



## FAZENDO UM BALANÇO DOS FUTUROS DA FENOMENOLOGIA \*

SHAUN GALLAGHER \*\*

**Resumo:** Neste artigo, reviso as contribuições recentes da fenomenologia para uma variedade de disciplinas, incluindo as ciências cognitivas e a psiquiatria, e exploro (1) as controvérsias sobre os métodos fenomenológicos e a naturalização, (2) a relação entre a fenomenologia e as abordagens enativas e estendidas da mente, e (3) a promessa da fenomenologia de abordar uma série de questões filosóficas controversas.

**Palavras-chave:** fenomenologia, enativismo e mente estendida, intersubjetividade.

**Abstract:** I review recent contributions of phenomenology to a variety of disciplines, including the cognitive sciences and psychiatry, and explore (1) controversies about phenomenological methods and naturalization; (2) relations between phenomenology and the enactive and extended mind approaches; and (3) the promise of phenomenology for addressing a number of controversial philosophical issues.

**Keywords:** Phenomenology; enactivism and extended mind; intersubjectivity.

\* Texto original publicado como "Taking Stock of Phenomenology Futures" (2012), em *The Southern Journal of Philosophy*, v. 50, n. 2, pp. 304-318, Doi: <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2012.00108.x>. Agradecemos a gentileza da permissão do periódico original em proceder a esta tradução. Tradução de Danrlei Lopes Souza, Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria. <https://orcid.org/0000-0002-9570-2042>. E-mail: danrlei.souza@urisantiago.br

\*\* Shaun Gallagher, Professor of Excellence in Philosophy at the University of Memphis, Honorary Professor of Philosophy at the University of Copenhagen (Denmark).



## Introdução

Eu uso o plural, “futuros”, porque parece claro que a fenomenologia pode ir, e está efetivamente indo, em múltiplas direções. Nenhum desses futuros pode ser igual ao passado. Na verdade, como em todas as previsões, esses futuros permanecem uma questão de intuições não realizadas e envolveria algum risco intelectual tentar prever com que precisão a fenomenologia, como é praticada hoje, resistirá às controvérsias em curso. Quero argumentar, no entanto, que a fenomenologia continua sendo um bom investimento e deve ser um componente essencial nos portfólios de várias disciplinas diferentes.

Pode-se começar a pensar no futuro olhando para a história passada. Começar dessa maneira requer algum cuidado e seria fácil se desviar das considerações históricas. Consequentemente, irei me deter brevemente em como as coisas se desdobraram na história recente, especialmente com um olhar no desenvolvimento futuro.

Desde a década de 1960, a fenomenologia passou por momentos muito difíceis. Primeiro, no início dos anos 60, os fundadores e as principais figuras estavam mortos ou seguindo direções diferentes, e havia pouco reinvestimento sendo feito na disciplina. Em segundo lugar, para continuar a metáfora, houve uma falha geral no nível dos gestores médios para produzir qualquer produto inovador. De quantas maneiras diferentes alguém pode recompor o que Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty e Sartre disseram, e disseram melhor do que qualquer um de seus comentadores? O trabalho de comentadores (*scholarship*) é essencial e importante, e havia excelentes comentadores durante esse tempo; mas apenas o trabalho de comentadores não mantém a linha de produção funcionando. Consequentemente, durante os anos 1970-80, os mercados se contraíram e a fenomenologia passou a ser considerada por alguns analistas um empreendimento perto da falência – mais notadamente por pensadores na tradição analítica como Dennett (1991) e Metzinger (1995). Como se isso não bastasse, houve várias tentativas de apropriações hostis por aqueles que queriam quebrar ou desconstruir a fenomenologia, ou seja, fechar toda a empresa.

Durante esses tempos, no entanto, surgiram alguns filósofos inovadores e empreendedores que claramente se propuseram a ramificar os fundamentos da fenomenologia. Dreyfus (1973), por exemplo, lançou uma crítica altamente produtiva da inteligência artificial baseada em princípios fenomenológicos encontrados em Heidegger e Merleau-Ponty. Este trabalho se manteve bem e ainda é válido. Ele continua a influenciar o pensamento sobre a cognição corporificada e a desencadear debates em andamento sobre questões relacionadas à ação e percepção (Dreyfus 2007; McDowell 2007; Wheeler, 2005).

