

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**VICTOR AUGUSTO DINIZ MOREIRA**

**O USO DO MÉTODO PRAXEOLÓGICO NA INVESTIGAÇÃO SOBRE A  
EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA**

**UBERLÂNDIA - MG**

**FEVEREIRO, 2024**

**Victor Augusto Diniz Moreira**

**O Uso do Método Praxeológico na Investigação Sobre a Experiência da  
Consciência**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Metafísica e Epistemologia.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada.

**Uberlândia - MG**

**FEVEREIRO, 2024**

## RESUMO

O presente estudo consistiu em um esforço de problematização acerca do adequado método para investigação sobre a experiência da consciência. E desde o princípio se incumbiu da tarefa de delimitar o objeto de estudos visando clarificar, quanto melhor possível, o que se pretende colocar em foco. E assim posto, a questão foi precisamente refletir sobre como estabelecer uma justificativa objetiva quanto ao entendimento do porquê de termos experiências conscientes do mundo e nós mesmos. E a partir desta indagação é que foi inserido a hipótese de pesquisa em que sustentou uma concepção na qual a experiência da consciência seja um aspecto natural da realidade humana, pautada pela escassez dos meios à sua plena satisfação, o que por sua vez culmina em um sistema dinâmico, estruturado em tais organismos vivos, capaz de conduta autônoma, imprescindível para a concepção do comportamento deliberado, caracterizado pela intencionalidade dos nossos atos e a valoração das nossas escolhas. Ademais, através de uma investigação essencialmente bibliográfica, o primeiro capítulo deste trabalho buscou aprimorar nosso conhecimento sobre os desafios que concerne à natureza da consciência. No segundo capítulo o método praxeológico foi posto em foco no tocante a sua capacidade explicativa da conduta humana, utilizando-se de autores diversos que por razões quaisquer versaram sobre a aplicabilidade dos estudos praxeológicos. E no terceiro capítulo foi então empregado o referido método para se chegar em possíveis considerações acerca do que seja, praxeologicamente falando, a experiência da consciência. E o resultado deste trabalho foi evidenciar de que há novas perguntas que podem ser colocadas em discussão. De que a despeito de séculos de reflexões sobre a consciência, ainda há temas que se propõem novidades e que se lançam enquanto possibilidades. E fica realçado que todo trabalho acadêmico por mais que pretenda encerrar o assunto, acaba por somente abrir novos caminhos.

Palavras-chave: Problema Mente-Corpo, Consciência fenomenal, Método Praxeológico, Epistemologia, Filosofia da Mente.

## **ABSTRACT**

The present study consists of an effort to problematize the appropriate method for investigating the experience of consciousness. And from the beginning, the task of delimiting the object of ongoing studies and clarifying, as best as possible, what is intended to be focused on was undertaken. And so, the question was precisely reflective about how to establish an objective justification regarding the understanding of why we have conscious experiences of the world and ourselves. And from this question, a research hypothesis was inserted in which supported a conception in which the experience of consciousness is a natural aspect of human reality, guided by the scarcity of means for its full satisfaction, which in turn culminated in a dynamic system, structured in such living organisms, capable of independent conduct, necessary for the conception of deliberate behavior, characterized by the intentionality of our acts and the appreciation of our choices. Furthermore, through an essentially bibliographical investigation, the first chapter of this work sought to improve our knowledge about the challenges that concern the nature of consciousness. In the second chapter, the praxeological method was brought into focus in terms of its explanatory capacity for human conduct, using different authors who, for whatever reasons, focused on the applicability of praxeological studies. And in the third chapter, the aforementioned method was then elaborated to arrive at possible considerations about what, praxeologically speaking, the experience of consciousness is. And the result of this work was to highlight that there are new questions that can be raised for discussion. That despite centuries of reflections on consciousness, there are still themes that are proposed as new and that are launched as possibilities. And it is highlighted that all academic work, no matter how much it intends to close the subject, ends up only opening new paths.

**Keywords:** Mind-Body Problem, Phenomenal Consciousness, Praxeological Method, Epistemology, Philosophy of Mind.

## Sumário

<b>RESUMO</b> .....	3
<b>ABSTRACT</b> .....	4
<b>PREFÁCIO</b> .....	6
<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	8
1.1. Da Delimitação Do Objeto De Estudo .....	9
1.2. Dos Fundamentos Da Praxeologia .....	16
1.3. Da Proposta De Pesquisa .....	33
1.4. Da Composição Textual .....	36
<b>2. CAPÍTULO I - ENSAIOS SOBRE A NATUREZA DA CONSCIÊNCIA</b> .....	40
2.1. O Problema Difícil Da Consciência .....	40
2.2. O Problema Das Relações Mente-Corpo.....	54
2.3. O Problema Do Conhecimento .....	63
<b>3. CAPÍTULO II – A GÊNESE DO PENSAMENTO PRAXEOLÓGICO</b> .....	79
3.1. As Circunstâncias Econômicas Da Ação Humana .....	79
3.2. Os Desafios Ao Uso Razão Pura .....	83
3.3. Os Postulados Do Método Praxeológico.....	91
<b>4. CAPÍTULO III – REFLEXÕES PRAXEOLÓGICAS ACERCA DA EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA</b> .....	106
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	123
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	125

## PREFÁCIO

Prezado leitor, é com enorme satisfação que lhe ofereço essa leitura. Nas páginas que se seguem busquei filosofar, conjugando meu aprendizado acadêmico ao conhecimento da vida cotidiana e focando esforços ao entendimento da consciência, tanto em âmbito geral quanto científico. E filosofando desde cedo me questiono sobre a natureza da consciência. Assim, faz-se necessário perpassar uma abordagem ontológica. E sobre essa perspectiva busco fornecer os alicerces de uma nem tão nova conceituação do que seja a consciência. Digo nem tão nova, pois como não haveria de ser, apoio-me em pensadores que já se empenharam nessa árdua tarefa. Contudo, tendo vivenciado uma trajetória única no que diz respeito a minha inserção no mundo, tal como presumo similar circunstância para qualquer outro sujeito, creio que cada um de nós ainda possa ter algo de interessante a acrescentar. E nesse pensar me coloco a questionar logo de início, como compreender a natureza da consciência? Como desvendar a natureza das coisas? Como pretender dizer algo no sentido mais fundamental da existência sem de antemão pressupor um método adequado que torne legítimas minhas alegações? E no específico desafio da compreensão da consciência esses problemas se mostram ainda mais relevantes.

E no decorrer desta minha dissertação busquei demonstrar de que tenho por mim que não seja prudente cogitar uma fundamentação da consciência que fuja a natureza das coisas. A meu ver, ter natureza, no sentido mais fundamental da existência, presume existir em circunstâncias naturais. Presume tornar a existência algo natural, objeto da natureza. E aquilo que existe se torna condição natural da própria existência das coisas. Vejo, portanto, que me cabe pensar então qual a condição natural de existência da consciência. Pensar o porquê de a consciência existir enquanto constitutivo natural das coisas. Pensando, pois, no método adequado a investigação da consciência, faz-se pertinente compreender a validade do próprio método de pensamento empregado. Razão pela qual pressuponho que por mais elementar que seja a incursão ontológica, esta requer uma lógica que a dê sentido, e mesmo reconhecendo que a ontologia, ontologicamente falando, preceda à lógica. Logicamente falando, a lógica deve preceder a ontologia. Logo, uma proposta ontológica qualquer requer uma lógica sobre a qual se submeta. Requer assim argumentos lógicos. E vejo a lógica como as regras do jogo. Preciso, portanto, assumir algumas regras a fim de tornar minha investigação ontológica algo coerente e racional.

Entretanto, a lógica, por sua vez, requer um sistema de validação. O que requer uma teoria do conhecimento. E que requer um campo de diálogo a partir do qual consigo ser compreendido, que requer uma tradição de pensamento sobre o qual se vincula. E assim, qualquer argumentação lógica pressupõe uma epistemologia. Entendo a epistemologia, pois, um sistema interpretativo que seja capaz de tornar a lógica objeto do conhecimento. E que possa, portanto, ter sua eficácia justificada ou não. Por fim, qualquer implicação decorrente de juízos epistemológicos demanda um sistema ético de valores. E como não haveria de ser para uma teoria que pretende efetivamente compreender a natureza da consciência, exigisse um sistema filosófico adequado. E será com vistas ao desenvolvimento de um sistema filosófico que começo a partir deste trabalho pouco a pouco acrescentar degraus, abstrair processos e filosofar sobre as coisas. Este trabalho se mostra então um ponto de partida de uma semente de conhecimento que germina incansavelmente buscando por luz, nutrientes e um chão sobre o qual possa se firmar. E tendo assim dito tenho expectativas de que este trabalho seja o começo de um alicerce seguro para futuras reflexões.

## 1. INTRODUÇÃO

A presente dissertação é o resultado de uma jornada de pesquisa que percorreu por diversos meandros e que tocou em temas das mais variadas áreas de estudo. No decorrer desta pesquisa tenho sustentado, conforme já declarado no título do trabalho, *o uso do método praxeológico na investigação sobre a experiência da consciência*. Ademais, apesar do objeto de estudo ter se mantido inalterado, muitos foram os autores abordados, os problemas questionados e as respostas pretendidas. Cabe salientar que a consciência é um termo polissêmico e na medida de sua polissemia possibilita toda uma variedade de objetos de estudos, de linhas de pesquisas, de hipóteses levantadas e de problemáticas trabalhadas.

Desde o projeto de pesquisa intento por lançar mão de um novo olhar sobre o que justifico por experiência da consciência e o seu devido papel no entendimento do comportamento humano, utilizando para tal fim, da praxeologia<sup>1</sup>, sistematizada a partir dos estudos de Ludwig von Mises<sup>2</sup>. Esta pretensão de pesquisa adveio de questionamentos sobre a consciência que não se encaixavam nos sistemas teóricos até então consultados. E mesmo com as leituras posteriores, ocorridas no decorrer do mestrado, permaneceu uma sensação de que ainda falta uma perspectiva nova capaz de suprir lacunas e que em alguma medida consiga clarificar os conceitos e alinhar os desafios em foco. Ciente das dificuldades inerentes a esse campo de pesquisa me propus investigar assim se o uso do método praxeológico possa se mostrar adequado à resolução desse impasse.

Diante este contexto ressalto a necessidade de mantermos as reflexões em dia, de manter nossa imaginação, nosso senso crítico e nosso instrumental metodológico adaptado as constantes demandas de nossas incursões filosóficas. Além do mais, apesar dos anseios me impulsionar ao intuito final de sustentar uma genuína definição da

---

<sup>1</sup> “O fundador da praxeologia, amplamente reconhecido, é Alfred Espinas [...], o interesse de A. Espinas pela praxeologia resultou de estudos desenvolvidos no âmbito da psicologia e economia. Exceptuando as belas artes, Espinas reparou que a actividade humana abrangia conhecimento e prática, especulação e acto, busca da verdade e procura da utilidade, ciência e técnica (Dabrowski, 1989). Daí também podermos dividir a humanidade civilizada num grupo de pessoas que se ocupa da ciência, com o conhecimento e, num grupo muito maior de pessoas que desenvolve uma actividade prática”. (SWIATKIEWICZ, 1997, p.638).

<sup>2</sup> Um dos mais notáveis economistas e filósofos sociais do século XX, Ludwig von Mises, no curso de uma vida longa e altamente produtiva, desenvolveu uma ciência econômica integrada e dedutiva baseada no axioma fundamental de que os seres humanos individuais agem propositalmente para alcançarem seus objetivos desejados. (Tradução nossa). Disponível em: <https://mises.org/profile/ludwig-von-mises>. Acesso em: 28/10/2021.



consciência, desde seus aspectos mais específicos ao seu entendimento amplo, reconheço, porém, que para esta pesquisa de mestrado tive de ater a um objeto de estudo mais restrito, tanto em função do árduo trabalho que tal estudo me demandaria, quanto de ainda não ter a plena ciência sobre minha efetiva capacidade. Por isto, assumi a experiência da consciência meu principal objeto de pesquisa e deixei apresentado em linhas introdutórias os veios por onde poderei ainda percorrer caso o resultado deste trabalho se mostre satisfatório.

### 1.1. Da Delimitação Do Objeto De Estudo

Agora, a fim de clarificar o objeto de estudos em vista e dar foco ao desenvolvimento reflexivo que nas páginas que se seguem iremos trilhar preciso de início deixar estabelecidos alguns pressupostos, referenciais e metodologias que se mostraram aptos ao desafio sobre o qual me projetei. Digo isto, pois, conforme tomei ciência ao longo dos estudos que tive na graduação, um dos maiores esforços intelectuais a que todos nós devemos estar atentos consiste exatamente na atenção para com a delimitação precisa do objeto de pesquisa, uma vez que será o próprio objeto que definirá quais perguntas devem ser feitas, quais métodos devem ser aplicados e quais resultados podem ser esperados.

Como exemplo se desejasse aplicar um estudo em que procurasse responder qual o peso de um átomo de urânio, ou talvez me perguntasse qual o peso de uma bola de basquete, e quem sabe até me perguntasse qual o peso do planeta Terra. Mesmo sem entrar em detalhes técnicos poderia perceber por óbvio que os instrumentos a serem utilizados, tanto prático quanto teóricos, seriam significativamente distintos, apesar de que em uma visão simplista poderíamos dizer que todas as perguntas pretendessem abordar o mesmo fenômeno, o peso de determinados objetos.

Com isto posto trago em cena o tema central desta pesquisa. Questiono, portanto, o que seja a experiência da consciência enquanto meu objeto de estudo? E pressuponho de partida que a experiência da consciência é possivelmente uma propriedade, característica ou modo de ser da própria consciência. Assim dito, a experiência da consciência em meu trabalho implica em um conceito que pretende abarcar uma parte específica da consciência ampla ou geral, focando precisamente naquilo que experimentamos de modo imediatamente consciente, lúcido e vívido.

E é partir desta conceituação que devo reconhecer que estou diante um objeto de estudo essencialmente subjetivo, haja vista que aquilo que busco investigar não existe enquanto fenômeno público, abarcado por estudos em terceira pessoa e passível de uma medição objetiva. Vivencio a minha experiência consciente e não tenho recursos objetivos quaisquer até mesmo que me garantem que os demais seres humanos igualmente vivenciam tal experiência, *vide* o problema das outras mentes<sup>3</sup>. E com isto ressalto que quase em um lance de fé preciso crer de que todos nós temos acesso ao mesmo fenômeno que aqui cogito colocar em pesquisa. Pois, somente tenho a expectativa de diálogo por esperar que haja alguma mínima correspondência entre aquilo de que falamos. Portanto, a investigação da experiência da consciência que proponho requer a presunção de que ao utilizar como métrica a minha própria consciência como guia de meus questionamentos estou me referindo a um objeto de meu intelecto que seja possivelmente comum a todos.

Por ora, tendo mesmo que ligeiramente detalhado melhor o meu objeto de estudos lanço agora o meu saber sobre o porquê haveríamos de ter experiências conscientes? Questiono sobre o porquê existirem experiências conscientes em lugar de não existir? Pois, não me parece que ter experiências conscientes seja algo necessário ao mundo natural. O que me coloca a pensar em que seríamos especiais para desfrutar deste tipo de fenômeno. Ou mesmo me questiono se ter experiências conscientes é em alguma medida reflexo de uma vontade divina, de uma entidade mística ou de uma consciência maior. Seria, portanto, a consciência uma conexão espiritual com o que de mais fundamental constitui a realidade? E digo mais, basta ter um pouco de criatividade que essas perguntas podem se prorrogar indefinidamente. Praticamente qualquer razão de ser pode ser alçada enquanto hipótese a minha indagação inicial. Ora, por que temos experiências conscientes?

Contudo, julgo adequado considerar que já há um corpo de conhecimento científico bem estabelecido em que por mais que possamos colocar em xeque certos detalhes, segue firme o alicerce por detrás de significativos paradigmas que fundamentam a contemporânea pesquisa científica. E será diante este alicerce que procurei em alguma medida alinhar minhas pretensões de estudo sob um viés naturalista. A exemplo,

---

<sup>3</sup> “Este é essencialmente o problema das outras mentes. Assim como você nunca pode ter certeza se seu melhor amigo é realmente consciente, você também nunca poderá saber se seu gato, ou os pássaros em seu jardim, ou a formiga em que você acabou de pisar, são (ou foram) conscientes”. (BLACKMORE e TROSCIANKO, 2018, p.257, tradução minha).

considero, pois, que ao falar da consciência me refiro a um fenômeno essencialmente biológico. Refiro a um tipo de fenômeno que permeia o mundo animal e talvez até mesmo o mundo vegetal, no qual consigo notar uma complexidade de comportamento que não se expressa de modo claro em uma relação direta de ação e reação tal como observo em fenômenos estritamente naturais<sup>4</sup>. Entretanto, longe de postular com isto que as espécies vegetais são conscientes tal como somos conscientes, ressalto apenas que se podemos dizer que aparentemente os demais mamíferos são conscientes em um nível mais próximo de nós em relação aos insetos, julgo adequado dizer que as plantas de modo semelhante são mais próximas de nós do que são os grãos de areia em uma praia.

Tão logo, ter consciência não me parece ser algo exclusivamente humano. E desta forma me parece assim que falar em consciência pressupõe certo resultado evolutivo, em que conjuntamente as tantas pressões seletivas incorreram na propagação e manutenção de determinadas competências biológicas, sendo a consciência uma delas, tais como os processos digestivos, reprodutivos e respiratórios. Ademais, enfatizo que essa perspectiva pode ser tanto verdadeira quanto falsa e não há até então eu meu consentimento razão imediata qualquer para assumir um ou outro posicionamento de modo dogmático. Entretanto, considero pertinente apostar nesta hipótese biológica por melhor dialogar com aquilo que compõe um contexto amplo coerente, frente abordagens ousadas que muitas das vezes não têm sentido fora dos sistemas teóricos sobre os quais se fundamentam<sup>5</sup>. E nesta perspectiva assumo uma posição por vezes denominada de *realismo científico*<sup>6</sup>.

Tendo em vista o exposto até então me questiono sobre o que caracterizaria uma experiência consciente tal qual nenhuma outra coisa possa caracterizá-la melhor? Ou seja,

---

<sup>4</sup> “A ideia de que as plantas e as árvores são mais do que um mero jogo de fatores físico-químicos”. (NAGEL, 1997, p.215, tradução minha).

<sup>5</sup> “A ciência racional deve sua existência ao seu sucesso: se o procedimento científico pode ser praticado, é porque ele descobre pontos de acordo notáveis entre nossas hipóteses teóricas e as respostas experimentais. A ciência é um jogo arriscado, mas parece ter descoberto questões às quais a natureza responde de maneira coerente, uma linguagem teórica pela qual inúmeros processos se deixam decifrar”. (PRIGOGINE, 1991, p.3).

<sup>6</sup> “O realismo científico é a visão de que devemos acreditar que as nossas melhores teorias científicas da atualidade dizem de modo aproximado sobre a verdade das coisas e que a posição de centralidade teórica destes estudos refere-se ao sucesso até então obtido. Portanto, se estas teorias empregam termos que pretendem se referir a entidades não observáveis, como elétrons ou ondas gravitacionais, então, dizem os realistas, devemos acreditar que há realmente essas entidades e que possuem as propriedades tais como exibem no comportamento atribuído a eles. Para muitos filósofos o realismo científico é óbvio e incontroverso. Por exemplo, é certo que nos debates sobre fisicalismo, reducionismo e superveniência na filosofia da mente há uma aceitação por todas as partes de que existem átomos, moléculas, íons, e assim por diante; a questão é se isso é tudo que existe, ou se existem entidades e propriedades emergentes ou causalmente autônomas sobre ou acima das coisas físicas”. (LADYMAN, 2001, p.57, tradução minha).

como podemos conceber a essência daquilo que entendemos por experiência da consciência? Será necessário haver sentidos sensoriais para termos experiências conscientes? Além do mais, será que a consciência dura o mesmo tempo que dura uma sensação de que acreditamos ter gerado tal experiência? Seria possível que tenhamos consciência de coisas que nem mesmo existem? Ainda mais, será que podemos ter conhecimento para além do que seja essencialmente derivado de uma experiência consciente? E estes são alguns questionamentos que vez ou outra assumiram a caminhar desta pesquisa.

E antes de tentar responder estas questões considero pertinente reconhecer que minhas reflexões têm pelo menos dois direcionamentos claros. Uma direção que se lança ao conteúdo da experiência consciente, aquilo que talvez o conceito de pensamento dê conta de traduzir da ideia; e outra direção que se volta as causas desta mesma experiência, daquilo que usualmente referimos por atividade neural, a busca pelo entendimento de como sensações se tornam estados mentais. E tão logo distingo essa diferenciação cogito dizer que um dos principais dilemas no âmbito da filosofia da mente é precisamente tentar responder qual seja relação entre as causas dos nossos estados mentais e o conteúdo subjetivo desses mesmos estados. Qual a origem dessa vida psíquica emersa em pensamentos, em sentimentos, emoções, desejos e apetites? E de todas essas questões uma me parece chamar ainda mais atenção. Questiono se haveria, pois, uma relação direta entre a experiência consciente e o próprio mundo de que tomamos consciência. Ou seja, conseguimos encontrar algo do mundo natural que possa subsidiar de modo seguro as experiências em nossa vida mental? Em outros termos, aquilo que pensamos, sentimos, tememos ou cobiçamos pode ser estudado de modo científico a partir de objetos do mundo natural?

