

MATERIALISMO TECNOCIENTÍFICO E REDUACIONISMO HUMANO À LUZ DA FILOSOFIA DA MENTE E DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA¹

TECHNO-SCIENTIFIC MATERIALISM AND HUMAN REDUCTIONISM BY
PHILOSOPHY OF MIND AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Daniel Santini Rodrigues²
Benedito Fernando Pereira³
Fábio Brandão⁴
Luciana Isaura Guimarães⁵
Thaís Bernardes de Oliveira⁶
Tobias Augusto Rosa Faria⁷

RESUMO

O avanço da tecnologia e da medicina nas últimas décadas tem provocado o surgimento de “um novo mundo” e de uma nova concepção de ser humano. Esse desenvolvimento que teve seu surgimento, sobretudo no século XIX, com a revolução industrial e o positivismo, vem permeado da visão materialista do mundo e da existência humana. Segundo tal concepção, o ser humano é apenas uma máquina biológica puramente material e, como tal, reproduzível mecanicamente por meio da tecnociência. Assim, o materialismo configura-se como o pano de fundo das pesquisas em neurociência, psicologia e inteligência artificial, sendo uma das diretrizes nas reflexões em Filosofia da Mente como resposta à problemática mente-cérebro, uma das principais da área. Contrapondo-se a esta perspectiva, a Antropologia Filosófica vê o homem em sua integralidade, não o restringindo à matéria ao buscar responder à pergunta “quem é o homem?”. Por ser um tema amplo, no presente trabalho nos pautamos pelos estudos de Lima Vaz e Edith Stein, dois dos principais pensadores da Antropologia Filosófica trabalhados atualmente. Vaz concebe o homem como uma totalidade composta de corpo, psiquismo e espírito. A dimensão física do “corpo”, puramente, é incapaz de explicar o ser humano, uma vez que este se apresenta também em seus aspectos intencional e anímico. A categoria do “psiquismo”, então, ultrapassa a do corpo e serve como mediadora entre ele e a sua dimensão espiritual. Já o “espírito” é a síntese na qual o homem atinge a universalidade do ser como razão e liberdade. Mais do que dar respostas à luz da Filosofia da Mente e da Antropologia Filosófica, à problemática do ser humano inserido no contexto de avanço técnico-científico da atualidade, este trabalho procura problematizar e despertar o interesse para que novos estudos sobre ela sejam realizados.

Palavras-chave: Filosofia da Mente; Ciência; Tecnologia; Antropologia Filosófica.

ABSTRACT

The advancement of technology and medicine in recent decades has led to the emergence of a "new world" and a new conception of the human being. This development had its beginning, especially in the nineteenth century with the Industrial Revolution and Positivism, and it is permeated of the materialist view of the world and human

¹ Artigo recebido em 28/11/2012 e aprovado para publicação em 05/02/2013.

² Graduado em Filosofia, Teologia e Ciências da Computação; Mestre em Educação pela Universidade São Francisco e Professor da Faculdade Católica de Pouso Alegre (FACAPA).

³ Graduado em Letras e Filosofia; Especialista em Ensino de Filosofia (FACAPA) e Mestrando em Ciências da Linguagem (UNIVÁS).

⁴ Graduado em Filosofia e Especialista em Ensino de Filosofia (FACAPA).

⁵ Graduada em Psicologia (UNIVÁS) e graduanda em Filosofia (FACAPA).

⁶ Graduanda em Filosofia (FACAPA).

⁷ Graduando em Filosofia (FACAPA).

existence. According to this conception, the human being is just a biological machine purely material and, as such, mechanically reproducible by technoscience. Thus, materialism appears as the background of research in neuroscience, psychology and artificial intelligence, and it is also one of the guidelines in the reflections in philosophy of mind in response to the mind-brain problem, a major. Opposed to this perspective, Philosophical Anthropology sees the human being in his entirety, not restricting him to the materia in seeking to answer the question "what is human being?". Because it is a broad topic, in the present work we discuss about it based on Lima Vaz and Edith Stein's studies, two of the leading thinkers of Philosophical Anthropology worked today. Vaz conceives man as a totality composed of body, psyche and spirit. The physical dimension of the "body", purely, is unable to explain the human being, since it is also present in his soul and intentional aspects. The category of "psyche" then goes beyond the body and serves as a mediator between it and its spiritual dimension. But the "spirit" is a synthesis in which man achieves universality of being as reason and freedom. More than giving answers to the problem of human being within the context of technical and scientific advancement of today, in light of the Philosophy of Mind and Philosophical Anthropology, this paper aims to discuss and spark interest for further studies to be carried out on it.