Outra área que teve aplicação bem-sucedida de conceitos fenomenológicos e que permanece atual, especialmente na Europa, envolve a psiquiatria fenomenológica. Esta abordagem se opõe a diagnósticos de *checklist* padrão que tratam “sintomas e sinais” psiquiátricos a partir da perspectiva de terceira pessoa, como entidades reificadas, mutuamente independentes e quantificáveis, desprovidas de significado em si mesmas e abertas a definições independentes de contexto e objetivações não problemáticas. Em contraste, a abordagem fenomenológica, que se baseia no trabalho de Jaspers, enfatiza a importância das experiências do paciente, não se referindo apenas aos sintomas isolados, mas a detalhes de experiências, sentimentos, crenças, expressões e ações inteiras (Gestalt), permeados pelas disposições do paciente e por detalhes biográficos (e não apenas biológicos) (Gallagher & Parnas, 2015). Esta abordagem pode ser capturada pelo slogan “fenomenologia e não apenas farmacologia”, embora a última tenha tomado para si uma porção extremamente alta da divisão do mercado. Com relação à primeira, a prática real é em grande medida intensa e laboriosa, envolvendo entrevistas em perspectiva de segunda pessoa guiadas por distinções fenomenológicas. As determinações conceituais mais detalhadas da Gestalt seguem as etapas das tipificações psiquiátricas (Schwartz & Wiggins, 1987). A fenomenologia tem um papel importante a desempenhar aqui, e essa abordagem ainda está em desenvolvimento (Sass & Parnas, 2007; Parnas & Zahavi, 2002). Isso inclui, por exemplo, debates contínuos sobre o *status* da agência na esquizofrenia (Gallagher, 2000) e o desenvolvimento de análises fenomenológicas recentes da depressão (Ratcliffe, 2010).

Pensadores de outros campos vislumbraram a promessa na fenomenologia como base para a pesquisa qualitativa em várias áreas aplicadas, como enfermagem e educação. Em relação à pesquisa qualitativa, no entanto, muitas vezes os profissionais com apenas um ligeiro conhecimento da fenomenologia eram capazes de falar sobre como chegar à experiência vivida de seus clientes e pacientes; mas, em algum sentido importante, eram incapazes de fazê-lo. Muito desse trabalho depende de entrevistar sujeitos sobre as particularidades de sua experiência em curso. Se as perguntas não são bem formuladas, entretanto, frequentemente obtém-se uma opinião ou uma explicação de porque os sujeitos estão se sentindo de determinada maneira, ao invés de uma descrição de sua experiência vivida. Outra dificuldade surge na interpretação do investigador. Vários métodos de organizar os dados ou de desenvolver categorias que generalizam os relatos do indivíduo são tra-



zidos da psicologia ou das ciências sociais, mas não são necessariamente fenomenológicos ou bem integrados à fenomenologia. O resultado é que os mesmos dados fenomenológicos podem ser interpretados de várias maneiras e podem acabar muito distantes da experiência vivida do sujeito (ver Gallagher e Francesconi, 2012, para mais informações sobre este assunto e Petitmengin, 2006, para uma abordagem mais viável).

Conforme indicado, minha intenção neste artigo não é insistir no passado. Como todos sabemos, a história passada não garante o desempenho futuro. Mas vemos sinais aqui de que a fenomenologia ainda é válida em uma grande variedade de áreas. Pode ser melhor enxergar mais de perto o presente, olhando para a frente, para ver quais possibilidades existem para o desenvolvimento futuro.

## Fundamentos e a Possibilidade de Terceirizar Tarefas Fenomenológicas

O projeto transcendental da fenomenologia certamente está vivo e bem para muitos pensadores que se preocupam em explicar as estruturas básicas da consciência. Uma fenomenologia mais hermeneuticamente orientada tende a apontar para as limitações inerentes ao método fenomenológico e para as particularidades com a qual temos de lidar constantemente. A abordagem transcendental ainda terá que se defender das acusações de que todo o projeto é culturalmente situado. Existe algo como a consciência em geral? Ou será que, uma vez que todo indivíduo consciente está situado no mundo, toda experiência consciente será diferente de alguma forma? Obviamente, a tarefa é identificar aqueles aspectos que transcendem tais particularidades e colocar entre parênteses preocupações empíricas que não têm lugar em uma investigação transcendental.

A diversidade empírica do mundo da vida, entretanto, ainda pode ser considerada uma pressão a ser exercida contra o projeto transcendental. Considere como exemplo as descobertas recentes sobre diferenças culturais na resolução de problemas matemáticos. Obviamente, podem-se escolher estratégias diferentes para resolver problemas, mas não é o caso aqui. Usando problemas simples de aritmética de 3ª série (por exemplo,  $3 + 4 = ?$ ) Tang et al. (2006) mostraram que falantes de chinês *versus* falantes de inglês usaram áreas cerebrais totalmente diferentes para resolver os problemas. “Contrastando com os falantes nativos de inglês, que em grande parte empregam um processo de linguagem que depende do córtex perisilviano esquerdo para cálculos mentais, como uma tarefa de adição simples, os falantes nativos de chinês, em vez disso, empregam uma rede de associação visuo-pré-motora para a mesma tarefa” (Tang et al, 2006, p. 10775). Isso pode ser explicado em termos de diferenças de idioma, bem como diferenças nos procedimentos de aprendizagem. Se tais considerações empíricas não contam contra o projeto transcendental, certamente o prejudicam. O que não está claro é se há diferenças fenomenológicas que se correlacionam com esses diferentes processos cerebrais, embora essa seja uma suposição razoável a se fazer. Se praticarmos matemática e fenomenologia e descobrirmos que existem de fato diferenças no nível experiencial – isto é, que resolver o problema aritmético simples do jeito chinês em comparação com o jeito falante de inglês realmente parece diferente ou tem diferentes componentes intencionais, então o transcendentalista deve tomar uma decisão: devemos adicionar essas diferenças como diferenças a serem explicadas transcendentalmente, ou devemos subtraí-las como não contando com os aspectos mais gerais das características estruturais da consciência. Dado que provavelmente existem muitas dessas diferenças, o transcendentalista deve considerar cada uma por seus próprios méritos ou recusar-se a considerar qualquer uma delas como relevante para o projeto? Talvez, uma questão mais interessante é se o problema transcendental é como um problema de matemática. A estratégia transcendental de alguém depende da língua que se fala?

