2000.

VARELA, Francisco; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. **The embodied mind**: cognitive science and human experience. Massachusetts: The MIT Press, 2016.

WEBER, Max. Wissenschaft als Beruf. In: WEBER, Max. **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1922. p. 524-555.

WILLIAMS, Bernard. **Truth and truthfulness**: an essay in genealogy. Princeton: Princeton University Press, 2002.

WILSON, Robert A., CLARK, Andy. How to Situate Cognition: Letting Nature Take Its Course. In: ROBBINS, Philip; AYDEDE, Murat. **The Cambridge Handbook of Situated Cognition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 55-77.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophische Untersuchung; Philosophical Investigations**. Malden: Blackwell Publishers, 1999. Edição bilíngue.

WOLF, Ursula. Zur Struktur der Frage nach dem guten Leben. In: STEINFATH, Holmer (Hrs). **Was ist ein gutes Leben?** Philosophische Reflexionen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998. p. 32-46.

WOLF, Ursula. **Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben**. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1999.

WOLF, Ursula. Reflexion und Identität: Harry Frankfurt's Auffassung menschlichen Handelns. In: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Hrs). **Sozialphilosophie und Kritik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009. p. 409-429.