E é a partir desta última reflexão que proponho a separação conceitual entre aquilo ao qual chamarei por um lado de eventos ou estados mentais, e a devida experiência da consciência por outro, pois a meu ver é precisamente aqui em que reside o ponto de partida desta pesquisa. A propósito, essa distinção já fora em alguma medida aplicada por Bertrand Russell (1971, p.10) quando expôs logo na introdução de seus problemas filosóficos a pertinente separação entre aquilo que denominou de “dados dos sentidos”, tais como as cores, os sons e os cheiros, e a “sensação” enquanto a experiência das coisas

imediatamente à consciência<sup>7</sup>. E assim acredito que haveria para Russell uma diferença crucial entre enxergar uma determinada cor e a sensação de experienciar esta mesma cor, como se talvez aquilo que cientificamente dizemos sobre o mundo natural não fosse equivalente a como o próprio mundo nos faz realmente sentir.

Em sentido semelhante Erwin Schroedinger, em seu texto intitulado mente e matéria<sup>8</sup>, descreve que “a cor em si não diz nada sobre o comprimento de onda [...] a qualidade da sensação de cor não dá qualquer pista direta para que se infira a propriedade física” (SCHRODINGER, 1997, p.160). E a partir desta passagem cogito dizer que para Schroedinger nem tanto a descrição física poderia seguramente determinar uma experiência consciente, quanto esta mesma experiência não implicaria certeza das propriedades físicas a serem observadas. Ou seja, tanto os comprimentos de ondas não nos garantiriam a subjetividade de eventos e estados mentais, quanto também as sensações não nos permitiriam inferir propriedades físicas precisas dos objetos que afetam nossos sentidos.

Questiono assim se os eventos e estados mentais referenciados em conceitos tais como desejo, admiração ou medo, seriam vivenciados de igual maneira por cada um de nós, ou se a experiência consciente desses mesmos estados mentais talvez carregasse algo de subjetivo que não possa ser expresso por conceitos operados em terceira pessoa. Busco por fim estar atento a possibilidade de que as emoções e os pensamentos de que tomamos consciência podem oferecer vivências diferenciadas para cada pessoa. E que desta forma a compreensão do que seja a natureza da consciência requeira uma investigação que não se possa evadir à uma análise subjetiva, pois, a verdade sobre aquilo que sentimos de modo mais íntimo talvez esteja em nós mesmos.

Ademais, cogito dizer que este mesmo incômodo é o que promoveu no âmbito da contemporânea filosofia da mente a distinção entre aquilo que podemos usualmente referir como atividade mental, tal como olhar, ouvir ou tocar, e por outro lado a devida experiência deste processo. Esta perspectiva de estudos trouxe à tona a qualidade intrínseca de nossas vivências conscientes ou daquilo que poderíamos chamar de “*qualia*”, como descrita por Frank Jackson (1982) e David Chalmers (1996), quanto também da noção de “como é ser um morcego”, assim colocado por Thomas Nagel

---

<sup>7</sup> Cf. Capítulo 1. Aparência e realidade (RUSSEL, 1971).

<sup>8</sup> Cf. Capítulo 6. O mistério das qualidades sensoriais (SCHRODINGER, 1997).

(1974). Desse modo, muitos corroboram que mesmo que tenhamos a plena ciência sobre o funcionamento dos processos cerebrais de um morcego, ainda assim, não poderíamos dizer que sabemos como é de fato ser um morcego, pois haveria uma sensação específica de “ser” que estaria para além da descrição física, química ou biológica do processamento cerebral.

Carlos Tourinho nos apresenta outros aspectos desta aparente irreducibilidade da experiência consciente problematizando que aquilo “[...] que uma pessoa sente quando experiencia o gosto de um limão, o cheiro de uma rosa, a audição de um ruído barulhento, e assim por diante, é algo que não pode, de acordo com esta abordagem, ser descrito em termos físicos” (TOURINHO, 2001, p.87). Logo, talvez não seja a exata constituição química de uma rosa aquilo que determina o seu cheiro. Ou mesmo não seja o preciso sistema olfativo humano que defina a experiência do cheiro de que temos. Pois talvez, o próprio conceito de cheiro não dê conta de captar a essência da experiência subjetiva que cada um de nós experimenta ao sentir um aroma. E desde modo coloco em questão se haveria uma maneira de expressar nossas experiências em termos efetivamente objetivos.

Em um caso exemplificativo, Keith Maslin (2009) em sua introdução à filosofia da mente, nos apresenta uma interessante imagem, referenciada na Figura 1, a partir da qual propõe o leitor encontrar significado. E deste mesmo modo aconselho ater por alguns instantes a esta imagem buscando decifrar possíveis “achados”.

Figura 1 – Experimento mental.



Fonte: (MASLIN, 2009, p.22).

Neste experimento mental se faz plausível supor que ao menos duas imagens são comumente observadas, sendo um pato e um coelho. Além do mais, é igualmente natural supor que após o leitor ter ciência destas possibilidades passa a enxergar as duas imagens, mesmo se antes havia enxergado apenas uma. E neste contexto, muitos são os temas filosóficos trabalhados a partir desta imagem. Contudo, o meu intuito ao abordar esse experimento é precisamente refletir se seria possível estabelecer uma relação objetiva

entre a observação da imagem e a experiência consciente desta mesma observação. Ou seja, se existiria assim um sistema teórico capaz de decifrar algo da constituição física desta imagem ou mesmo da nossa estrutura sensorial que mediante um estudo prévio possa sentenciar uma determinada experiência consciente futura. Que possa, a exemplo, dizer o porquê de cada sujeito enxergar aquilo que enxerga ou sentir aquilo que sente, quando diante da referida imagem. E utilizo desta imagem exatamente para tentar traduzir nossas experiências em termos objetivos referenciados pela figura destes animais. Ou seja, considero por certo que se uma pessoa enxergou um coelho enquanto outra enxergou um pato, estas pessoas tiveram seguramente distintas experiências conscientes a partir desta mesma imagem.

Essa problemática fica ainda mais evidente nas artes em geral, como na pintura, na música ou na literatura. Podemos conceber uma música em termos estritamente técnicos, tal como pesquisado por José Miritz (2015) em seu trabalho de conclusão de curso sobre a matemática e a música<sup>9</sup>. E podemos assim especificar as determinadas frequências de onda das notas musicais, da composição harmônica, dos compassos e dos ritmos, e de tal modo tornar factível que a música se reduza à física, por intermédio do estudo do som. Porém, seria possível reduzir a experiência subjetiva da música? Haveria um sistema teórico capaz de estabelecer com precisão o impacto de uma determinada música sobre o indivíduo? Existiria, pois, um método capaz de antecipar o grau de apreciação musical que uma determinada música acarretaria a um sujeito específico? E este será essencialmente o meu ponto de partida.

E reafirmo que aparentemente existe algo da experiência que tomamos consciência em nossa vida mental que não se deixa traduzir em termos das ciências estritamente deterministas. Que de tal modo escapa a tentativa de prevermos o futuro de nosso pensamento e de nosso devir no mundo, e que em alguma medida nos dá a impressão de sermos livres para pensar e para agir<sup>10</sup>. Mas, diante a rigorosidade de uma dissertação de

---

<sup>9</sup> “As melodias que nos emocionam, são, na verdade, construídas a partir de relações matemáticas muito precisas. [...] A matemática está presente no desenvolvimento das escalas musicais e na teoria musical, envolve conhecimentos que não são simples e nem óbvios e extremamente necessários para sua compreensão. As relações matemáticas presentes na música, junto com as características intrínsecas das vibrações sonoras, são a base para a harmonia na superposição dos sons musicais”. (MIRITZ, 2015, p.14).

<sup>10</sup> “Tenho experiências de decidir por mim mesmo, de decidir entre alternativas genuínas e de fazer uma coisa, quando poderia facilmente ter feito outra. Estas são manifestações do que considero ser a minha própria liberdade de vontade. Mas surge naturalmente a questão: tenho genuinamente livre arbítrio ou é apenas uma ilusão?” (SEARLE, 2004, pp.23-24).

mestrado devo ainda me questionar se seria este pressuposto válido, pois, como poderíamos justificar esta concepção de mundo? Como poderíamos emitir juízos verdadeiros acerca das nossas experiências conscientes se tais eventos são essencialmente subjetivos?

E estas são algumas das questões balizares que fomentaram o desenvolvimento desta pesquisa e que guiaram o caminho do trabalho aqui exposto. Creio assim que esse conjunto de questionamentos percorre em paralelo com o problema da experiência da consciência que aqui proponho explorar. São possivelmente manifestações distintas de um mesmo imbróglio. Sobre o qual questiono saber se caberia à alguma ciência ou teoria específica o prestígio de ter explicado qual a razão de ser da experiência da consciência. E até então, não me parece haver consenso sobre uma efetiva resposta a este problema<sup>11</sup>.

## 1.2. Dos Fundamentos Da Praxeologia

Com isto posto, trago agora os fundamentos da praxeologia e de sua possível reflexão diante a problemática até então abordada. De início, cabe destacar que logo na introdução de sua consagrada obra, *Ação Humana*<sup>12</sup>, Mises nos adverte que a praxeologia se manifesta por um novo ramo do conhecimento científico e não apenas por um processo de subdivisão de um campo já definido que por motivos quaisquer teria atingido dimensão considerável para se promover a disciplina específica. Neste sentido, Mises (2010) salienta que os fenômenos estudados pela praxeologia não poderiam ser considerados parte das ciências conhecidas, mas como um novo ramo de estudos, específico à natureza da ação humana. E para compreendermos melhor o desenvolvimento da praxeologia, tal como postulada por Mises, introduzo de partida dois conceitos de elementar importância aos quais classifico em *apriorismo do conhecimento* e *dualismo metodológico*.

Uma das primeiras preocupações de Mises, expostas em diversos fragmentos de seus textos, esteve relacionada à possibilidade mesma do conhecimento. E com isto me

---

<sup>11</sup> “Ao longo dos anos, os estudiosos propuseram uma série diversificada de funções para a consciência. Estes vão desde memória de curto prazo, linguagem, tomada de decisão, planejamento de ações, estabelecimento de metas de longo prazo, detecção de erros, automonitoramento, inferência das intenções dos outros, até humor. Nenhuma destas hipóteses encontrou aceitação. Apesar das mentes mais brilhantes da humanidade estarem obcecadas com a função da alma sensível (na linguagem aristotélica), ainda não sabemos qual aspecto representaria fielmente a essência da experiência. Por que não somos zumbis, fazendo tudo o que fazemos, mas sem nenhuma vida interior?” (KOCH, 2019, p.165).

<sup>12</sup> Cf. Introdução - 1. Economia e praxeologia (MISES, 2010).



proponho questionar juntamente à Mises o que é conhecer? Além do mais, o conhecimento é algo inato apenas esperando para aflorar? Ou é algo que adquirimos com o tempo no caminhar das nossas vivências? O que nos permite a passagem de um estado sem conhecimento para um estado com conhecimento? Em que ponto nosso conhecimento é conhecimento de verdades? E a partir destas dentre outras reflexões é que começo a formular os conceitos epistemológicos que foram aplicados nesta pesquisa. Cabe ressaltar que não tive o intuito de detalhar as particularidades desta problemática, haja vista que este conteúdo por si só já é mais que suficiente para uma dissertação inteira. Meu objetivo foi tão somente passar, mesmo que superficialmente, pelos temas que motivaram a perspectiva de Mises ao sistematizar o método praxeológico de pensamento.

E retomando as questões já levantadas nesta seção é reconhecido que ao menos desde a filosofia grega da antiguidade tais desafios foram matéria de muito debate e talvez seja possível afirmar que a primeira possibilidade cotável de conhecimento tenha sido postulada pela experiência. Pois como haveríamos de saber das estações do ano? Ou de que os animais possuem hábitos distintos? E mesmo de que a posição do sol acarreta sombras na superfície terrestre? Somente temos tais conhecimentos devido as experiências que nos possibilitam sustentar nossas crenças e constituir daí um primeiro tipo de conhecimento, o conhecimento empírico. Este tipo de conhecimento, conforme nos apresenta Ann Baker e Laurence Bonjour (2009) é essencialmente indutivo, característica do raciocínio que consiste na acumulação de observações singulares a partir das quais julgamos conveniente estipular uma provável norma geral baseada na regularidade das nossas observações.

Porém, mesmo reconhecendo a validade e aplicabilidade do conhecimento empírico, ainda assim, mostra-se limitado quanto ao entendimento total da cognição humana. Cabe mencionar que já houve reflexões diversas sobre a natureza objetiva dos dados da experiência, sobre as noções de aparência e de essência, e sobre a desconfiança de que as nossas experiências podem não ter acesso a verdadeira realidade, mas possíveis projeções desta. Recorro o tanto já citado Platão em sua *Alegoria da Caverna*<sup>13</sup> em que nos instiga a pensar se os fenômenos que apreendemos pelos sentidos são reais, sendo seguro considerá-los alicerces do conhecimento verdadeiro ou se são apenas sombras em uma parede e nada mais do que meras imagens deformadas. Ora, se não podemos traduzir

---

<sup>13</sup> Cf. Livro VII (PLATÃO, 2000).

conceitos absolutos tais como o infinito, a beleza ou a justiça, em uma realidade de fato palpável, tal como se pudéssemos alicerçar estes conceitos em objetos da realidade, em que medida então esses conceitos seriam derivados das nossas experiências sensoriais? Haveríamos de aceitar, tal como propõe Platão, haver um mundo formado unicamente por ideias, onde habitariam tais conceitos, e que os objetos concretos a que temos acesso pelos sentidos seriam nada mais do que manifestações imperfeitas destas mesmas ideias.

Essas concepções platônicas atravessaram séculos de estudos e reflexões e talvez seja ainda adequado dizer que possui sua relevância filosófica conservada até os dias atuais <sup>14</sup>. Entretanto, desde a revolução científica levada a cabo pelos pensadores modernos muitos outros modelos foram alçados ao debate epistemológico, e nessa nova leva trago David Hume que em contraponto às concepções platônicas, em suas investigações sobre o entendimento humano <sup>15</sup>, evidencia a nítida superioridade das experiências em carne e osso ancoradas no mundo material e, portanto, verdadeiras em realidade, e o pensamento que as fantasia com toda sua inconstância que em segundos pode transcender os tempos e lugares e até cogitar pensar o mais contraditório (HUME, 2004). Estas problemáticas contribuíram para abordagens muitas vezes dicotômicas entre concepções empiristas ou idealistas, em que respectivamente davam-se ênfase à realidade na experimentação do mundo ou na idealização deste pela razão.

Immanuel Kant, na fundamentação do criticismo, em sua crítica da razão pura <sup>16</sup>, buscou integralidade dessas perspectivas em que a partir das categorias do entendimento postulou a possibilidade do diálogo entre o mundo exterior dos objetos e o mundo interior dos sujeitos a partir das chamadas categorias do entendimento. Para Kant (2001), e aqui considero pertinente sua consideração, enquanto os conhecimentos empíricos, apesar de válidos, se justificam na contingência enquanto fenômenos que tanto poderiam ser quanto não ser na medida em que o mundo se apresenta, somente nas categorias do entendimento incorreríamos em conhecimento necessário e universal. E com este pressuposto Kant (2001) assim afirmou que existem tanto os conhecimentos de ordem experimental, denominados a posteriori e direcionados à observação do mundo, quanto os

---

<sup>14</sup> Há quem ainda sustente o jargão filosófico de que a filosofia ocidental não passa de mera uma sucessão de notas de rodapé da obra de Platão.

<sup>15</sup> Cf. Seção 4. Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento (HUME, 2004).

<sup>16</sup> Cf. Capítulo I. Disciplina da razão pura (KANT, 2001).

conhecimentos pautados na razão pura, denominados a priori e indiferentes a quaisquer circunstâncias vivenciadas.

Ainda no intuito de delimitar o quanto melhor possível aquilo que expresso por experiência da consciência, cabe agora diferenciar alguns usos que até então fiz do termo experiência a fim de evitar possíveis equívocos. Ao postular que o conhecimento empírico advém das nossas “experiências” procuro expressar um conceito que opera a relação epistêmica entre um dado juízo acerca de um possível estado de coisas do mundo e uma observação advinda de uma vivência deste mesmo mundo. De tal modo a experiência enquanto alicerce do conhecimento a posteriori remeteria a noção do registro factual de alguma ocorrência, evento ou circunstância, vivenciada pelo sujeito e que subsidiaria determinada crença. Ou seja, o fato registrado pela experiência seria, portanto, aquilo que concede legitimidade a um juízo que se apoie sobre o fato.

Nestes termos, se digo hipoteticamente que tenho 1,70 m. de altura esse conhecimento se mostrará evidentemente empírico, haja vista que a validade deste juízo advém de uma experiência observacional onde se possa constatar se possuo ou não a referida altura. De modo semelhante se digo que havia naquele lugar 30 pessoas, ou se digo que a pessoa mais velha daquele grupo tinha 89 anos de idade, para ambos os casos requeremos uma constatação factual. Simplesmente não haverá maneiras de julgar a veracidade de tais afirmativas sem antes observarmos o suposto fato que valide o juízo proferido.

Ademais, ao observarmos os estados de coisas do mundo podemos nos enganar, podemos de modo equivocado inferir que certo objeto é maior que outro sem que efetivamente o seja, tanto quanto podemos julgar erroneamente o seu peso, sua forma ou sua idade. Além do mais, o estado de coisas no mundo não é algo estático e as características mudam com o tempo, com as dinâmicas da vida e com as forças da natureza. Mas, como então garantir assertividade de um conhecimento empírico? Ora, precisamos, pois, recorrer à novas observações, e caso necessário devemos isolar variáveis e fazer uso de instrumentos de precisão. Precisamos observar de um jeito e depois de outro, em um dia e depois no outro, por uma pessoa e depois por outra, e assim por diante. A partir de um dado volume de observações variadas poderemos promover os dados particulares de cada observador em um conhecimento de fato.

Agora, quando digo a “experiência da consciência” quero dizer uma experiência específica, aquela que supostamente se manifesta tão somente na consciência do ser. Ou seja, presumo de que os dados da experiência quando no âmbito da consciência não podem ser observados “de fora”, como também não podem ser observados uma segunda ou terceira vez. Cada experiência consciente é a princípio única, pois, por mais que mantenhamos as circunstâncias em uma dada situação, somente o fato de que a pessoa já teve a mesma experiência anteriormente poderá mudar em muito a maneira como irá lidar com as novas vivências. É aparentemente impossível experimentar a mesma comida duas vezes. Possamos certamente experimentar uma mesma comida feita em dias diferentes, por pessoas diferentes ou com temperos diferentes, mas experimentar a exata mesma comida, com a exata mesma sensação de fome, naquele exato mesmo dia e com aquela exata mesma vontade. Não me parece, pois, ser algo possível. Parece assim provável que as nossas experiências registram momentos específicos de nossas vidas e que não podem ser simplesmente replicados tal como se rebobinásemos uma fita para observarmos novamente. E a propósito este é um dos motivos da suspeita de que a veracidade de nossas experiências conscientes talvez não seja redutível aos métodos experimentais de estudo, que usualmente recorrem a construção de regras baseadas em volume de observações.

Contudo, não posso me esquivar em questionar então em que se alicerça a veracidade de uma experiência consciente? Se a verdade de uma experiência que tão somente existe na consciência do ser não possa ser constatada em terceira pessoa e não possa passar pelo crivo de um método científico experimental, qual o é o fato que legitimaria o conhecimento advindo de uma experiência subjetiva? Ao emitirmos juízos sobre o que sentimos de modo mais íntimo, tal como no remorso de uma lembrança, como podemos, portanto, julgar a veracidade de tal afirmativa? Como podemos comprovar se dada pessoa está ou não sentindo remorso? Ou mesmo se aquilo que certa pessoa considera remorso é igual àquilo que eu considero?

E haverá para isto estudos que recorrem aos métodos empíricos. Haverá estudos clínicos de caráter psicológico ou psiquiátrico. E para estes estudos haverá quem aprove e quem discorde de seus resultados. Haverá ainda muito debate acadêmico sobre a eficácia de um ou outro tratamento ou diagnóstico. Todavia, para os fins desta pesquisa não me cabe aprofundar neste ponto específico, meu intuito não é investigar os argumentos por detrás destas diferentes teorias. Meu intuito é apenas reconhecer que existe uma aparente

dúvida quanto da competência de reduzir nossas experiências conscientes em termos empíricos. E a despeito dos estudos clínicos em que há uma tentativa clara de compreensão científica sobre o que sejam, a exemplo, os ditos transtornos mentais tais como em cenários distintos do comportamento padrão, há muitos outros estados mentais longe de serem matéria de estudos científicos<sup>17</sup>.

Posso à exemplo refletir sobre a natureza de diferentes estados de crença, tais quando um sujeito alega preferir dado sabor de sorvete; ou alega ter simpatia por determinado clube desportivo; ou mesmo alega sentir paixão por certa pessoa; e até por crer que nos próximos anos o desenvolvimento tecnológico nos possibilitará instalar colônias humanas em Marte. Ora, qual a razão de ser destas crenças? Por que haveria de o sujeito preferir um ou outro sabor? Por que sentimos afetos por algumas pessoas e não por outras? Sobre quais fatos objetivos do mundo natural tais estados mentais se alicerçam? E mais uma vez insisto em refletir que me parece possível supor que nossas experiências conscientes não sejam reflexos direto do mundo ao nosso redor, e que talvez exista alguma autonomia dos nossos pensamentos a tal ponto de estarem em nós mesmos as razões pelas quais pensamos e agimos tal como fazemos.