De maneira mais geral, com respeito ao método fenomenológico, pode-se perguntar se a fenomenologia pode ser *high tech* ou se ela precisa se ater a ferramentas antiquadas. Considere o método da variação eidética e a ideia que podemos intuir – “percorrendo a multiplicidade de variações” (Husserl, 1973, p. 346), por exemplo – aquilo que caracteriza todos os objetos físicos como objetos físicos, ou mesmo todos os objetos possíveis como objetos de nossa experiência. Esta é uma grande tarefa para qualquer fenomenólogo finito. Para Husserl, o processo de variação começa com a intuição de um exemplar do fenômeno a ser investigado, tomado como uma variante possível entre uma infinidade de outras. A variação imaginativa deve estar “de acordo ao favor sem objetivo da associação e aos caprichos da imaginação passiva” ou alcançada “por nossa própria atividade pura de invenção imaginativa de nosso modelo original” (Husserl, 1973, p. 343). O processo permitirá que as coisas apareçam como instâncias do mesmo fenômeno até que geremos uma variação que transforme o fenômeno em outra coisa. Ver em um discernimento essencial, numa *Wesensschau*, os invariantes estruturais é ver a essência do fenômeno e isso acontece quando chegamos a estabelecer um horizonte dentro do qual o objeto pode variar sem perder sua identidade como uma coisa desse tipo (Husserl, 1970, p. 104; Zahavi, 2003, p. 39).

Se aceitarmos a distinção de Husserl (1913) entre ontologia formal e material, na qual a ontologia formal é o estudo das características necessárias das objetividades como tais (por exemplo, objeto, relação, propriedade, etc.), e a ontologia material investiga estruturas essenciais para uma determinada região ontológica (por exemplo, processos físicos, ser vivo, objeto mental, etc.), a última pode exigir um suplemento para o uso de variação imaginativa, nomeadamente, a variação factual. Assim como “os desvios da vida real podem ter



a mesma função que os experimentos mentais” (Zahavi, 2005, p. 141), eles podem nos ajudar a ver variações que podem não ser tão fáceis de imaginar. Tais variações podem ser fenômenos que encontramos manifestos na psicopatologia ou nas ciências experimentais, por exemplo. Olhar para casos reais pode não servir apenas como um ponto de partida para nossas variações imaginativas, mas pode ajudar-nos a evitar as pressuposições que a fenomenologia quer evitar, uma vez que nossas próprias faculdades imaginativas são limitadas por vários preconceitos ou por falta de conhecimento. Husserl, por exemplo, afirmou que cores e sons não podem se transformar uns nos outros (1977, p. 75). Pelo menos ele não conseguia imaginar como isso poderia ser assim. Mas isso não significa necessariamente que isso seja impossível. Na verdade, a pesquisa empírica sobre sinestesia demonstra que a fronteira regional (ontológica) entre cores e sons pode ser mais permeável do que normalmente se espera (por exemplo: Ward, 2008). A variação eidética sobre como o corpo vivido pode ser experimentado pode certamente ser aumentada considerando fenômenos como a síndrome da mão anárquica, somatoparafrenia, síndrome de Cotard ou mesmo a ilusão da mão de borracha.

Empregar a variação factual pode ser ainda mais importante quando consideramos mais do que fenômenos isolados e tentamos compreender a complexidade de toda a nossa existência corporificada e situada. Em tais casos, entretanto, mesmo a variação factual pode não ser suficiente. Assim, Froese & Gallagher (2010) sugeriram um método de variação tecnologicamente aprimorado. Especificamente, a simulação de computador no campo da vida artificial oferece um método para investigar possibilidades que podem estar além dos exemplos empíricos ou de nossa imaginação finita. A vida artificial investiga o fenômeno da vida usando, entre outras técnicas, simulação computacional, especialmente em robótica evolutiva e simulação de agentes artificiais. Este campo está preocupado em como o comportamento adaptativo emerge de interações não lineares do cérebro, corpo e mundo como um todo sistêmico (Beer, 1997). Com especificações mínimas de um agente, seu ambiente e o comportamento desejado, o sistema simula um processo evolutivo que leva a resultados novos e surpreendentes que muitas vezes minam nossos preconceitos sobre as condições necessárias para o surgimento de um determinado comportamento.