Key-words: Philosophy of Mind; Science; Technology; Philosophical Anthropology.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O presente artigo visa a problematizar e discutir o avanço da ciência e da tecnologia e sua implicação na concepção de ser humano à luz das reflexões em Filosofia da Mente e em Antropologia Filosófica. Este trabalho se organiza em três seções: na primeira, apresenta-se o panorama histórico do desenvolvimento tecnocientífico e sua implicação na concepção de ser humano; na seção seguinte, analisa-se a presença da corrente materialista como pano de fundo e chave de leitura dos avanços científicos, destacando as principais correntes monistas existentes na atualidade; na última seção, contrapondo-se à perspectiva monista, o artigo apresenta outros olhares, principalmente o da Antropologia Filosófica, que ajudará o leitor a compreender de maneira mais ampla a problemática mente-cérebro. Por fim, nas considerações finais, deseja-se levantar outros questionamentos, abrindo perspectivas para pesquisas futuras, procurando despertar no leitor o interesse de refletir sobre o tema.

1. PANORAMA HISTÓRICO DO DESENVOLVIMENTO DA TECNOCIÊNCIA E SEU IMPACTO NA CONCEPÇÃO ATUAL DE SER HUMANO

O Renascimento cultural dos séculos XV e XVI marcou um novo paradigma na história da humanidade, deslocando o centro do universo de Deus para o homem e abrindo caminho para as revoluções de pensamento das épocas subsequentes. As mudanças nas concepções de mundo, de homem e de natureza ocorridas a partir daí serão as bases de um novo modo de fazer ciência, que terá início ainda nessa época com Galileu Galilei. Posteriormente, a física newtoniana será o modelo por excelência para o fazer científico, e

mesmo as ciências ditas “humanas”, que começam a se desenvolver por esse tempo, buscam se pautar por ela para a delimitação de seus objetos e métodos de investigação. Nos séculos seguintes, desenvolve-se um pensamento científico impulsionado pelo Iluminismo, que confiou todas as forças no poder da razão de conhecer a natureza para dominá-la. O homem, neste contexto, “desnaturaliza-se” e se objetiva, tornando-se sujeito e objeto passível de estudos por ele mesmo. Fruto desse processo são as Revoluções Industriais que ocorrem a partir do século XVIII, e que marcam profundas transformações sociais, políticas e econômicas na Europa e que se propagariam por todo o mundo. O Positivismo do século XIX endeusa a razão e aposta na ciência como condição de possibilidade do progresso e do bem-estar da humanidade, intimamente ligado à produção das fábricas e à economia. Todo esse movimento histórico fez nascer uma nova visão de homem como “máquina perfeita”, ser histórico, produtor e produto de sua realidade. Segundo Rodrigues (2000, p. 26),

a Revolução Industrial marcou o momento de a máquina reinar dentro de um novo modelo de sociedade. Se antes a vida era simples e pautada por uma certa harmonia interior, agora era o relógio (máquina) que estabelecia as regras e o horário do trabalho do operário na fábrica: a hora de iniciar, a hora de almoçar, a hora de sair. Um novo tempo era dado e impunha-se entre os homens.

No século XX, a humanidade conheceu um desenvolvimento científico sem precedentes em sua história, com inúmeras descobertas e invenções que transformaram por completo o panorama social, político, econômico e cultural no mundo. Todo esse percurso foi acompanhado por um movimento incessante no campo das ideias, sendo que estas são a base ideológica necessária para muitas das tomadas de posições e realizações acima colocadas.

No início do século XXI temos uma época de transitoriedade, em que o devir da pós-modernidade reafirma o pensamento de Heráclito, dada a rapidez e constância das mudanças que vivemos. O avanço da medicina, a revolução cibernética, a era da informação, a vida em rede e a computação inauguraram a época do pós-humano. Sobre essa realidade, Teixeira (2010, p. 11-12) nos diz que:

Em mais algumas décadas, a perspectiva de vivermos 160 anos somar-se-á à necessidade de nos misturarmos cada vez mais com as máquinas para garantir um coração bombeando, pernas para locomoção e chips no cérebro para a conservação da memória. A corrida pela medicina regenerativa terá sido abandonada à medida que se perceber que não basta manter o corpo restaurado, mas que é preciso ampliar suas capacidades físicas e mentais para assegurar a sobrevivência, tarefa antes executada caprichosamente e a passos lentos pela evolução natural. Será a era da *parabiose*, ou de nossa associação com formas de vida seca [...]. Estamos progressivamente nos tornando máquinas híbridas. Em pouco tempo estaremos também cercados por ciborgues e robôs inteiramente construídos por nós [...]. Há quem prefira chamar esse mundo de pós-humano, ou mundo da convergência neurodigital. Mas prefiro chamá-lo simplesmente de pós-evolutivo, pois entendo que sua característica

principal é a impossibilidade de continuação da evolução do corpo e cérebro humanos, forçando a espécie a recorrer à *parabiose*.