E de tal modo se manifesta a praxeologia. Em concordância com Kant (2001), o pensamento praxeológico aposta assim na validade dos chamados juízos a priori reconhecendo que existe informação verídica em nosso pensamento que não advém de observações empíricas, mas que somente se justifica enquanto raciocínio decorrente do próprio operar do processo mental. Ademais, o conhecimento para Kant (2001) não se classificaria apenas em a priori e a posteriori. Há também uma distinção entre conhecimento sintético e conhecimento analítico. E conforme tomei ciência pelas falas de

---

<sup>17</sup> “No mundo e na história da pesquisa e da teoria cognitiva há muitos lugares onde a psicologia e a psiquiatria se sobrepõem. Ambos incorporam descrições normativas do que deve ser visto como saudável. Alguns podem ver esta normatividade como base para questionar até que ponto qualquer uma delas é realmente científica. Mas também é verdade que grande parte da investigação efetivamente realizada nos campos cognitivos decorre diretamente destas duas disciplinas. Além disso, o que emerge dos dois são tendências metodológicas e históricas nas práticas. A psicologia tende mais a se agrupar com as ciências sociais. Além deste agrupamento, a psicologia também vende curas pela fala e utiliza amostragem de dados baseada na linguagem nas suas pesquisas e questionários. Além disso, a linguagem de algumas das suas escolas fundamentais provém diretamente do folclore e de mitos como os complexos de Édipo e Electra de Freud, ou a utilização que Jung faz de histórias folclóricas europeias. Para o bem ou para o mal, muitos psicólogos realmente descrevem a sua pesquisa como “estudos empíricos” e por estas razões eu caracterizo as suas tendências como um campo aplicado da Imagem Manifesta dentro da estrutura de Sellars. A psiquiatria, por outro lado, tende a herdar as ciências mais difíceis da medicina, como a química, a biologia, a anatomia, bem como as áreas avançadas da física e da farmacologia, conforme observado acima”. (HOSWELL, 2020, pp.72-73, tradução minha).

Kant para compreendermos essa classificação precisamos nos ater a natureza da relação entre um dado sujeito e seu predicado, tal como resgatado da escola aristotélica.

E nesse sentido o sujeito é definido por aquilo sobre o qual falamos, o objeto da oração, enquanto o predicado é aquilo de que falamos acerca do sujeito. O predicado, pois, representaria assim uma característica ou qualidade do sujeito. Assim posto, ao dizer hipoteticamente de que *o carro é vermelho*, temos um juízo que pretende afirmar haver um certo estado de coisas no mundo tal qual exista o dado carro vermelho. Nesta sentença há o sujeito expreso pelos termos “o carro” e o predicado expreso pelos termos “é vermelho”. A partir desse exemplo percebemos que há uma crença na medida em que é afirmado que determinado carro é da cor vermelha e não de outra. E a questão epistemológica é, portanto, precisamente saber qual a natureza deste conhecimento? Como poderíamos justificar este tipo de crença? Como poderíamos estabelecer assim a origem deste pensamento? E neste caso específico precisamos observar o mundo. Precisamos “ver” se tal carro é ou não vermelho. E teríamos com isto um típico conhecimento sintético a posteriori. Um conhecimento em que por ser sintético nos possibilita fazer a junção de um dado objeto à uma certa qualidade, e por ser empírico utilizará para tanto de observações do mundo. Ou seja, existiria assim uma razão de ser desta crença por advir de uma determinada vivência que nos possibilita dizer qual a cor do carro.

Entretanto, atenhamos agora ao juízo de que *o carro é um veículo*. Há novamente uma relação entre o sujeito “o carro” e uma dada característica expressa pelo predicado “é um veículo”. Questiono, pois, em que se sustenta a relação entre o carro e a sua característica de ser um veículo? Ora, por certo que o carro é um veículo independente de qualquer observação que eu faça do mundo. Ou seja, independente de qual seja o estado de coisas do mundo é seguro afirmar que um carro será sempre um veículo. E isto, pois, a definição de carro requer que seja um veículo. Logo, qualquer outra coisa que não seja veículo poderá ser muitos diferentes sujeitos, mas certamente não será um carro. E este é um exemplo nítido do conhecimento a priori na sua modalidade analítica. Este tipo de conhecimento está pautado nas próprias definições que utilizamos para classificar os objetos do mundo. E é a partir deste postulado que reconheço com a mais nítida clareza que se o carro for definido enquanto veículo, a condição de ser um veículo é algo necessário e universal para todo e qualquer carro.

E desde modo, ao passo em que as experiências observacionais nos possibilitam relacionar sujeitos e predicados de modo sintético, de modo semelhante fazemos pelo uso do método analítico. Mas, cabe agora destacar que Kant (2001) foi além, e não somente teorizou acerca dos conhecimentos sintético a posteriori e analítico a priori, postulou também sobre o conhecimento sintético a priori, motivo de ser de sua obra prima, crítica da razão pura. E no conhecimento analítico, tal como visto no parágrafo anterior implicamos em decomposição do termo originário do sujeito buscando outros conceitos que o constitui, tal como em uma expansão semântica do termo. De tal modo se defino que o carro é um *veículo automotor de quatro rodas* posso assim assegurar que haverá conceitos derivados de modo absolutamente a priori. E neste caso o sujeito “carro” poderá ser decomposto em todos os seus caracteres elementares. E será assim verdadeiro que o carro tenha tanto a qualidade de ser um veículo, quanto de ser automotor, e de possuir quatro rodas, independentemente de qualquer estado de coisas do mundo.

Já o conceito de conhecimento sintético requer uma junção. Requer uma combinação de termos que não se encontram de modo implícito no conceito originário. Logo, dizer que o carro “está com o pneu furado” é relacionar o carro com algo que não se encontra no próprio conceito de carro. E esta relação precisa ter uma razão de ser, que no exemplo em pauta consiste, pois, em uma experiência observacional do mundo. Assim, preciso “ver” se o pneu está ou não furado para assegurar a veracidade desta crença.

E por fim, estabelecidos o que sejam os analíticos e os sintéticos, ainda resta tratar do conhecimento sintético a priori. Daquele conhecimento que tanto não advém de dados empíricos quanto está para além de um conhecimento meramente conceitual. De um conhecimento em que apesar de requerer tão somente a razão pura ainda assim é capaz de criar relações entre sujeitos e predicados que não sejam extraídos das definições dos termos. E é aqui em que cogito dizer se encaixarem as nossas experiências conscientes<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Ressalto a importância de ater aos problemas quanto uma adequada teoria do conhecimento, pois apesar de mais de 200 anos do legado de Kant, os juízos sintéticos a priori ainda permanecem negligenciados. Na seguinte passagem Patricia Churchland comenta que: “A natureza do conhecimento, os princípios que governam a acumulação de conhecimento, as suas limitações e a sua lógica foram os tópicos de investigação dos empiristas. A história lembra especialmente John Locke, George Berkeley e David Hume no século XVIII e John Stuart Mill e Auguste Comte no século XIX. Na verdade, eles não falaram a uma só voz, mas, de forma altamente simplificada, as teses centrais da teoria empirista do conhecimento são as seguintes. Existem dois tipos de coisas que podemos conhecer: (1) a natureza do mundo empírico (questões de fato) e (2) relações entre ideias (questões de lógica e matemática). As proposições sobre o primeiro domínio são proposições empíricas, e as proposições sobre o segundo domínio são proposições ‘analíticas’ [...] Foi o grito de guerra do empirismo que consagrou as observações e o raciocínio experimental como os únicos legítimos ao conhecimento factual. Para o conhecimento matemático, geométrico e lógico, no entanto, o

A exemplo, se digo que “eu estou com dor de cabeça” não faço uso de raciocínio analítico, haja vista que o conceito do “eu” não contém a “dor de cabeça” como uma parte daquilo que o constitui, tanto por que é possível que existe uma condição em que eu não esteja com dor de cabeça. Logo, ter ou não a dor de cabeça não é uma condição necessária do sujeito e, portanto, seria assim um conhecimento sintético. Ademais, poderá ser em princípio tanto a priori quanto a posteriori. Contudo, creio que não seja a posteriori pois não se trata de um conhecimento observacional. Eu não observo o mundo e a partir de um dado estado de coisas infiro que estou com dor de cabeça. Aquilo que expresso pelo conceito de dor não é o resultado a posteriori de uma observação. Em outras palavras, parece provável supor que não sentimos algo indefinido para somente depois atribuímos dor ao que sentimos. Sentimos a dor de modo imediato, não há dúvidas de sua natureza. A dor de cabeça é algo que se coloca enquanto verdade inquestionável, é algo que sinto em meu âmago, tal como expresso por Descartes em sua célebre passagem das meditações<sup>19</sup>.

E neste sentido se mostra possível assim assumir que o conhecimento sintético a priori, no âmbito da consciência, seja talvez aquele a partir do qual digo que *existe um dado estado de coisas do mundo onde um sujeito, doravante intitulado eu, esteja sentindo dores de cabeça*. Ou talvez diga que *esteja com receio de passar por aquela rua pouco movimentada*. Ou mesmo diga que *quer muito ir para aquela festa*. Em todas essas situações imagino que haverá para cada um de nós uma sensação imediata que nos permita relacionar qualidades ao nosso próprio ser. E me faz possível supor que em todas estas situações podemos saber coisas sobre nós mesmos que não advém de experiências observacionais.

---

raciocínio a priori é apropriado, e a confirmação pela experimentação é irrelevante. Não existem outros caminhos para o conhecimento, e a invasão do domínio empírico pelo raciocínio a priori não nos leva ao conhecimento genuíno, mas à mera ilusão do conhecimento”. (CHURCHLAND, 1985, pp.244-245).

<sup>19</sup> “A natureza me ensina também por esses sentimentos de dor, de fome, de sede, etc., que não estou somente alojado em meu corpo, assim como um piloto em seu navio, mas, além disso, que lhe sou estreitamente conjunto e tão confundido e misturado que componho como que um único todo com ele. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo fosse ferido, nem por isso sentiria dor, eu, que sou apenas uma coisa que pensa, mas perceberia o ferimento apenas pelo entendimento, como um piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu barco; e, quando meu corpo necessitasse beber ou comer, conheceria simplesmente isso mesmo, sem disso ser avisado por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, de fato, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc. nada mais são do que certas formas confusas de pensar, que provêm e dependem da união e como que da mistura do espírito com o corpo”. (DESCARTES, 2005, p.122)



E ao término desta reflexão cabe ressaltar que existe, pois, mais de uma maneira de se construir conhecimentos e validar as nossas crenças. E para os fins do método praxeológico o estudo da ação humana no que tange a compreensão das nossas experiências conscientes requer o uso na razão pura enquanto complemento aos estudos empíricos. Além do mais, em uma analogia ao estudo no campo da astronomia é como observar o espaço. Podemos observar a olho nu, conforme já fazemos a milênios, e a partir desse instrumento adquirir determinados conhecimentos baseados naquilo que possamos enxergar. Porém, com o tempo, inovações foram surgindo e adquirimos maior capacidade de observação ao desenvolver equipamentos tais como o telescópio, e assim, começamos a enxergar cada vez mais longe e com maior detalhe. E fomos além, descobrimos que ao utilizar outros comprimentos de ondas do espectro eletromagnético poderíamos “ver” cada vez mais, poderíamos ter informações que a luz visível não nos provê. E assim, pouco a pouco ampliamos nosso conhecimento sobre o universo. Entretanto, conforme descreve Jaziel Coelho (2022) ainda temos limitações, apesar do tanto já desenvolvido ainda temos de lidar com um mundo “desconcertante”, aparentemente intangível aos nossos “olhos”, como a exemplo do que os físicos vêm denominando de energia escura, algo do qual não possuímos instrumentos capazes de experienciar tal realidade, mas que podemos comprovar sua veracidade a partir de um estudo não observacional. De modo semelhante Christof Koch relaciona a tarefa científica perante os desafios acerca da consciência problematizando haver outros campos teóricos que igualmente não se apoiam fundamentalmente sobre dados empíricos<sup>20</sup>.

E nessa interpretação o que busco representar é que, a exemplo, se digo que os planetas possuem certo formato esférico, ou se digo que a idade do universo é de pouco mais que 13 bilhões de anos, ou mesmo se digo que diferentes tipos de estrelas emitem mais ou menos radiação eletromagnética, em todos estes casos concebo que são juízos acerca de determinados estados de coisas do mundo em que a razão de ser destes julgamentos envolvem tanto fatos observados quanto instrumentos indispensáveis para a abstração destes mesmos fatos. E assumo, tanto quanto proferido por Kant (2001), de que não podemos duvidar que os nossos conhecimentos começam com a experiência, contudo,

---

<sup>20</sup> “Observe que as experiências de outras pessoas não são as únicas entidades não observáveis que a ciência investiga. A mais famosa é a função de onda da mecânica quântica que não pode ser investigada diretamente. Tudo o que é mensurável são probabilidades derivadas da função de onda. O multiverso, a vasta coleção de universos dentro do cosmos, cada um com suas leis físicas distintas, é outra entidade não observável. Ao contrário da função de onda ou da consciência, o multiverso está totalmente fora do nosso alcance causal, mas continua a ser objeto de especulações febris”. (KOCH, 2019, p.34, tradução minha).

sendo no intelecto em que tomam forma considero justificado que as experiências sem razão se tornam cegas, enquanto a razão sem conteúdo se torna vazia. Interessante ressaltar que nesse mesmo caminhar assim descrevem Humberto Maturana e Francisco Varela (1995, p.76) de que:

Nosso ponto de partida foi a consciência de que todo conhecer é uma ação da parte daquele que conhece. Todo conhecer depende da estrutura daquele que conhece. Esse ponto de partida será o indicador de nosso roteiro conceitual ao longo destas páginas: como o conhecimento se produz na ação? Quais são as raízes e os mecanismos desse operar? Diante dessas perguntas, o primeiro passo de nosso roteiro é o seguinte: o fato de o conhecer ser a ação daquele que conhece está enraizado no modo mesmo de seu ser vivo, em sua organização. Sustentamos que as bases biológicas do conhecer não podem ser entendidas somente pelo exame do sistema nervoso. Parece-nos necessário entender como esses processos estão enraizados no ser vivo como um todo.

Em outras palavras Gabriel Zanotti também enfatiza o aspecto subjetivo nas investigações científicas nos descrevendo que:

Tudo o que é conhecido pelos seres humanos é conhecido humanamente; uma das principais acusações de Husserl no seu último livro sobre a crise das ciências europeias tratava de como este conceito caiu no esquecimento. [...] Os debates sobre a teoria do conhecimento estão quase obsessivamente centrados no alcance e na possibilidade de conhecimento do objeto, assumindo-o como um objeto físico, como um mundo externo em relação ao sujeito e oposto ao sujeito. Quando as noções de realidade e verdade são incorporadas a tal noção de objeto, então o ceticismo surge como a vingança do sujeito. Algumas visões pós-modernas parecem ser isso. Contudo, como podemos ver, a pessoa humana não se opõe a um mundo, e o mundo não é primariamente físico. (ZANOTTI, 2007, p.119-120, tradução minha).

Neste sentido, talvez seja coerente considerar que conceitos tais como a forma, a idade ou o brilho, sejam essencialmente fenômenos humanos, e de que não temos argumentos objetivos quaisquer que elevem estes conceitos à parâmetros absolutos da realidade. Portanto, se examino o juízo de que *os planetas são esféricos*. Concluo que não há razão de ser deste conhecimento advir de uma análise conceitual, haja vista o conceito de planeta não implicar necessariamente no conceito de esfericidade, e logo, considero que a união entre o sujeito “planeta” e o predicado “esférico” é certamente de natureza sintética. E nesse sentido preciso assim ver um, outro, mais outro, e sucessivamente ver tantos planetas quanto foram possíveis para enfim dizer que todos os planetas são esféricos. Todavia, creio que não tenha sido a observação do planeta aquilo que possibilitou ao meu intelecto distinguir o formato esférico. Ao contrário, os planetas são considerados esféricos porque assim definimos que sejam. Pois, caso nosso sistema sensorial visual não captasse objetos em três dimensões talvez diríamos assim que os planetas fossem círculos e não esferas. E quem sabe seres extraterrestres capazes de

observar objetos em quatro ou mais dimensões coloquem em xeque nosso juízo de que os planetas são esféricos.

E desse modo considero que se o próprio conceito de “forma” provém de uma categoria do entendimento humano, julgo que essa categoria por si só não constitui conhecimento, e com isto cogito dizer que sem os dados empíricos a forma é cega ao mundo. Tal como uma régua sem ter o que medir. Já no sentido oposto, o dado por si só, ausente da mente humana que o possa interpretar, tal como os feixes de luz emitidos por uma estrela vagando pelo espaço, não seja considerado efetivo conhecimento. E recordo que não temos garantia alguma de que haverá para possíveis outros seres inteligentes espalhados pelo universo a mesma percepção de que temos acerca desses dados.

Tomo de exemplo novamente a questão da esfericidade dos planetas. Mesmo sem levar em questão diferentes dimensões da realidade é ainda possível cogitar que outras civilizações “enxerguem” algo distinto daquilo que enxergamos. Poderá haver outros seres inteligentes que distinguem tão claramente camadas geológicas ou atmosféricas do nosso planeta a ponto de considerá-los objetos independentes. Tal como a propósito fazemos ao olhar para os anéis de Saturno. Consideramos estes anéis algo à parte do planeta, tal como os satélites naturais o são. Mas, por que não considerar que o formato do planeta Saturno envolva o espaço ocupado pelos anéis? Ou mesmo por que não considerar que o formato da Terra envolva também a órbita da Lua? Ou mesmo por que os satélites artificiais lançados pela humanidade não são extensões do próprio planeta? Por que as ondas de rádio que emitimos para o espaço não são considerados extensões da forma do nosso planeta? E creio que todos estes exemplos representam uma questão de definição. Assim são, pois, assim foram definidos pela mente humana, não há um critério absoluto que diga que o tamanho de um planeta “vai até aqui”.

Retomando os fundamentos da praxeologia, causa e efeito, a exemplo, são competências essenciais deste entendimento humano, e são assim instrumentos inatos de nosso intelecto e componentes imprescindíveis do conhecimento sintético a priori. E é nesse viés reflexivo que procuro me ater em qual seja a origem das nossas experiências conscientes? Por que temos a impressão de que agimos de acordo com aquilo que conscientemente pensamos? Ora, devemos pressupor que ao pensar não podemos fazê-lo de qualquer maneira, somos em alguma medida determinados pelos objetos que afetam nossos sentidos, pois, nosso pensamento é condicionado pelas nossas capacidades

sensoriais, e o pensamento sensitivo se refletirá no conhecimento produzido. Deste modo, se observarmos o conhecimento de que o fogo queima devemos necessariamente considerar que tal conhecimento não poderá ser adquirido senão pela constatação empírica. Como haveria de um sujeito fazer tal afirmação sem ter experiência alguma sobre isto? Como também a veracidade desse conhecimento somente se mantém pela regularidade de tal constatação. Dado que se ao menos uma vez tivermos evidência de que o fogo não provoque queima seríamos forçados a presumir que tal conhecimento condiz apenas em situações específicas, e não sobre qualquer situação. Daí o caráter contingente do conhecimento empírico, uma vez que sempre podemos experienciar uma nova circunstância em que tal conhecimento não seja mais válido, e logo nunca nos fornecerá uma verdade universal, *vide* o problema da indução<sup>21</sup>.

Porém, se nos atermos a essência do conceito de causalidade podemos constatar que esse conhecimento não é fornecido pela experiência, mas que a ela se projeta. E desde os alicerces do pensamento praxeológico segue firme a consideração de que não há qualquer evidência empírica que justifique ou negue a causalidade em si, mas apenas justifique ou negue a causalidade de algo em função de algo, como do fogo e da queima. Julgo assertivo quando Carl Menger, precursor da escola austríaca de economia, berço do pensamento praxeológico, afirmou em seus princípios da economia política<sup>22</sup> que:

Todas as coisas são regidas pela lei da causa e do efeito. Esse grande princípio não sofre exceção; seria inútil procurar algum exemplo contrário no âmbito empírico. O progresso do desenvolvimento humano não tende a anular ou enfraquecer esse princípio, mas antes a confirmar sempre mais sua validade, ampliando cada vez mais o âmbito de sua aplicação (MENGER, 1983, p.243).

Tempo depois, munido deste princípio de pensamento, Mises (2014) assim percebeu ao direcionar seus questionamentos sobre esse campo de estudos que é comum reconhecermos que dentre os fenômenos até então analisados haverá de considerarmos ao menos duas categorias distintas em evidência, as quais comumente denominamos de lei natural e de lei humana. Aos fenômenos que costumamos considerar resultado de leis naturais, a exemplos do relâmpago, da maré, da combustão ou do magnetismo, podemos pressupor que se referem a conhecimentos empíricos, haja vista serem adquiridos com as experiências observacionais. Não há como da mera atividade intelectual termos a capacidade de intuir que exista algo tal como uma oscilação periódica do nível dos mares.

---

<sup>21</sup> Cf. Seção 4 - Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento (HUME, 2004, pp.53-70).

<sup>22</sup> Cf. Capítulo 1. Doutrina Geral Sobre os Bens (MENGER, 1983).

A maré é um conhecimento a posteriori, que requer um conjunto de experiências que sirvam de fatos. Além do mais, a partir da regularidade dessas experiências buscamos relações de causalidades vistas sobre uma perspectiva determinística, ou seja, sobre a expectativa de que dadas certas causas teremos certos efeitos.

Aliás, na observação de Mises (2014), dado o significativo sucesso na investigação experimental dos fenômenos regidos pela lei natural, que segue acelerado deste as concepções positivistas, temos que nos dar conta de que os pensadores que se lançam às ciências naturais se baseiam totalmente na presunção de que uma conjunção regular de padrões ordena o reino em que investigam, e acrescenta ainda que quando apenas uma conjunção frequente é observada, o que costuma ocorrer no campo das ciências biológicas, “[...] presumem que apenas a inadequação dos métodos os impedem de, temporariamente, descobrir uma regularidade estrita” (MISES, 2014, p.20). Ou seja, esperaríamos a tal ponto encontrar regularidades e padrões que expliquem como fenômenos naturais funcionam de modo determinado, que se nossos resultados não estiverem corretos, julgamos convincente que a falha esteja em nosso próprio raciocínio em lugar de crer em uma possível arbitrariedade das leis naturais.

