
Revisão

A “nova” Ciência da Cognição e a Fenomenologia: *Conexões e emergências* no pensamento de Francisco Varela

The new cognitive science and phenomenology: connections and emergencies in Francisco Varela's thinking

Gilbert Cardoso Bouyer✉

Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil

Resumo

Neste trabalho, indicar-se-á que a “nova” ciência da cognição, ou *CTC* (*Ciências e Tecnologias da Cognição*), termo cunhado por Francisco Varela, demonstrou os limites da representação no fenômeno do conhecer, numa interessante consonância com os postulados ontológicos sobre o “*si*” da “cadeia de pensamento” formada por Nietzsche, Heidegger, Merleau-Ponty e Foucault (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct). Há um objetivo, neste artigo, de explicitação dessa consonância entre diferentes pensadores e as ciências da cognição, sobre noções de “*si emergente*” e *enação*. Serão explicitadas as proposições das *CTC* semelhantes às proposições de (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct), conforme veementemente confirmado e descrito por Francisco Varela. Há algo comum entre ciência da cognição e certa corrente filosófica: A crítica aos limites da representação e alguns postulados sobre o caráter emergente do “*si*”. Interpretação e conhecimento são resultados *emergentes* (no sentido de *emergir*) da “*ação-no-mundo*” ou *atuação*, e isso já fora registrado, em enunciados bem diferentes das proposições das *CTC*, por (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct). © Ciências & Cognição 2006; Vol. 07: 81-104.

Palavras-chave: epistemologia; ciência cognitiva; teoria do conhecimento.

Abstract

In this work, it shall be indicated that the “new” cognitive science, on the *CST* (*Cognitive Sciences and Technologies*) from Francisco Varela, demonstrated the representation limits in the phenomenon of knowledge. Varela revealed to be supported by the postulates about the “*self*” given in a “*chain of thinking*” made by Nietzsche, Heidegger, Merleau-Ponty and Foucault (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct). This paper aims to made more explicit the common points between philosophy (“*chain-of-self*”) and cognitive science: A clear consonance around the ideas of “*enactive view*” and “*emergent self*”. It shall be more explicit the consonance between (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct) and cognitive science, as vehemently confirmed and described by Francisco Varela in his works concerning the *embodied mind* and the *naturalizing phenomenology*. Interpretation and knowledge are emergent results (in the meaning of to emerge) of the “*action-in-world*” or *aenaction*, as already registered, in distinct works, by (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct). © Ciências & Cognição 2006; Vol. 07: 81-104.

Keywords: epistemology; cognitive science; theory of knowledge.

✉ – G.C. Bouyer é Engenheiro Químico (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG), Mestre em Engenharia de Produção (UFMG) e Doutorando do Departamento de Engenharia de Produção (USP). Atua como Professor Universitário em Belo Horizonte, MG. E-mail para correspondência: gilbertcb@uol.com.br.

“Só nos mais recentes trabalhos de alguns pensadores continentais (particularmente M. Heidegger, M. Merleau-Ponty e M. Foucault) se dá início à crítica explícita da representação.” (Varela, 1994: 73, grifo nosso)

1. Introdução

A ciência da cognição avança a passos largos e, certamente, um dos mais amplos desses passos tenha sido dado por Francisco Varela, em seus últimos trabalhos (Varela *et al.*, 1993; Petitot *et al.*, 2000), ao apontar uma “ponte” entre a fenomenologia existencialista e o fenômeno do conhecer. Naturalizar a fenomenologia foi um desafio, aceito por diferentes pesquisadores dos campos das ciências da cognição, que adquiriu seu ápice na obra editada por Petitot, Varela, Pachoud e Roy (2000), a qual traz no título a marca do casamento cientificamente profícuo entre filosofia (de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty e outros) e ciência cognitiva.

A abordagem *atuacionista* de Varela ou “enação” (e sua noção de *mente incorporada*) indica um caminho paradigmático nas ciências cognitivas: O verdadeiro conhecimento do funcionamento da mente e a elucidação dos fenômenos da consciência exigem uma ruptura com a tradição científica ocidental, carregada de obstruções e impedimentos ônticos (Heidegger, 1927/2005), para, então, uma re-elaboração da “nova” práxis científica, de modo a *incorporar* técnicas de reflexão “*atenciosa-consciente*” típicas das *epistêmes* orientais (desde a antiguidade).

A ciência ocidental parou no tempo; num tempo em que a exterioridade dos tecnicismos, mobilizados pela fúria do capital e pelo progresso tecnológico em seu sentido vulgar, vedaram o desenvolvimento das “*ciências e técnicas de si*” e dos “*saberes etopoiéticos*” (Foucault, 2001/2004: 290). Estes são, agora, corajosamente retomados por Varela (1994, 2000) como indispensáveis ao acesso a uma verdade ocultada pela história de progresso técnico. Aponta-se, assim, o caminho científico para o conhecimento do fenômeno do *conhecer*. Verdade também buscada por Heidegger em sua

genealogia da verdade (Dreyfus e Rabinow, 1995). Portanto, baseado na filo-sofia heideggeriana de acesso à verdade inacessível pelas obstruções da despersonalização e da impessoalidade, Francisco Varela entrou para a história como um dos maiores pesquisadores do século XX, demonstrando os meios de acesso a conhecimentos inacessíveis pelas vias convencionais do corpo sensorial *atuante* no mundo.

“É somente tendo uma visão do fundamento comum entre as ciências cognitivas e a experiência humana que nossa compreensão da cognição pode ser mais completa e atingir um nível satisfatório. Propomos então uma tarefa construtiva: Alargar o horizonte das ciências cognitivas de forma a incluir, num escopo mais abrangente, a experiência humana vivida, por meio de uma análise disciplinada e transformadora.” (Varela *et al.*, 1993: 14)

Francisco Varela mostrou o lado pragmático da complexa e intrincada filosofia de Martin Heidegger no campo das ciências cognitivas. Estabeleceu os caminhos de tornar aplicáveis as “*técnicas-de-si ou retorno a si*” para acesso a uma realidade até hoje desconhecida. Também, é graças à simbiose entre os pensamentos de Heidegger e Varela, convergentes na *abordagem atuacionista da cognição* (Varela *et al.*, 1993; Petitot *et al.*, 2000) a revelação do poder de conhecer, pela experiência vivida, algo que a ciência ocidental não conheceu por não se valer de práticas de *atenção-consciência* presentes nas culturas orientais milenares.

Acesso possível, então, via o esvaziamento completo da mente que conhece, gerando efeitos positivos para o conhecimento científico: O contato com o mistério e com o vazio profundos que se tornam instrumentos a iluminar o caminho da “nova” ciência.

Francisco Varela foi de grande coragem, ao arriscar-se embrenhar por caminhos dificilmente compreendidos e preconceituosamente rotulados como práticas místicas, metafísicas, religiosas e transcendentais. Ao contrário, está-se, com Varela (2000), no mais profícuo exercício de cientificidade passível de validação por todas as abordagens caracterizadoras da “boa ciência”: Popper (2002/1959); Lakatos (1999); Kuhn (1962/1996); Feyerabend (1985).

“Resumidamente, o problema mente-corpo adquiriu o status de problema central de uma reflexão abstrata porque a reflexão, em nossa cultura, foi afastada de sua existência corporal.” (Varela et al., 1993: 30)

Segundo esta linha *paradigmática* (Kuhn, 1962/1996) de raciocínio, proposta por Varela e outros pesquisadores das ciências cognitivas na atualidade, o conhecimento do objeto não se dá sem que se conheça o fenômeno que gera o conhecimento, ou seja, a **mente do conhecedor no processo de conhecer**. É preciso “sair-de-si” para observar a si mesmo no ato de conhecer. Isso convida a um vazio, a uma mudez, ao incólume vácuo da mente que deve parar no tempo e no espaço; esvaziar-se; tornar-se desapegada de todos os vestígios de cotidianidade impregnados ao longo de uma história de acoplamento ao mundo objetivo, concreto, tangível.

“Nós acreditamos que a meditação atenciosa/consciente pode constituir uma ponte natural entre a ciência cognitiva e a experiência humana. Particularmente impressionante para nós é a convergência que nós estamos descobrindo entre alguns dos principais temas da doutrina Budista, a fenomenologia e a ciência cognitiva – temas relativos ao “si” e à relação entre sujeito e objeto.” (Varela, Thompson e Rosch, 1993: 33)

A nova ciência se dá na profundidade subjetiva do corpo fenomenal, na colocação de “si” em estado de hibernação máxima, de contemplação aguda e estarecedora, de forma a fazer *emergir*, no novo processo de conhecer assim “desapegado”, meios de acesso a realidades que sempre estiveram *aí* e que nunca foram percebidas – “*estar-aí; estar-em*”, na terminologia de Heidegger (1927/2005).

“Um desapego necessário, um desaprendizado que exige treinamento e esforço, (...) como afinar um instrumento de cordas. Quando a pessoa que pratica esta meditação atenciosa/consciente finalmente deixa fluir o vazio, ao invés de ficar lutando com a própria mente, então corpo e mente encontram-se naturalmente coordenados e incorporados. A meditação-reflexão é, então, alcançada como uma atividade natural.” (Varela et al., 1993: 29)

O conhecimento não opera por representação do mundo exterior, mas está intrinsecamente atrelado ao mundo em relação de co-especificação mútua: Sujeito que conhece e objeto conhecido especificam-se mutuamente, ou se *co-especificam*. Nas palavras de Francisco Varela, não se tem conhecimento por meio de “*uma transferência de informação do remetente para o destinatário, mas sim pela modelagem mútua de um mundo comum por meio de uma ação conjugada*” (Varela, 1994: 91, grifo nosso). Ou seja, o conhecimento não está “lá fora”, dado e acabado, pronto para ser processado, mas é dependente da atuação do agente. A mente não espelha a natureza, ou seja:

“Trata-se de uma interpretação contínua que não pode ser adequadamente fechada num conjunto de regras e de pressupostos, porque depende da ação e da história; é um mundo de significados de que nos apoderamos por imitação e que se torna parte integrante do nosso mundo

preexistente. Mais ainda, não podemos nos excluirmos do mundo para comparar o seu conteúdo com as suas representações: Estamos sempre imersos neste mundo.” (Varela, 1994: 78)

O conhecimento não é resultado de um espelhamento da natureza pela mente. O conhecimento é ontológico: depende do *ser - no - mundo*. Não há um sujeito do conhecimento isolado de um mundo de conhecimento situado pelo corpo. As propriedades de conhecer o mundo emergem com a atuação do agente no mundo concreto, material, encarnado. A mente não é um aparelho de captar e processar informações em um mundo exterior, mas funciona como *mente incorporada* ou *embodied mind* (Varela et al., 1993) que *“está-no-mundo”*, acopla-se ao seu mundo e, deste acoplamento, emergem fenômenos de conhecer.