O desenvolvimento das ciências da informação, da informática, da robótica e também da medicina nas últimas décadas, tem dado ensejo para o surgimento de “um novo mundo” e de um “novo homem”. Esse desenvolvimento, contudo, vem como continuação da visão materialista da realidade e da existência humana, que teve seu aparecimento, sobretudo no século XIX, com a revolução industrial e com o positivismo. De acordo com tal concepção, o homem não é mais do que uma máquina biológica. Mas, enquanto que, naquele tempo, tudo ficava no âmbito abstrato das conjeturas filosóficas, na modernidade essas conjeturas têm a possibilidade de se materializar por meio das realizações da técnica. Se a Revolução Industrial já havia reduzido o homem à máquina no trabalho braçal e repetitivo das fábricas, a nova revolução tecnológica quer convertê-lo, de fato, em máquina. E tudo isso é camuflado pelo discurso técnico-científico que apregoa tais realizações como “avanço para a humanidade”, como “fim das doenças” e como “incremento das habilidades do homem”. A tecnociência, entendendo o homem como máquina, procura reproduzi-lo mecanicamente, criando robôs cada vez mais avançados. É a mecanização do homem e a humanização da máquina. Essa avalanche de transformações que teve início com a máquina de Turing (protótipo do que viria a ser o computador) deu ao homem uma nova visão do mundo e de si mesmo. Hoje, com as conquistas que experimentamos na ciência que abre novas possibilidades para o futuro, ao fascínio pela tecnologia vem-se somar a desconfiança e a reflexão sobre as consequências dessas ações.

Partindo de uma visão mecanicista do ser humano, a cibernética coloca a pergunta: é possível a máquina criar pensamentos? Neste ponto, a filosofia, como reflexão radical, alerta para as questões oriundas da ciência. Desde a antiguidade grega, a filosofia se ocupa com os fundamentos do conhecimento da realidade e agora se dirige à tecnociência, por meio da Filosofia da Mente e da Filosofia da Ciência, para questionar o fazer da técnica e a própria natureza humana. A Filosofia da Mente, em especial, ocupa-se da problemática mente-cérebro e de questões afins, como a da redutibilidade do homem ao funcionalismo computacional.

Ao longo da história, muitos filósofos se dedicaram à questão do conhecimento, sendo o pensar a atividade humana por excelência: para Aristóteles, por exemplo, o pensamento é atividade da alma (*psyché*), superior ao fazer prático (*poiesis*). Para Platão, a sabedoria é intuição das essências (ideias) do mundo inteligível. Seu pensamento é dualista, contrapondo

o Hiperurânio ao mundo sensível, sendo o homem uma junção de corpo e alma (esta pré-existente à matéria).

Para Aristóteles, corpo e alma são inseparáveis, uma vez que “a essência se encontra nas coisas mesmas” (LEONHARDT, 2002, p. 3). Há no homem um princípio autônomo, ligado ao corpo, mas diferente dele. Já Descartes inaugura a era da razão, objetivando atingir o conhecimento da essência das coisas por meio da observação e indução. O filósofo reintroduz a dualidade mente-corpo com as concepções de *res cogitans* e *res extensa* e, com ela, a transcendentalidade da mente. Essas noções são a fonte da questão mente-cérebro que marca a Filosofia da Mente no século XX.

Neste século, o desenvolvimento das ciências, sobretudo da neurociência, da computação e da inteligência artificial tem ofertado novos horizontes de reflexão sobre esse problema. Em 1949 nasce a Filosofia da Mente com a publicação do livro *The Concept of Mind*, de G. Ryle. Desde seu surgimento, a nova disciplina vem-se ocupando de várias questões concernentes à relação mente-corpo. Várias tendências e correntes se formaram, com concepções e teorias diversas sobre o problema, sendo que ainda é uma questão aberta.

Ainda no século XX, surge a teoria conexionista que, apoiada nos estudos sobre os neurônios, também vê o cérebro de forma mecânica: este se relaciona com o mundo pela atividade elétrica dos neurônios conectados em rede. Segundo essa concepção, a mente é apenas o resultado da atividade neuronal; em outras palavras, mente e cérebro são a mesma coisa. Sendo assim, não há dualismo entre mente e cérebro, ou ainda, entre alma e corpo. A consciência, por sua vez, é vista como o resultado de elementos cerebrais e culturais (LEONHARDT, 2002).

A descoberta da atividade neuronal em rede possibilitou a identificação do cérebro a um computador e apontou para a possibilidade de fazer uma máquina pensante. A inteligência artificial é a área que se ocupa destas pesquisas: “se características mentais são resultantes de processos neurobiológicos, a simulação destes permite a reprodução daqueles” (LEONHARDT, 2002, p. 7). Assim, a relação mente-cérebro passa a equivaler à relação software-hardware. Mas teria tal máquina consciência? Ora, mesmo o conceito de consciência humana ainda é algo nebuloso e bastante amplo e difícil de ser definido. Filósofos como Teixeira (1996, *apud* LEONHARDT, 2002) entendem que não é possível uma máquina consciente, uma vez que a consciência nasce da interação entre os organismos e o mundo. Outros, porém, apostam na possibilidade de uma integração completa homem-máquina para breve. De qualquer modo, as pesquisas científicas assim como as reflexões filosóficas

continuam, estando as questões sempre em debate aberto num campo no qual tudo parece ser possível.

A seção seguinte aprofundará essa questão na perspectiva materialista, a qual tem sido a base ideológica das realizações científicas e tecnológicas da atualidade, sendo também uma das correntes fortes das reflexões em Filosofia da Mente.