Ainda sobre os fenômenos naturais é comum concordarmos de que não julgamos se estão certos ou errados ou se deveriam ser de um jeito ou de outro, apenas assumimos que são o que são por serem o que somente poderiam ser. Em exemplo, ao lidarmos com as causas da morte, quando dizemos que certa pessoa morreu de causas naturais é porque assumimos que a sua morte era inevitável, que se deu tão somente por condições naturais e as quais não imputamos qualquer tipo de culpa. E este é o aspecto central na compreensão por detrás da concepção de que há um encadeamento entre causa e efeito que torna todo o desenrolar da natureza um inevitável destino que se aflora. E nessa constatação, conforme ilustram Clovis de Barros Filho e Arthur Meucci, aceitamos que o sapo sapeia, o vento venta e a maré mareia como somente poderia ser<sup>23</sup>.

Porém, quando nos referimos aos fenômenos da ação humana percebemos que não tivemos o mesmo êxito em decodificar as reações humanas enquanto leis absolutas. Mises (2014) mesmo salientou como tal abordagem não conseguiu responder satisfatoriamente as problemáticas do comportamento humano, e como uma suposta positivação científica foi insuficiente pela incapacidade de explicar o porquê o sujeito humano visto como

---

<sup>23</sup> Cf. Ajuste e lugar natural (FILHO e MEUCCI, 2010).

objeto não se prende a inevitável concatenação das coisas. Quando especulamos assim sobre o comportamento humano, sobre os nossos sentimentos e desejos, ainda inferimos justificativas das nossas condutas a partir de condições arbitrárias. Julgamos convincente reconhecer que alguém agiu de tal maneira porque assim o quis. Sabemos até mesmo que existem circunstâncias que nos influenciam, mas temos a impressão de que no final das contas somos nós os responsáveis por acatar ou não estas mesmas influências, haja vista que se as influências fossem concebidas enquanto fatores determinantes haveríamos, pois, de determinar a ação humana, de prever nosso comportamento perante quaisquer circunstâncias. Contudo, não há ainda em meu consentimento qualquer sistema teórico que tenha mostrado êxito em tal sentido. E não considero esse tipo de julgamento uma falha de raciocínio, mas uma característica intrínseca da natureza humana.

Dando sequência ao exemplo anterior, caso a morte de uma pessoa se dê por um acidente de trânsito, um assassinato, ou muitas vezes por uma doença não lidamos como uma morte natural, mas consideramos que se trata do exato contrário. Que se trata de uma intervenção das condições naturais. E a esses casos julgamos nossos atos, culpamo-nos por negligência ou má fé, e sentimos mais forte nossas perdas porque cremos que não foram perdidas pela simples natureza da vida, mas por escolhas que trouxeram à tona ações que assumimos que poderiam ter sido diferentes.

E é sobre este aspecto que o pensamento praxeológico nos propõe reconhecer que são as experiências conscientes aquelas que nos permitem validar a autonomia das nossas ações. Neste sentido são aqueles pensamentos de que tomamos consciência de modo imediato aquilo que nos possibilita dizer que somos agentes do mundo, de que queremos, de que tememos ou de que sonhamos, e de que estas mesmas manifestações internas são a razão do nosso agir. E de tal modo seja coerente assim dizer que nosso comportamento é em muitas das vezes guiado pelos nossos pensamentos, guiado pelo receio, pela euforia ou pela esperança.

Se imaginarmos assim uma situação hipotética em que pareça previsível despertar um sentimento de angústia, pois, utilizando de um dado raciocínio indutivo postulamos que um mesmo conjunto de variáveis tende historicamente a resultar em um mesmo efeito, creio, porém, que ao menos até então não podemos determinar que tal sentimento virá à tona, e muito menos em qual intensidade. Ademais, se determinado evento desperta alegria em uma pessoa não há garantias que de despertará em outra, e mesmo de que

despertará alegria na mesma pessoa em diferentes momentos. E não há para tal exemplo, quanto tantos outros imaginados, leis naturais que invalidem a manifestação humana como ato deliberado. Logo, enquanto aos fenômenos naturais há flagrante regularidade entre causas e efeitos, quanto aos fenômenos humanos surge o caráter imprevisível que não se explica pelas leis naturais, mas que somente constitui compreensão lógica enquanto ato intencional, decorrente da autonomia humana. E na seguinte passagem Mises (2014, p.19) reflete acerca dessas duas realidades:

Sob condições idênticas, as pedras sempre reagem aos mesmos estímulos da mesma maneira, [...] nossa classificação dos objetos naturais e a maneira com que atribuímos nomes a estas classes é um resultado desta cognição. [...] Já homens reagem aos mesmos estímulos de maneiras diferentes, e os mesmos homens, em diferentes pontos de sua vida, reagem de maneira diferente do que o fizeram em seu passado ou reagirão no futuro. É impossível agrupar os homens em classes cujos membros sempre reajam da mesma maneira.

Neste sentido se imaginarmos o estudo de um dado mineral, poderíamos a exemplo, questionar qual seja a sua estrutura cristalina sobre certas condições de temperatura e de pressão. E para isto teríamos por princípio fazer um estudo empírico. Não será a razão pura instrumento suficiente para fazer tal previsão. Deveríamos assim investigar tantas amostras quanto forem suficientes para encontrar uma possível regra em sua formação. Poderíamos isolar situações em que há impurezas, poderíamos também isolar as amostras minerais por tempo geológico, ou por tipo de mineralização, por localização geográfica, dentre tantas outras variáveis. Por fim, o que se esperaria ter é o entendimento geral de que certo mineral reage de uma específica maneira quanto exposto a determinadas condições de pressão e de temperatura. E de tal modo poderíamos assim dizer que um diamante tem uma dada estrutura cristalina, tem um certo ponto de fusão e tem uma determinada dureza.

Porém, e quanto às ações humanas? Será que poderíamos dizer que todo homem reagirá de um mesmo modo frente uma dada situação? De que determinadas circunstâncias externas garantiriam o modo como dado sujeito irá experienciar certa situação? Questiono até mesmo se seria possível isolar variáveis na busca por um estudo mais preciso tal como possamos fazer nos estudos geológicos. A exemplo, será que todo homem com determinada idade reagirá de uma mesma maneira? Ou mesmo que todo homem, com determinada idade, com certa renda mensal, de tal nacionalidade, descendente de dado grupo étnico, de certo grupo sanguíneo, dentre tantas outras variáveis; haverá, pois, um momento em que conseguiríamos estipular uma dada classe

de humanos capaz de nos evidenciar leis naturais de comportamento tal como conseguimos para os corpos minerais?

E para a perspectiva praxeológica a ação humana não permite redução lógica ou conceitual a partir de um arranjo de variáveis. Existiria assim na ação humana um aspecto fundamental que está para além do estudo empírico, e que talvez seja apenas compreendido a partir de um exame das nossas próprias experiências conscientes. Em linhas gerais Mises (2014) assim discorre que a pesquisa científica vem conseguindo com sucesso demonstrar que algo até então considerado um dado básico pode ser subdividido em componentes ainda mais elementares. Contudo, permanecem alguns fenômenos ainda não passíveis de redução, “as ideias e julgamentos de valor que guiam as ações dos indivíduos, estas ramificações dos esforços mentais humanos, não podem ter sua origem rastreada até as suas causas, e são, neste sentido, dados irreduzíveis” (MISES, 2014, p.70). E uma vez reconhecida a intencionalidade da ação humana, um dado irreduzível, Mises aponta para a utilização de um novo método para investigação desse ramo do conhecimento, o método praxeológico.

Agora, cabe destacar que a preocupação primeira da praxeologia de Mises não foi lidar com temáticas específicas da filosofia da mente, mas lidar especificamente com a ação humana. Lidar com as questões do porquê agimos como agimos. E na hipótese de nossos julgamentos conscientes serem os motivos pelos quais escolhemos, cabe compreender assim a natureza desta crença. Além do mais, a ação humana no sentido praxeológico não é o comportamento concreto, como em uma tentativa de relatar os fatores de influência e determinação de um evento específico. A ação humana na praxeologia é um conceito abstrato que pretende lidar com ação humana em seu caráter apriorístico, ou seja, independente de dados empíricos contingenciais<sup>24</sup>.

Ademais, saliento que o método praxeológico não foi uma invenção de Mises, nem mesmo uma invenção acadêmica, mas fora a sistematização de um pensamento de senso comum, um pensamento que encara o ser humano enquanto agente autônomo, guiado por suas escolhas. Como também ressalto que devemos reconhecer que a praxeologia não

---

<sup>24</sup> “Em primeiro lugar, deve-se notar que o conceito de ação de Mises não é apenas a priori, mas também sintético (aqui podemos ver sua dívida para com Kant, como mostra Hoppe (1995, p. 17)). Portanto, o conceito de “ação humana” não está ligado a nenhuma ação concreta e específica. comportamento humano. Na verdade – e essa é a essência da contribuição kantiana de Mises – a conceito de ação serve como ponte entre o plano subjetivo dos agentes e o comportamento causal que exibem na realidade objetiva concreta.” (BOFF, 2018, p.8, tradução minha).



pretende substituir o método científico, mas possibilitar uma abordagem integrada em que sejamos capazes de compreender a complexidade do mundo a partir das diferentes perspectivas que cada objeto de estudo nos demanda. E para exemplificar esta proposta, trago mais uma fala de Mises (2014, p.17), na qual aponta que:

O dualismo metodológico evita fazer qualquer proposição a respeito de essências e constructos metafísicos; ele apenas leva em conta o fato de que não sabemos como os eventos externos – físicos, químicos e fisiológicos – afetam os pensamentos, ideias e julgamentos de valor humanos. Esta ignorância divide o reino do conhecimento em dois campos separados, o reino dos eventos externos, comumente chamado de natureza, e o reino do pensamento e da ação humana.

E é nesse sentido que proponho recorrer a abordagem praxeológica para a investigação da experiência consciente no âmbito da filosofia da mente, pois considero que seu aspecto subjetivo, possivelmente inexplicável pelos parâmetros científicos, demanda um método que tome a consciência como um legítimo ponto de partida, como um dado irreduzível da nossa realidade mental.

### 1.3. Da Proposta De Pesquisa

Por fim, trago a proposta de pesquisa que tanto apontou o rumo dos questionamentos quanto do referencial bibliográfico explorados neste trabalho. Pretendo assim responder a uma questão que acredito ser de fundamental importância ao desenvolvimento coeso de uma das principais problemáticas da filosofia contemporânea, a saber: como estabelecer objetivamente uma explicação da experiência da consciência?

E em primeiro lugar assumo uma perspectiva que vêm ganhando destaque nos atuais estudos da consciência que aposta na compreensão dos processos mentais conscientes em termos não reducionistas, havendo algumas linhas de estudos com interessantes avanços teóricos ao qual creio possível diálogo com as implicações do pensamento praxeológico. Nestas vertentes de estudos a consciência assume um caráter não substancial, sendo visto assim mais como um processo ou funcionalidade do que como uma coisa ou entidade. Ademais, a consciência envolveria o resultado de certo modo natural de sistemas dinâmicos em evolução, algo condizente a versatilidade dos organismos vivos responderem às pressões adaptativas. A consciência seria, pois, uma competência, capacidade ou faculdade, desenvolvida por seres vivos em geral, usualmente dotados de um sistema nervoso complexo capaz de lidar com vasto

processamento de informação, decorrente dos estímulos sensoriais aptos em transformá-los em respostas satisfatórias a conservação de vida do organismo. Além do mais, se esse processo extrapola a vida tal como conhecemos ou se existe até em corpos naturais inanimados e mesmo em componentes eletrônicos concebidos pela tecnologia humana, estas são questões que para a presente hipótese ainda permanecem em aberto.

Agora, mais do que oferecer argumentos que corrobore ou não a proposta descrita, meu trabalho é particularmente um desafio epistemológico. E, portanto, minha principal meta é demonstrar a partir do uso do método praxeológico em que consiste a validade epistêmica da presente hipótese de estudo. E aqui já haverá uma clara distinção entre a metodologia aplicada neste estudo e a metodologia usualmente requerida nas demais pesquisas no âmbito da filosofia da mente. Enquanto a quase totalidade dos estudos que compõe a bibliografia desta dissertação evidencia uma busca por resultados sustentados em dados empíricos, constituindo assim juízos sintéticos a posteriori, esta pesquisa terá por foco o uso da razão pura, e de tal modo estará pautada na concepção de juízos sintéticos a priori. E retomando o ponto chave da perspectiva deste trabalho preciso evidenciar o que entendo por reducionismo e não reducionismo, haja vista ser este o principal divisor de águas que definiu os rumos desta hipótese. E em termos teóricos assumo esta dicotomia a partir do seguinte questionamento: é possível reduzir a experiência consciente em termos objetivos? Sim ou não?

Para explicar melhor o que procuro dizer a partir deste questionamento, saliento que de início me parece claro que falar em “reducionismo” é falar em simplificação, é buscar expressar uma ideia ou conceito em uma linguagem mais enxuta, recorrendo a um referencial de caráter ainda mais elementar. É evidenciar, portanto, que aquilo que se pretende falar talvez já exista, apenas que descrita em outros termos. A exemplo, fazemos simplificações na matemática quando reduzimos uma fração tal como “ $\frac{35}{5}$ ” em “ $\frac{7}{1}$ ”. Em termos linguísticos buscamos simplificações tal quando alternamos a expressão “irmão da minha esposa” por “cunhado”. Em sua essência a redutibilidade almeja uma condição de igualdade semântica entre termos.

Neste sentido, falar em reducionismo é cogitar a possibilidade de mostrar uma relação de igualdade de termos no qual em um dos lados há uma expressão de maior complexidade e do lado oposto há uma expressão de menor complexidade, sendo que aquela de maior complexidade é reduzida à de menor complexidade. Ademais, essa

complexidade pode ser concebida de diferentes maneiras. Não necessariamente a substituição de uma ideia expressa por um certo número de palavras seja reduzida a outra com menos palavras. Em muitos casos há uma redução ontológica, em que a simplificação está pautada na diminuição de entidades ou mesmo na quantidade de postulados fundamentais necessários para compreender uma determinada ideia, algo similar ao que Luiz Gonçalves denomina de *princípio de simplicidade*<sup>25</sup>. Nas falas de Churchland (1985, pp.279-280, tradução minha) “uma consequência da redução interteórica é a unificação explicativa, e nas ciências tal unificação é considerada uma coisa boa. Se uma teoria puder ser explicada por outra e assim reduzida a ela, então a nossa compreensão dos fenômenos descritos pela teoria será grandemente melhorada”.

Já quando utilizo da noção de “termos objetivos” me refiro a expectativa de que as palavras que utilizamos enquanto argumentos para demonstrar nosso raciocínio sejam compreendidos pelos nossos ouvintes tal como desejamos significar. E para isto faz-se necessário haver uma concordância entre aquilo de que falamos. E digo mais, talvez seja este o ponto de maior entrave na filosofia da mente, enquanto muitos dos conceitos fundamentais para uma teoria da consciência requerem de antemão um alinhamento preciso dos sentidos que atribuímos aos termos que utilizamos. E assumo com isto que um dos principais desafios deste trabalho seja expor com a maior clareza possível o sentido conceitual de meus argumentos, a fim de permitir até mesmo um melhor direcionamento quanto possíveis críticas ao conteúdo desta pesquisa.

E retomando assim a questão do reducionismo me questiono sobre como poderíamos simplificar as nossas experiências conscientes a partir de termos objetivos? Ora, se digo que *sinto leve euforia toda vez que entro naquela loja esperando que desta vez ela me olhe com desejo*, questiono, pois, quais termos objetivos poderiam ser igualados a esta sentença? E se digo que *sinto certa agonia em ver ossos humanos*. Ou mesmo se digo que *sinto como se estivesse em minha terra natal toda vez que tomo café em sua casa*. Como podemos reduzir estas experiências conscientes em termos científicos? À quais termos objetivos estas sentenças se equivalem? E nas falas de Koch (2019, p.24, tradução minha) quanto da diferença entre a resposta comportamental e a vivência subjetiva, alega que:

---

<sup>25</sup> “Também conhecido como “navalha de Ockham”, “máxima da simplicidade”, “princípio de parcimônia”, entre outras expressões”. (GONÇALVES, 2016, p.12).

Em termos objetivos, a visão está intimamente ligada ao comportamento visual-motor, que pode ser definido como “agir sobre a radiação eletromagnética que chega em uma parte específica do espectro”. Nesse sentido, qualquer organismo que responda a estímulos visuais com alguma ação, seja uma mosca, um cachorro ou um ser humano, vê. Mas esta descrição do comportamento visual-motor deixa completamente de fora a parte de “ver”, [...] a tela pintada com cenas da vida, [...] O comportamento visual-motor é totalmente diferente da minha percepção subjetiva da cena à minha frente.

E para os fins deste estudo assumo que estas sensações são irreduzíveis, ou seja, de que não há maneiras fidedignas de expressar aquilo que sinto de modo imediatamente consciente. Até mesmo as palavras que utilizo para descrever uma sensação são meras aproximações daquilo que te fato sinto. E neste aspecto é recorrente lidarmos com descrições nas quais utilizamos de variantes para tentar expressar aquilo que queremos, tal quando digo “leve euforia”, “certa agonia” ou “como se”. Por fim, certo de que há muito a ser debatido sobre as problemáticas até então levantadas, relembro que tive por intuito inicial apenas trazer à tona os questionamentos que me lançaram à pesquisa, e sugiro ao leitor acompanhar com o devido senso crítico o percurso que trilhei nessa empreitada.

#### 1.4. Da Composição Textual

Quanto à metodologia empregada esta pesquisa pode ser classificada sobre um primeiro aspecto como essencialmente bibliográfica, assumindo os campos acadêmico e literário como os principais acervos de consulta. Mediante uma investigação sobre diversas áreas do conhecimento que abordam o referido objeto de estudo procurei aprimorar o conhecimento geral sobre os desafios de uma interpretação da consciência que seja capaz de objetividade e de introspecção<sup>26</sup>. Em um segundo aspecto esta pesquisa teve caráter exploratório buscando assim colocar à mesa discussões introdutórias para fundamentar o método praxeológico como alternativa acadêmica para estudos nas áreas de filosofia e ciências humanas. E por fim, fiz jus a uma abordagem qualitativa reconhecendo a importância dos significados da experiência consciente frente os dados empíricos usualmente trabalhados na neurociência.

---

<sup>26</sup> A pesquisa se posicionou na busca por uma concepção da mente corporificada tal como almejada por Leonardo Almada, orientador deste estudo, exemplificada na seguinte passagem: “[...] conciliar, em um mesmo quadro teórico e prático, (i) os aspectos objetivos e mensuráveis de nossos estados mentais, e (ii) o acesso completamente pessoal que temos a esses estados, no interior do qual só podem ser pensados como observáveis tendo por referência o próprio sujeito que os porta”. (ALMADA e MESQUITA, p. 12, 2016).

De tal modo o objetivo geral desta pesquisa foi fecundar os alicerces de uma teoria da experiência da consciência fundamentada no método praxeológico. E para isto tive de perpassar os objetivos específicos, pormenorizados em cada capítulo, assim dispostos em: (i) delimitar as principais problemáticas referentes a experiência da consciência; (ii) elucidar um sistema teórico capaz de emitir juízos válidos utilizando-se do método praxeológico; e (iii) investigar a aplicabilidade do referido método frente aos desafios do objeto de pesquisa elegido.

Esta dissertação ficou assim estruturada em cinco seções, dentre as quais: na Introdução apresento uma breve descrição geral do trabalho; no Capítulo I apresento um apanhado de teorias acerca do problema difícil da consciência, da relação mente-corpo, como também quanto aos desafios do conhecimento voltados à concepção de uma teoria da consciência; no Capítulo II apresentei a origem e a gênese do pensamento praxeológico para esclarecer as limitações e possibilidades do referido método; no Capítulo III apliquei o método praxeológico visando reflexões gerais sobre o que julgo ser uma fidedigna teoria da experiência da consciência; e nas Considerações Finais me ative ao significado desta pesquisa para a comunidade acadêmica ressaltando os possíveis descobrimentos e desdobramentos possibilitados por esta jornada de pesquisa. Como resultados esperados, creio que este estudo pôde evidenciar ao leitor que o método praxeológico tem algo para acrescentar à compreensão da mente humana, uma vez que se propõe renovar as questões ora repetitivas a partir de abordagens que apontam para novos rumos teóricos.

Ainda em notas preliminares, pode-se questionar o porquê do uso da linguagem em primeira pessoa. Com isto em mente ressalto, tal como alguns autores já fizeram, a importância de uma linguagem adequada a cada tipo de exposição<sup>27</sup>. E na medida em que procuro expor problemáticas de ordem subjetiva se faz condicente tomar a perspectiva pessoal o fio condutor da construção textual. Ademais, o uso da linguagem em primeira pessoa é fundamental para dar lucidez ao objeto de estudo em foco, pois a experiência da consciência aqui elencada é exatamente aquela vivenciada em primeira pessoa, acessível a qualquer sujeito cognoscível e tomada de premissa indispensável ao pensamento.

Portanto, ao tratar da experiência da consciência julgo tratar de um fenômeno experimentado por cada um de nós. E assim, se digo que a experiência consciente me permite “enxergar” o mundo sobre um olhar subjetivo aparentemente “meu”, imagino que

---

<sup>27</sup> Cf. (SWORD, 2019; WEBB, 1992).

qualquer outra pessoa possa experimentar de igual maneira. Com isto em mente, convoco o leitor a seguir as minhas reflexões utilizando para tanto de seu próprio instrumental consciente tal como julgo possível, cada qual em seu próprio pensar, perceber aquilo que percebo e conceber aquilo que concebo.