Neste trabalho, indicar-se-á a presença de uma verdadeira teoria do conhecimento, baseada nas *Ciências e Tecnologias da Cognição – CTC* (Varela, 1994: 19), a qual vai refutar a teoria da formação de conhecimento “ingênua” ou cognitivista. Nesta, prevalece a idéia do conhecimento como espelhamento da natureza. Explicitar-se-á a base epistemológica das CTC, dada por Nietzsche, Heidegger, Merleau-Ponty e Foucault: **(Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct)**. Conforme nitidamente afirmado e registrado, em diferentes proposições, citações e referências a (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct), feitas por Varela (2000), Varela e colaboradores (1993) e Petitot e colaboradores (2000) existem, nesses pensadores, bases teórico-filosóficas comuns à moderna teoria do conhecimento traçada pelas CTC, que conecta *ação e saber*. Há uma consonância filosófica e teórica entre os pensamentos de Nietzsche, Heidegger, Merleau-Ponty e Michel Foucault e as aplicações e descobertas empíricas das ciências cognitivas relativas às noções de *enação* e caráter *emergente* do *self*.

2. Problema de Pesquisa

Observe-se, novamente, a seguinte afirmação de Francisco Varela e questione-se porque Varela, Maturana e outros pesquisadores da cognição, inúmeras vezes, reforçam, mediante citações, referências, etc, a importância de Heidegger, Merleau-Ponty e Foucault para as ciências da cognição.

“Só nos mais recentes trabalhos de alguns pensadores continentais (particularmente M. Heidegger, M. Merleau-Ponty e M. Foucault) se dá início à crítica explícita da representação.” (Varela, 1994: 73, grifo nosso)

Nietzsche postulou a inexistência de um “*eu*” enquanto entidade autônoma e desprendida do mundo, em toda a sua filosofia. Para Nietzsche, o “*eu*” emerge da ação de forças e relações sem intencionalidade; o “*eu*” de Nietzsche está intrinsecamente incorporado no mundo. Em Heidegger, há apenas um “*eu*” enquanto “*estando-no-mundo*”, atuando no mundo. Em Merleau-Ponty, o “*mundo percebido*”, o “*eu*” que o percebe e todos os *fenômenos de percepção* dependem de um corpo que esteja situado no mundo, agindo, atuante e acoplado no mundo. E, encerrando a “cadeia” de forma exuberante, surge Foucault, que forneceu uma síntese dos demais, visto que fora fortemente influenciado, em toda sua carreira, pelos pensamentos de Nietzsche e Heidegger (seus filósofos prediletos, conforme afirmara diversas vezes nas aulas do Collège de France) e por Merleau-Ponty, seu ex-professor.

Por isso, as fortes marcas deixadas por Heidegger, Nietzsche e Merleau-Ponty, na obra de Foucault, são incontestáveis. Como resultado, Foucault conseguira demonstrar que o **sujeito que conhece é o resultado de formações históricas e sociais, é um sujeito que emerge de um conjunto de regras e relações que operam em seu corpo e o fazem emergir como um sujeito de conhecimento**. As bases da *embodied mind*, do *fenômeno do conhecer* sob o *paradigma da enação* e da “*atuação*”, termos recorrentes

nas CTC, estão dadas, portanto, em (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct).

Em todos eles, conhecimento não é uma representação do mundo e o “eu” nunca é uma entidade pura, posta no mundo para descobri-lo e conhecê-lo. “Eu” e “mundo” especificam-se mutuamente. Disse Nietzsche. Disse Heidegger. Disse Merleau-Ponty. Disse, demonstrou e comprovou Michel Foucault. Aplicaram e demonstraram empiricamente: Maturana, Varela, Thompson, Rosch, Petitot, Pachoud, Roy, dentre outros.

Se pairam dúvidas quanto a esta tese, que, então, se observe as afirmações do próprio Francisco Varela. Se, mesmo assim, ainda permanecem dúvidas, que se busque justificar e compreender as inúmeras citações que são feitas a (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct) nas diferentes obras de Humberto Maturana e de Francisco Varela. Se, ainda assim, restarem dúvidas sobre a tese, que se tente responder à seguinte questão:

Por que H. Dreyfus, pesquisador e pensador renomado das ciências cognitivas, escreveu um livro inteiro sobre Michel Foucault (Dreyfus e Rabinow, 1995)? Por que Dreyfus, o mesmo das críticas à inteligência artificial, escreveu um livro sobre Michel Foucault, no qual ressalta e aponta peculiaridades do pensamento de Foucault, que se sintonizam e coadunam com as teses de Humberto Maturana e Francisco Varela? Por que Dreyfus, também crítico do representacionismo nas ciências da cognição, ressaltou a importância de Foucault no tocante à *crítica do conhecimento como representação do mundo* e ao caráter *incorporado, situado (embodied) e emergente* do sujeito do conhecimento? Por que Dreyfus elevou Foucault ao status de pensador importante, também, para as ciências da cognição?

Husserl não foi incluído na lista por já ter sido exaustivamente referido por Petitot e colaboradores (2000) na obra sobre o encontro da fenomenologia com as ciências cognitivas e, também, porque os enunciados da obra de Husserl sobre a consciência foram re-elaborados por Heidegger principalmente em suas buscas por *situar* a consciência “no

mundo”. Heidegger nos poupa, portanto, do trabalho de ter que retornar a Husserl, visto que já efetuou a “limpeza de terreno” necessária para que a fenomenologia se encaixasse como uma “luva” na “mão investigativa” da ciência da cognição: interpretação e conhecimento são resultados *emergentes* (no sentido de *emergir*) da “ação-no-mundo” ou *atuação* (Varela *et al.*, 1993).

A crítica explícita da representação, iniciada pelos pensadores nietzschianos (principalmente Heidegger e Foucault), foi percebida e utilizada por Francisco Varela no desenvolvimento daquilo que ele próprio denominou *CTC (Ciências e Tecnologias da Cognição)*, articuladora de um vasto campo multidisciplinar envolvendo “*psicologia cognitiva, neurociências, inteligência artificial, lingüística, epistemologia e engenharia informática*” (Varela, 1994: 20). A predominância da *ação* sobre a *representação* está dada desde a “*cadeia nietzschiana de pensadores – Heidegger, Merleau-Ponty, Foucault*”, conforme afirmação do próprio Francisco Varela (Varela, 1994: 73). Na contemporaneidade, esta fundamentação teórica foi utilizada por Maturana e Varela (1980, 1994, 2001), culminando no desenvolvimento do paradigma da *enação*. Recentemente, para explicitar a questão da “*ação-no-mundo*” enquanto determinante de toda a *fenomenologia perceptiva, cognoscitiva e enunciativa*, foi utilizado o termo “*abordagem atuacionista da cognição*”, *enação* ou simplesmente *atuação* (Varela *et al.*, 1993). Num dos últimos trabalhos de Varela (2000), juntamente com Petitot, Pachoud e Roy, (2000), o grau de detalhe se estende ao nível de “*naturalizar*” a fenomenologia. Isso significou explicitar ainda mais as influências do pensamento da fenomenologia sobre os mais recentes desenvolvimentos empíricos das *CTC*, partindo, então, de Edmund Husserl (1931/2001). Suas elucidaciones filosóficas sobre os fenômenos da consciência encontraram comprovações empíricas nas *CTC*.

3. Da cadeia do “*retorno-a-si*” (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct) até o pensamento de Francisco Varela

O conhecimento filosófico não se constrói de um impulso inspirador isolado no mundo abstrativo da mente do filósofo. Dantes, engendra-se por uma cadeia de pensamento em que uns conhecimentos se vão constituindo-se de base para as edificações abstratas erigidas sobre outros. Em vistas deste fato, a filosofia de Heidegger, conforme o próprio filósofo sempre declarara em suas entrevistas no final de sua trajetória de vida, nos inícios da década de 70, possui fortes traços do pensamento nietzschiano. Vale notar que Francisco Varela, em sua obra sobre a “*mente incorporada*”, utiliza-se de Heidegger para construir a abordagem *atuacionista da cognição* (Varela *et al.*, 1993).

Para quem acompanha a trajetória desta magnífica cadeia filosófica numa certa *hermenêutica do sujeito moderno*, formada por Nietzsche>Heidegger>Merleau-Ponty>Michel Foucault (ex-aluno de Merleau-Ponty) - (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct), não é difícil perceber que Francisco Varela vai se apoiar nesta “cadeia dos quatro grandes pensadores” do “*retorno-a-si*” para construir a *abordagem atuacionista* de uma *mente incorporada*. Todos os quatro ilustres pensadores desta cadeia proficua para as ciências cognitivas, exaustivamente encontrados em “*The Embodied Mind*” (Varela *et al.*, 1993), são ressuscitados em referências e citações nas várias páginas do magnífico texto de Francisco Varela. Tal acontecimento epistemológico aponta que, mesmo acidentalmente, em algumas passagens, Varela deixa transparecer a importância do “*retorno-a-si*” ou hermenêutica de um sujeito moderno, enquanto eixo transversal que perpassa por (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct), para a construção da *abordagem atuacionista* e da tese da *mente incorporada*.

Há a presença de uma *formação discursiva* fortemente inter-relacionada entre os “quatro grandes” (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct) desta cadeia. Formação talvez contínua

apenas ao redor do eixo do “*retorno-a-si*” enquanto fundador de uma verdadeira epistemologia dos fenômenos do conhecer, atrelados à noção de “*si*”, (ou “*self*”, como se diz na língua inglesa), envolvidos nas investigações das ciências da cognição que, até hoje, permaneceram esquecidos da ciência ocidental. As ciências da cognição se mantiveram numa *duração* (Bergson, 1888/1927) aquém daquela que poderiam ter adentrado caso se valessem daquilo que era empregado pelas culturas orientais há milênios: Os “*saberes e técnicas-se-si*”, que foram esquecidos sob os escombros da ciência ocidental moderna. Finalmente, foram resgatados pela cadeia (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct), que promoveu um retorno à filosofia grega, mostrando algumas sintonias com a tese de Varela sobre a *mente incorporada* e sua ousada *abordagem atuacionista da cognição* (Varela, Thompson e Rosch, 1993).

Sendo Nietzsche e Husserl os precursores de um pensamento que adquire seu grau de refinamento mais incisivo nas ciências da cognição através das teses de Francisco Varela, seria esperado que já existissem, na contundente obra de Nietzsche, os traços da enação ou *abordagem atuacionista* elucidada por Varela, Thompson e Rosch (1993). Eis, precisamente, o que se encontra lá. Desde a noção de *vontade de potência*, passando pelas críticas à idéia de *finalismo*, *finalidade* ou *teleologia* (termo predileto de Luckács, [1979, 1989], enquanto expressão de *finalidade* que se opõe àquela de *causalidade* e que, também, não deve ser confundida com teologia), até os mais precisos aforismos nietzschianos sobre a constituição da subjetividade e o caráter emergente do “*self*”. Este último foi bem discutido e demonstrado por Francisco Varela enquanto entidade ontológica que depende do *existir* e do “*estar no mundo*” Heideggerianos. Torna-se, assim, visível à influência da cadeia (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct) nos postulados da *atuação* ou *abordagem atuacionista da cognição* (termo mais lapidado para o paradigma da enação): observe que em (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct) a existência precede a essência.