O que acontece nesta pesquisa não depende da imaginação do investigador, uma vez que o resultado final é o produto de um processo evolutivo que leva o fenômeno muito além do ponto de partida minimamente controlado e frequentemente de uma forma que desafia as suposições e expectativas acalentadas do investigador. Como diz Zahavi: “Nossa investigação deve ser crítica e não dogmática, evitando preconceitos metafísicos e científicos. Deve ser orientada pelo que é realmente dado, e não pelo que esperamos encontrar tendo em vista nossos compromissos teóricos” (2003, p. 44). O uso de modelos de simulação evita o problema de impor certos arcabouços conceituais pré-estabelecidos e é bastante consistente com o que os métodos fenomenológicos buscam realizar. Os sistemas de Inteligência Artificial (IA) que podemos imaginar, por exemplo, são sempre limitados por nossas pressuposições estreitas, sejam cartesianas no caso da IA tradicional (Dreyfus & Dreyfus, 1988) ou heideggeriana (Wheeler, 2005) no caso da IA corporificada e situada (*embodied-embedded*) mais recente (ver Dreyfus, 2007).

Além disso, ao investigar questões filosóficas que dizem respeito à resolução de problemas ou formas de vida mais holísticas, ou “a vida como poderia ser” (Langton 1989), o uso de simulações e robótica evolucionária, em vez de variações imaginativas por si só, facilita o estudo de sistemas complexos. Começar com algum fenômeno complexo e tentar variar aquelas características que transformariam o fenômeno em outra coisa, conforme especificado no método eidético, pode rapidamente se tornar inviável na prática, dado o número de coisas que são necessárias rastrear – algo que pode não ser possível em um ato intencional unificado. Podemos ver os métodos de simulação como extensões tecnológicas de nossa capacidade imaginativa, fornecendo um elo crucial entre a fenomenologia e os fenômenos cada vez mais complexos (não-lineares, dinâmicos, auto-organizadores) das ciências empíricas. Froese & Gallagher (2010) sugerem que “tal tecnologia é de fato necessária para o desenvolvimento futuro da fenomenologia, se quiser viver de acordo com suas próprias ambições” (p. 102). Tais métodos podem ser considerados uma forma de “terceirização” de certas tarefas da fenomenologia, quando tais excedem a capacidade imaginativa de um trabalhador fenomenológico de executá-las sem o auxílio da tecnologia.

## Reorganização Corporativa

Talvez uma das áreas mais promissoras de pesquisa em fenomenologia seja o trabalho contínuo sobre a corporificação e a cognição corporificada. Na verdade, a explicação fenomenológica de Merleau-Ponty do papel da corporificação continua a inspirar investigações em andamento sobre modelos enativos e estendidos de consciência e cognição. O desenvolvimento da abordagem enativa no trabalho de Varela, Thompson e Rosch (1991) iniciou uma análise contínua e fenomenologicamente inspirada da percepção, da ação e da intersubjetividade. A fenomenologia enativa enfatiza a natureza da percepção como orientada para a ação (*action-oriented*), retornando ao conceito de Husserl do “eu posso” e à análise de Heidegger da *Zuhanden* e da compreensão pragmática do mundo do *Dasein*. Embora existam agora várias versões de enativismo, algumas informadas pela filosofia analítica da mente e enfatizando as contingências sensório-motoras (Noë, 2004) e o antirrepresentacionalismo (Hutto, 2006), ainda assim são consistentes com as descobertas fenomenológicas de Heidegger e Merleau-Ponty e muitas vezes citam explicitamente esses autores.



Debates contínuos sobre a natureza do esquema corporal como uma organização do corpo vivido são frequentemente aliados a essa abordagem enativa (Gallagher, 2005) em oposição às tendências reducionistas nas neurociências cognitivas (por exemplo, Berglotti e Aglioti, 2010). A forte ênfase na corporificação, na verdade, “corporificação radical” (Thompson & Varela, 2001), também ajuda a distinguir abordagens enativas de abordagens mais funcionalistas nas ciências cognitivas. Isso envolve outro debate contínuo entre os proponentes das abordagens enativas e aqueles que defendem a hipótese da mente estendida (Clark & Chalmers, 1998; Clark, 2008; Wheeler, 2006; Rowlands, 2009; 2010). Embora haja muito que a fenomenologia possa apoiar na ideia da mente estendida, em que nossos processos cognitivos envolvem a corporificação de partes do ambiente (percepção auxiliada pela bengala do homem cego; memória distribuída pelo sistema biológico e pelo caderno na mão, etc.), o teor funcionalista desta abordagem minimiza a importância do corpo e ignora as características especificamente humanas de cognição que dependem do corpo especificamente humano. Para os defensores da mente estendida, as várias contribuições do corpo podem ser substituídas por tecnologias externas ou processos representacionais internos (Clark, 2008). Isso tende a reduzir o corpo a um conjunto de mecanismos substituíveis, minando a importância atribuída ao corpo vivido pela análise fenomenológica.

Embora os debates entre os teóricos da mente enativa e estendida sejam marcados por um importante conjunto de diferenças, houve alguns movimentos para tentar desenvolver um terreno comum. A abordagem integrativa de Menary (2007; 2009), por exemplo, tenta manter o papel do corpo vivido na caracterização do tipo certo de acoplamento entre corpo e ambiente necessário para a cognição. Gallagher e Miyahara (2012) argumentam que as ideias da abordagem da mente estendida podem ser apoiadas por uma concepção ativa de intencionalidade (com base na noção de intencionalidade operativa ou motora em Husserl e Merleau-Ponty), e que este movimento proporciona uma melhor defesa da hipótese da mente estendida contra aqueles que defendem uma definição internalista estreita de mente.