Interessante destacar que alinho esta minha proposta às reflexões de René Descartes, em sua obra *Discurso do Método*<sup>28</sup>, que nos oferece em uma narrativa aparentemente sincera seu percurso intelectual, suas apreensões, meditações e considerações. Para quem não é familiarizado com este texto de Descartes apresento algumas passagens que exemplificam seu caminhar, tal como de modo semelhante procurei trilhar. Em certa altura Descartes (2001, p.7) apresenta que “[...] assim, meu propósito não é ensinar aqui o método que cada um deve seguir para bem conduzir sua razão, mas somente mostrar de que modo procurei conduzir a minha”. Mais à frente diz que “[...] me persuadi de que não teria cabimento um particular propor-se a reformar um Estado mudando-lhe tudo desde os alicerces e derrubando-o para reerguê-lo; nem mesmo, também, a reformar o corpo das ciências ou a ordem estabelecida nas escolas para as ensinar” (DESCARTES, 2001, p.18). E trago por fim mais um trecho no qual nos conta que em sua terceira máxima, um dos pilares de seu método, pretende “[...] antes vencer a mim mesmo do que à fortuna, e modificar antes meus desejos do que a ordem do mundo, e, geralmente, acostumar-me a crer que não há nada que esteja inteiramente em nosso poder, a não ser os nossos pensamentos” (DESCARTES, 2001, p.30).

Estas passagens demonstram em alguma medida a pretensão de Descartes em propor um novo método de pensamento. Apresenta, em primeiro lugar, não ser o “dono da verdade” e crê que na clareza de sua exposição consiga evidenciar seu raciocínio a fim de convencer o leitor que certas perguntas nos levam a certas respostas. Em segundo lugar, critica a ordem estabelecida nas escolas, sem, contudo, ter a prepotência de querer reconstruir do “zero”. E estabeleceu máximas a seguir, procedimentos metódicos a partir dos quais julgou adequado para manter uma razão minimamente segura enquanto deixava sua dúvida o guiar. Seguindo o exemplo de Descartes procuro conduzir minhas experiências conscientes, ciente de que não tenho competência para impor verdades, ciente também de que meus argumentos somente têm alguma valia enquanto contemplados por uma mente consciente. Tão logo, a validade de minha exposição não

---

<sup>28</sup> Cf. (DESCARTES, 2001).

consiste em uma pretensão de emitir verdades sobre o mundo, mas apenas apresentar um estudo coerente entre os problemas acatados, o raciocínio realizado e as respostas alcançadas.

## 2. CAPÍTULO I - ENSAIOS SOBRE A NATUREZA DA CONSCIÊNCIA

Conforme descrito na introdução deste trabalho assumo nesse primeiro capítulo a meta de compor um apanhado geral de algumas das principais teorias abordadas em textos diversos acerca das tentativas de conceituação da consciência e dos aspectos da atividade mental. Conjuntamente, percorro pelas tantas nuances do problema da consciência buscando extrair daí pertinentes problemáticas que esse tema nos demanda. E para adentrar as especificidades do desafio em que me projeto distribuí as minhas reflexões em três grandes eixos que compõe degraus para uma maior clareza na concepção do objeto de pesquisa.

De início destaco o *problema difícil da consciência*, canalizando os embaraços da tentativa científica de estudar o aspecto subjetivo que caracteriza o conteúdo mais íntimo das nossas vivências, as qualidades e a intencionalidade dos nossos estados mentais. Em segundo lugar, descrevo a consciência a partir do *problema das relações mente-corpo*, a fim de imbricar a subjetividade com o contexto material que domina o reino dos fenômenos científicos, encarando assim qual seja o devido lugar da consciência no mundo natural. E em terceiro lugar, lanço mão do *problema do conhecimento* buscando incorporar os desafios da compreensão dos nossos processos cognitivos em sua estreita ligação com o entendimento acerca do papel dos eventos e estados mentais em nossa vida consciente.

### 2.1. O Problema Difícil Da Consciência

A partir do que salientam muitos dos trabalhos aqui referenciados, a consciência é um dos grandes mistérios filosóficos, pois se por um lado é algo tão evidentemente concebido, por outro parece escapar a qualquer método de apreensão que se queira científico e objetivo. E conforme destacam Susan Blackmore e Emily Troscianko (2018) o problema da consciência em âmbito acadêmico é tão significativo que se alguém pensar ter encontrado a solução, muito possivelmente é porque não tomou consciência do real problema. E nem mesmo “do” problema, como se fosse apenas um, mas existiria toda uma variedade de problemáticas, cada qual direcionando esforços à resolução de uma parte do tema geral. Por isto apesar de alguns autores já terem se manifestado quanto a solução do caso, sempre há mal-entendidos e pontos de discordância, na verdade,



descrevem não haver até mesmo uma definição da consciência geralmente aceita na filosofia ou na ciência, apesar de muitas das tentativas de defini-la (BLACKMORE e TROSCIANKO, 2018).

Agora, igualmente muitas são as possibilidades de se trabalhar o tema da consciência em um trabalho acadêmico. E nessa linha de pesquisa digo até mesmo ser mais comum encontrar estudos que se voltam à problemáticas específicas como em tentar clarear algum conceito técnico, tentar expandir uma compreensão de determinada teoria ou mesclar duas ou mais teorias na expectativa de abstrair novidades advindas desse encontro. A exemplo, Hellen Salazar (2018) traz à cena acadêmica seu trabalho de conclusão de curso em que deixa claro desde o título que fará uso da Teoria da Informação Integrada para interpretar os resultados de experiências sensório-perceptuais visuais, objetivando um possível diálogo entre esses dois campos de estudo. Já Frederico de Castro (2017) em sua dissertação de mestrado objetiva mostrar que há uma leitura emergentista na proposta de John Searle, a despeito deste não se considerar um emergentista de fato. Assim, de igual maneira propõe um encontro, em que assumindo o referencial de Searle no específico tópico acerca da emergência da consciência encara com “bons olhos” o resultado da mescla conceitual entre a emergência searleana e a emergência das correntes emergentistas propriamente ditas. E por sua vez Juliana Fagundes (2018) nos apresenta sua tese de doutorado objetivando um diálogo promissor entre Daniel Dennett e Donald Davidson no intuito de fortalecer aquilo que conceituou como Realismo Moderado.

Além do mais, enquanto algumas propostas tendem a resumir o problema em poucas palavras, tal como faz Koch (2019, p.1, tradução minha) que logo na introdução já diz que “[...] defini-la é realmente simples. Aí vai: Consciência é experiência. É isso. Consciência é qualquer experiência, desde a mais mundana à mais exaltada”. Outros tendem a requerer um combinado de relações, tal como Maturana e Varela (1995, pp.29-30) que nos propõe pensar que “[...] o conhecer autoconsciente é a coroação evolutiva dos processos cognoscitivos (perceptivos) dos seres vivos, e que a consciência humana é, portanto, consequência direta da complexidade biológica do nosso cérebro, cuja função é processar e manipular ‘informação’ concernente ao mundo que nos rodeia”.

Ainda de acordo Blackmore e Troscianko devermos lembrar que a palavra consciência é bastante dita na linguagem cotidiana e por sua vez é usada semanticamente de diferentes maneiras, a exemplos:

[...] “consciente” é frequentemente contrastado com “inconsciente” e é considerado mais ou menos equivalente a “responsivo” ou “acordado”. 'Consciente' também é usado para significar o equivalente a saber algo, ou prestar atenção ou estar ciente de algo, como em 'Ela não estava consciente do constrangimento que causou' ou 'Ele não estava consciente do rato rastejando silenciosamente debaixo de sua mesa'. Diferentes teorias enfatizam diferentes aspectos do que podemos entender por consciência, mas o termo é mais amplamente utilizado para significar o equivalente à “subjetividade” ou experiência pessoal. (BLACKMORE e TROSCIANKO, 2018, pp.1-2, tradução minha)

Já nas falas de Robert Gulick (2012, p.5):

As palavras "consciente" e "consciência" são termos genéricos que abrangem uma ampla variedade de fenômenos mentais. Ambas são usadas com uma diversidade de significados, e o adjetivo "consciente" é heterogêneo em sua extensão, sendo aplicado tanto a organismos inteiros – consciência da criatura – como a estados e processos mentais particulares – consciência do estado (Rosenthal 1986, Gennaro 1995, Carruthers 2000).

E é diante este aparentemente aspecto multifacetado que Chalmers (1995) trouxe à tona aquilo que classificou em problemas fáceis e difíceis. Os problemas fáceis, sobre esta ótica, rotulam um tipo de concepção da natureza mental que busca de maneira geral mapear a atividade cerebral e correlacionar os resultados com as observações sobre o comportamento como também sobre o relato do ser consciente objeto de estudo. E neste artigo Chalmers (1995) cita alguns aspectos fáceis do problema da consciência como em diferenciar o funcionamento do sistema nervoso quando em estado de vigília ou de sono, quanto da competência em reportar experiências conscientes, quanto do comportamento reativo aos estímulos ambientais ou quanto da capacidade de processamento de informação e da construção de memórias. Ademais, possui discernimento de que a completa concepção do funcionamento cerebral humano não tem nada de simples e pode demandar séculos inteiros de trabalho árduo, mas nem por isto deixa de reconhecer que este seria o problema fácil (CHALMERS, 1995).

Já os problemas difíceis para Chalmers (1995) seriam aqueles que não se reduzem ao método empírico das ciências cognitivas. É quando se precisa ater as qualidades que atribuímos as nossas experiências conscientes, pois estas qualidades seriam características intrínsecas da vivência em primeira pessoa, condição que nos possibilita a sensação de como é ser determinado organismo ou estar em dado estado mental consciente. E conforme Chalmers (1995) nos instiga a pensar independente haver uma teoria geral que

descreva todos os processos cerebrais, ainda assim, ficamos nos questionando do porquê precisamos ter a experiência consciente acompanhando estes processos e produzindo enquanto possível efeito colateral um sujeito cognoscível.

Nesse contexto o adjetivo “fácil” assim empregado não diz respeito a facilidade de se desenvolver teorias e aparatos tecnológicos capazes de tal empreitada, mas se dirige a noção de que há um consenso mais ou menos estabelecido sobre como avançar no conhecimento sobre a natureza dos aspectos mentais, uma vez que o comportamento humano é, em expectativa, reduzido aos processos cerebrais. Sobre esta perspectiva Diogo Massmann (2012, pp.39-40) salienta que “encontrar os correlatos neurais da consciência seria a tarefa fácil, [...] a maior dificuldade estaria em saber como a subjetividade se relaciona aos correlatos neurais: como o disparo de células relaciona o objeto da visão às emoções que sentimos e a reunião de memórias dessas emoções”.

Ademais, essa postura traz ainda outras implicações tais como ressaltam Leonardo Almada e Luis Mesquita (2016, p.12) em que “[...] por conta de seus métodos e de suas intenções, as (neuro)ciências cognitivas oferecem, em geral, hipóteses sobre o comportamento dos agentes inteligentes reduzidas ou meramente reportáveis ao processamento físico de informação”, e com isto negligenciam o aspecto subjetivo de nossas vivências e das razões de nossas condutas, tornando assim limitado o rol de variáveis que compõem seus sistemas teóricos. E como ainda nos advertem, o paradigma reducionista destas pesquisas que almejam reduzir o mental ao cerebral cai fatalmente sobre o mesmo dualismo que seus adeptos alegam rejeitar, e se antes havia uma separação entre mente e corpo, estas atuais pesquisas recorrem a uma análoga separação, agora entre corpo e cérebro, em que “[...] na percepção moderna e popular, a mente e o cérebro vão para um lado, e o corpo (ou seja, o organismo inteiro, mas sem o cérebro) vai para o outro” (ALMADA e MESQUITA, 2017, p.107).

Além disto, Chalmers (1996) sustenta a ideia de que o problema difícil da consciência pode nem sequer ser resolvido dentro do quadro da ciência convencional que lida com explicações baseadas em terceira pessoa, e com isto argumenta que um novo tipo de abordagem se faz necessário. Diante essa problemática aposta no pampsiquismo<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Para esta pesquisa considero o pampsiquismo uma doutrina dentro da contemporânea filosofia da mente que reconhece que os eventos e estados mentais tal como a consciência fenomenal existem por si só, sem a necessidade de serem explicados a partir de constitutivos ainda mais elementares. Presumo, portanto, que a mente deva ser tomada enquanto princípio não somente do conhecimento, mas da própria realidade. É

como uma possível solução sugerindo que a consciência seja postulada como um elemento fundamental do universo, presente em todos os tempos e lugares, e não como um mero resultado ocasional de sistemas biológicos. Neste sentido, invoca o argumento da existência de “zumbis” para discutir exatamente a possibilidade de haver autômatos idênticos aos seres humanos em termos de comportamento e função cerebral, mas que não possuiriam a referida experiência consciente<sup>30</sup>.

E para adentrar essa problemática Chalmers propõe com isto a distinção entre dois conceitos de mente, sendo um psicológico e outro fenomenológico<sup>31</sup>. O conceito de mente em seu aspecto psicológico seria assim adequado para o entendimento dos processos cerebrais capazes de abordagem experimental, enquanto o aspecto fenomenológico seria aquele capaz de lidar com a condição de estarmos conscientes destes mesmos processos. E é em vistas do conceito fenomenológico da mente que Chalmers delimita o campo de estudo do problema difícil da consciência, “[...] central para um ponto de vista subjetivo, enquanto de um ponto de vista objetivo é totalmente inesperado” (CHALMERS, 1996, p.4, tradução minha).

Entretanto, nem todos corroboram as colocações de Chalmers. Daniel Dennett, por sua vez, considera que a distinção entre problemas fáceis e difíceis não parece ser uma abordagem promissora. E para sustentar seu ponto de vista cita dois exemplos enquanto analogias ao suposto problema da consciência. Em primeiro lugar Dennett (1996) comenta sobre o vitalismo, doutrina que sustentava que a vida seria algo para além das explicações biológicas. Argumenta assim que o biólogo poderia muito bem explicar a vida em termos de reprodução, desenvolvimento, autoreparação, autodefesa e metabolismo, e que estas características encerrariam o entendimento acerca da vida. Entretanto, haveria alguns a continuar se perguntando: onde de fato estaria a vida? E

---

recorrente encontrar estudos em favor do pampsiquismo que perpassam por problemáticas que focam em desafios na fronteira do conhecimento científico tais como temas da mecânica quântica, da energia escura e da matéria escura, das práticas homeopáticas, dos estudos do subconsciente, dos relatos de viagem astral, da telepatia, de mensagens psicografadas, dentre muitas outras frentes (Cf. SHELDRAKE, 2013). Contudo, dada sua estranheza é por muitos considerado uma pseudociência, e no contexto acadêmico geral ainda se mostra pouco expressivo.

<sup>30</sup> Cf. Capítulo 3.1. - *Argument 1: The logical possibility of zombies* (CHALMERS, 1996, pp.94-99).

<sup>31</sup> Cf. Capítulo 1.2. - *The Phenomenal and the Psychological Concepts of Mind* (CHALMERS, 1996, pp.11-16).

Dennett (1996) ressalta que a vida estaria em todos estes processos, não havendo um ingrediente a mais que faria algo estar ou não vivo<sup>32</sup>.

Em outro exemplo Dennett (1996) trata do processo visual na percepção de uma imagem, em que a doutrina falha de outrora postulava a percepção enquanto uma pequena versão de nós mesmos que viria de “dentro” a figura produzida na captação de luz pela retina, tal como em uma televisão, e que a mente estaria por fim “assistindo” as imagens que o cérebro processa tal como um telespectador. Contudo, menciona que a compreensão atual do funcionamento cerebral deixa explícito que a percepção mental da imagem constitui todo o processo cerebral e não haveria assim momento algum em que o cérebro passasse a função perceptiva à mente. Em paralelo, Dennett (1991) argumenta que a consciência pode ser explicada em termos estritamente físicos, a partir de processos cerebrais funcionais, sem ter assim de recorrer a conceitos misteriosos ou irreduzíveis. Objetiva, portanto, uma teoria “[...] empírica, científica e respeitável” (DENNETT, 1991, p.4, tradução minha).

Ademais, Dennett (1991) assume com isto uma posição vezes dita eliminativista<sup>33</sup>, vezes heterofenomenologista<sup>34</sup>. Apesar de desacreditar na existência da consciência reconhece que enquanto conceito é algo válido para tratarmos de certos assuntos. Todavia, tem expectativas de que em algum tempo não mais precisaremos recorrer a este tipo de ideia, diz ainda que “quando compreendermos a consciência – quando não houver mais mistério – a consciência será diferente” (DENNETT, 1991, p.25, tradução minha). Além

---

<sup>32</sup> Ademais, conforme destaca Gulick: “desde a morte do vitalismo, não pensamos a vida por si só como algo distinto de coisas vivas. Há coisas vivas, incluindo organismos, estados, propriedades e partes de organismos, comunidades e linhagens evolutivas de organismos, mas a vida não é ela mesma mais uma coisa, um componente adicional da realidade, alguma força vital que se acrescenta às coisas vivas. Aplicamos corretamente os adjetivos “vivo” e “animado” (*alive*) a muitas coisas, e ao fazer isso poderíamos dizer que lhes estamos atribuindo vida, mas sem nenhum significado ou realidade além daquele envolvido em serem coisas vivas.” (GULICK, 2012, p.10).

<sup>33</sup> Aplico o termo eliminativismo para designar uma posição na filosofia da mente, em muito decorrentes do impacto produzido por Gilbert Ryle quando da publicação de seu livro *The Concept of Mind*, em que sustenta a tese de que a utilização de conceitos da psicologia popular tais como intenções, crenças, desejos, dentre tantos outros, devem ser progressivamente substituídas por uma teoria científica neurofisiológica. Sobre esta perspectiva Tourinho (2001, p. 83) menciona que muitas das pesquisas tentaram “[...] tratar as relações mente-corpo como um problema linguístico ou um problema de filosofia da linguagem que poderia ser resolvido (ou dissolvido) após uma cuidadosa revisão do vocabulário psicológico que usamos para nos referir aos nossos (possíveis) eventos mentais”.

<sup>34</sup> Utilizo de uma descrição do próprio Dennett em que diz: “nós, heterofenomenologistas, apreciamos a enorme simplificação que se obtém quando se postula um centro de gravidade narrativa para um corpo humano que gira narrativamente. Assim como o *self* biológico, esse *self* psicológico ou narrativo o *self* é mais uma abstração, não uma coisa no cérebro, mas ainda assim um atrator de propriedades notavelmente robusto e quase tangível”. (DENNETT, 1991, p.418, tradução minha).

do mais, cita o conceito científico de centro de gravidade aplicável para lidarmos com fenômenos que envolvem os centros de massas de objetos em órbita fazendo uma analogia à consciência vista como um ponto focal da narrativa dos processos cerebrais. Alega assim que tal como não precisamos postular a existência concreta de um centro de gravidade, igualmente não precisaríamos crer que exista alguma substância material ou imaterial que atenda à esta funcionalidade. De tal modo, mesmo que Dennett (1996) reconheça a aplicabilidade do termo consciência, a despeito de ser algo abstrato, nega, contudo, a possibilidade dos ditos estados mentais qualitativos exatamente por não terem função explicativa alguma, e neste sentido não se justificaria nem mesmo enquanto conceito<sup>35</sup>.

Nesse mesmo viés de pensamento Gilbert Ryle (2009) também desacredita em abordagens que evadem aos métodos empíricos, sobre a ótica de terceira pessoa, validados pela ciência moderna. Já dizia Ryle (2009, p.137, tradução minha) que “os tipos de coisas que posso descobrir sobre mim mesmo são os mesmos que posso descobrir sobre outras pessoas, e os métodos para descobri-las são praticamente os mesmos”. Contudo, ainda destaca que esta diferença quanto do acesso aos dados necessários à uma dada investigação provoca nuances entre o que o sujeito pode saber sobre ele mesmo e o que pode saber o outro, mas “[...] essas diferenças não são todas a favor do autoconhecimento. Em certos aspectos muito importantes, é mais fácil para eu descobrir o que quero saber sobre você do que descobrir o mesmo tipo de coisas sobre mim mesmo” (RYLE, 2009, p.138, tradução minha).

Entretanto, Timb Hoswell (2020) discorda quanto da competência de investigações que se atenham tão somente ao aspecto linguístico como se pudessem capturar tudo o que há para ser compreendido no discurso falado. Nesse sentido diz que “existem elementos da mente que entendemos serem não-linguísticos, [e] se um sujeito que não possui estas faculdades privadas não consegue compreender e usar uma linguagem com competência, então isto representa um problema para a visão de que um discurso publicamente acessível é capaz de capturar tudo” (HOSWELL, 2020, p.70, tradução minha). E desta forma Hoswell reivindica a postura de Chalmers quanto da necessidade de atermos aos aspectos qualitativos de nossos pensamentos.

---

<sup>35</sup> Capítulo 12. *Qualia Disqualified* (DENNETT, 1991, pp.369-411).

Já Alex Gomez-Marin e Juan Arnau (2019) corroboram uma certa proposta reducionista<sup>36</sup>, e argumentam com isto que o problema da consciência, muitas vezes considerado um problema difícil, pode não ser tão insolúvel como geralmente alguns presumem que seja. Salientam até mesmo que a complexidade da consciência é superestimada e que o problema pode ser em certa medida um "falso problema". Sugerem a partir de seus estudos que a dificuldade em compreender a consciência resulta de uma abordagem excessivamente teórica e filosófica, que negligencia o sucesso gradativo das investigações científicas. E neste sentido afirmam que a consciência possa ser integralmente compreendida como um fenômeno decorrente da atividade cerebral e das interações neurais destacando com isto a importância de investigarmos a consciência em contextos estritamente empíricos como em estudos da neurociência cognitiva e da psicologia experimental. Patricia Churchland (1985, p.5, tradução minha) igualmente já havia dito que “[...] a filosofia tendeu a ignorar os desenvolvimentos nas neurociências e a seguir praticamente o seu próprio caminho”.