2. O MATERIALISMO NA CIÊNCIA, NA TECNOLOGIA E NA FILOSOFIA DA MENTE

O materialismo ou reísmo é uma família de doutrinas ontológicas segundo a qual a realidade é composta exclusivamente de coisas materiais ou concretas. Estas, de acordo com o conceito tradicional, são coisas passivas, incapazes de mudar por si próprias. O conceito que delas se faz modernamente, no entanto, afirma justamente o contrário: ser material é vir-a-ser. É preciso distinguir entidades materiais de coisas físicas e de objetos com massa. Ambos os últimos são sempre materiais, mas a inversa não se aplica. Com efeito, há entidades materiais que não são físicas, como as entidades químicas, biológicas e sociais, por exemplos. Da mesma forma, há objetos materiais que não possuem massa. Enquadram-se nessa situação os campos eletromagnético e gravitacional (BUNGE, 2006).

A mencionada identificação entre materialidade e mutabilidade faz alusão à oposição existente entre objetos materiais e objetos ideais. Estes, conforme a concepção moderna, não se alteram, são sempre os mesmos. O materialismo, portanto, nega a existência objetiva ideal. As ideias são, de acordo com essa família de doutrinas, espécies de classes de equivalência de pensamentos. Assim, não podem existir por si próprias, e dependem do sujeito que as pensam. Fica evidenciada, dessa forma, a relação de contrariedade entre o materialismo e o idealismo. De fato, este, também conhecido como espiritualismo, afirma, em sua versão objetiva, a existência autônoma dos objetos ideais e, em sua versão subjetiva, a inexistência de outras coisas que não as ideias presentes na mente do sujeito (BUNGE; ARDILA, 2002).

O materialismo remonta aos filósofos jônicos, sobretudo Epicuro, e ao pai da medicina, Hipócrates. Ambos rechaçaram o sobrenaturalismo do homem primitivo e das religiões do início das civilizações, mas suas teses nesse âmbito foram logo superadas pelo idealismo de Platão. Influência comparável à deste exerceu Descartes, cujas ideias foram criticadas por Hobbes, La Mettrie, Helvetius, Diderot, d'Holbach e Cabanis. Tais filósofos foram responsáveis pela disseminação do materialismo, que atingiu Feuerbach, Marx e Darwin, entre outros. Novo desenvolvimento da doutrina se deu na segunda metade do século

XX no contexto da Filosofia da Mente, em especial no problema da relação mente-cérebro. Nesse período, foram propostas diferentes versões do monismo psicofísico, sendo materialistas algumas das mais importantes dentre elas (BUNGE, 2011).

A citação a cientistas no curto histórico acima exposto é reveladora da relação íntima que o materialismo tem com a ciência e, por extensão, também com a tecnologia. Isso é mais bem compreendido quando explicitados os princípios filosóficos subjacentes à investigação científica. Trata-se de asserções nem sempre evidentes, mas em todo caso, possíveis de virem à tona, sobretudo em situações críticas, que abordam questões e princípios ontológicos, gnosiológicos e morais. Entre os primeiros, estão os que afirmam que o mundo existe por si mesmo, isto é, haja ou não investigadores, o mundo está composto exclusivamente de coisas materiais, sendo as formas apenas propriedades das coisas (BUNGE, ARDILA, 2002). Eles evidenciam, pois, que o materialismo é a filosofia inerente à ciência e à tecnologia.

Portanto, a neurociência, a psiquiatria e a inteligência artificial têm como filosofia de fundo, dado seu caráter científico, o materialismo. Nesse caso, este assume uma das formas apresentadas na Filosofia da Mente como resposta ao problema mente-cérebro. São elas: eliminativismo, fisicalismo, emergentismo e funcionalismo. Trata-se de posições monistas do ponto de vista psicofísico, pois defendem a existência apenas do corpo em detrimento da alma ou espírito. A primeira nega a existência de estados mentais. As duas seguintes os identificam com estados cerebrais, motivo pelo qual são versões da chamada teoria da identidade. A última, por fim, os destaca do seu substrato cerebral, de modo que este pode ser associado a estado não orgânico, isto é, à máquina.

O materialismo eliminativo, proposto por J. B. Watson, B. F. Skinner, A. Turing, G. Ryle e C. Hempel, sustenta que tudo é material no sentido estrito de físico, desconsiderando os aspectos biológico e social de organização da realidade. Esta corrente de pensamento, de certa forma, nega a autenticidade do problema mente-cérebro, uma vez que, para ela, não há o que se chama de “mente”. O behaviorismo, uma escola psicológica de inspiração positivista que estuda apenas o comportamento como resposta a estímulos físicos, é uma importante manifestação científica dessa corrente. Dessa forma, opõe-se a duas outras escolas dessa ciência: o mentalismo, de natureza dualista; e a psicobiologia, de natureza fisicalista-emergentista, fortemente vinculada à neurociência (BUNGE; ARDILA, 2002).