Uma outra área da pesquisa contemporânea que se beneficiou muito dos recursos fenomenológicos diz respeito à intersubjetividade. Da mesma forma que considerações mais gerais sobre a cognição foram reorganizadas em torno da noção de corporeidade, debates recentes na área da cognição social, desencadeados pelo desenvolvimento da neurociência cognitiva, foram levados a uma reconsideração do envolvimento do corpo em nossas interações intersubjetivas. Em contraste com a ênfase na leitura da mente nas abordagens padrão de “teoria da mente” (TdM) em filosofia da mente e psicologia, os fenomenólogos, citando evidências de estudos de desenvolvimento de bebês e estudos fenomenológicos e comportamentais de adultos, enfatizaram a importância de movimentos corporais, gestos, expressões faciais, contato visual, atenção compartilhada e ações em contextos pragmáticos e sociais ricos e culturalmente definidos (por exemplo: Gallagher, 2001; 2005; Gallagher e Hutto, 2006; Ratcliffe, 2007). Esta abordagem, que também segue a virada enativa (De Jaeger et al., 2010), agora ganhou força suficiente para que os proponentes tradicionais de TdM que enfatizam a inferência teórica com base na psicologia *folk* (“teoria-teoria”) ou habilidades simulacionais envolvendo empatia (teoria da simulação) começassem a responder com sua própria perspectiva crítica sobre o papel da corporificação (por exemplo, Goldman e Vignemont 2009), da fenomenologia (por exemplo, Spaulding 2009) ou das defesas de leitura mental (*mindreading*) e simulação (por exemplo: Currie, 2008; Gordon, 2008; Herschbach 2008; 2012).

Em relação à fenomenologia, por exemplo, Spaulding sugere que “a falibilidade da fenomenologia é uma razão para duvidar [que ela possa fornecer orientação no nível pessoal]. A irrelevância total da fenomenologia é outra” (2010, p. 131). Seu ponto é que, nas interpretações TdM, o que é relevante para uma explicação de leitura da mente está inteiramente no nível subpessoal. Sem algum tipo de referência à experiência de primeira ou segunda pessoa, no entanto, não está claro o que as explicações subpessoais estão explicando, uma vez que as interações intersubjetivas não são relações de terceira pessoa que ocorrem entre cérebros ou representações subpessoais, mas são fenômenos de nível pessoal. Especificamente, a teoria da interação enativa ou fenomenológica sugere que a ação real da cognição social acontece na interação, “lá fora”, no *tango* das relações corporificadas, ao invés de ocorrer em algum mecanismo interno na mente ou no cérebro individual. Essa ênfase fenomenológica na interação corporificada muda o terreno, reorganiza a discussão da cognição social e redefine o problema em termos não-cartesianos.

## Novos Produtos Naturais

No que diz respeito às várias questões discutidas nas seções anteriores, talvez a principal questão para os fenomenólogos seja a da fenomenologia naturalizada. Desde o lançamento do volume de 1999, *Naturalizing Phenomenology* (Petitot et al., 1999), isso voltou a ser uma questão controversa (ver Zahavi, 2004; 2010). Nesse volume, vários autores defenderam a naturalização da fenomenologia no sentido de colocar a fenomenologia, como método, a serviço das ciências naturais (cognitivas), seja por meio de um processo de matematização (Roy et al., 1999), seja por meio da integração metodológica com a neurofenomenologia (Lutz & Thompson, 2003; Petitmengin et al., 2007; Thompson, Lutz e Cosmelli, 2005; Varela 1996, 1999). Os autores deste volume entenderam que essa posição ia contra a definição original da fenomenologia de Husserl como não-naturalística e seu argumento de que as descrições fenomenológicas não podem ser capturadas em fórmulas matemáticas. Em resposta a este último, Roy et al. (1999) argumentou que a própria matemática se desenvolveu desde



o tempo de Husserl, especialmente na forma de teoria dos sistemas dinâmicos, de modo que alguns detalhes fenomenológicos podem ser formalizados em modelos dinâmicos.

De forma mais geral, em resposta à resistência de Husserl em pensar a fenomenologia como uma contribuição para as ciências naturais, e à insistência contínua de alguns fenomenólogos de que naturalizar a fenomenologia seria fazer algo diferente da própria fenomenologia, ou que mesmo falar de uma fenomenologia naturalizada é absurdo e uma contradição de “toda a concepção de fenomenologia de Husserl” (Lawlor, 2009, p. 2), pode-se citar o próprio Husserl: “toda análise ou teoria da fenomenologia transcendental - inclusive (...) a teoria da constituição transcendental de um mundo objetivo - pode ser desenvolvida no reino natural, desistindo da atitude transcendental” (1970, p. §57). Especificamente, é importante ter em mente que Husserl não era anticiência, mesmo que fosse anticientificista. Na verdade, Husserl, não ao contrário de Descartes e Kant que vieram antes dele, queria colocar a ciência no caminho certo, e esse era um dos propósitos da fenomenologia transcendental.