O “*si*” de Heidegger, o mesmo tecido por Nietzsche, é aquele que se vai perceber nas mais recentes teses das ciências cognitivas, sobretudo nas neurociências, já comprovadamente, inclusive pelas vias empíricas, como entidade “*emergente*”, que emerge com a ação no mundo. O conceito de *emergência*, desde os trabalhos iniciais de Varela com Humberto Maturana, vai ocupar uma posição central em toda construção teórica dos pesquisadores chilenos (Varela, 1979, 1994; Maturana e Varela, 1980, 1994, 2001).

E se, como traço comum entre vários pensadores que fazem uma crítica à noção de representação, Nietzsche, Heidegger, Merleau-Ponty e Foucault, for verificada a presença dos postulados de um “*si emergente*”? Pois, na filosofia de (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct), a noção de “*si*”, em todos eles, é caracterizada com a mesma propriedade “*emergente*” das teorias da *enação* nas CTC. Verifica-se que, na filosofia de (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct), assim como nas mais modernas descobertas das ciências da cognição, o “*si*” não é uma entidade pronta e acabada, mas um resultado “*emergente*” da *atuação no mundo*.

Adentrem-se as obras de Nietzsche, Heidegger, Merleau-Ponty e Foucault para perceber o *si* que emerge das formas, das regras, dos jogos de verdade, de estratégias e forças a operar sem intencionalidade, sem finalidade e sem sentido. Um suposto sentido que o observador enxerga no “*si*” emerge de um operar maquinal de forças sem nenhuma finalidade. Isso foi dito por Nietzsche em toda sua obra. Isso foi encontrado por Heidegger nas incursões sobre o *sentido do ser*. Foi percebido por Merleau-Ponty nas noções de corpo fenomenal e corpo epistemológico. Finalmente, foi usado por Foucault para explicar aquilo que opera sutilmente nos saberes sobre o sujeito. O sujeito do conhecimento emerge de um conjunto de regras que operam na sociedade.

No pensamento de Francisco Varela, todo este arcabouço filosófico da “*emergência*” do *si* enquanto entidade que ontologicamente depende da *enação*, surge

conectado aos axiomas da mente incorporada ou “*embodied mind*”.

Há um trajeto a ser seguido pela ciência da cognição, qual seja, aquele que retorna ao “*si*” enquanto um trajeto de observar a “*si*” atuando no mundo concreto. Atinge-se pelo abandono da mundaneidade e pela colocação da mente em **estado** de vazio agudo; profundidade estéril na ausência completa de idéias e sensações do mundo material. Produzem-se efeitos úteis à práxis científica, visto se verificar um alargamento dos “*caminhos de conhecer*”, estranhos à ciência ocidental e, entretanto, historicamente profícuos nas culturas orientais antigas, conforme estudado por (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct). Trata-se de um desenvolvimento de canais perceptivos inéditos para geração do “*fenômeno do conhecer*” estudado por Maturana e Varela (1994, 2001) desde o enunciado da *autopoiese*.

A mesma noção de retorno a “*si*”, e alguns fenômenos correlatos ao caráter emergente do “*si*” (que hoje se explora por técnicas sofisticadas nos laboratórios onde o cérebro humano é investigado em atividade), já havia sido captada por Nietzsche em suas incursões na filosofia grega. O filósofo chegara a afirmar que o “*individuum*” torna-se cenário de uma *história universal interior*, cuja busca por conhecer tal interioridade converte o conhecedor num “*aventureiro e navegador de um mundo interior que se chama “ser humano”*” (Nietzsche, 1878/2005).

Nietzsche sempre teve uma filosofia na qual o ser humano é forçado a se relacionar consigo mesmo. Um interior construído a partir do exterior, no qual convergem vozes múltiplas, mobilizadas por culturas que sempre buscaram um contato com o “*si*”. Os gregos são os fundadores de uma estética existencialista e de um “*retorno-a-si*” que primeiramente intrigou Nietzsche, depois germinou em Heidegger, empolgou Michel Foucault (nos seus três volumes de *Historie de La Sexualité*) e, finalmente, mostrou suas possibilidades de experimentação científica com as teses de Francisco Varela e em algumas pesquisas em neurociências. Em

Nietzsche, pensador que influenciou sobremaneira o pensamento de Heidegger e Foucault, o homem é um “*animal não-fixado*” no qual tudo depende de como ele lida consigo mesmo. Porém, toda sua filosofia busca adentrar a alma deste animal, conforme palavras originalmente utilizadas pelo próprio pensador dionisíaco.

Como surgiu o “*labirinto da alma*”, aquilo que “*crece em profundidade para dentro de si mesmo*” (Nietzsche, 1887/1998), absurdo da agudeza do *ser em si*, *ser* jamais acessível pela ciência coisificada, mas sim pelas “novas vias” de *conhecer* apontadas por Varela na “*mente incorporada*”. Como verificar a *pre-sença* da mente que conhece?

4. A mente no fenômeno do *conhecer*

Não é à toa que o “*caminho do retorno*” para uma “*pré-história*”, onde o *ser* ainda não fora ofuscado pela história moderna, onde o “*si*” era acessível por técnicas que permaneceram ocultadas lá nos recônditos da antiguidade, por incrível rompente de um pensamento científico que instaura um novo paradigma (conforme concepção de Khun, 1996), aproximou-se das vias convencionais de construção do conhecimento científico.

Ora, que mente é esta que produz o *conhecer*? Como opera esta mente na ação própria de *conhecer*? Que fenômeno é este? Escassamente observado a si mesmo, em si mesmo, no seu ato próprio de operar construções abstratas que geram realizações concretas (como foguetes que chegam à lua ou sondas que exploram mundos desconhecidos), o *conhecer* se dá pela mente, fato que nenhuma filosofia da ciência jamais contestou. Que mente? Como? Por qual fenomenologia gera-se o conhecimento? Como são colocadas, hoje, estas questões que Francisco Varela buscou compreender? Em síntese: como se pode observar o *fenômeno da mente que conhece*? Como se dá tal *conhecer*, ou melhor, tal *fenômeno de conhecer*? Como pode este *fenômeno de conhecer* ser conhecido pelo ato de conhecer, se este último também é um fenômeno?

“O fenômeno, o mostrar-se em si mesmo, significa, um modo privilegiado de encontro. Manifestação, ao contrário, indica no próprio ente uma remissão referencial, de tal maneira que o referente (o que anuncia) só pode satisfazer a sua possível função de referência se for um “fenômeno”, ou seja, caso se mostre em si mesmo. (...) Fenômeno: o que se mostra em si mesmo.” (Heidegger, 1927/2005: 61)

Que fenômeno se passa na mente que *conhece*?

O problema percebido por Varela é que, no caso da mente que *conhece*, o fenômeno não se mostra ou, conforme afirma Heidegger (1927/2005: 59), “*manifestar-se é um não mostrar-se*”. Ou seja, ocorre que boa parte dos fatos que se observaram, sobre a mente, por meio das práxis científicas “ocidentalizadas”, revelou pouca coisa sobre o seu funcionamento. Os fatos, angariados por estas ciências, muito pouco “*mostram*” sobre sua efetiva forma de *atuar* (*actuación*) em seu mundo, ou de “*estar-no-mundo*”. Desafios assumidos por Francisco Varela. Aqui, tomando a Heidegger algumas de suas expressões do vasto vocabulário investigativo do *sentido do ser*, pode-se dizer que Varela quis encontrar a “*presença*” de uma mente que conhece durante o “*fenômeno do conhecer*”.

Observe-se que a questão levantada por Francisco Varela, algumas vezes pouco compreendida por certas interpretações superficiais que não compreenderam o seu pensamento, não envolve qualquer aventura metafísica ou incursão em caminhos místicos. Muito menos se propõe a incorporar, de forma aleatória, as “práticas budistas” na ciência ocidental. Francisco Varela inquietou-se, assim como Nietzsche, Heidegger e Foucault, pela ausência de um “*retorno-a-si*” que explicasse como; se dá o fenômeno do *conhecer*. Varela quis compreender como opera a mente que conhece. Observe-se que todo o conhecimento é capaz de representar e criar representações sobre o mundo.

Entretanto, as *epistèmes* não conseguiram, até hoje, representarem a si mesmas, ou ao seu próprio ato de representar.

Esta falha nas epistemologias, esta ruptura comum a todas elas, foi brilhantemente detectada e caracterizada por Michel Foucault num dos mais belos textos da história do pensamento ocidental, no qual ele explica, magistralmente, este aspecto de impossibilidade de representar o próprio ato de representar ou de conhecer o próprio fenômeno de conhecer: trata-se da interpretação de uma obra do pintor Velásquez, o quadro *Las Meninas* (Foucault, 1966/2002). Foucault usou, então, o termo “os limites da representação” para explicar aquilo que não se pode representar no quadro. O pintor pode tudo: Pode representar até a si mesmo. Só não tem como representar, no quadro, o próprio ato de representar (processo de formular a questão) do qual o quadro é fruto.

Francisco Varela quis encontrar aquilo que Velásquez não representou, ou não pode representar. Quem pinta o quadro não está incluído na própria pintura. O ato de pintar não era, até então, representado ou representável: Eis os limites explicitados por Foucault (1966/2002) e Francisco Varela:

“Quando nós incluímos, em nossa reflexão sobre uma dada questão, aquele que conhece, ou seja, quem faz a questão/pergunta, e incluímos o próprio processo de fazer a pergunta, (na circularidade fundamental), então a questão (pergunta) adquire um novo significado e uma nova existência para nós.” (Varela et al., 1993: 30)

Varela vai falar dos limites de se conhecer o ato de conhecer: como pode, a mente que conhece, observar a si mesma no ato de conhecer? Além disso, ele demonstrou que a mente não funciona como um sistema de elaborar representações de um mundo exterior.