A teoria da identidade afirma que todos os estados mentais são estados cerebrais, isto é, que aqueles são idênticos a estes. Como já adiantado, há dela duas versões: a primeira, de caráter fraco e nivelador, sustenta que os estados mentais são tão somente estados físico-

químicos que têm lugar no cérebro, de modo que a física e a química devem bastar para explicá-los. Trata-se do materialismo fisicalista, já enunciado, embora não com esses termos, por Epicuro, Lucrecio, Hobbes, La Mettrie, d'Holbach e, mais recentemente, atualizado por I. P. Pavlov, K. S. Lashley, J. J. Smart, D. Armstrong, W. V. Quine e ambos os Churchland (BUNGE, ARDILA, 2002). A outra versão da teoria da identidade, o materialismo emergentista, é sustentada por Diderot, S. Ramón e Cajal, T. C. Scheirla, D. Hebb, A. R. Luria, D. Bindra, V. Mountcastle, J. Olds, H. Jerison, J. P. Changeoux e A. Damasio. De natureza forte e não niveladora, ela defende que a física e a química, embora necessárias, não são suficientes para explicar os eventos mentais. Estes são emergentes com relação às células do cérebro. Trata-se de novidades qualitativas possuídas por subsistemas cerebrais específicos das quais carecem seus componentes celulares. Elas emergem tanto filogenética como ortogeneticamente, isto é, são resultado da evolução das espécies e do desenvolvimento dos indivíduos (BUNGE; ARDILA, 2002).

O funcionalismo, por fim, postula que a mente é uma espécie de algoritmo neutro do ponto de vista de seu substrato. Essa corrente, defendida por H. Putnan, D. C. Dennet, J. A. Fodor e Z. W. Pylyshyn, concentra sua atenção nas funções em si mesmas, em detrimento da maneira pela qual elas estão “encorpadas” ou materializadas. Isso leva alguns a defender que se trata de um dualismo psicofísico, posição combatida por outros, segundo os quais tem-se ainda aí um autêntico materialismo. De qualquer forma, é uma filosofia bastante aceita entre os pesquisadores da inteligência artificial e mesmo da vida artificial na medida em que ela se abstrai dos por ela chamados “detalhes” orgânicos da mente em favor dos seus aspectos computacionais (MAHNER; BUNGE, 1997).

Diante dessas perspectivas materialistas, deseja-se, agora, abordar a problemática mente-cérebro através de outros olhares, buscando outros caminhos, principalmente através da Antropologia Filosófica.

3. OLHARES E CAMINHOS VIA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Desde o tempo dos gregos antigos, o homem procurou entender a si mesmo e o funcionamento da sua mente. Hipócrates iniciou o caminho ao atribuir ao cérebro a vida psíquica e Aristóteles firmou a “concepção do homem como objeto de estudo natural”. Posteriormente a ciência cognitiva traz o tema à baila e caminhos diversos se abrem ao estudo com diferentes ciências e suas tecnologias cada vez mais aperfeiçoadas. Desse modo, talvez

um possível caminho de aprofundamento atualmente nos estudos que busquem compreender o humano seja a interdisciplinaridade, como, por exemplo, entre a filosofia (em especial a Filosofia da Mente) e a neurociência (CESCON, 2009).

Segundo Leonhardt (2002), “as correntes até aqui apresentadas difundem a concepção epistemológica de homem como um elemento que se constitui de matéria com atos mentais que podem ser explicados como funções cerebrais”. Desse modo, agora se faz importante resgatar o cunho filosófico norteador e buscar na Antropologia Filosófica um respaldo para as questões que emergem e que, por vezes, podem tender a um reducionismo do homem. A Antropologia Filosófica contribui com sua visão integral do homem, não restrita à materialidade e com fins de responder à pergunta, tão antiga e atual, “quem é o homem?”. Por ser uma área ampla, no presente trabalho nos pautaremos nos estudos de Lima Vaz e Edith Stein, dois dos principais pensadores modernos que tratam da questão.

Segundo o pensamento Lima Vaz (1992), o homem compreende uma estrutura de três categorias, a saber: corpo próprio (*soma*), psiquismo e espírito. Em seguida uma brevíssima apresentação do que o autor discorre em suas obras sobre o tema, Antropologia Filosófica I e II, apresentadas sob a ótica da pré-compreensão, compreensão explicativa e compreensão filosófica, a saber:

- Corpo próprio (*soma*): categoria na qual o ser do homem está e se expressa no mundo. Apresenta três instâncias: física (substância material), biológica (organismo) e intencional (corpo próprio, “assumido na condição de ser no mundo que tem seu corpo”). “Portanto, ao nível da pré-compreensão a mediação do sujeito se exerce como mediação *empírica* que suprassume o corpo *dado*, ou o corpo como Natureza (N) na Forma (F) do *corpo próprio*, pela qual ele se torna um corpo propriamente *humano*.” (LIMA VAZ, 1992, p. 178). Já via compreensão explicativa o corpo toma lugar como objeto para o prisma científico, na qual ele é analisado como organismo, mas também via filogênese e ontogênese. Contudo, tais descrições tem sua limitação ao esbarrar na intencionalidade, o que pela compreensão filosófica será analisado por abrir espaço para a “dicotomia ser-no-mundo e corpo objetivizado”;