Além de Husserl, outros na tradição fenomenológica estenderam a fenomenologia para uma aplicação mais ampla, integrando as ciências naturais da consciência e do comportamento em suas considerações. Gurwitsch, Sartre e Merleau-Ponty, por exemplo, buscaram cada um o que poderia ser geralmente chamado de “psicologia fenomenológica”. Gurwitsch recorreu à psicologia da Gestalt, aos estudos de animais e à psicologia do desenvolvimento para apoiar a caracterização fenomenológica adequada de várias experiências (2009, p. 246). Sartre, por exemplo, em seu exame fenomenológico da imaginação, lançou mão da psicologia empírica, referindo-se, por exemplo, aos experimentos de Flach em imagens associadas a palavras apresentadas, e oferecendo uma reinterpretação desses experimentos para elaborar distinções entre símbolos e imagens (por exemplo, Sartre, 2004, p. 107-10). Merleau-Ponty é bem conhecido por sua integração da fenomenologia, psicologia e neurologia, fazendo amplo uso da literatura experimental e estudos de caso em seu *Fenomenologia da Percepção* e em cursos de palestras na Sorbonne em 1950-52 (sob o título “Ciências Humanas e Fenomenologia”) onde discute uma “convergência” da fenomenologia e da psicologia, explicando vários mal-entendidos de ambos os lados desta relação (2010, p. 317).

O que vemos em cada um desses casos é, para usar o termo de Merleau-Ponty, uma “convergência”; no entanto, mais do que uma convergência de resultados, onde a fenomenologia e a psicologia chegam às mesmas conclusões sobre tópicos específicos. De fato, em alguns casos, existe uma distância crítica entre a visão defendida pela fenomenologia e a visão aceita da ciência psicológica. Em vez disso, em uma leitura, a convergência diz respeito a como a fenomenologia é posta em uso nos campos de pesquisa da psicologia e da neurociência. É uma convergência no plano metodológico, o que de forma alguma significa uma mudança na definição da fenomenologia. Tampouco é uma ameaça à fenomenologia transcendental. O projeto transcendental permanece como seu próprio projeto fenomenológico. O que encontramos no conceito de Husserl de uma psicologia fenomenológica, no entanto, e na obra de Gurwitsch, Sartre e Merleau-Ponty, é um certo uso pragmático do método fenomenológico. Consequentemente, esses teóricos já forneceram uma resposta positiva à questão de se a fenomenologia pode ser naturalizada. Em uma leitura distinta, a convergência sinaliza tanto algum ajuste na definição de fenomenologia, quanto uma mudança mais significativa na definição de naturalismo (ver, por exemplo: Gallagher e Varela, 2003; Thompson, 2007). O que se rotula de “natural” ainda é uma questão controversa na filosofia da ciência e é agravada pelo que a fenomenologia sugere, no que Merleau-Ponty chamou de “uma verdade do naturalismo” (1963, p. 201). Em qualquer uma das leituras, o que resta para o futuro é entregar essas possibilidades positivas.

## Prospecto

Aqui está um prospecto, uma perspectiva em forma muito resumida, uma modesta previsão.

(1) A fenomenologia não está falida ou morta. Existem várias maneiras pelas quais a fenomenologia continuará a contribuir para os debates contemporâneos em uma grande variedade de áreas.

(2) A fenomenologia continuará a desempenhar um papel importante, não apenas nas discussões filosóficas e críticas *sobre* inteligência artificial e robótica, psiquiatria e psicopatologia, e o status da pesquisa qualitativa, mas também *dentro* dessas respectivas aplicações e práticas, contribuindo para os avanços na interação entre a robótica e o ser humano (especialmente no que diz respeito a questões sobre ação e interação entre agentes autônomos), diagnóstico clínico e tratamento de psicopatologias, além de fornecer um método de pesquisa qualitativa em uma variedade de áreas.

(3) A fenomenologia continuará a ser um ator importante nos debates em curso sobre a natureza da mente, agência, subjetividade e intersubjetividade. Relatos corporificados e enativos continuarão a se inspirar em conceitos fenomenológicos estabelecidos e avançarão para novos insights fenomenológicos.

(4) Apesar dessa promessa, a fenomenologia continuará a lutar para definir a si mesma e seus métodos, incorporando novos métodos e sendo incorporada em diferentes configurações metodológicas, especialmente nas ciências cognitivas. Alguns fenomenólogos continuarão a argumentar sobre a possibilidade de naturalização; alguns irão advogar por uma mudança na maneira como pensamos a natureza; outros simplesmente vão trabalhar para disponibilizar métodos e percepções fenomenológicas para as ciências empíricas em contextos de pesquisa experimental e qualitativa e continuarão a trabalhar em direção ao mútuo esclarecimento.