Tentativa de poder sobre si próprio: Poder que Nietzsche enxergou e se angustiou, enfureceu-se, enlouqueceu-se por não ter podido gritar, aos quatro cantos do planeta,

que a história o soterrou. O “retorno-a-si”, o conhecimento do *conhecer*, sob escombros de uma vida material que se esquecerá dos valores dionisíacos reveladores daquilo que há no interior do processo de *conhecer*, na mente que conhece o mundo e que o revela a si mesma:

“Deves tornar-te senhor de ti mesmo, senhor também de tuas próprias virtudes. Antes elas eram teus senhores; mas devem ser apenas teus instrumentos junto com outros instrumentos. Deves adquirir teu pró e poder sobre o teu contra, e aprender a desatá-los e liga-los de novo, segundo teu objetivo mais alto. Deverias **aprender a compreender o perspectivístico em cada apreciação.**” (Nietzsche, 1878/2005, grifo nosso)

Varela percebeu, em Nietzsche, a fundamentação filosófica da ausência de fundação ou niilismo. Conforme o próprio Varela vai afirmar,

“Por niilismo, nós queremos nos referir, precisamente, à definição de Nietzsche: “Niilismo radical é a convicção de uma absoluta insustentabilidade da existência apoiada em valores superiores”. Em outras palavras, niilismo é a situação na qual nos apanhamos quando percebemos que nossos mais preciosos valores são insustentáveis, e ainda assim nós nos mostramos incapazes de deixar de pensar neles.” (Varela et al., 1993: 128)

O conhecimento não pode ser representado de forma ingênua e não resulta de nobres valores que fazem com que se represente uma realidade segundo finalidades previamente estabelecidas. Conhecimento emerge como algo que resulta de regras e forças a operarem num dado contexto histórico e social e, se está na mente, é porque a mente que conhece está embebida neste contexto histórico e social. Eis alguns *limites da representação*. Em outra vertente da

convicção niilista, a filosofia, as ciências da cognição e as neurociências com suas explorações empíricas da mente humana, vão constatar, de forma irrefutável, a ausência de um centro metadecisor localizado no cérebro, ao qual se possa atribuir a responsabilidade pela consciência ou pela consistência ontológica de um sujeito de conhecimento ou *sujeito cognoscens*. Não há fundação nisso. O sujeito, assim como o “si” e, principalmente, a consciência, são efeitos, são produtos, são resultados *emergentes* de processos que operam também em contextos bem localizados no tecido social. Não há um “si” metadecisor. O niilismo radical de Nietzsche chegou aos laboratórios das neurociências.

5. Em Nietzsche... Em Foucault... Descartando a finalidade e fazendo emergir o sujeito, o saber e o “si”

Já em Michel Foucault, o “caçula” da cadeia (Nsc/Hdg/MI-Pt/Fct), o saber, sobretudo o “*retorno-a-si*”, arraigado na filosofia de Nietzsche, representa as incursões ousadas do historiador (que não gostava de ser denominado de filósofo) numa tradição de filosofia transcendental, na qual é possível esclarecer as bases de um conhecimento fundamental de todas as epistemologias modernas: base de toda atividade do “*conhecer vivo, encarnado, corporificado*”.

Não se trata de misticismo ou especulação, mas sim de um encontro com o real em si, ali mesmo onde flui a filosofia, a ciência, a arte, a vida. O experimento que pode tocar o até então “incognoscível”, em novas bases da ação de conhecer via uma arqueologia das formas que governam as *epistêmes*, o pensamento.

Incrível foi encontrar, em Nietzsche, na mesma matriz epistemológica que guiou o pensamento de Michel Foucault sobre a formação histórica dos saberes, toda a base dos enunciados científicos de Maturana e Varela (1994, 2001), ao redor dos conceitos de “*acoplamento estrutural*”, “*autopoiese*” e “*enação/atuação*”.

Na visão dos pesquisadores chilenos, o ambiente não é algo independente do ser

vivo ou algo pré-determinado, e sim um background para fatores intrínsecos. O próprio ambiente não pode ser compreendido independentemente da ontogênese dos organismos.

Organismo e ambiente não são determinados separadamente. O ambiente não é uma estrutura objetiva e externamente imposta aos organismos. O que é o ambiente, ontologicamente falando, depende daquilo que é o organismo (no sentido ôntico de “*ser*”). O ambiente não é uma categoria autônoma, e sim um recorte definido pela estrutura biológica, ontogenética, do organismo: em síntese, o pensamento de Humberto Maturana vai postular que é a estrutura do organismo que especifica o seu domínio de realidade ambiental, inclusive nos fenômenos do “*conhecer*”, intimamente atrelados aos fenômenos biológicos.

Observe-se, agora, as formulações de Nietzsche (1878/2005) sobre o fenômeno do *conhecer*. A tese central gira em torno da idéia de que a realidade não está pronta, mas sim “*a caminho*”. Realidade que se constrói no caminhar, em sintonia com postulados da *enação* e da *atuação* nas CTC. O filósofo vai postular, em toda a obra, que o que se modifica não é apenas o *conhecido*, mas o próprio *fenômeno do conhecer*, numa proximidade assombrosa com as teses de Maturana e Varela sobre o “*fenômeno do conhecer*” (1980, 1994, 2001). O *conhecer*, em si, é algo que se modifica na ação de *conhecer*, tanto em Nietzsche como em Maturana. As bases do pensamento de Maturana sobre este fenômeno abrigam princípios biológicos determinísticos, o que se vai encontrar formulado, com toda nitidez, em *Humano, demasiado humano*: a capacidade humana de conhecer, para Nietzsche, tem uma longa pré-história biológica. A capacidade de conhecer se desenvolveu juntamente com o desenvolvimento do conhecimento (Nietzsche, 1878/2005).

A idéia de *co-determinação organismo-meio* típica da *enação* (Maturana e Varela, 1994; 2001; Varela *et al.*, 1993) está dada em Nietzsche nos aforismos em que ele afirmara a reciprocidade entre o ser que conhece e o

mundo conhecido. Utilizando as palavras do filósofo, o ser humano “*tece um mundo todo*” a partir de sua “*capacidade de conhecer*” e percebe que foi este mundo “*conhecido*” (no sentido de *conhecer*) que o constituiu enquanto agente que *conhece*, dotado de capacidade de *conhecer*. O homem conhece a natureza enquanto ela o *faz conhecer*.

“O intelecto humano fez aparecer o fenômeno e transpôs para as coisas suas concepções fundamentais errôneas. (...) Aquilo que agora denominamos mundo é o resultado de uma multidão de erros e fantasias, que surgiram pouco a pouco no desenvolvimento total do ser orgânico, cresceram entrelaçados e agora nos são legados como tesouro acumulado do passado inteiro – como tesouro: pois o valor de nossa humanidade repousa nele.” (Nietzsche, 1878/2005)

O homem *conhece* a natureza e, na ação de conhecê-la, aprimora as capacidades de *conhecer*. O mundo converte-se, então, em criação do homem que o cria e é por ele recriado, na intimidade de idéias entre *co-especificação mútua* (Maturana e Varela, 1980, 1994, 2001) e mundo da experiência nitzschiano. A natureza é que produz o homem que *conhece*, enquanto o *faz conhecer* a si própria num turbilhão sem intencionalidade, denominado “*vontade de potência*”. O homem está posto a *conhecer* num mundo de forças sem sentido, que o conduzem ao *fenômeno do conhecer*, ou, nas palavras do filósofo:

“...**força por toda parte**, como jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, **eternamente recorrentes**, com desconhecidos anos de retorno, com uma vazante e enchente de suas configurações, partindo das mais simples às mais múltiplas, do mais quieto, mais

*rígido, mais frio ao mais ardente, mais selvagem, mais contraditório consigo mesmo, e depois outra vez voltando da plenitude ao simples, do jogo de contradições de volta ao prazer da consonância, afirmando ainda a si próprio, nessa igualdade de suas trilhas e anos, abençoando a si próprio como Aquilo que **eternamente tem de retornar**, como um **vir-a-ser** que não conhece nenhuma saciedade, nenhum fastio, nenhum cansaço -: esse meu mundo dionisíaco do eternamente criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu “para além de bem e mal”, **sem alvo**, se na felicidade do círculo não está um alvo, sem vontade, se um anel não tem boa vontade consigo mesmo – quereis um nome para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma luz também para nós, vós, os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais da meia-noite? – Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de potência – e **nada além disso!**” (Nietzsche, 1888/1999: 450, grifos nossos)*

Ora, são as mesmas “*forças*” que Humberto Maturana e Francisco Varela vão identificar como responsáveis pela autopoiese (Maturana e Varela, 1980, 1994). São, também, “*forças*” que Foucault vai enxergar nas formações discursivas, nas relações de poder e nas constituições de saberes de uma dada época. A ponte que significa uma teoria do conhecimento com pilares comuns em Nietzsche, Foucault e Humberto Maturana pode ser identificada na noção de “ausência de finalidade” ou “ausência de finalismo” nos fenômenos biológicos, nas relações de poder e nos fenômenos geradores do *conhecer*.

Maturana e Varela (1994) chegaram a consagrar um capítulo inteiro em *De Maquinas e Seres Vivos* sobre a ausência de finalidade nos fenômenos do *conhecer*. O “*sem alvo*” ou o “*vir-a-ser*” da extensa cita-

ção anterior Para eles, a finalidade está no olhar do observador. Uma célula, por exemplo, executa todas as operações que a mantêm viva sem ter uma “intenção” finalista, um alvo, uma finalidade. Na realidade, ela faz tudo o que faz enquanto operadora de “*forças eternamente recorrentes*” num sistema autopoietico que possui uma estrutura determinada e que busca garantir a sua sobrevivência num dado meio. “*E nada além disso!*”. O mesmo vale para o sistema nervoso: Uma máquina a executar, sem intenções, sem finalidades (sem elaborar representações) operações determinadas pela sua organização enquanto sistema autopoietico, autoreferencial.

Em vários trechos de sua obra, Nietzsche demonstra as bases de um pensamento que aniquila com as noções de finalidade (teleologia) e exacerba a crítica a estas noções de finalismo a um nível inédito na história da filosofia:

“O fato do “espírito” como um “vir-a-ser” prova que o mundo não tem **nenhum alvo, nenhum estado terminal** e é inepto ao ser. O velho hábito, porém, de pensar alvos em todo acontecer e um Deus criador e dirigente no mundo é tão poderoso que o próprio pensador tem dificuldade para não pensar na **ausência de alvo do mundo**, mais uma vez, como intenção.” (Nietzsche, 1888/1999:447, grifos nossos)

A mesma ausência de um nobre finalismo ou de um sentido último para a formação dos saberes será explicitada por Foucault nas suas pesquisas sobre as *formações discursivas* (Foucault, 1969) verificadas em determinados períodos históricos. Não há intenção suprema que tenha regido a formação do saber médico (Foucault, 1963/2003). Uma dada formação discursiva, em Foucault, tem caráter *emergente*. Nunca houve uma intenção ou um sentido teleológico para a formação dos enunciados tecidos sobre a “loucura”, ao longo de sua história (Foucault, 1961/2005). Não houve

uma razão finalística que conduziu e produziu o conhecimento sobre o sexo na sociedade moderna (Foucault, 1976, 1984). Nunca existiu qualquer finalidade para a formação do conhecimento psiquiátrico, a não ser formas exteriores, operando jogos de forças, relações de poder e dispositivos disciplinares (Foucault, 2001; 2001/2004) que sujeitaram o indivíduo (tornaram-no sujeito) e o converteram em fonte da qual o saber jorrou como o sangue que se esvai, sem qualquer finalidade, de uma veia cortada. As cores rubras dos saberes que emergiram de mecanismos que nunca constituíram “alvos” ou finalidades. Não há princípio teleológico na constituição de saberes e na formação dos enunciados de uma formação discursiva. A razão possui um suporte nada racional.

“Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: Como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as “coisas boas”.” (Nietzsche, 1887/1998: 52)

Que se atente para a formação do conhecimento em Foucault, e se perceba uma sutil teoria do conhecimento estampada nas *estratégias* e nas *formas*. As *ciências hermenêuticas* têm aí a sua raiz. Novamente, está-se diante do binômio *poder/saber*, que moveu a brilhante trajetória do genealogista. O surgimento do indivíduo moderno, portanto, fixado, examinado e analisado, alma *objetivada* como fato de discussão científica, é uma ocorrência histórica, produto de desenvolvimentos de estratégias complexas. Observem-se as disciplinas e “ciências” de prefixo “psico”:

Nelas, o que se tem? O indivíduo. O sujeito. Os pilares fundamentais das ciências “psico”. Quão idealista seria imaginar o conhecimento extraído da alma do indivíduo, da história singular do sujeito, como representações isoladas e independentes daquele “*lado de fora*” caracterizado por Deleuze (1986). Representações isentas da sujeição do sujeito

e da individualização do indivíduo? Na realidade, o conhecimento foi produzido pelas tecnologias políticas que penetram o corpo, que o convertem em fantoche de relações de poder: Um poder disciplinar que sujeita, individualiza e examina. Um poder disciplinar que produz o saber da alma individual.

“Todas as ciências, análises ou práticas com radical “psico” têm seu lugar nessa troca histórica dos processos de individualização. O momento em que passamos de mecanismos histórico-rituais de formação da individualidade a mecanismos científico-disciplinares, em que o normal tomou o lugar do ancestral, e a medida o lugar do status, substituindo assim a individualidade do homem memorável pela do homem calculável, esse momento, em que as ciências do homem se tornaram possíveis, é aquele em que foram postas em funcionamento uma nova tecnologia do poder e uma outra anatomia política do corpo.” (Foucault, 1975: 226)

Eis o que nos diz o célebre historiador. Sujeito produzido pelas forças dispersas através dos *corpos dóceis*, disciplinados, isolados, observados, examinados, analisados. Conhecimento do sujeito acorrentado pela disciplina.

“Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: É assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora.” (Nietzsche, 1887/1998: 73)

Traço marcante do pensamento nietzschiano em Foucault: os enunciados sobre a alma, exuberantes abstrações de um pensamento que vagueia pelas belezas dos

édipos e Outros, têm suas bases no solo fétido dos indivíduos aprisionados, supliciados, sacrificados pelo poder da disciplina em nome das disciplinas do saber.

“O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação “ideológica” da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama a “disciplina”.” (Foucault, 1975: 227)

Fim das teorias idealistas do conhecimento; aquele em enfeites de ideologias e valores das classes burguesas. O conhecimento é o suspiro de um corpo lançado ao solo, sujeitado, violentado pelo prazer esquizofrênico do poder disciplinar: corpo fustigado, dolorido, a saciar a volúpia desta ânsia disciplinar, vontade de potência que o penetra torturando, subjugando, em seu gozo frenético de dominação.

“Todas as coisas boas foram um dia coisas ruins; cada pecado original tornou-se uma virtude original.” (Nietzsche, 1887/1998: 103)

Qual saber é este de agora? Nada correlato a nada dado no mundo, mas mundo dado longe da mundaneidade dos dados.

A proximidade do pensamento de Francisco Varela com os aforismos nietzschianos é nítida nas abordagens de Varela sobre a ausência de fundação no “si” e na hipótese cognitivista sobre o sujeito que conhece:

“O fato de nós nos darmos conta de que não estamos assentados sobre uma base sólida, de que as coisas aparecem e desaparecem incessantemente sem sermos capazes de fixá-las em um alicerce estável, seja ele objetivo ou subjetivo, afeta nossa própria vida e nosso ser. Neste contexto existencial, pode-se dizer que percebemos a ausência de fundação não só no sentido

de compreender, mas também de no sentido de atualizar: a vida ou a existência humana passa a ser uma interrogação, uma dúvida ou incerteza.” (Varela et al., 1993: 246)

O niilismo nietzschiano, então, representa essa convicção do vazio, essa ausência de fundação, ou, nas palavras de Varela:

*“Para Nietzsche, o niilismo surge quando percebemos que nossas mais estimadas crenças são insustentáveis e, apesar disso, continuamos incapazes de abandoná-las. Nietzsche dedicou bastante atenção à manifestação do niilismo na sua visão de que não nos encontramos sobre um alicerce sólido, de que o que consideramos ser um ponto de referência absoluto é apenas uma interpretação de um processo impessoal em constante **mudança**. Seu famoso aforisma anunciando a “morte de Deus” é uma declaração dessa estagnação das referências fixadas. Nietzsche acreditava que o niilismo está arraigado em um desejo humano de encontrar um alicerce, uma base na busca eterna de um ponto de referência sólido, embora constatemos que não é possível tal alicerce. (...) O desafio filosófico encarado por Nietzsche foi o de abrir um caminho no pensamento e na prática que abandonasse as fundações sem cair na cilada de criar novas fundações. A tarefa de Nietzsche foi bem definida: Foi a procura ou tentativa de colocar um fim nas idéias de alicerce por meio de suas noções de eterno retorno e desejo de potência.”* (Varela et al., 1993: 242-243)

Enfim, a visão niilista, nas ciências da cognição, reflete-se na concepção do sistema nervoso operante como uma entidade autônoma desvinculada da noção de finalidade/teleologia (Maturana e Varela, 1994), ou seja, como *sistema autopoietico* (e a própria noção de autopoiese) e, também, na

inconsistência ontológica do “si” enquanto entidade unívoca: postula-se, na enação, o seu efeito “emergente” como um produto da atuação no mundo.

6. Há mais no que é visto... Há mais, bem mais...

Abandonando o ponto de vista objetivista, depara-se com o “si” emergente e o mundo perceptivo criado pela atuação do agente no mundo. Está-se, então, no reino da observação direta e imediata de *si* para *si*. Exercício difícil, caminho tortuoso.

“Todos já tiveram ocasião de notar que é mais difícil avançar no conhecimento de si do que no do mundo exterior. Fora de si, o esforço para aprender é natural; nós o praticamos com uma facilidade crescente; aplicamos regras. Em relação ao interior, a atenção deve permanecer tensa e o progresso torna-se cada vez mais penoso; quase acreditaríamos ir contra a natureza. Não há nisto algo de surpreendente? Somos interiores a nós mesmos e nossa personalidade é o que deveríamos conhecer melhor. Nada disso; nosso espírito move-se aí como em terra estrangeira, enquanto a matéria lhe é familiar e nela ele se sente em casa.” (Bergson, 1969: 31)

Há algo aqui bem perto, algo nunca visto, jamais ouvido, intocável ou de odor imperceptível. Há muitos “algos” por aí: muitos “mundos” que sequer são experimentados em sua fatura sensorial. Não se sabe como atuar no mundo de modo a adentrar nestes portais ou refluxos intensos de revelações tão reais quanto o carro da esquina, a bola de futebol do garoto do vizinho ou o copo de água sobre a mesa. Real e mundo real: São criados na *presença*, na *ação de ser*; e cada ser partilha de seu mundo particular.

Cognição deveras enjaulada na concretude. Há uma duração que dificilmente é acessada pela mente humana. Enquanto

ocupada com suas preocupações e pensamentos, a mente não consegue acessar esta duração. Seu meio de acesso demanda desapego, desprendimento das coisas do mundo, esvaziamento da mente, exercício de atenção-consciência apuradas.

*“A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu se deixa viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores. Não há necessidade, para isso, de se absorver completamente na sensação ou na idéia que passa, porque então, ao invés, deixaria de durar. Também não tem que esquecer os estados anteriores: Basta que, lembrando-se desses estados, **não os justaponha ao estado atual como um ponto, mas os organize com ele, como acontece quando nos lembramos das notas de uma melodia, fundidas num todo.**” (Bergson, 1888/1927: 72)*

Organização que se dá na própria mente que “se desprende”, em sua duração.

Oh, mas tantos são “estes mundos”, sempre por aí a envolver quem quer que seja, que nunca os disse ter visto, nunca os verbalizou, jamais simbolizados. O real nem sempre se curva a uma simbolização viciada pelas aculturações de cada dia. Nada que se possa dizer, registrar, manifestar... Mudez e inacessibilidade, solipsismo agudo.

Onde estiveram eles? Em qual espaço que não foram percebidos? Que é isso que chega agora? Que tão minúscula parcela de um imenso campo a ser percebido compunha a experiência perceptiva! Que escasso mundo percebido! É que “duramos” ou “estamos” numa duração menor. Há outras, há várias, há diferentes níveis. E quando se cai em uma delas, percebe-se que esteve tudo lá o tempo todo. A cognição leva a diferentes fluxos: Prossegue, invariavelmente, em sua *vontade de potência* sem fim, sem intenção, sem sentido... Estão *durando* tais fluxos. É preciso deixar *durar*. Mundo jamais habitado que contém algo percebido apenas pelo olhar da

criança. Foi visto uma vez e esquecido para sempre na cotidianidade que a cegou, tornando-a adulto selado em um único mundo pobre, vazio, concreto demais, objetivo demais.

Os dados não aparecem na mente que conhece exatamente como o são. Na concepção do filósofo francês Henri Bergson, a mente constrói um novo dado em função de sua história, sua linguagem, seu trajeto “de sombra” que inviabilizam um acesso direto aos dados.

*“Mas a verdade é que nos apercebemos deste “eu” sempre que, por um vigoroso esforço de reflexão, desviamos os olhos da sombra que nos segue, para entrarmos em nós mesmos. A verdade é que, se vivemos e agimos quase sempre exteriormente à nossa pessoa, mais no espaço do que na duração, e se proporcionamos assim influência à lei da causalidade que encadeia os mesmos efeitos com as mesmas causas, **podemos contudo voltar a situar-nos na pura duração, cujos momentos são interiores e heterogêneos uns aos outros, e onde uma causa não pode reproduzir o seu efeito, porque nunca se reproduzirá a si própria.**” (Bergson, 1888/1927: 119, grifo nosso)*

Desde os primeiros trabalhos, Maturana e Varela (1980, 1994, 2001) têm defendido a teoria de que o cérebro funciona como um sistema fechado que constrói os dados em seu interior. Os fenômenos de percepção não são universais, mas dependem do agente que percebe, de seu sistema nervoso operante no formato de *clausura operacional*.