Ademais, Gomez-Marin e Arnau (2019) procuram assim evidenciar alguns dos avanços científicos nos estudos em neurociência citando de exemplo como as antigas perspectivas neurofisiológicas postulavam erroneamente haver regiões cerebrais específicas que seriam integralmente responsáveis por determinadas funções cognitivas. Entretanto, salientam que diversas pesquisas ao longo deste último século mostraram que essa perspectiva era incoerente com os resultados obtidos, haja vista a versatilidade e a plasticidade do cérebro em que diferentes áreas assumiriam em muitas situações funções que não são usualmente responsáveis, evidenciando o êxito do método científico em lidar com este tipo de problemática (GOMEZ-MARIN E ARNAU, 2019).

Em abordagens semelhantes, os funcionalistas<sup>37</sup>, a exemplos de Nicholas Boltuc e Piotr Boltuc (2007), reforçam a necessidade de investigações igualmente empíricas,

---

<sup>36</sup> Assumo por reducionismo a doutrina da atual filosofia da mente que promete reduzir, seja no aspecto ontológico ou epistemológico, os eventos e estados mentais em processos neurofisiológicos. Tourinho destaca que esse movimento ocupou majoritariamente os estudos acadêmicos das décadas de 1960 e 1970 e foi frequentemente conhecido por teoria da identidade, uma vez que se presumia que “[...] cada tipo de estado ou processo mental seja idêntico a algum tipo de estado ou processo físico cerebral” (TOURINHO, 2001, p.84). Baker e Bonjour (2010) acrescentam que as teorias epifenomenalistas caracterizam bem este grupo, onde o mental é um epifenômeno, e assim, apesar de existirem, não têm efeito causal sobre as entidades materiais.

<sup>37</sup> Quanto aos funcionalistas, Tourinho (2001, p.85) expressa que o objetivo central de seus estudos visa desvendar os mecanismos da “capacidade de um organismo ou sistema desempenhar determinadas funções, independente de sua constituição físico-química”, ademais, decorrentes de sua influência behaviorista, assumem que “[...] estados mentais são definidos e caracterizados pelo papel funcional que eles ocupam no

todavia, focam na relação entre a inteligência artificial (IA) e o processo cognitivo como a solução do problema da consciência. De modo semelhante assim encaminham os estudos de Benjamin Kuipers (2007). Argumentam, em ambos os trabalhos, que as funções cognitivas tais como no processamento de informação e na resolução de problemas complexos podem ser exploradas pelo uso de IA, particularmente pela modelagem de sistemas inteligentes. Destacam assim que um dos principais benefícios no uso de IA frente o estudo clínico advém da aplicabilidade da programação na manipulação de banco de dados e na simulação de diferentes contextos e condições de evolução de sistemas em redes neurais, diferente das abordagens acerca do cérebro humano que recaem em circunstâncias éticas que dificultam um estudo amplo sistemático.

Contudo, nos advertem que embora a tecnologia na concepção de IA tenha feito avanços significativos ainda enfrentam desafios na criação de máquinas conscientes, e sugerem que replicar a consciência humana se mantém um problema particularmente complexo, pois envolve a compreensão não apenas das operações mentais, mas também das qualidades subjetivas da experiência humana (BOLTUC e BOLTUC, 2007; KUIPERS, 2007). Apostam, por fim, que o foco na funcionalidade e na representação do conhecimento em IA pode levar a uma compreensão mais profunda da mente e em uma possível solução para do problema difícil da consciência.

Em seu turno, John Dupré (2009) nos propõe refletir que o problema difícil da consciência pode ser rastreado a partir de outro problema teórico que teria fomentado muito do debate filosófico do século XVII. Os pensadores desta época postulavam que os dados dos sentidos indicariam características existentes nas próprias coisas que percebemos pelos sentidos. E assim acreditavam que o vermelho que enxergamos seria decorrente de uma entidade real interposta entre o objeto visto e nosso olhar. Porém, ressalta Dupré que se à época era difícil lidar com esta questão, hoje com os avanços científicos e tecnológicos conseguimos ter maior clareza sobre a natureza das frequências de ondas que caracterizam certa cor, haja vista ser este o entendimento mais proeminente

---

caminho entre o estímulo (input) e a resposta (output) de um organismo ou sistema” (TOURINHO, 2001, p.85). A mente passa ser concebida como “[...] uma função ou programa, rodado no hardware do cérebro, que transforma entradas sensoriais em saídas comportamentais” (MASLIN, 2009, p.15). Baker e Bonjour (2010) destacam Jerry Fodor como um dos principais partidários do funcionalismo em que argumenta que os estados mentais definidos em termos do papel causal são preferíveis em relação tanto ao dualismo quanto às várias versões precursoras do materialismo.



dentro das neurociências, e desde então sabemos que o vermelho ou a sensação da vermelhidão não são entidades reais, nem mesmo características objetivas dos objetos, e com isto declara que “[...] os dados dos sentidos que costumavam servir a um propósito essencial nesta área andam por aí como desempregados, desamparados esperando por uma nova função” (DUPRÉ, 2009, p.236, tradução minha). E será neste sentido que também desacreditará na validade do conceito de *qualia*.

Além do mais, aponta Dupré (2009) que muitos dos pesquisadores ainda encaram erroneamente que a consciência seja essencialmente subjetiva, enquanto o fisicalismo abraçado pela maioria dos filósofos contemporâneos sustentaria que a ciência, da qual se espera que tudo explique, seja estritamente objetiva. Logo, alegariam assim que os materialistas ou teriam de se abster em falar sobre a consciência, reconhecendo ser um debate para além de seu campo de estudos, ou teriam de algum modo objetivo reduzi-la ao funcionamento físico da realidade material sobre a qual se apegam. Dupré (2009), em sua posição materialista não-reducionista irá tanto aceitar o pressuposto físico do monismo materialista quanto discordar do reducionismo determinístico. E com isto, irá tanto criticar Chalmers por invocar uma postulação metafísica de uma suposta consciência fundamental, quanto Dennett por crer na redução dos estados e eventos mentais em constitutivos físicos e suas leis mecanicistas de interação. Para Dupré (2009) haveria assim a possibilidade tanto de se observar a consciência através do estudo científico do comportamento quanto de uma concepção objetiva em termos probabilísticos<sup>38</sup>.

Em sentido próximo John Searle concentrou suas pesquisas no campo da filosofia da mente e da filosofia da linguagem, sendo talvez seu mais famoso estudo problematizado sobre *O Quarto Chinês*, artigo no qual combateu alguns dos pressupostos da então eminente inteligência artificial, no âmbito do funcionalismo<sup>39</sup>. Searle sistematizou um conjunto de publicações, especialmente na década de 1980, a partir das quais pode divulgar algumas visões positivas e negativas acerca das principais correntes que versavam sobre o problema da consciência, e propor em contrapartida novas abordagens. Em sua tese do naturalismo biológico, Searle (2004) buscou evidenciar uma concepção de mente em termos estritamente neurobiológicos que tanto rejeita equívocos do dualismo quanto do reducionismo tradicional, como nas teorias de identidade, a

---

<sup>38</sup> Cf. Capítulo III. 9. *Probabilistic Causality* (DUPRÉ, 1993, pp.194-218).

<sup>39</sup> Capítulo 3.1.7 - *The Chinese Room* (SEARLE, 2004, pp.89-92).

exemplo afirma que “a consciência é apenas um processo cerebral” (SEARLE, 2004, p. 127, tradução nossa), e nessa passagem distingue o significado de sua alegação frente a significação dada pelas demais terias. Em sua posição, a irreducibilidade do mental não implica que os eventos e estados mentais são algo para além do mundo físico, uma vez ser essencialmente processos cerebrais, contudo, reconhece que existe um aspecto qualitativo vivenciado em primeira pessoa que não é explicado pelo reducionismo, e que nem por isso pode ser negligenciado (SEARLE, 2004).

Dan Zahavi (2003) por sua vez, em sua abordagem fenomenológica, concorda com a postura de Chalmers quanto da necessidade na retomada do foco de estudos sobre a visão do problema em primeira pessoa, e discorre sobre a adequada abordagem realçando a intencionalidade como aspecto crucial para a resolução desse impasse. Zahavi (2003) nos conta que a despeito da novidade na distinção entre os problemas fáceis e difíceis, a intencionalidade já muito antes era vista como a característica de maior preocupação para este debate. Tendo sido sistematizada pela fenomenologia desde ao menos Edmund Husserl, Zahavi (2003) salienta que a experiência intencional desde então pôde ser percebida sobre dois aspectos imbricados, classificados em qualitativo e referencial. A intencionalidade qualitativa se referiria as diferentes sensações dos estados mentais quanto a exemplo dos pensamentos, sentimentos ou desejos. Já a intencionalidade referencial, por outro lado, referiria ao direcionamento destes mesmos pensamentos, sentimentos e desejos, envolvendo assim o conteúdo ou o objeto intelectual da experiência consciente, como quando pensamos em um dado problema matemático, sentimos uma determinada dor ou desejamos algum alimento. Cada uma destas experiências conscientes teria um aspecto operativo próprio relacionado ao processamento sensorial, ao acervo de memórias e as crenças construídas, e seria este aspecto, em terceira pessoa, o foco de estudos da neurociência.

Entretanto, ainda segundo Zahavi (2003), a questão da relação entre a intencionalidade e a consciência no âmbito da filosofia da mente foi equivocadamente desmembrada quando os pesquisadores reducionistas, na metade do século passado, buscaram negar o aspecto qualitativo da intencionalidade e focar apenas em seu aspecto referencial. Com esta proposta passou-se então a postular a intencionalidade, enquanto sinônimo de referencial, sobre o caráter objetivo do processamento cerebral. Por outro lado, a intencionalidade qualitativa, tratada enquanto um epifenômeno, ficaria restrita aos

estudos fenomenológicos caracterizando mais à frente a consciência fenomenal. Contudo, Zahavi (2003, p.64, tradução minha) critica tal postura sustentada tanto por reducionistas quanto, até mesmo não-reducionistas, questionando se seria tal separação realmente aceitável, “[...] será que estamos realmente a lidar com dois problemas distintos ou será que a experiência e a intencionalidade, pelo contrário, estão intimamente ligadas”. E nos adverte com isto que não seja adequado manter perspectivas dicotômicas, realimentando o debate em vistas do dualismo mente-corpo. Em sua abordagem a fenomenologia teria sim algo a dizer sobre o problema difícil da consciência alegando que qualquer estado mental intencional também será qualitativo e poderá assim ser interpretado, pois “[...] afinal, há muito mais na questão da consciência fenomenal do que um mero reconhecimento de sua irreducibilidade” (ZAHAVI, 2003, p.74, tradução minha).

Nesse mesmo caminhar, Humberto Maturana e Francisco Varela (1995) reforçam a necessidade de uma melhor compreensão fenomenológica do “eu” interior sobre as bases da vida e dos processos cognitivos. E a partir desta perspectiva assumem uma posição tanto emergentista<sup>40</sup>, quanto enativista<sup>41</sup>. Reconhecem assim que mente e consciência são processos emergentes não redutivos, decorrentes de uma gradativa adaptabilidade dos organismos vivos dotados de sistema nervoso complexo e sua relação de “corpo inteiro” imbricada com seu ambiente circundante. Nesta concepção afirmam ainda que existem na natureza tanto sistemas independentes ao observador e que podem ser tanto descritos quanto compreendidos sobre o ponto de visto de terceira pessoa, quanto sistemas autodescritivos em que a sua compreensão somente se torna possível assumindo

---

<sup>40</sup> O emergentismo não possui uma característica definitiva que facilita a distinção para outros tipos de materialismos. De modo geral, o principal aspecto comumente citado diz respeito a noção de que a “totalidade” é uma complexidade que não se reduz ao mero somatório de suas “partes”. Assim, conforme Lestienne (2013, p.18) explica: [...] a ideia de emergência se contrapõe ao reducionismo científico, que busca apreender os fenômenos por meio do estudo dos elementos que compõem um sistema. Diferentemente, a proposta é compreender a organização espontânea de grandes sistemas e de que maneira eles adquirem propriedades novas, não antecipadas pelo estudo dos elementos que os integram. E o principal nicho de estudo dos adeptos do emergentismo está associado as novidades no âmbito biológico. E retomando as falas de Lestienne, a respeito da emergência, cita exemplos como “revoada de um bando de estorninhos, [...] aparição de novas espécies ao longo da evolução, [e até mesmo] livre arbítrio” (LESTIENNE, 2013, pp.18-19).

<sup>41</sup> Conforme destacam Almada e Mesquita (2016) o enativismo é um modelo particular de ciência cognitiva elaborado por Francisco Varela, Evan Thompson e Eleanor Rosch, em que destacam ser uma alternativa: [...] em relação ao dualismo clássico, ao computacionalismo e a algumas das variadas formas de cognitivismo, o enativismo deixa de lado o privilégio em relação às explicações representacionistas para a cognição, introduzindo a tese de que o conhecimento se constitui a partir das interações sensório-motoras do sujeito e seu ambiente, em um processo de co-construção significativa com os outros seres (ALMADA e MESQUITA, 2016, p. 14).

que o processo de observação e descrição é parte constituinte e geradora do fenômeno alvo do conhecimento (MATURANA e VARELA, 1995). Ademais, nos propõe conceber o operar dos organismos vivos como um processo circular em que os próprios componentes interiores produziram e reproduziram a rede de relações que os constituem, teoria que fundamentou o conceito de autopoiese. De tal modo assumem assim que existe uma experiência subjetiva em conformidade com uma concepção unitária que conecta os diversos processos biológicos em uma autoconsciência e que opera no mundo a partir de seu próprio ponto de vista (MATURANA e VARELA, 1995). Baseado nessa leitura de Maturana e Varela, Jonas Coelho (2023, p.278) acrescenta que “[...] o cérebro físico, incorporado e situado fisicamente e socioculturalmente, causa a existência da consciência, em suas diferentes formas e conteúdo, [e por sua vez] a consciência, propriedade do cérebro incorporada e situada fenomenalmente, causa modificações na estrutura e funcionalidade do cérebro”.

Sobre semelhante aspecto, Mark Solms (2019) procurou ressaltar o caráter holístico dos processos mentais conscientes e nesse viés discorda tanto de Chalmers quanto de John Searle ao se questionarem sobre como o cérebro produz ou causa a consciência. Em sua abordagem “cérebro não ‘produz’ ou ‘causa’ consciência alguma, aliás, formular a relação entre o cérebro e a mente em termos causais torna o problema difícil ainda mais difícil” (SOLMS, 2019, p.2, tradução minha). Em sua visão os aspectos subjetivos de nossos estados mentais não seriam produtos da atividade cerebral, mas apenas correlatos paralelos de um mesmo processo. Exemplifica esse tipo de ocorrência quando nos propõe refletir que ao olharmos para nosso reflexo no espelho temos tanto uma impressão de nós mesmos sobre um ponto de vista de primeira pessoa quanto também nos vemos em terceira pessoa a partir de um corpo que nos olha de volta, e que este corpo é igualmente aquilo que somos.

Ademais, Solms (2019) salienta que esta correlação não é difícil de se fazer, entretanto, reconhece que ainda estamos aquém de explicar precisamente como os processos corporais integrados são correlacionados às tantas vivências subjetivas de que temos acesso pela experiência consciente. Quanto a este desafio Solms (2019) reforça que os sentimentos são talvez as manifestações das quais temos menos compreensão processual, e que isto não seria mera negligência, mas resultado do método científico que exatamente buscou, em primeiro lugar, tentar eliminar os aspectos subjetivos de nossos

sentimentos sobre a pretensão de uma abordagem neutra e objetiva. Nesse sentido nos chama atenção aos estudos que procuram retrabalhar o papel dos sentimentos em acordo aos processos cerebrais<sup>42</sup>.

Decorrente um compilado de abordagens Solms (2019) sustenta que os sentimentos permitiriam aos organismos vivos não somente registrar, mas regular e priorizar através do pensamento e da ação voluntária reajustes no equilíbrio homeostático em contextos variados. Ainda destaca que nesta constante adaptação incorporaríamos a partir da experiência sobre situações previsíveis algumas respostas reflexivas, enquanto em contextos em que o organismo precisaria recorrer à comportamentos imprevisíveis iria assim fazê-lo através de algum tipo de avaliação que envolveria o “aqui e agora” relativo as alternativas disponíveis (SOLMS, 2019, p. 3, tradução minha). Nesta sua concepção aquilo que daria sentido físico, e, portanto, material, aos processos cognitivos estaria alicerçado no “princípio da energia livre”, que se traduz na ideia de que a mente e o cérebro estariam envolvidos na minimização da entropia ou da incerteza do organismo na sua percepção e ação no mundo.

Além do mais, interessante perceber que essa aparente pretensão pelo afastamento das emoções e dos sentimentos frente o pensamento científico moderno, tal como realçado por Solms, tenha caracterizado aquilo que António Damásio (2012, p.216) denunciou como “O erro de Descartes”. Damásio (2012) assim ressalta como em uma perspectiva pretérita, as emoções e os sentimentos eram assim considerados obstáculos ao pensamento racional, coerente e verdadeiro. Contudo, estudos diversos vêm nos possibilitando reconhecer o caráter ativo de nossas emoções e sentimentos tanto para

---

<sup>42</sup> Os atuais esforços teóricos para responder a esta questão foram iniciados por Damásio (1994), que identificou o sentimento com o registro de estados do corpo - dentro de uma escala biológica de valores - em que sentimentos prazerosos vs. sentimentos dolorosos registrariam melhora vs. deterioração das chances de sobrevivência e sucesso reprodutivo. Na teoria de Damásio, é por isso que sentimos. Sua teoria foi substancialmente melhorada quando ele incorporou (Panksepp, 1998) quanto descobertas no sentido de que os sentimentos não são gerados no córtex, mas no tronco cerebral (e o sistema límbico; ver Damásio, 2010) e que os circuitos em questão não registam apenas estados de aqui e agora (ou estados “como se”; Damásio, 1994) do corpo autônomo e sensorial, mas também estados cerebrais intrínsecos: sistemas cerebrais para instintos como apego, raiva e diversão (ver Damásio, 2018). A mudança para baixo em direção ao tronco cerebral permitiu que Damásio (como Panksepp antes dele) reconhecesse que a forma elementar de consciência é uma função extremamente primitiva. Minha própria contribuição para esses esforços teóricos veio relativamente tarde (Solms e Panksepp, 2012) e eles giravam principalmente em torno da relação precisa entre homeostase e sentimento (Solms, 2013, 2018a; Solms e Friston, 2018). (SOLMS, 2019, pp.6-7, tradução minha).

subsidiar nosso processo cognitivo, quanto até mesmo em condições de tomadas de decisão (DAMÁSIO, 2012).

Por fim, após percorrer brevemente por tantas distintas abordagens espero ter evidenciado o caráter inconclusivo do problema em pauta. Apesar da constante busca pelo aperfeiçoamento teórico-conceitual muitas são as dúvidas que ainda nos importunam. A consciência seria de fato uma realidade à parte do mundo material? Ou seria talvez o próprio mundo material uma falsa impressão causada pela mente humana? Ou mesmo haveria uma explicação estritamente fisicalista que incorpore os aspectos mentais em um substrato material definido?

Atento à bibliografia consultada é perceptível haver uma diversidade de perspectivas sobre o que seja a consciência. Ademais, a depender do parâmetro observado podemos classificar estas tantas abordagens em diferentes grupos. Algumas das maneiras de classificarmos propõe separarmos entre *monistas* e *dualistas*, e nesta perspectiva o comprometimento ontológico é o divisor de águas e haveria assim uma ou duas substâncias elementares que compõe a realidade, sendo a mente e os experiências conscientes uma substância elementar, ou então, dependente de outra.

Sobre outro aspecto podemos agrupar a mente e a consciência em função de suas interações com a cadeia causal de eventos do mundo material, sendo assim consideradas *interacionistas* ou *epifenomenalistas*, em que respectivamente a mente e os estados conscientes teriam ou não poder causal. E podemos também agrupá-los em *eliminativistas* e *pansiquistas*, quanto da existência ou não de estados mentais propriamente ditos. A saber como estas distintas abordagens encaram o problema da consciência se faz necessário um estudo preliminar sobre a gênese das preocupações que vez ou outra tomaram os debates filosófico e científico acerca do nosso objeto de estudo.

## 2.2. O Problema Das Relações Mente-Corpo

Dando sequência a clarificação do desafio em curso proponho agora fazer um breve recuo histórico para contextualizar o que é comumente denominado como o problema das relações mente-corpo, o segundo, dentre os aspectos problemáticos que procuro aprofundar neste primeiro capítulo. Conforme nos adverte Gulick (2012), mostra-se evidente que questões acerca da natureza da consciência se manifestam desde o

surgimento do próprio ser humano, e talvez essa abordagem faça todo o sentido antropológico, principalmente se utilizarmos do pensamento reflexivo a métrica para definirmos a natureza estritamente humana.

Gulick (2012) nos aponta situações de sepultamento em que aparenta expressar crenças espirituais. Tal hipótese mostra-se condizente com o que temos observado no estudo de variados povos, e talvez seja adequado supor que toda e qualquer civilização crie seus rituais de homenagem aos mortos, e de que estes mesmos mortos de alguma maneira permaneceriam a existir em suas mentes (MASLIN, 2009).