Este prospecto não pretende descartar outros mercados em desenvolvimento para a fenomenologia. Em uma forma naturalizada ou em sua formulação ativa, a fenomenologia pode encontrar uma nova aplicação na teoria feminista, que pode exigir uma análise de nível pessoal de equilíbrio em seu encontro contínuo com a ciência cognitiva (ver Bluhm et al. 2012). A fenomenologia pode oferecer auxílio em uma nova abordagem teórica crítica para a análise de práticas institucionais tomadas como instâncias da mente estendida (Gallagher e Crisafi, 2010; Gallagher, 2011), ou no desenvolvimento de uma abordagem crítica da neurociência (Slaby, 2011). Nada disso exclui o desenvolvimento contínuo da fenomenologia ao longo das linhas filosóficas originalmente traçadas por Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty e outros fenomenólogos clássicos (Gallagher e Zahavi 2012).

## Referências

- Beer, R. D. (1997). The dynamics of adaptive behavior: A research program. *Robotics and Autonomous Systems*, 20 (2-4): 257-289.
- Berlucchi, G. and Aglioti, S. M. (2010). The body in the brain revisited. *Experimental Brain Research* 200: 25–35.
- Bluhm, R., Jacobson, A. J. and Maibom, H. L. (2012). *Neurofeminism: Issues at the Intersection of Feminist Theory and Cognitive Science*. Basingstoke: PalgraveMacmillan.
- Clark, A. (2008). *Supersizing the Mind: Reflections on Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, A. and Chalmers, D. (1998). The extended mind. *Analysis* 58.1: 7–19
- Currie, G. (2008). Some ways of understanding people. *Philosophical Explorations*, 11 (3): 211 – 218.
- De Jaegher, H., Di Paolo, E. and Gallagher, S. 2010. Does social interaction constitute social cognition? *Trends in Cognitive Sciences*, 14 (10): 441-447.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little and Brown.
- Dreyfus, H. (1973). *What Computers Can't Do*, New York: Cambridge, MA: MIT Press.
- Dreyfus, H. (2007). Why Heideggerian AI failed and how fixing it would require making it more Heideggerian. *Philosophical Psychology*, 20 (2): 247-268.
- Dreyfus, H. and Dreyfus, S. E. (1988). Making a mind versus modelling the brain: artificial intelligence back at a branch-point. *Daedalus*, 117 (1): 15-44.
- Froese, T. and Gallagher, S. (2010). Phenomenology and artificial life: Toward a technological supplementation of phenomenological methodology. *Husserl Studies* 26 (2): 83-107.
- Gallagher, S. & Varela, F. J. (2003). Redrawing the map and resetting the time: Phenomenology and the cognitive sciences. *Canadian Journal of Philosophy, Supplementary*, Vol. 29: 93-132.
- Gallagher, S. (2000). Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science. *Trends in Cognitive Sciences* 4 (1): 14-21.
- Gallagher, S. (2001). The practice of mind: Theory, simulation or primary interaction? *Journal of Consciousness Studies* 8 (5-7): 83-108.
- Gallagher, S. (2005). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Gallagher, S. (2011). The overextended mind. *Versus: Quaderni di studi semiotici* 113- 115: 55-66.
- Gallagher, S. and A. Crisafi. (2009). Mental institutions. *Topoi* 28 (1): 45-51.
- Gallagher, S. and Francesconi, D. (2012). Teaching phenomenology to qualitative researchers, cognitive scientists, and phenomenologists. *Indo-pacific Journal for Phenomenology*.
- Gallagher, S. and Hutto, D. (2008). Understanding others through primary interaction and narrative practice. In: J. Zlatev, T. Racine, C. Sinha and E. Itkonen (eds). *The Shared Mind: Perspectives on Intersubjectivity* (17-38). Amsterdam: John Benjamins.



- Gallagher, S. and Miyahara, K. (in press). Neo-pragmatism and enactive intentionality. In J. Schulkin (ed.): *Action, Perception and the Brain*. Basingstoke, UK: PalgraveMacmillan.
- Gallagher, S. and Parnas, J. (2015). Phenomenology and the interpretation of psychopathological experience. In L. Kirmayer, R. Lemelson, and C. Cummings (eds.): *Revisioning Psychiatry Integrating Biological, Clinical and Cultural Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gallagher, S. and Varela, F. (2003). Redrawing the map and resetting the time: Phenomenology and the cognitive sciences. *Canadian Journal of Philosophy, (Supplementary)* 29: 93-132.
- Gallagher, S. and Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind*. London: Routledge.
- Goldman, A. and De Vignemont, F. (2009). Is social cognition embodied? *Trends in Cognitive Sciences* 13 (4): 154-159.
- Gordon, R. (2008). Beyond mindreading. *Philosophical Explorations* 11 (3): 219 – 222.
- Gurwitsch, A. (2009). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973). Vol. I Constitutive Phenomenology in Historical Perspective*. Trans. & Ed. J. García-Gómez. Dordrecht: Springer.
- Herschbach, M. (2008): Folk psychological and phenomenological accounts of social perception. *Philosophical Explorations* 11: 223-235.
- Herschbach, M. (2012). On the role of social interaction in social cognition: A mechanistic alternative to enactivism. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*.
- Husserl, E. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Husserliana III*. Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1950.
- Husserl, E. (1970). *Cartesian Meditations*. Trans. D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic*. Trans. by: J. S. Churchill & K. Ameriks. London: Routledge & Kegan Paul.
- Husserl, E. (1977). *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*, Trans. by: J. Scanlon. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Hutto, D. (2006). Unprincipled engagements: Emotional experience, expression and response. In: R. Menary (ed.), *Radical Enactivism* (13-38). Amsterdam: John Benjamins.
- Hutto, D. (2008). *Folk Psychological Narratives The Sociocultural Basis of Understanding Reasons*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Langton, C. G. (1989). Artificial life. In: C. G. Langton (ed.), *Artificial Life: Proceedings of an Interdisciplinary Workshop on the Synthesis and Simulation of Living Systems*. Santa Fe: Institute Studies in the Sciences of Complexity, vol. 4, Redwood City, CA: Addison-Wesley, pp. 1-47.
- Lawlor, L. (2009). Becoming and Auto-Affection (Part II): Who are we? Invited Lecture, ICNAP, 2009. Published at <http://www.icnap.org/meetings.htm> (accessed 15 January 2011)
- Lutz, A. and Thompson, E. (2003). Neurophenomenology: Integrating lived experience into cognitive neuroscience. *Journal of Consciousness Studies* 10: 31-52.
- McDowell, J. (2007). What myth? *Inquiry*, 20 (4): 338-51.
- Menary, R. (2007). *Cognitive Integration: Mind and Cognition Unbounded*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Menary, R. (2009). Intentionality, cognitive integration, and the continuity thesis. *Topoi*, 28: 31-43.
- Merleau-Ponty (1963). *The Structure of Behavior*. Trans. A.L. Fisher. Boston: Beacon Press.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. Trans. C. Smith. London: Routledge and Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Child Psychology and Pedagogy: The Sorbonne Lectures 1949- 1952*. Trans. T. Welsh. Evanston: Northwestern University Press.