Progresso na heterogeneidade e na mutação contínuas. Em Henri Bergson, não há repetição que não gere a diferença. Cada momento é ímpar. O problema está posto na ciência porque seu modo de construir o conhecimento apóia-se na crença de captação de um mundo exterior, passível de representação. Algo que não coaduna com a *enação abordagem atuacionista da cognição* (Varela

et al., 1993). O mundo que se conhece não pode ser registrado como um conjunto de dados que se vai aumentando progressivamente, captados de um universo exterior e representados interiormente. Tal hipótese não se verifica. O progresso do conhecimento se dá no prisma interno, ou seja, por mais que a ciência acumule dados, registros e baseie-se em supostas representações ou mapas mentais sobre os mesmos, o que vai consistir na diferença, dentro da repetição de sempre, é aquilo que cresce no prisma interior, que se fomenta na mente que conhece e que revela, nos dados, pura qualidade ao invés de acúmulo quantitativo.

Conhecer é apreender os dados como pura qualidade, o que se dá apenas na mente que está isenta dos impedimentos da tradição científica coletora de dados para construção de representações.

A ciência se equivoca quando busca explicar alguns estados da consciência, visto que se tenta espacializar aquilo que é pura qualidade ou fluxo virtual de uma duração que corre de modo diferente dos dados puros. Duração, em Bergson (1888/1927), é aquilo que flui, que é pura subjetividade, apresentando tão somente aspecto qualitativo em sua existência. Por exemplo, a consciência é uma forma específica de duração. A linguagem ou as tentativas de representar os dados impedem de se apreender a *duração real*. A mente que constrói conhecimento é a mesma que, ao fixar os fenômenos e torná-los simbolizáveis, perde a condição de apreender sua qualidade pura ou sua *duração real* e específica.

O conceito de *duração* permite compreender que o “*si*” é uma *duração* inacessível pelas vias convencionais da ciência moderna. Na realidade, ele se perde quando se busca apreendê-lo pelos métodos convencionais. O “*si*” flui como *duração* em contínua mudança. Há uma *duração* interior, algo que flui e que está dado em cada indivíduo, sem que se possa ser apenas tomada como um “eu” ou uma “consciência abstrata”.

Há uma diferença entre o “*si*” que aparenta ser, ou que se mostra fenomenicamente. Mostrar-se é uma forma de não ser,

de esconder-se a *pura duração*. Mas o “*si*” que só se apreende, em sua pura duração, em seu fluxo puramente qualitativo, é dado pelo acesso desconhecido da práxis científica ocidental. Adentrar a duração do “*si*” requer adentrar a duração da mente que se põe a conhecer no ato de conhecer. O caminho para tal “experimento” é o que intrigou Varela nos seus trabalhos com os demais pesquisadores que buscavam encontrar o “*caminho do meio*” entre o objetivismo e o subjetivismo das ciências da cognição (Varela *et al.*, 1993).

Consiste numa trajetória de obscurantismo atravessar toda a existência sem experimentar a *pura duração* do “*si*”. Mas poucos são os que modificam esta trajetória histórica de desconhecimento daquilo que corre numa virtualidade jamais percebida pela mente que “*conhece*”, pelas vias convencionais do *conhecer*. Como se atinge o “*si*” que *dura* é algo que intriga as ciências da cognição. Na verdade, o problema não foi posto de forma correta, pois o que se deve buscar é saber “...*que unidade, que multiplicidade, que realidade superior ao uno e ao múltiplo abstratos é a unidade múltipla da pessoa*” (Bergson, 1979: 23).

O problema da observação é perigoso para qualquer ciência. Conhecer depende apenas de observar? Mesmo que a resposta seja verdadeira, a discussão será remetida às formas e métodos de observar. O que todas as discussões não tratam é o problema levantado por Varela: *Quem observa deveria observar o próprio ato de observação*. Não há um observador universal, isento das leis que determinam o alcance daquilo que é percebido. A mente está a construir algo que não tem base em solo firme, pelo simples fato de que o que ela percebe depende das formas como o agente se situa na observação; de como o observador se coloca no mundo. Melhor dizendo, como o observador “*está-no-mundo*”, *atuando* no mundo. O que determina aquilo que se percebe na observação é a “*atuação*”. E, intrigante, acima de tudo, é que a ciência não se questiona sobre a *atuação* e seus efeitos sobre os resultados da observação. Em síntese, a *mente incorporada*, que observa o mundo, *atua* nele de modo que

determina a própria observação (Varela *et al.*, 1993). Não há saída para qualquer cientificidade sem que se coloque a questão do observar afetado pela *atuação*.

As análises de Henri Bergson sobre tempo e cognição, em seu conjunto, explicam, com riqueza de detalhes, os fenômenos que se desencadeiam na mente que experimenta o vazio absoluto de observar a *si* no fenômeno do conhecer. Obviamente, Bergson não se refere a uma experiência transcendental, mas a qualquer experiência que liberte a mente, fazendo-a abstrair de sua ação presente, de seu “*estar-no-mundo*”, conforme aquilo que deve ser “*antes vivido do que pensado...*”:

“*Para evocar o passado em forma de imagem, é preciso poder abstrair-se da ação presente, é preciso saber dar valor ao inútil, é preciso querer sonhar. (...) As lembranças que se adquirem voluntariamente por repetição são raras, excepcionais. Ao contrário, o registro, pela memória, de fatos e imagens únicos em seu gênero, se processa em todos os momentos da duração.*” (Bergson, 1903)

Registro que se acessa na experiência da mente que pode contemplar sua própria ação no mundo. Adentra-se a esta duração na qual nada passa despercebido, na qual tudo ficou registrado, marcado, pronto a ser acessado para novas significações ou articulações no campo do *significado* (*referência*).

É que tudo muda no “*si*” que age no mundo. O observador não pode percebê-lo porque está submetido às premissas de um determinismo material resultante de sua *atuação* exterior à *atuação* do agente que é observado. As percepções tornam-se, então, distintas... O que não significa que não haja algo no *acoplamento do agente* com sua “*tarefa*” que não seja intenso e gere mudanças continuamente, “*...não há estado da alma, por mais simples que seja, que não mude a cada instante, pois não há consciência sem memória, não há continuação de um estado de adição, ao sentimento presente, da*

lembrança de momentos passados” (Bergson, 1903/1979: 25).

O passado sobrevive no presente, e sem isso toda a *duração* perder-se-ia, sendo possíveis apenas momentos pontuais e instantâneos. A idéia de um estado fixo, duradouro, como o estado de um “*self*” pronto e acabado, não parece sustentável. Nas demonstrações de Varela e colaboradores (1993), o “estado” é um “*perpétuo devir*”. Há tão somente estados que mudam. Nada permanece constante. Não há algo que escape ao fluxo de mutações dos diferentes estados de consciência sucessivos (Bergson, 1903/1979), nas quais o “*si*” pode adentrar. Todo ser está condenado a uma multiplicidade: a multiplicidade de estados de consciência que, entretanto, possui uma unidade que os liga.

“*...há, de um lado, uma multiplicidade de estados de consciência sucessivos, e de outro, uma unidade que os liga. A duração será a “síntese” desta unidade e desta multiplicidade, operação misteriosa onde não vemos, repito, como poderia comportar nuances ou gradações.*” (Bergson, 1903)

Como se instalar no “*escoamento concreto da duração*”, na realidade móvel postulada pelo bergsonismo? A mente poderia se observar neste turbilhão, validando as teses de Francisco Varela? Vejamos como isso se dá no caso dos que puderam experimentar um distanciamento da “consciência que está apegada ao mundo” e observar a experiência da vivência suprema da *duração em si*.

7. Self emergente, “retorno-a-si” e limites da representação – Formações... da “nova” ciência da cognição

Adeus entidade que permanece como fundamento dado, pronto, acabado. O *si* é produzido. O *si* emerge conforme a *atuação*. O que primeiro se deve dizer a respeito do pensamento de Nietzsche, em vista das implicações psicológicas do mesmo, é que ele jamais envolveu a unidade de um “*Si*”. O filósofo acreditava não existir um “*Si*” meta-

decisor, e nunca postulou a possibilidade de tal entidade abstrata em sua vasta obra filosófica. Ao invés do "Si", Nietzsche encontra as *relações de poder* e as *estratégias* que exprimem *forças* de outra natureza, *forças da vida, forças do pensamento*. Pensamento e vida são elementos de um todo em que a vida ativa o pensamento e o pensamento afirma a vida. O pensamento de Nietzsche vai apontar que, embora o filósofo considere-se submetido às exigências da verdade e da razão, reconhece que estas são movidas por forças nada racionais, como religiões, valores em curso num dado período histórico e emoções. Nietzsche esvazia o "sentido" de sentido. Pois, sendo a interpretação a determinação do sentido de um fenômeno, mostra, em sua obra, que o sentido é constituído, em essência, por uma relação de forças em que umas agem (*primárias*, de conquista e subjugação) e outras reagem (*secundárias*, de adaptação e regulação).

A relação força com força recebe o nome de "vontade". A "*Vontade de Poder*", que em algumas traduções surge como "Vontade de Potência", em Nietzsche, nada tem a ver com os termos do senso comum. Não significa desejo de poder, vontade ou ânsia de dominação. O poder, como vontade de poder, não é aquilo que quer a vontade, mas aquilo que "*quer na vontade*". Criação. Latência. A "vontade" de uma força obedece. É por vontade de poder que uma força dirige, mas é também por vontade de poder que uma força obedece.

Não há uma finalidade nos mecanismos que conduzem à produção do *si*. Também, não há ideal supremo que governe uma produção do conhecimento sobre o self. Uma teoria do conhecimento, em Foucault, remete aos mecanismos sem intenção que geram os efeitos de conhecimento. Este é o emblema da *genealogia nietzschiana*. Conhecimento se dá no espírito e, na visão do genealogista, trata-se de que não há espírito algum que se autoproduza enquanto ser do conhecimento.

"O fato do espírito como um vir-a-ser prova que o mundo não tem nenhum

alvo, nenhum estado terminal, e é inepto ao ser. (...) O mundo se afasta intencionalmente de um fim e até mesmo sabe evitar artificialmente o entrar em um curso circular."
(Nietzsche, 1888/1999: 477)

Não há finalidade na formação dos conhecimentos produzidos por uma mente que se põe a conhecer. Foi em "*As Palavras e As Coisas*" que o Foucault-genealogista mostrou a transição de uma representação ingênua sobre as formações de conhecimentos para uma representação baseada nas relações internas entre conjuntos de positivities que produzem o conhecimento. Foucault também construiu uma veemente crítica à teoria do conhecimento baseada em representação do mundo exterior. Nas investigações sobre o "si", elaboradas numa genealogia do sujeito e numa hermenêutica do "si" buscadas na história da antiguidade grega, Michel Foucault encontrou elementos históricos que permitem, também, afirmar a inconsistência ontológica deste ente, que vai resultar ou "emergir" de jogos de relações exteriores (formas, forças, tecnologias).