- Psiquismo: elo entre corpo e espírito, atua como um mediador. Via pré-compreensão revela-se pela percepção e o ser-no-mundo advém pela formação de uma consciência do eu. Via compreensão explicativa circula essa consciência formada, contudo esbarra no problema de a “a vida psíquica não pode ser objetivizada”. Agora, sob o olhar e caminho da

compreensão filosófica se pontua que exerce a função de mediadora através do corpo, também atuando como unificador da vida psíquica;

•Espírito: auge da unidade humana, caminho para uma transcendência. Sob a pré-compreensão tem-se a expressão espiritual, manifesta de diversas formas, tais como arte, religião, conhecimento, dentre outros. Por essa via o homem torna-se ser-no-mundo e abandona a posição de estar-no-mundo. Pela análise da compreensão explicativa pode surgir um empecilho, “a dificuldade de aplicação dos princípios da ciência e da mediação abstrata porque a própria ciência é uma operação do espírito e estas operações são apreendidas através do seu objeto – o produto das obras do homem” (LEONHARDT, 2002). Já a compreensão filosófica enaltece a transcendência.

O espírito humano se debate entre a abertura ao transcendente e as limitações que vêm da finitude e contingência do sujeito “...abertura transcendental ao horizonte universal do ser (como Verdade e Bem), impõe ao homem a tarefa da sua auto-realização segundo as normas dessa universalidade (VAZ, 1992, p.224 *apud* LEONHARDT, 2002).

Conforme supracitado, é possível compreender que a proposta de Lima Vaz em sua Antropologia é compreender o homem como uma unidade das três categorias, num paralelo de tese, antítese e síntese. Para Leonhardt (2002) a elevação do espírito à figura de síntese confere ao homem uma universalidade em razão e liberdade, o que lhe confere o conhecimento “em sua essência”. Entretanto o mesmo autor cita Del Nero (1997) para contrapor essa ideia, este se firma na posição de identidade mente-cérebro. Contudo, o mesmo autor reconhece que ainda não está claro como se dá esse movimento.

não existe teoria para substituir as que tratam da vontade e que atos humanos como as ações voluntárias, a liberdade e o senso de dever não dispõem de um “análogo biológico-mecânico” e propõe a convivência entre as concepções tradicionais e a nova ciência. Este tipo de manifestação permite que se conclua que se transformar a mente em função cerebral não desvenda o mistério homem que queda insolúvel na transcendentalidade pessoal. (DEL NERO, 1997 *apud* LEONHARDT, 2002).

Em consonância com o pensamento de Lima Vaz, Stein concebe a ideia de estrutura humana tríplice e unitária, com corpo-vivo, alma e espírito, não priorizando um aspecto em detrimento de outro. Apesar da semelhança com o filósofo brasileiro, faz-se importante algumas pontuações sobre o pensamento de Stein sobre a antropologia (ROSA, 2011).

Segundo Rosa (2011), a filósofa (diferente da ideia platônica, por exemplo) dá ao corpo grande importância, sendo este o que pode definir o homem no sentido de por ele passar tudo que afeta o homem, mas também é uma “residência” do homem e um possível limitador em determinadas situações. Explica-se: “o homem não possui plena liberdade sobre seu

corpo, pois não pode sair dele para contemplá-lo sob diversos ângulos”. Está-se sempre onde o corpo está, contudo uma separação pode se dar via imaginação. Junto ao pensamento de Husserl, Stein apresenta uma divisão quanto ao corpo, em “*korper*” (corpo material e sem vida) e “*leib*” (corpo vivo, o que somos). O corpo é o meio pelo qual temos contato com o externo e nos tornamos visíveis.

Stein (2003) posteriormente apresenta seu conceito de alma, que se divide em partes psíquica (instintos) e espiritual (reflexão e decisão). O aspecto psíquico reage ao mundo exterior, de forma involuntária, e o espiritual remete a minha reflexão, escolhas e tomada de decisões. A filósofa apresenta o seguinte exemplo: numa situação de susto não sou eu quem escolhe ter susto, mas é algo que me acontece e meu corpo reage (psíquico). Na parte espiritual diante do susto eu posso tomar a decisão de me proteger. Assim como em Lima Vaz, Stein coloca o espírito no ápice e com a força da intencionalidade. O espírito é “abertura para (algo), livre (ainda que com liberdade limitada).

Entretanto, quando se chega à questão da consciência chegou-se à linha tênue de fronteira entre filosofia, antropologia, psicologia e ciência. Decorre daí uma problemática que deve ser norteadada por três aspectos diferentes: a questão ontológica da natureza e da identidade da mente (“que coisa é a mente?, Como se distingue da matéria?” etc.); a questão metodológica (“como podemos investigar o mental?, pode efetivamente existir uma consciência do mental?” etc.) e uma questão epistemológica (“nosso modo de conhecer o mental é confiável? Nosso conhecimento do mental é justificado?” etc.) (CESCON, 2009).