Contudo, crer que os antigos pensavam tal como nós atualmente pensamos não deve ser prudente. Pensamos a partir de uma linguagem contemporânea, com o uso de conceitos e de abstrações que se tornaram complexos com o tempo, com a advento da escrita, das artes, com a intensa miscigenação de povos e com o significativo desenvolvimento tecnológico que nos últimos séculos transformaram radicalmente os hábitos humanos. E talvez possamos assumir que esta complexidade em alguma medida repercute no tipo de consciência vivenciada pelos sujeitos históricos a cada época. É neste sentido que Gulick (2012) ainda expressa que o pensamento que introduziu o conceito moderno do “eu”, do qual somos herdeiros, não teria mais do que 500 anos.

E é no início da era moderna que muitos dos trabalhos aqui referenciados buscaram mostrar sobre a figura de Descartes o começo da sistematização do problema mente-corpo. Conforme nos adverte Fabiense Romão (2021, p.3) “no que concerne à dicotomia físico-mental, sem dúvida, temos Descartes como o maior consolidador desta posição teórica”. Ademais, Romão (2021) destaca que os postulados de Descartes, sobre os quais existe uma independência da mente em relação ao corpo, ainda reverberam na atualidade, sendo, contudo, menos influente do que já fora até a virada do século XX. De modo similar assim expõe Massmann (2012, p.15), quando assume que “se tivermos de situar o início dessa discussão, talvez melhor seria fazê-lo tomando como referência a explicação cartesiana sobre a natureza da mente”. Segundo Massmann (2012), para Descartes, a mente seria distinta do corpo por ter características não-físicas enquanto o corpo seria essencialmente um objeto físico.

Nesta mesma linha Clark Butler enfatiza que (1972, p.230, tradução minha) “historicamente, o quebra-cabeça mente-corpo faz parte do legado cartesiano”, e de tal modo acrescenta que a dúvida quanto da interação entre almas e corpos se tornou assim

um problema apenas com o surgimento da visão moderna de mundo que estabeleceu uma forte oposição entre o físico e o mental. O mundo físico foi então separado do mundo mental, concebido como um sistema fechado no qual a quantidade de energia permaneceria constante e os movimentos naturais ocorriam de acordo com leis regulares, sem serem perturbados por quaisquer influências extrafísicas (BUTLER, 1972). Seria necessário, portanto, ou negar a existência do mundo mental ou alicerçá-la ontologicamente em outro tipo de substância.

Porém, conforme expõe Kimberly Brown (2001), o dualismo proposto por Descartes possa ser melhor interpretado mais em sentido epistemológico do que ontológico. Nesta visão Brown nos propõe atermos a noção de que a independência da mente sobre o corpo apenas se refletiria na dicotomia de suas propriedades, mas sua fundamentação estaria alicerçada própria na dúvida metódica. E assim nos apresenta Descartes (2001, pp.38-39), que:

[...] enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade – *penso, logo existo* – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não eram capazes de a abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava, [segue que] por isso reconheci que eu era uma substância, cuja única essência ou natureza é pensar, e que, para existir, não necessita de nenhum lugar nem depende de coisa alguma material.

Nas falas de Dennett (1991), sem dúvidas é difícil deixar de reconhecer o peso dos argumentos de Descartes. Em sua narrativa apela exatamente para esta experiência do qual o leitor faz uso e sobre o qual reflete a validade de suas proposições. Descartes “elaborou uma ideia que é tão superficialmente natural e atraente que tem permeado desde então nosso pensamento sobre a consciência” (DENNETT, 1991, p.104, tradução minha). Como não haveria de ser verdade termos um corpo material e uma alma imaterial que nos anima?

Contudo, tal como Brown (2001) ainda nos aponta faltou um detalhe crucial em sua teoria, Descartes não mostrou satisfatoriamente como explicar a relação entre o corpo e a mente. Em um primeiro momento postulou uma separação total entre essas duas distintas substâncias. Porém, retomou suas reflexões e perceber haver a necessidade de uma relação entre estes dois mundos, e cogitou a partir da hipótese da glândula pineal um interposto. Entretanto, o avanço no conhecimento sobre o papel desta glândula na fisiologia contemporânea veio a invalidar sua proposta (BROWN, 2001).



E tendo em vista o exposto até então, destaco o inevitável reconhecimento de Descartes de que existe algo material no qual habitamos tal qual está presente em todo o universo, que de modo geral chamamos de objeto e que sobre a forma humana denominamos corpo. Esse mundo material composto por uma coletânea de objetos nos é conhecido inicialmente pelos sentidos, e assim podemos ver, ouvir e tocar ao passo em que sentimos nosso próprio corpo e definimos a partir dele o que somos e o que não somos. Ademais, os objetos dos quais compõe o mundo material possuem certas propriedades físicas tais como a extensão, a massa e a forma.

Entretanto, devemos também reconhecer que existe algo tal como pensamentos, eventos e estados mentais aos quais somente temos conhecimento por termos consciência de que vivenciamos nosso mundo mental. Por sua vez, os elementos deste mundo mental não possuem tais propriedades físicas e assim não podem ser medidos, pesados e nem mensurados em termos quantitativos. Além do mais, existe uma aparente sensação de que nossos pensamentos determinam, em alguma medida, os nossos comportamentos. Podemos, portanto, não somente sentir os objetos materiais, mas também podemos imprimir força contra eles e com isto os mover, esticar ou amassar. E é daí que extraio a lacuna explicativa, na qual questiono em que contexto esses mundos se relacionam. Como explicar a relação entre o conhecimento que temos dos objetos materiais e o conhecimento sobre nossos estados e eventos mentais? Afinal, como tomamos consciência das coisas e do mundo ao nosso redor?

Cabe ressaltar que a lacuna explicativa é por demais complexa para encerrar em poucas linhas introdutórias. Cogito dizer que haverá talvez tantas maneiras de se abordar o problema quanto de mentes atentas a ela. Nas falas de Maslin (2009), devemos assumir de que a dicotomia mente- corpo nos aponta de que há toda sorte de pensamentos, crenças e emoções que abrangem nossas experiências de vida e que sem elas não poderíamos ser o que somos. E em contraste igualmente reconhecemos os processos e eventos físicos capazes de sustentar explicações em termos das ciências naturais. O ponto chave consiste assim na tarefa de saber unir estes dois mundos, “[...] é este tipo de quebra-cabeças que conduz e ajuda na constituição do problema mente/corpo” (MASLIN, 2009, p.12).

De modo similar, Baker e Bonjour (2010, p.199) assim indagam “será que as mentes e os estados mentais são distintos dos corpos ou estados materiais, [...] ou será que, de algum modo, as mentes e os estados mentais são apenas, ou são redutíveis a corpos

e estados materiais”. Para exemplificar esta questão nos instiga pensar em uma situação na qual uma dada pessoa ao sair de casa percebe o “tempo fechado”, observa nuvens de chuva, sente um ar mais umedecido, e talvez até mesmo ouve trovões. Nesta situação a pessoa decide retornar para casa e pegar um casaco de frio e um guarda-chuva. Ao termo deste exemplo Baker e Bonjour (2010) descrevem como esse relato relaciona toda uma diversidade de situações em que há desde dados dos sentidos percebido pelo olhar, pelo ouvir e pelo frio na pele, há crenças de que esses sinais indicam a possibilidade de chuva, da aparente vontade de longo prazo que deseja manter o corpo quente e seco e da crença de que o sujeito possui estes objetos disponíveis para uso. Todo esse encadeamento pressupõe interações entre eventos físicos e mentais, em um certo *interacionismo* no qual um tipo age com o outro.

Sobre este debate, Hume (2004), séculos atrás já nos indagava se “[...] haveria em toda a natureza algum princípio mais misterioso do que a união da alma com o corpo, pela qual uma suposta substância espiritual adquire uma tal influência sobre uma substância material a ponto de o mais tênue pensamento ser capaz de pôr em movimento a matéria mais crassa” (HUME, 2004, p.101). E nesse pensar, Hume nega qualquer evidência do poder da vontade consciente sobre o corpo. Aponta, a exemplo, na condição de uma pessoa com lesão nos músculos em que apesar de não conseguir movê-los um pouco sequer ainda assim permanece com desejos como se pudesse, de fato, operar sua vontade sobre o mundo. Com isto deixa claro que julga não haver esta influência. Na verdade, crê apenas que a experiência recorrente de haver concomitância entre o que desejamos com o que de fato ocorre é que faz cair na ilusão de sermos responsáveis pelas nossas ações (HUME, 2004).

Searle (2004) destaca que Descartes não foi o primeiro a defender opiniões deste tipo, mas a sua visão de uma mente substancialmente distinta do corpo foi a mais influente dentre os filósofos modernos. Ademais, muitos dos temas colocados por Descartes suscitou discussões que permanecem ainda em aberto, tais como saber “quais são exatamente as relações entre o mental e o físico e, em particular, como pode haver relações causais entre eles? [...] Como alguma coisa no corpo causa alguma coisa na mente? [...] Como pode algo físico produzir um efeito não-físico dentro da minha alma, e como podem os acontecimentos na minha alma afetar o mundo físico?” (SERALE, 2004, pp.17-18).

Em sua dissertação Daniel Kostić (2010, p.10, tradução minha) introduz o tema colocando as seguintes questões em foco “[...] por que estados físicos do cérebro são sempre acompanhados por estados conscientes, ou por que há algo como experienciar esses estados”. Ademais, ressalta a dificuldade de mantermos avanços teóricos consensuais por evidenciar que muitas das vezes as tantas abordagens que tomam o problema das relações mente-corpo assumem linhas de pesquisa inconciliáveis, como por exemplo assumirem perspectivas unicamente em primeira ou em terceira pessoa. Sobre esta dicotomia, Kostić (2010) se esforça em colocar à mesa um debate que pretenda olhar para o fato de que mesmo que cada uma destas perspectivas consiga trazer explicações satisfatórias, possivelmente haverá questões ainda não respondidas porque nem ao menos seriam em princípio reconhecidas válidas pelos próprios pesquisadores.

Zahavi, em seu ensaio sobre a fenomenologia e a filosofia da mente introduz o problema evidenciando que “[...] por um lado, temos certas funções cognitivas, que aparentemente podem ser explicadas de forma redutiva, e por outro lado, temos uma série de qualidades experienciais que parecem resistir a esta explicação redutiva” (ZAHAVI, 2003, p.63, tradução minha). Ademais nos propõe refletir que podemos até mesmo estabelecer que certas funções cognitivas são acompanhadas por certas experiências, mas reconhece que não temos como dizer ainda o porquê e o como isto ocorre.

Já Solms (2019) nos exemplifica sobre os estudos da memória que abordagens psicológicas podem teorizar sobre as nossas capacidades de armazenar memórias de curto ou longo prazo, utilizando-se de abordagens fisiológicas sobre as atividades neuronais envolvidas no uso e na retenção de informações correlatas às nossas vivências. Contudo, reconhece que falta ainda uma lacuna explicativa que torne estes dois modos dialogável, que conecta as funções neuronais e as experiências em um campo teórico comum. E para isto se faz necessário uma “ponte explicativa” (SOLMS, 2019, p.3, tradução minha).

Ainda de acordo com Butler (1972), no atual decurso filosófico parece que as dificuldades de ordem interacionista foram em grande parte dissipadas pela distinção entre o organismo fisiológico e o corpo vivido tal como estabelecida pela fenomenologia de Sartre e Merleau-Ponty, e por psicólogos da *Gestalt* como Kohler. Não precisaria haver assim uma relação causal entre aspectos físicos e mentais, sendo considerados coincidentes, em uma versão do paralelismo.

Em um exemplo Butler (1972) descreve que a distinção entre de um lado, o corpo vivo, e do outro o organismo, evidenciaria uma realidade tão inevitável quanto a distinção frequentemente feita entre a estrela percebida pelos nossos sentidos e a estrela objeto de estudo astronômico. E neste sentido descreve esta relação nos lembrando como os fótons de luz que saem de uma dada estrela necessitam de tanto tempo para atravessar o imenso espaço que a separa do nosso planeta, que é possível que essa estrela postulada pelo astrônomo nem mais exista, enquanto a estrela percebida permaneceria a afetar os nossos sentidos. Ou seja, com que segurança podemos dizer, no tempo presente, sobre uma estrela que pode nem mais existir?

Contudo, apesar da distância entre nosso planeta e a estrela ser o ponto chave dessa problemática, Butler (1972) ainda insiste que podemos perceber essa mesma relação com objetos próximos de nós. Podemos assim tanto sentir nossa mão, e a partir dessa sensação extrair informações sobre sua localização no espaço, sua flexibilidade, sua integridade, dentre outros aspectos, quanto podemos também enxergar a nossa mão, e extrair daí outras conclusões, tornando-se evidente dois objetos cognoscíveis distintos. E nesse sentido nos assim nos propõe refletir que se não existisse uma mente consciente atenta à estrela percebida, nem por isto a estrela propriamente dita deixaria de existir, tal como acontece com a nossa mão (BUTLER, 1972).

Mas, onde estaria então o elo que conecta estes dois mundos? Onde encontraríamos a “verdadeira” glândula pineal? Neste sentido, Teixeira (2016, p.15) especula que “podemos até imaginar um neurocirurgião abrindo a cabeça de alguém e examinando seu cérebro: certamente ele verá muitas células nervosas, mas nunca verá uma ideia, um sentimento ou uma emoção”. Logo, como podemos ter acesso objetivo aos estados e eventos mentais se aparentemente não podemos observá-los? E Teixeira (2016) acrescenta que apesar dos físicos tratarem de fenômenos igualmente não observáveis tal como a massa, a aceleração e a gravidade, ressalta que os neurocientistas devem se lembrar que a possibilidade da medição é uma diferença fundamental entre os processos físicos e os mentais. Recordo com esse alerta de Teixeira da distinção entre os ditos problemas fáceis e difíceis. E sugiro com isto que tanto o problema difícil da consciência quanto da lacuna explicativa são inicialmente problemas de previsibilidade. E o que quero dizer com isto? Que enquanto não tivermos uma adequada teoria que nos forneça previsão

de acontecimentos futuros ou explicação factual para ocorrências passadas, não haverá uma teoria devidamente reconhecida.

No parágrafo anterior tomei sobre as faltas de Teixeira uma distinção entre a medição de processos físicos e mentais. Para exemplificar esta questão recorro agora Alexandre Koyré que nos narra mudanças teóricas acerca das características do universo que em algum ponto passa pelas problemáticas colocadas por Descartes. Como já vimos, Descartes assume que a alma é imaterial e que possui propriedades distintas daquelas dos objetos materiais. Nas falas de Koyré (2006, p.115), para Descartes a alma teria duas características fundamentais sendo “uma substância penetrável e indiscerpível”. Mais à frente Koyré comenta como seria até mesmo natural para os sujeitos da época crer que uma alma imaterial fosse plenamente condizente com o mundo material que os cercavam. Pois haveria ao menos três exemplos indiscutíveis de “coisas” que igualmente se mostravam imateriais, tais como a luz, o magnetismo e a gravidade, e que mesmo assim interagem com os objetos materiais. Interessante perceber uma diferença nítida entre coisas que apenas não se vê, tal como o ar e outras que posteriormente viríamos a chamar de forças ou ondas eletromagnéticas que são literalmente invisíveis. A luz por exemplo é capaz de atravessar objetos sem danificá-los, mostrando ser penetrável, ao passo em que a sua reflexão evidencia haver um contato e uma mudança de trajetória que somente tem sentido se houver uma interação física. Entretanto, com o uso de um prisma poderíamos repartir a luz em diferentes cores, com objetos maciços poderíamos tanto impedir a luz de os atravessar quanto de não refletir a luz recebida. E havia, portanto, muitas dúvidas sobre a natureza destes exemplares.

Já com o advento de novas tecnologias e aparelhagens passou-se a entender com maior clareza o que seja a luz, a gravidade e o magnetismo. Mas, em que consiste o atual reconhecimento científico da natureza estritamente material destas manifestações do mundo? Neste contexto estamos diante do sucesso do método científico em prover um instrumental metodológico capaz de objetividade na validade das hipóteses em jogo. Podemos assim ter maior clareza da razão de ser da luz, da gravidade e do magnetismo, pois podemos replicar experimentos, podemos mapear variáveis, estabelecer valores e conjecturar uma relação determinística que possa ser posta à prova. Contudo, ainda permanece aparentemente intangível utilizar da metodologia científica para averiguar a experiência da consciência.

Entretanto, destaco que apesar de não haver uma solução para a questão, de modo substancial, muitos trabalhos vêm apontando para uma mesma direção. E segundo nos conta Almada e Mesquita (2017), Damásio surge assim como um importante nome no âmbito de estudos da filosofia da mente, sobre o qual sua tese “[...] enuncia que o corpo propriamente-dito é o alicerce da mente consciente aponta para a eliminação de qualquer dicotomização/separação entre encéfalo e corpo, a exemplo das perspectivas teóricas centradas no encéfalo/cérebro” (ALMADA e MESQUITA, 2017, p.107). Outro aspecto salientado quanto da proposta de Damásio é de igualmente problematizar acerca do indevido vocabulário para tratar dos problemas mente-corpo, em que reconhece os eventos e estados mentais, tais como a consciência, são nada mais do que processos e não devem ser considerados materiais e nem imateriais, pois “[...] afinal, apenas substâncias, isto é, apenas coisas podem ser entidades materiais ou imateriais. Essa é a razão pela qual temos defendido que processos são simplesmente emanações ou emergências qualitativas” (ALMADA e MESQUITA, 2017, p.109).

Rodrigo Gomes sintetiza de modo claro acerca das atuais tentativas naturalistas de concepção da consciência e sua relação com o corpo. Em sua fala, “aquilo que entendemos por mental já é o corporal, ou seja, a forma originária de inteligência é nada mais que a inteligência prática, seja o movimento corpóreo de uma ameba ou de um ser humano em formação. Dito de outro modo, a mente, na descrição enativista, significa o looping ou o feedback contínuo da cadeia ininterrupta de ações do organismo em resposta às solicitações do contexto” (GOMES, 2019, p.14).

Já Almada e Romão enfatizam quanto ao aprendizado de Damásio sobre o qual apontam que “[...] ao explorar a capacidade de adaptação dos humanos aos mais variados nichos ecológicos, Damásio (2011, p.42) sublinha: ‘a mente consciente emerge na regulação da vida’” (2021, p.36). E essa tarefa de regulação da vida, igualmente explorada por Solms, Maturana e Varela, é o que permitiria aos organismos vivos administrarem seu entorno perante suas necessidades de preservação e reprodução. Contudo, falta considerar de modo específico qual seja o papel exercido pela consciência para os devidos fins biológicos, uma vez que a questão adaptativa está, aparentemente, muito além dos processos de consciência.

### 2.3. O Problema Do Conhecimento

Adentrando agora sobre os desafios concernentes a uma teoria do conhecimento voltada aos dilemas colocados, questiono então o que seria a consciência afinal? E em uma primeira resposta poderia dizer que a consciência é fundamentalmente aquilo sobre o qual aplicamos o termo consciência. E seria neste sentido o resultado de um conhecimento conceitual. Assim a consciência seria nada mais do que o objeto semântico designado pelo uso da palavra consciência, seja qual for o seu estatuto ontológico. Nós poderíamos de tal modo postular o que seja a consciência independente até desta definição designar algo da pretendida realidade. A consciência nem mesmo precisaria fazer referência a algo do mundo material, tal como a definição do que seja um dragão, aquele pseudo-animal que vezes remete a ideia de um lagarto alado. Definiríamos, portanto, o que seja a consciência e assunto encerrado.

Entretanto, questiono se seria possível encontrar uma característica elementar que nos faça reconhecer que algo seja consciência tal como encontramos algo em uma figura que nos faça crer ser a representação de um dragão. Ou seja, haveria um significado definido que abarcasse todo e qualquer uso da palavra consciência a ponto de sua verdade estar contida no conceito? Ademais, seria possível uma designação da consciência que tenha caráter absoluto? Estas são questões preliminares para uma adequada compreensão epistemológica dos problemas em vista. E como até então podemos perceber pela bibliografia explorada, o desenvolvimento da linguagem por si só não teve a competência de refinar o conceito de consciência a tal ponto de produzir um alinhamento consensual, ainda há muitas ambiguidades em seu uso.

Porém, insisto ainda em refletir se haveria mesmo nestes moldes um conhecimento efetivo do que seja a consciência. E neste primeiro aspecto cairíamos em uma análise essencialmente linguística, haja vista que a aplicabilidade do termo seria a métrica que justificaria ou não a validade de determinado significado. Nesse caso teríamos a consciência enquanto um conhecimento analítico a priori, em que a verdade já se encontraria no conceito, enquanto um postulado, requerendo um exercício intelectual para encontrar as relações predicativas que validaria determinada designação. Ou seja, nesta perspectiva assumiríamos que as características da consciência não estariam alicerçadas em objetos do mundo, mas em nossa própria linguagem. A consciência seria, portanto, aquilo que dizemos ser.

Agora, poderíamos talvez considerar a consciência a designação de algo do mundo. E seria a consciência então um conhecimento sintético a posteriori, adquirido pela observação empírica. Logo, não teríamos qualquer competência de dizer o que seja a consciência sem antes encontrar a consciência no mundo. E a partir de um estudo experimental poderíamos encontrar objetos com determinadas características e que no intuito de os diferenciar de outros, em uma classificação de tudo que existe, chamaríamos algumas coisas de árvores, outras de rochas, outras de gatos, e chamaríamos de consciência um dado objeto do mundo. Mas, a que objeto poderíamos chamar de consciência? Esta é mais uma questão a ser discutida.