O "si" emergente de Varela e colaboradores (1993) não é facilmente dado à compreensão pelo senso comum. Aliás, enquanto ente emergente, ele nunca foi representado pela epistemologia moderna. Apenas nas culturas orientais se buscava alcançar um "si" emergente ou espécie de efeito que se esconde ante a qualquer aproximação, tentativa de apreensão ou busca por captá-lo, registrá-lo, analisá-lo. Essência fugidia que se mostra apenas no existir. O "si" emerge na "*pre-sença*", no "*ser-em*", e escapa como o que só é enxergado quando não visto. Dificuldade de geração de conhecimento posta à mente de Francisco Varela. Como traçar uma teoria do caráter emergente do "si" e como caracterizá-lo ou apreendê-lo no seu próprio exercício de tornar-se presente, atuante: Emergir. O "si" como o concebem algumas vertentes da psicanálise, algumas correntes da psicologia e certas disciplinas objetivistas ao extremo, de fato, não existe. Há uma "ausência de fundação" na noção de

“si”, conforme já explicado pela filosofia de Nietzsche. Ou seja, é uma ilusão da mente do observador. Varela deu um grande salto para as ciências da cognição: Não se vai achar o “si” nos estados mentais, nas possíveis conexões entre estados cerebrais e estados mentais. Ele não está lá porque ele não existe lá. Ele existe “*estando-em*”, **atuando**, na ação de “*ser*” enquanto *pre-sença*, incorporado no mundo, *atuante* no mundo, *emergente pelo mundo*, em seu mundo.

Que função opera pelo “si”? O “si”, ontologicamente, mobiliza-se pelo mundo e no mundo. Possui uma função subjacente. Alguns buscam-na na materialidade do cérebro, com seus estados mensuráveis. Outros, tentam atribuir-lhe um caráter fixo, arraigado numa espécie de alma, espírito, essência ou sabe-se lá o que mais. Onde está a função de um “si” que se manifesta no mundo? Quais são os seus órgãos? Qual é a organização que o anima? É difícil para o ocidente, com toda sua parafernália tecnológica, responder a isso. E isto, em síntese, consiste no que Francisco Varela tentou, com grande propriedade, explicar.

8. *E*nação e Epistemologia das Ciências do Homem: conhecimento *emergente* e teoria do conhecimento

A dificuldade de se dizer algo sobre o “si”, enquanto entidade emergente, é a mesma dificuldade que as ciências humanas sempre tiveram com seus objetos intrincados, complexos, duais, de difícil objetivação. A epistemologia, em ciências que tratam do homem, é uma estrada complexa, cheia de rupturas, obstáculos... O trabalho de pesquisa é bastante distinto daquele realizado pelos físicos. Tais dificuldades foram explicadas por Foucault em sua vasta obra, e por Gaston Bachelard, em sua noção de “rupturas no conhecimento científico” e rupturas com o senso comum (Bachelard, 1938/1996).

Muitas percepções quanto às imensas dificuldades em edificar o conhecimento nas ciências humanas foram elucidadas por Michel Foucault no brilhante, e quase esteticamente artístico, “*As Palavras e as Coisas*”.

É o traço da genealogia nietzschiana na elucidação das formações discursivas na Economia Política, na Biologia e na Linguística. “*A subordinação no ser vivo, do caráter à função*” (Foucault, 1966/2002) remete ao conhecimento dado por positividades “da função”, no caso dos seres vivos; das línguas, em substituição aos discursos, no caso da linguística; e da produção concreta e do valor-trabalho no lugar das riquezas, no caso da Economia Política. Há uma base teórica comum na explicação dos mecanismos de formação do conhecimento na nova biologia, nas ciências da linguagem e na economia. O conhecimento não mais se funda nas identidades ingênuas e diferenças pontuadas pelos medievais, tampouco em categorizações universais, mas funda-se, genealogicamente falando, em descontinuidades organizadoras dos campos de conhecimento tratados em “*As Palavras e As Coisas*”.

“A representação perdeu o poder de criar, a partir de si mesma, no seu desdobramento próprio e pelo jogo que a reduplica sobre si, os liames podem unir seus diversos elementos. Nenhuma composição, nenhuma decomposição, nenhuma análise em identidades e em diferenças pode mais justificar o liame das representações entre si; a ordem, o quadro onde ela se espacializa, as vizinhanças que ela define, as sucessões que autoriza como tantos percursos possíveis entre os pontos de sua superfície não têm mais o poder de ligar as representações entre si ou, entre si, os elementos de cada uma.”
(Foucault, 1966/2002: 328-329)

O brasão da genealogia destaca-se nas linhas de “*As Palavras e As Coisas*”, nas demonstrações de que quanto mais se buscava interpretar o ser vivo, a língua e a economia, menos se podia afirmar a presença de significados fixos, razoáveis, dotados de finalidades, de intenções, de traços de uma criação premeditada.

Com o “si” ocorre um processo semelhante do ponto de vista epistemológico.

Quanto mais se busca conhecer uma suposta “essência”, mais se mergulha em interpretações que conduzem a outras interpretações, mostrando que qualquer significado, à moda da genealogia de Nietzsche, deverá ser buscado nas práticas que operam nas superfícies e não em profundidades reveladoras de verdades ocultas, como ocorria na construção dos saberes medievais, por exemplo. Por isso, o “*si*” “*está-aí*”, “*está-no-mundo*”. Não é uma profundidade, uma essência, um “homúnculo” metadecisor, pronto e acabado, fisicamente localizado no cérebro.

Foi no final do século XVIII que a função, o trabalho e a língua destacaram-se nas explicações científicas da biologia, da economia e da lingüística, respectivamente. O conhecimento não mais poderia vagar na ingenuidade de representações que só enxergavam o visível. Foucault buscou, então, apontar os próprios limites da representação (como, metaforicamente, ele acusa no quadro de Velásquez “*Las Meninas*”, em que se pode representar a tudo, menos a própria ação de representar) e os aspectos que escapam da representação ou o “*mundo subjacente, mais espesso que a própria representação*” (Foucault, 1966/2002: 329).

O registro de mudança das positivities produtoras de conhecimentos entre os séculos XVIII e XIX é dado pela demonstração das mudanças de mentalidades que permitiu a *emergência* de novas empiricidades. Trata-se de uma mudança histórica ou espécie de ruptura profunda com o princípio de uma ordem geral para o funcionamento do organismo, da linguagem e da economia. Mudança radical na configuração das positivities, em que a representação perde o seu poder de elucidação para ceder espaço aos *mecanismos que operam no interior* de cada campo de conhecimento específico. “**Elementos representativos**” que não funcionam de forma pura, finalística e intencional, mas operam uns em relação aos outros, conforme princípios genealógicos de uma nova teoria do conhecimento. Absolutamente verificáveis na “*nova ciência do si*” que hoje vagueia por

aí, tateada por psicanalistas, psicólogos, fisiologistas, neurocientistas, etc.

A teoria dos mecanismos sem intencionalidade, a mesma que se vai perceber no pensamento de Humberto Maturana e Francisco Varela sobre as bases biológicas de funcionamento do indivíduo e da sociedade, conforme a noção de *autopoiese* e *acoplamentos estruturais* de segunda e terceira ordens respectivamente associados ao indivíduo e à sociedade (Maturana e Varela, 1994).

Na economia política, por exemplo, verificar-se-á, a partir de Smith, um tempo interior de uma certa organização operante que nunca fora dada à representação antes do século XVIII, e que agora, na nova forma de enunciar o conhecimento, cresce segundo sua própria necessidade, baseada em leis autóctones. Trata-se daquilo que a **representação nunca alcançou** (como no quadro de Velásquez) e daquilo, também, que as *coisas* não mostram em sua essência e que as *palavras* não podem enunciar segundo uma direta correspondência com essas *coisas*.

Algo semelhante opera no conhecimento da biologia. A organização e a estrutura vão ocupar a primazia da geração de conhecimento, como princípios internos “mecânicos”, irreduzíveis ao jogo das representações intencionais. Toda a teoria de Humberto Maturana e Francisco Varela sobre o fenômeno do “conhecer” vai se fundar nesta mesma primazia descrita por Foucault. O mecanicismo sem intencionalidade que gera todo o sentido do qual o “*si*” é capaz de depositar no mundo.

O princípio da *organização*, fundamental para o entendimento da *autopoiese* (Maturana e Varela, 1980, 1994, 2001), consiste na ligação entre caracteres mediante funções específicas (como relações de subordinação funcional), permitindo o entendimento de domínios mais amplos, como a relação entre órgãos e, conforme o termo de “*acoplamentos estruturais de terceira ordem*” adotado por Varela em toda sua obra, amplia-se para o domínio mais abrangente dos fenômenos sociais (acoplamentos de terceira ordem).

Em outras palavras, quer se trate do campo da biologia, ou daquele outro da linguagem, ou mesmo na Economia Política, Foucault revelou a lei que regula a nova formação do conhecimento desde os fins do século XVIII. Significa que as formações epistemológicas estão, nesta nova teoria do conhecimento, ancoradas no exterior da própria representação, do mesmo modo que no quadro de Velásquez o registro da representação não é captado na própria representação. As condições de formação estão situadas no exterior daquilo que é representado: Exterioridade, o *lado de fora* dos dados pintados no quadro,

“... para além de sua imediata visibilidade, numa espécie de mundo-subjacente, mais profundo que ela própria e mais espesso. Para atingir esse ponto em que se vinculam as formas visíveis dos seres – a estrutura dos vivos, o valor das riquezas, a sintaxe das palavras – é preciso dirigir-se para esse cume, para essa extremidade necessária mas jamais acessível que se entranha fora do nosso olhar, no coração mesmo das coisas.” (Foucault, 1966/2002: 329)

O “*si*” também está no lado de fora, no “*ser-em*”. Não pode ser representado como um “dentro”, um “interior” metafísico, visto se tratar de um ente emergente. A metáfora em Velásquez, dos limites da representação, apenas é explicitada por Foucault cerca de trezentas páginas depois de sua interpretação da pintura do início do livro. Novamente, uma teoria é explicitada, explicando as regras de formação do conhecimento comuns a campos epistemológicos distintos:

“Retiradas em direção à sua essência própria, habitando enfim na força que as anima, na organização que as mantém, na gênese que não cessou de produzi-las, as coisas escapam, na sua verdade fundamental, ao espaço do quadro; em vez de serem unicamente a constância que distribui segundo as

mesmas formas as suas representações, elas se enrolam sobre si mesmas, dão-se um volume próprio, definem para si um espaço interno que, para nossa representação, está no exterior.” (Foucault, 1966/2002: 329)