- Metzinger, T. (1995). Introduction: The problem of consciousness. In T. Metzinger (ed.), *Conscious Experience* (3-37). Exeter: Imprint Academic.
- Noë, A. (2004). *Action in Perception*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Parnas, J. and Zahavi, D. (2002). The role of phenomenology in psychiatric diagnosis and classification. *Psychiatric Diagnosis and Classification* (137-62). IEEE Computer Society Press.
- Petitmengin, C. (2006). Describing one's subjective experience in the second person: An interview method for the science of consciousness. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 5: 229–269.
- Petitmengin, C., Navarro, V. & Le Van Quyen, M. (2007). Anticipating seizure: Pre-reflective experience at the center of neuro-phenomenology. *Consciousness and Cognition*, 16: 746-764
- Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud, and J.-M. Roy (eds.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, (330-371). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ratcliffe, M. (2007). *Rethinking Commonsense Psychology: A Critique of Folk Psychology, Theory of Mind and Simulation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Rowlands, M. (2009). The extended mind. *Zygon*, 44 (3): 628-41.
- Rowlands, M. (2010). *The New Science of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Roy, J.-M., Petitot, J., Pachoud, B. & Varela, F.J. (1999). Beyond the gap: An introduction to naturalizing phenomenology. In J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud & J.-M. Roy (Eds.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (1-80). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Sartre, J-P. (2004). *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination*. Trans. J. Webber. London: Routledge.
- Sass, L. and Parnas, J. (2007). Explaining schizophrenia: the relevance of phenomenology. In: M.C. Chung, K.W.M. Fulford and G. Graham, Editors, *Reconceiving Schizophrenia* (63-96). Oxford University Press, New York.
- Schwartz, M.A., Wiggins, O.P. (1987). Typifications. The first step for clinical diagnosis in psychiatry. *J Nerv Mental Disorders*, 175(2):65-77.
- Slaby, J. (2010). Steps toward a critical neuroscience. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 9: 397–416.
- Spaulding, S. (2010). Embodied cognition and mindreading. *Mind and Language*, 25: 119- 140.
- Tang, Y., Zhang, W., Chen, K., Feng, S., Ji, Y., Shen, J., Reiman, E. M., and Liu, Y. (2006). Arithmetic processing in the brain shaped by cultures. *Proceedings of the National Academy of Science*, 103 (28): 10775–10780.
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thompson, E. and Varela, F. (2001). Radical embodiment: Neural dynamics and consciousness. *Trends in Cognitive Sciences* 5 (10), 418-25.
- Thompson, E., Lutz, A. and Cosmelli, D. (2005). Neurophenomenology: An introduction for neurophilosophers. In A. Brook and K. Akins (eds.), *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*. New York and Cambridge: Cambridge University Press.
- Varela, F. J. (1996). Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies* 3 (4): 330-49.
- Varela, F., Thompson, E., and Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Varela, F.J. (1999). The specious present: A neurophenomenology of time consciousness. In J. Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud, and J.-M. Roy, eds., *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (266-314). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ward, J. (2008). *The Frog who Croaked Blue: Synesthesia and the Mixing of the Senses*, Hove, UK: Routledge.



- Wheeler, M. (2005). *Reconstructing the Cognitive World: The Next Step*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Zahavi, D. (2004). Phenomenology and the project of naturalization. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* v. 3, n. 4, 331–347.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Zahavi, D. (2010). Phenomenology and the problem of naturalization. In S. Gallagher and D. Schmicking (eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht: Springer.