Ao abordar a concepção cartesiana da dualidade atualmente se acena para uma nova leitura e questionamento da ideia, pois o conceito evoluiu conforme a capacidade de criação humana, que também se desenvolveu (GUIMARÃES, 2008 *apud* ALVIM e FAVRETO, 2012). Ao que acrescentam Fischer e Facion (2011), atualmente é difícil se desvencilhar do paradigma de empirismo vigente, o que periga restringir o homem a uma descrição de *homo neurobiologicus*: “a pessoa como uma máquina biomolecular determinada” (*apud* TRETTER e GRÜNHUT, 2010). Corre-se também o risco de resgatar o dualismo cartesiano, porém numa nova roupagem, de “terceira geração”, na qual mente e cérebro protagonizam.

Alvim e Favreto (2012) apontam o surgimento de uma nova concepção de corpo, aqueles corpos formados pela tecnologia, que são inorgânicos, mas servem como uma extensão e ampliação dos sentidos (óculos – estendem o olhar, telefone – extensão do ouvido, dentre outros), desse modo, nosso corpo não é mais restrito a uma evolução natural. Esse desenvolvimento tecnológico faz surgir reflexões e questionamentos sobre o que pode nos

distinguir “das máquinas se dispomos cada vez mais delas para pensar e viver?”. Em paralelo ao rápido desenvolvimento tecnológico tem-se um lento caminhar dos valores socioculturais, o que pode acarretar em problemas que cabem à filosofia identificar, clarear e discutir. Não se trata de negar o desenvolvimento científico e sua serventia em nos proporcionar determinada comodidade e/ou possibilidades, mas, sim, ponderar sobre o caminho que elas podem abrir e que, em alguns setores, pode ser um caminho sem volta.

Há a concordância de que os processos mentais, conscientes ou não, ocorrem por meio do cérebro, contudo a intencionalidade, juntamente com outras problemáticas abordadas pela Filosofia da Mente, permanece como questão em aberto (FISCHER; FACION, 2011).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em linhas gerais, podemos dizer que a problemática de que se ocupa a Filosofia da Mente é um ponto convergente entre os grandes temas de outras áreas da filosofia, tais como a ética, a Filosofia da Ciência, a Epistemologia, a Metafísica e a Antropologia Filosófica: se não se sabe o que é o conhecimento e qual a sua possibilidade de existir (Epistemologia), como inventar uma máquina capaz de aprender e produzir saber? Da mesma forma, o que é ciência e qual o seu papel? (Filosofia da Ciência). Se não se tem certeza sobre a natureza do conhecimento, como fazer ciência e como fazer um robô capaz de fazer ciência? Se não se sabe o que é o homem, sua essência, como recriá-lo? (Antropologia Filosófica, Metafísica). Qual o fundamento, o porquê, e o para que de tudo isso? (Metafísica). São lícitas tais ações? Como implementar atitudes éticas em uma máquina, sendo que seu próprio “criador” não parece conhecer o que seja a ética? Um andróide, uma vez existindo, seria tratado como máquina ou seria um sujeito de direitos? Seria ele descartado quando do lançamento de um modelo mais avançado? (talvez isso não seja problema, uma vez que os homens já descartam outros homens quando estes se tornam velhos e improdutivos). Seres humanos biônicos não seriam ainda mais facilmente controláveis e manipuláveis por elementos externos estranhos à sua vontade? Ou pior, teriam livre-arbítrio como para ter vontade? A essas poucas questões poderiam ser somadas outras, tais como o problema do lixo eletrônico e a destruição do meio ambiente que só fazem aumentar.

Uma saída plausível para o problema está em desfazer o materialismo que tomou conta da ciência contemporânea desde o século XIX. Para tanto, Leonhardt (2002) retoma a antropologia filosófica de Lima Vaz, e entende o homem como algo que transcende em muito

a dimensão corpórea. Mas a retomada da espiritualidade talvez soe apelativa aos olhos de alguns, por parecer situar-se mais no campo da fé do que do dado concreto. Não consideramos inválida a proposta da autora, mas preferimos recolocar o que por ela foi dito de outro modo: partindo do próprio conceito de *qualia* como “modos de apresentação subjetivos”, temos aí uma base boa de argumentação da transcendência do homem em relação ao puramente físico. Como implantar *qualia* em máquinas? Como fazer uma máquina ter experiências sensíveis e delas abstrair dados que posteriormente serão processados de modo subjetivo e pessoal? Com isso, pretende-se dizer que a capacidade humana de sentir, e de dar sentido àquilo que experimenta e sente é unicamente humana e, mesmo no ser humano, ocorre de forma pessoal e intransferível de um sujeito a outro. Isso também significa que cada ser humano é uma individualidade única e irrepetível (se as estruturas *a priori* do sujeito de Kant são universais – o que é discutível – as interpretações que os sujeitos fazem das mesmas experiências são particulares). Além disso, o homem é por essência criativo, imaginativo, e não raciocina apenas realizando conexões lógicas entre fatos e proposições para atingir um resultado. Muito pelo contrário, as ações humanas são, como já demonstrou Freud, guiadas mais pelo inconsciente do que pela razão consciente e não se fixam apenas em dados concretos para se realizarem. Em outras palavras, o homem é ilógico, é mais irracional do que racional. Sendo assim, um robô perfeito (perfeitamente humano) seria aquele tão imperfeito quanto o ser humano, o que, em termos conceituais, parece ser uma contradição. Parece-nos mais difícil implementar a imperfeição perfeitamente planejada do que a perfeição de um raciocínio perfeitamente lógico, como é o dos computadores. Neste sentido, Morin (2008, p. 100), coloca que:

[...] quais são os traços dessa lógica das máquinas artificiais? Em primeiro lugar, sabe-se [...] que a máquina artificial, em relação às outras máquinas, vivas (como a sociedade humana, não pode integrar nem tolerar a desordem. Ora, a desordem tem duas faces, sendo, por um lado, a destruição e, por outro lado, a liberdade, a criatividade.