As “coisas” não permitem em sua visibilidade representar o conhecimento sobre as formas que operam nelas, através delas, por elas. O verdadeiro conhecimento não é dado facilmente à representação, a qual não capta a organização subjacente à visibilidade das coisas nele registradas. Conhecimento de uma **organização intangível** que, ao mesmo tempo em que possui um status de determinismo sobre o funcionamento dos organismos, da economia e da linguagem, não se dá aos efeitos da representação tangível sem um esforço epistemológico incomum, jamais existente dantes de meados do século XVIII. A mesma que vai ser a base da teoria de Humberto Maturana e Francisco Varela sobre o funcionamento “maquinal” dos seres vivos, do sistema nervoso e dos acoplamentos sociais (de terceira ordem)... **Uma arquitetura invisível, uma estrutura implícita, uma organização muda, intangível e determinística abrigada nas “coisas” visíveis**, concretas, tangíveis, registráveis, visto que:

“É a partir da arquitetura que escondem, da coesão que mantém seu reino soberano e secreto sobre cada uma de suas partes, é do fundo dessa força que as faz nascer e nelas permanece como que imóvel mas ainda vibrante, que as coisas, por fragmentos, perfis, pedaços, retalhos, vêm oferecer-se bem parcialmente à representação. Desta sua inacessível reserva ela só destaca, peça por peça, tênues elementos cuja unidade permanece travada sempre aquém.” (Foucault, 1966/2002: 329)

Aquilo que não é representado, o conhecimento daquilo que efetivamente move as *coisas* via uma organização operante,

implícita, encontrada na ciência pós-século XVIII – Formações que geram o conhecimento que não fora representado na história do conhecimento, nas epistemologias:

“Haverá coisas, com sua organização própria, suas secretas nervuras, o espaço que as articula, o tempo que as produz; e, depois, a representação, pura sucessão temporal, em que elas se anunciam sempre parcialmente a uma subjetividade, a uma consciência, ao esforço singular de um conhecimento, ao indivíduo psicológico que, do fundo de sua própria história, ou a partir da tradição que se lhe transmitiu, tenta saber. A representação está em via de não mais poder definir o modo de ser comum às coisas e ao conhecimento. O ser mesmo do que é representado vai agora cair fora da própria representação.” (Foucault, 1966/2002: 330, grifo nosso)

O conhecimento e o próprio “si” emergem do funcionamento desta “maquininha” que atua no mundo: o ente ou homem. Como pode ser representado independente da atuação no mundo?

Houve, em fins do século XVIII, o desaparecimento da representação ingênua, em seu antigo campo homogêneo baseado em uma ordenação de identidades e diferenças. Vai se buscar, a partir de então, o fundamento de uma representação, em seus:

“... objetos jamais objetiváveis, essas representações jamais inteiramente representáveis, essas visibilidades ao mesmo tempo manifestas e invisíveis, essas realidades que estão em recuo na medida mesma em que são fundadoras daquilo que se oferece e se adianta até nós: A potência de trabalho, a força da vida, o poder de falar. É a partir dessas formas que rondam nos limites exteriores de nossa experiência que o valor das coisas, a organização dos seres vivos, a estrutura gramatical e a afinidade histórica vêm até nossas

representações e solicitam de nós a tarefa talvez infinita do conhecimento.” (Foucault, 1966/2002: 336, grifo nosso)

Fim da ingenuidade e dos idealismos nos discursos da biologia, da economia e da linguagem. Fim de uma representação da sociedade como um corpo social funcionando em perfeita harmonia. Fim do ideal de um “si” moral, supremo, incólume ao que se passa no mundo em que *está*, em que *é*, em que *atua*. Não há sentido profundo e não há nada além de regras e mecanismos que operam e que estão dados na própria superficialidade dos fatos.

“O conhecedor, na visão da genealogia, observa as coisas à distância. As questões tradicionalmente consideradas mais profundas e complexas são, para ele, literalmente as mais superficiais. (...) O seu significado deve ser buscado nas práticas superficiais e não em profundidades misteriosas.” (Dreyfus e Rabinow, 1995)

O conhecimento sobre o “si” não é o desvelamento de um significado oculto e profundo.

9. Conclusão

Não há nada absolutamente primeiro a conhecer e a interpretar no que tange ao “si”, visto que, na realidade, tudo sobre ele já é uma interpretação. Quanto mais se busca conhecer e interpretar, mais se prende em novas explicações e interpretações, distanciando-se de um conhecimento “puro e profundo”. O labirinto de incursões científicas só pode levar a uma saída possível se for apontada a direção de uma outra forma de conhecer e de fazer ciência: A forma da mente incorporada que se esvazia e contempla a si mesma.

As interpretações não são intrínsecas à natureza das coisas... Elas estão no olhar do observador. Se não há nada a interpretar, tudo é, então, passível de interpretação. A limi-

tação é dada pelas arbitrariedades impostas pelo contexto do conhecimento.

“... todo homem é um milagre irrepitível; somente eles (os artistas) se atrevem a nos mostrar o homem tal como ele propriamente é e tal como ele é único e original em cada movimento dos seus músculos, e mais ainda, que ele é belo e digno de consideração segundo a estrita coerência da sua unicidade, que ele é novo e incrível como todas as obras da natureza e de maneira nenhum tedioso. (...) **Há, no mundo, um único caminho sobre o qual ninguém, exceto tu, poderia trilhar.**” (Nietzsche, 1874/2004: 138-141)

Encarar o “si” como entidade fixada, objetivada, inflexível, seria um erro epistemológico? Naquilo que há de elemento fundante entre os pensamentos de Nietzsche, Heidegger, Foucault e Merleau-Ponty, sim. O “si” emerge. Varela, por sua vez, trabalha a questão de forma científica e empiricamente verificável, utilizando a expressão “*self emergente*” (Varela *et al.*, 1993).

As bases da enação são encontradas no pensamento de Nietzsche, Heidegger, Merleau-Ponty e Michel Foucault. Em Nietzsche, são feitas afirmações sobre a ausência de fundação, o niilismo e a “inexistência de um alvo” para a trajetória da história humana de conhecer o seu mundo circundante. Tais afirmações são os postulados da enação, colocados em termos conceituais e lingüísticos diferentes. Verificam-se nos estudos biológicos e sociais envolvendo a noção de autopoiese.

Heidegger mostrou o mesmo caráter emergente do “si” e sua dependência da atuação concreta no mundo, conforme postulados da “nova” ciência da cognição de Varela e seus colegas do MIT e CNRS.

Merleau-Ponty, conforme estudos realizados pelos próprios pesquisadores da “nova” ciência cognitiva, forneceu as bases da “ação perceptivamente orientada” que se

tornou objeto de estudo empírico pelos cientistas da cognição.

Foucault demonstrou a inconsistência ontológica de um sujeito de conhecimento “desencarnado” de leis e regras que operam em um determinado contexto histórico e social. Conhecimento e subjetividade, em Foucault, assim como na “nova” ciência da cognição, são efeitos “emergentes”...

10. Referências Bibliográficas

- Bachelard, G. (1996). *A formação do espírito científico*. (Originalmente publicado em 1938). Rio de Janeiro: Editora Contraponto.
- Bergson, H. (1927). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. (Originalmente publicado em 1888). Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, H. (1969). *La pensée et le mouvant: essais et conférences*. (Artigos e conferências originalmente proferidos e publicados de 1903 a 1923). Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, H. (1979). Introdução à metafísica. Em: Silva, F.L. (Org). (Originalmente publicado em 1903). *Bergson* (Os Pensadores), 11-39.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Dreyfus, H. e Rabinow, P. (1995). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago.
- Feyerabend, P.K. (1985). *Realism, rationalism and scientific method*. Cambridge: Cambridge/USA.
- Foucault, M. (1969). *L'Archéologie du savoir*. (Bibliothèque des sciences humaines). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et Punir; naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité; la volouté de savoir*. (Histoire de la sexualité, 1). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité; l'usage de plaisir*. (Histoire de la sexualité, 2). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001). *Dits et Ecrits – 1954-1975*. Paris: Gallimard.

- Foucault, M. (2002). *As Palavras e as coisas*. (Originalmente publicado em 1966). São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2003). *Naissance de la clinique*. (Originalmente publicado em 1963). Paris: Presses Universitaires de France.
- Foucault, M. (2004). *Hermenêutica do Sujeito*. (Originalmente publicado em 2001). São Paulo: Editora Martins Fontes.
- Foucault, M. (2005). *História da Loucura*. (Originalmente publicado em 1961). São Paulo: Editora Perspectiva.
- Heidegger, M. (2005). *Ser e Tempo*. (Originalmente publicado em 1927). Petrópolis: Editora Vozes.
- Husserl, E. (2001). *Meditações Cartesianas; introdução à fenomenologia*. (Originalmente publicado em 1931). São Paulo: Editora Madras.
- Kuhn, T.S. (1996). *The structure of scientific revolutions*. 3.ed. (Originalmente publicado em 1962). Chicago: Chicago University Press.
- Lakatos, I. (1999). *Falsificação e metodologia dos programas de investigação científica*. Lisboa: Edições 70.
- Lukács, G. (1979). *Ontologia do Ser Social; os princípios fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas.
- Lukács, G. (1989). Trabalho e Teleologia. *Novos Rumos*, 4 (3).
- Maturana, H.R. e Varela, F.J. (1980). *Autopoieses and cognition*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Maturana, H. R. e Varela, F.J. (1994). *De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Maturana, H.R. e Varela, F.J. (2001). *A Árvore do Conhecimento; as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Editora Palas Athena.
- Nietzsche, F. (1998). *Genealogia da moral: uma polêmica*. (Originalmente publicado em 1887). São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (1999). O Eterno retorno; a vontade de potência – textos de 1884 a 1888. Em: *Nietzsche*. (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural.
- Nietzsche, F. (2004). *Escritos sobre educação*. (Textos originalmente publicados entre 1872-1874). Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio.
- Nietzsche, F. (2005). *Humano, demasiado humano*. (Originalmente publicado em 1878). São Paulo: Companhia das Letras.
- Petitot, J.; Varela, F.J.; Pachoud, B. e Roy, J.M. (2000). *Naturalizing Phenomenology; issues in contemporary phenomenology and cognitive science*. Stanford: Stanford University Press.
- Popper, K.R. (2002). *The logic of scientific discovery*. (Originalmente publicado em 1959). London: Routledge Classics.
- Varela, F.J. (1979). *Principles of biological autonomy*. New York: Elsevier.
- Varela, F.J. (1994). *Conhecer: As ciências cognitivas, tendências e perspectivas*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Varela, F.J. (2000). The specious present: A neurophenomenology of time consciousness. In: Varela, F.J., Petitot, J., Pachoud, B. and Roy, J. M. (Ed.). *Naturalizing Phenomenology, issues in contemporary phenomenology and cognitive science*. Stanford: Stanford University Press.
- Varela, F.J., Thompson, E. and Rosch, E. (1993). *Embodied Mind, cognitive science and human experience*. New York: MIT Press.