Em outras palavras, as ações de um andróide deveriam ser aleatórias e autônomas (como as humanas), e não previamente pensadas por alguém. Além disso, não deveriam ser totalmente lógicas, mas levar em consideração elementos que transcendem dados concretos e fatos, como gostos, sentimentos, crenças, ilusões, sonhos, e tudo quanto se acredita estar sepultado com a filosofia, a fé e a arte, mas que, na verdade, são elementos que fazem do homem, homem. É na transgressão da lógica que tem espaço a criatividade, e é esta que constitui o verdadeiramente humano. Queremos com isso dizer que a máquina poderá se igualar ao homem e até superá-lo no quesito “raciocínio lógico”, mas que, como não é essa

única característica que define o ser humano, à máquina não será dado transcender à esfera do irracional, do sentimental, da vontade livre, assim como não é dado ao homem transcender à angelitude ou à divindade. A mente transcende não só a matéria, mas também a racionalidade. Ao discípulo é possível ultrapassar o mestre, posto que são ontologicamente iguais, mas não é possível à criatura sequer alcançar seu criador, uma vez que são ontologicamente diferentes.

Ao tratarmos dos *qualia*, trabalhamos também com a subjetividade, algo particular e inconstante mesmo no próprio indivíduo. Entramos nos domínios do caos, do ilógico e do irracional (sem, contudo, deixar de lado a esfera racional). Teremos máquinas capazes de trabalhar assim? Somente o próprio homem quando tomado como máquina por outro homem. Desse modo, somos forçados a concluir que, se por um lado a construção de um autômato perfeito parece impossível, por outro, não parece tão distante a possibilidade da robotização humana, haja visto que o homem tem sido programado para a execução de rotinas diárias, e para ser explorado e tratado como máquina por outros homens há séculos.

Portanto, “não se nega valor às contribuições das ciências que estudam o homem em suas diferentes manifestações. O que se constata é que a última palavra não foi dita, a solução definitiva a respeito de quem é o homem não há. A incógnita continua” (LEONHARDT, 2002).

REFERÊNCIAS

ALVIM, C.; FAVRETO, E. K. Reflexões sobre o conhecimento moderno frente aos avanços científicos e tecnológicos contemporâneos. *Griot: Revista de Filosofia*. Vol. 5, nº 1. 2012. Disponível em: <http://www.ufrb.edu.br/griot>. Acesso em 25 set. 2012.

BUNGE, M.; ARDILA, R. *Filosofía de la psicología*. Delegación Coyoacán: Siglo Veintiuno, 2002.

BUNGE, M. *El problema mente-cerebro: un enfoque psicobiológico*. 3. ed. Madrid: Tecnos, 2011.

BUNGE, M. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CESCON, E. O método interdisciplinar de investigação da consciência consciente de si. *Ciências & Cognição*. Vol. 14 (1): 14 – 25. 2009.

FISCHER, G. J.; FACION, J. R. Uma nova imagem de pessoa? Neurociências e Filosofia: Possibilidades e limites. *Estudos Teológicos*. Vol. 51 n. 2 p. 288-303 jul./dez. 2011. São Leopoldo

LEONHARDT, R. R. Discussões em filosofia da mente. *Analecta*. v.3, n. 1, jan/jun, p. 89 – 104. Guarapuava. 2002. Disponível em: <http://www.unicentro.br/editora/revistas/analecta/v3n1/Filosofia%20da%20mente.pdf>. Acesso em 25 set. 2012.

LIMA VAZ, H. C. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1992.

MAHNER, M.; BUNGE, M. *Foundations of biophilosophy*. Berlim: Springer, 1997.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Trad. Maria D. Alexandre; Maria A. S. Dória. 11 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

RODRIGUES, Orlando Tadeu. *A sociedade do desencontro: uma abordagem do processo pedagógico-educacional*. 2000. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, Campinas, SP, 2000. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000197448>>. Acesso em: 18 de setembro de 2012.

ROSA, G. M. S. *A pessoa humana no pensamento de Edith Stein*. 2010. Disponível em: <http://gtedithstein.blogspot.com.br/2010/09/pessoa-humana-no-pensamento-de-edith.html> Acesso em: 16 jun. 2011.

STEIN, E. Estructura de la persona humana. In STEIN, E. *Obras completas, vol. 4, Escritos antropológicos y pedagógicos*. Editorial Monte Carmelo: Burgos, 2003.

TEIXEIRA, João de Fernandes. *A mente pós-evolutiva: a filosofia da mente no universo do silício*. Petrópolis: Vozes, 2010.