Como ponto de partida parece ser auto evidente que a consciência existe ao menos enquanto um objeto do nosso intelecto. Pois negá-la é negar o próprio pensamento que se dirige a questão colocada. Mesmo sendo um termo fictício ainda assim haveria de existir em nossa mente, e por sua vez pareceria certo afirmar então existir uma mente que contém conceitos dentro os quais está a consciência. Todavia, a tarefa de assumir a existência da consciência não é tão simples, pois em primeiro lugar requer o discernimento de quais sejam as propriedades conscientes que compõe este dado objeto do intelecto. E não parece haver concordância de quais sejam estas tais propriedades constituintes da consciência. E a resolução deste problema é fundamental para compreendermos o devido lugar da consciência no mundo natural. Se a consciência existe para além de um conceito solto no mundo das ideias precisará se ater de alguma forma a um objeto do mundo natural.

Pois vejamos, a começar pela descrição aplicada ao senso comum, conforme nos apresenta o dicionário de língua portuguesa Michaelis<sup>43</sup>, a palavra consciência é um substantivo feminino, que dentre outras exemplificações designa a “capacidade, de natureza intelectual e emocional, que o ser humano tem de considerar ou reconhecer a realidade”. E conforme o dicionário de língua inglesa Cambridge<sup>44</sup>, consciência é “o estado de compreensão e percepção de algo [...] o estado de estar acordado, pensando e sabendo o que está acontecendo ao seu redor”. O termo consciência que nomearia uma competência, capacidade ou habilidade, também seria uma qualidade, sendo, portanto, o

---

<sup>43</sup> Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/consci%C3%Aancia/>. Acesso em 07/06/2023.

<sup>44</sup> Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/consciousness>. Acesso em 07/06/2023.



predicativo de um ser, ente ou entidade que seria assim considerado consciente enquanto aquele que tem consciência.

De maneira geral é possível então sustentar que falar em consciência em modo conceitual é atribuir a uma entidade, doravante classificada consciente, uma capacidade vagamente atribuída a todos os seres vivos que permitiria descrever uma atitude sobre a qual o organismo vivo reagiria aos estímulos externos, ou também ditos ambientais, como se estivesse atento ao que acontece ao seu redor. Ademais, essa capacidade estaria intrinsecamente relacionada aos sentidos enquanto os mecanismos biológicos de percepção. Logo, entender o grau de consciência de determinado ser vivo passaria por entender em certa medida o seu grau de percepção sensorial. Seria condizente dizer, portanto, que é mais ou menos consciente o organismo que conseguisse perceber mais ou menos o que há em seu ambiente. E nesse sentido se aplica uma das colocações de Nagel acerca de como é ser um morcego. A específica percepção sensorial do morcego nos colocaria em dúvida exatamente sobre como distintos modos de percepção influenciariam na efetiva experiência consciente, vivenciada em diferentes olhares pelos distintos organismos.

Além do mais, sobre este aspecto a consciência estaria assim intimamente relacionada com o processo orgânico de ação e reação. E fazendo um paralelo às coisas inanimadas, tal como realçado por Mises, as pedras reagiriam sempre da mesma maneira em condições idênticas, pois nunca poderiam aprender, haja vista não serem conscientes do que fazem. Ou seja, haveria para os fenômenos naturais uma regularidade estrita entre ação e reação, sendo o efeito natural de determinada causa aquilo que somente poderia ser. Enquanto para os organismos vivos haveria certa modulação comportamental, quase como uma brecha para possíveis ajustes.

Neste sentido seria possível pressupor que se empregássemos força contra uma pedra, tal como se a empurrássemos com a força de nossas mãos, sua reação seria sempre precisamente descrita em termos físicos condizentes aos cálculos que traduzem a relação de energia e movimento dos corpos físicos em contato. Todavia, quando aplicamos força contra um organismo vivo consciente, tal como se empurrássemos um gato, não teríamos a mesma competência em descrever ação e reação do mesmo modo que fazemos com o objeto inanimado. Se cogitássemos desenvolver uma fórmula matemática para descrever

o comportamento do gato creio não haver nem mesmo um consenso sobre quais variáveis participariam da equação.

Posso cogitar que ao tentar empurrar um animal ele poderá agir escapando, ou nos ameaçando, quem sabe até nos contra-atacando. E essa impressão faz todo o sentido biológico uma vez que na vida sabemos que o animal poderá em muitos casos nos perceber e estimar uma possível ameaça. E como podemos prever que tipo de reação ele terá? Podemos estimar a partir de dados empíricos alguma probabilidade, mas seria algo bastante distante do modo como descrevemos a reação da pedra. Enquanto por sua vez, não faz sentido supor que a pedra irá nos “ver”, que irá temer ser tocada, e com isto não se mostra provável que irá se antecipar às nossas ações. De modo semelhante um organismo cego não reagiria a luz, enquanto um organismo surdo não reagiria ao som. Até mesmo como nós não reagimos perante um animal camuflado, mas somente após percebemos sua presença.

Porém, mesmo que as pedras não possam nos ver em que sentido podemos assumir que a pedra reage ao ser empurrada? Como haveria da pedra se dar conta de que precisa se mexer? Penso inicialmente em considerar uma regra básica que descreve que dois corpos não podem ocupar o mesmo espaço, e com isto seria o próprio toque físico a mover a pedra e não uma vontade da própria pedra. Entretanto, sabemos que ao tocarmos na pedra não estamos literalmente fazendo contato entre as partículas que compõem os corpos físicos em interação, mas entre seus campos de força. Então, como poderíamos dizer que as forças elementares que regem o contato entre duas partículas são efetivamente diferentes daquelas que constituem nossas sensações? Sentir o campo eletromagnético de outro objeto seria talvez a forma como a pedra “enxerga” o mundo e reage de acordo com o que lhe afeta<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> “Campos eletromagnéticos, por contraste, são tratados como partes reais e independentes do nosso mundo físico. Mesmo que por vezes se possa especificar os valores de um certo campo apelando ao comportamento das partículas em seu interior, os campos são tratados eles mesmos como constituintes concretos da realidade, e não meramente como abstrações ou conjuntos de relações entre partículas. De modo similar, poderíamos tratar “consciência” como se referindo a um componente ou aspecto da realidade que manifesta a si mesmo em estados e criaturas conscientes, mas que é mais do que meramente a nominalização abstrata do adjetivo “consciente” que lhes aplicamos. Embora essas concepções fortemente realistas não sejam muito comuns atualmente, elas devem ser incluídas no espaço lógico de opções”. (GULICK, 2012, pp.10-11).

“Pode não fazer muito sentido sugerir que os elétrons, os átomos e as moléculas fazem escolhas conscientes, mas podem fazer escolhas inconscientes com base em hábitos, tal como nós e os animais. Para começar, eles são carregados eletricamente; eles “sentem” o campo elétrico ao seu redor; eles são atraídos por corpos com carga positiva e repelidos por aqueles com carga negativa. Os físicos modelam matematicamente o seu

E interessante destacar que temos a partir daí duas visões completamente opostas, mas com raízes comuns. Tanto para os eliminativistas quanto para os pampsiquistas falar em consciência é falar em um postulado metafísico, é assumir uma premissa, a depender se tal premissa é arbitrária ou natural. Para os pampsiquistas as pedras teriam consciência tal como qualquer outro objeto do mundo natural, apenas que cada objeto possuiria níveis distintos de consciência, o que determinaria a maneira como esse objeto reagiria aos tantos possíveis estímulos. Já os eliminativistas nos propõem que ao invés de cogitarmos que as pedras também têm consciência, seria talvez aceitar que é o nosso comportamento superestimado e que possivelmente não se distingue de qualquer outro corpo natural, e neste sentido ao invés de “elevar” a pedra ao nível humano, seria nos “rebaixar” para próximo de uma pedra. E a meu ver parece tanto plausível que os pampsiquistas estejam certos quanto os eliminativistas. Cabendo por fim demonstrarem as suas justificativas epistêmicas.

E será sobre esta tarefa que digo serem posturas de caráter metafísico. Digo isto, pois, aceitar uma ou outra perspectiva teórica está para além dos acontecimentos do mundo. Para ambas as correntes de pensamento discutir a existência da consciência é tal como discutir a existência de Deus. E ousar dizer que talvez esteja aqui a essência da perspectiva eliminativista. De uma perspectiva em que se assume que falar em consciência é criar uma ideia que não se repercute em dados objetivos da realidade. É como projetar um desejo de significado para a vida e para as nossas ações que não se justificaria para além das nossas crenças, mas que se lança ao mundo quase como se tentasse desesperadamente se agarrar em algo que sirva de apoio. E isto me leva ao seguinte questionamento, ao negar a existência da consciência estariam os eliminativistas aplicando qual tipo de raciocínio?

É comum dizer de que não há provas da existência de Deus, contudo, seria cientificamente possível provar que Deus existe ou não? Seria plausível provar que algo efetivamente não exista? Dificilmente, pois teríamos de demonstrar utilizando-se do conhecimento sobre a existência de tudo que há. Porém, até então não parece que alguém já tenha feito a lista de tudo que existe. E essa questão me coloca a pensar então sobre a quem implica o ônus da prova? A quem caberia provar se existe ou não algo da realidade

---

comportamento sem supor que os seus sentimentos, atrações e repulsões sejam outra coisa que não forças físicas, ou que o seu comportamento individualmente imprevisível seja governado por algo que não seja o acaso e a probabilidade”. (SHELDRAKE, 2013, p.217)

tal como dizemos ser a consciência? A começar pelos pampsiquistas a consciência não constitui um conhecimento empírico, pois não advém de dados observacionais. A consciência é um postulado, ela existe por existir. É um ponto de partida inquestionável. E não há aqui qualquer forma de reducionismo possível pois a consciência já estaria no alicerce da realidade. Ou seja, é por princípio uma impossibilidade descrever a consciência em termos mais elementares pois a consciência é em si condição elementar.

A partir desta premissa todo um corpo teórico se faz possível. Podemos classificar os objetos naturais conforme imaginados níveis de consciência. Podemos justificar o porquê desses diferentes níveis de consciência usando noções de energia, tal como se cada nível possuísse certo princípio energético e com isto interagisse com determinada força da natureza. Com criatividade é possível criar todo um reino de ideias tal como Tolkien criou com a obra *O Senhor dos Anéis*<sup>46</sup>. Mas, a questão do problema do conhecimento é precisamente demonstrar o porquê de a crença ser justificada. E sobre este problema questiono qual o impacto para a realidade do mundo esta condição ser verdadeira ou falsa? Ou seja, o que precisaria acontecer para esta hipótese ser devidamente comprovada ou refutada? Essa é a questão a ser respondida.

E não parece haver um alinhamento claro sobre qual seja a tarefa dos pampsiquistas. Pois eu encaro o problema na seguinte perspectiva, a meu ver se a consciência for de fato uma força elementar da natureza, tal como são as forças eletromagnética, nuclear fraca e forte, ou até mesmo a gravitacional a desconsiderar aqui problemáticas quanto ao seu atual estatuto conceitual, precisaríamos de demonstrações que tornasse assim evidente a ocorrência desta força tal como os estudos físicos fazem para com as forças que o conhecimento científico atualmente corrobora. Todavia, até então não há qualquer evidência que torne essa teoria válida. Apesar de haver muitos trabalhos que envolvem ocorrências de fenômenos telepáticos dentre outras manifestações psíquicas, que poderíamos de certa forma julgar sobrenaturais, ainda não há um reconhecimento pela comunidade científica de que existem provas quanto aos seus resultados<sup>47</sup>. Pesquisadores já declaram até mesmo comunicação com espécies vegetais

---

<sup>46</sup> Refiro a famosa série de livros de J. R. Tolkien, que ganhou ainda mais fama com a sequência de filmes baseados em suas obras.

<sup>47</sup> Cf. (SHELDRAKE, 2013).

tal como se as plantas pudessem conversar e a partir de um diálogo dizer o que sentem, porém, ainda há fortes dúvidas sobre a validade destes estudos<sup>48</sup>.

Já quanto aos eliminativistas, igualmente assumem de partida um postulado inquestionável. Assumem a premissa de que a consciência não existe. E digo ser um postulado inquestionável pois é uma negativa futura que visa não somente refutar as teorias atuais, mas sentenciar o caso. É tal como uma discordância entre um ateu e um agnóstico. Enquanto o agnóstico busca apenas reconhecer que até então não considera verídica a existência de Deus, o ateu pretende declarar a verdade, Deus não existe, ponto. Ou seja, o pensamento eliminativista não está pautado na negação perante uma teoria específica, mas é uma predisposição de não aceitar até mesmo argumentos teóricos dos quais ainda nem têm conhecimento a respeito. É quase como se diante tantas teorias supostamente falhas os eliminativistas pudessem se “dar o crédito” de colocar um “basta” na questão. E posto desta forma novamente me questiono o que da realidade dependeria se isto for verdadeiro ou falso? A consciência existir ou não muda em quê?

E creio que para os eliminativista caberia uma outra tarefa. A meu ver se for assumido que o termo consciência atribui sentido a um modo específico sobre como de fato os organismos vivos se comportam na natureza. A consciência seria então evidentemente um aspecto verídico da realidade. Ela teria uma função a desempenhar, teria um lugar no mundo natural. Poderíamos discutir se o melhor termo a usar fosse a palavra consciência, mas independente disto, o objeto natural ao qual a designação aponta será evidentemente algo real. Porque nestes termos o mundo seria diferente havendo ou não aquilo para o qual a consciência faz referência.

Porém, a premissa eliminativista aposta na ideia de que a consciência é um conceito equivocado, que advém da insuficiência do raciocínio humano em não dar conta do processamento das informações que tornaria possível a compreensão pormenorizada do movimento de qualquer corpo natural, até mesmo de organismos vivos. Logo, a diferença entre uma pedra e o ser humano não estaria em ser ou não consciente, mas estaria na ainda desconhecida complexidade de fatores que compõe o processo de ação e reação deste organismo, em que, aparentemente, quanto mais fatores estiverem

---

<sup>48</sup> Cf. (NAGEL, 1997).

correlacionados mais confuso para nós seria decodificar o comportamento, dando pôr fim a sensação de livre-arbítrio que atribuímos a nós mesmos.

E me parece nítida a possibilidade desta hipótese ser verdadeira. Porém, para os eliminativistas validarem esta teoria precisariam, pois, serem hábeis em decodificar o comportamento orgânico a ponto de demonstrarem que não há nada para além de uma somatória de fatores. Pois, apelar para a alegação que de o ser humano é determinado tal como qualquer objeto do mundo natural, sem, todavia, poder provar esse determinismo, parece no mínimo uma insuficiência retórica que repercute negativamente na validade teórica. E assim recairia sobre os eliminativistas o árduo trabalho em demonstrar que a vontade que parece reinar nos fenômenos conscientes seria tão determinada quanto “o cair de uma maçã” tal como observado por Isaac Newton.

Agora, uma vez que não há esse tipo de demonstração tanto por parte dos eliminativistas quanto dos pampsiquistas fica ainda em aberto o problema. E os reducionistas apostam em uma outra abordagem. A meu ver, ao invés de postular a existência ou não da consciência, apostam assim na observação dos objetos materiais como a chave para a solução do problema. A resposta do que seja a consciência estaria então nos fatos empíricos do mundo. E onde precisamente? Haja vista que a consciência se manifesta de modo explícito em organismos vivos dotados de cérebro, talvez esteja aí a razão para este primeiro campo de pesquisa.

Cabe ressaltar que existem muitas teorias reducionistas e cada qual propõe uma específica abordagem, contudo, é observado de modo geral a pretensão de correlacionar os eventos e estados mentais para com eventos e estados cerebrais. Ademais, essa correlação pode ser de um para um, tal como nas teorias de identidade tipo-tipo<sup>49</sup>, no sentido em que um específico estado mental corresponde a um específico estado cerebral, ou muitos para muitos, tal como nas teorias de identidade token-token<sup>50</sup>, no sentido de

---

<sup>49</sup> Seria possível dizer que a primeira formulação sistemática dos princípios do materialismo reducionista teve início com os trabalhos de John Smart, que postulou a tese de que “estados mentais são estritamente idênticos aos estados ou processos cerebrais” (BAKER, BONJOUR, 2010, p.211). Tourinho destaca que esse movimento na contemporânea filosofia da mente ocupou os estudos acadêmicos das décadas de 1960 e 1970 e foi frequentemente conhecido por teoria da identidade, uma vez em que se presumia que “[...] cada tipo de estado ou processo mental seja idêntico a algum tipo de estado ou processo físico cerebral” (TOURINHO, 2001, p.84).

<sup>50</sup> Conforme essa nova linha de pesquisa o intuito passa a ser relacionar a identidade simbólica em lugar da identidade de entidades concretas. Assim, a relação poderia ser explicada em sentido semântico, no qual pessoas distintas poderiam vivenciar um mesmo estado mental, sem necessariamente, ter processos cerebrais idênticos. Esse viés interpretativo trouxe o ponto positivo pela possibilidade de diálogo com a noção da plasticidade do cérebro, que até então era um grande entrave para a teoria da identidade tipo-tipo.

haver mais de um substrato cerebral para um mesmo estado mental e vice-versa. Logo, os processos mentais estariam relacionados de modo factível com aspectos empíricos da realidade material, e a noção de consciência seria tomada enquanto a capacidade do organismo vivo conseguir relatar estes processos, sendo que a condição consciente não envolveria mudança no modo como as coisas funcionam, seria apenas um efeito colateral de dados processos, um epifenômeno.

A consciência poderia então ser apenas um operador lógico da realidade material. E não teria assim um estatuto ontológico. Falar em consciência, portanto, não seria assim falar em um constituinte da realidade material, mas seria lidar com um aspecto funcional do mundo, tal como outros operadores lógicos a exemplo dos conceitos contidos nas expressões: “em cima de”, “maior do que” ou “mais distante que”. Todos estes conceitos representariam condições naturais que não pressupõe existência concreta, mas implicam em conceitos criados pela inteligência humana para compreender o modo de interação dos constituintes da realidade.

Portanto, se tomarmos como exemplo um sistema orbital tal como planetas girando ao redor de uma estrela, sabemos que a gravitação universal estabelece que há uma relação proporcional entre a força da gravidade para com a distância dos centros gravitacionais dos corpos celestes. Logo, apesar do operador “mais distante que” não existir de modo concreto, ainda assim possui aplicabilidade nos processos naturais na medida em que corresponde a regras lógicas que implicam em movimento real dos corpos. E neste sentido, “ter consciência de” ou “não ter consciência de” representariam operadores lógicos que implicariam no comportamento de um organismo vivo consciente.

Parece possível estipular que para esta perspectiva reducionista, essencialmente funcionalista, os eventos e estados mentais existiriam enquanto engrenagens reais do processamento de informação de um organismo vivo. Sendo, contudo, realidades estanciadas por componentes materiais em que cada aspecto mental corresponderia a um mecanismo biológico de armazenamento e transmissão de informação. Logo, enquanto o operador lógico “maior que” implicaria uma relação material entre os tamanhos dos objetos físicos envolvidos, de igual maneira “ter consciência de” implicaria uma relação material entre *inputs* e *outputs*.

E de tal modo, a questão estaria na relação lógica entre os fatores que determinam os diferentes sistemas de ação e reação. Um sistema orgânico poderia então ser tomado

como agrupado de operadores lógicos como “se”, “e”, “ou”, tornando o operar deste sistema algo complexo. A exemplo, um determinado animal poderia agir de diferentes modos ao nosso toque “se” (condição1) estiver em estado de vigília, “e” (condição2) estiver com o sistema nervoso operando normalmente para sentir o nosso toque, “e” (condição3) estiver em condição de potencial energético positivo, capaz assim de prover às células musculares energia para movimentar o organismo, “e” (condição4) etc. Ou seja, haveria toda uma cadeia de fatores a depender do grau de saúde, de disponibilidade energética, de flexibilidade muscular, dentre demais condicionantes corporais que irão de uma maneira ou de outra determinar a competência de reação do referido animal. Contudo, apesar de ser plausível uma complexidade maior do processo de ação e reação para um ser vivo em contraponto um objeto natural inanimado, ainda assim, não parece haver algo para além do determinismo mecanicista, propriamente dito. Pois estaria aqui a tarefa reducionista. Conseguir reduzir o comportamento dinâmico dos seres vivos em uma sequência de operadores que transformariam *inputs* em *outputs* tal como ocorre nos fenômenos vivos.

E surge por fim as propostas não reducionistas. E saliento que apesar de igualmente haver distintas abordagens, tendo cada qual suas especificidades, é ainda possível apresentar alguns pontos de concordância. A meu ver, nesse viés de pensamento a consciência designaria um processo que na prática implicaria um sistema dinâmico de ação e reação tal como já fora postulado anteriormente. Ou seja, pensar a consciência em caráter não redutivo é assumir um tipo de sistema natural onde haveria de um lado certo estímulo e do outro lado uma resposta comportamental. Contanto que haveria no caminho entre o estímulo a resposta um grau de complexidade que não permitiria sua redução formal em princípios determinísticos que regem a relação de energia e movimento entre as partículas que compõem este dado sistema. E nem por isto deixaria de existir uma redução ontológica, sendo mantida a concordância de que os objetos da realidade são formados unicamente por elementos materiais. Mas, não haveria uma redução conceitual a ponto de o conjunto de leis que regem a natureza em níveis mais elementares não são suficientes para explicar como níveis avançados são operados. E essa hipótese também parece bastante plausível. Mas, devemos então nos questionar sobre o que efetivamente tornaria esse sistema algo não redutivo?



Em um primeiro momento posso cogitar que o organismo vivo possuiria algo próprio que lhe forneceria um fator interno e que isto faria toda a diferença. Contudo, que fator interno seria este? Ademais, as pedras e quaisquer outros objetos inanimados também têm características próprias e nem por isto evadem ao determinismo físico. Fatores externos à pedra são fundamentais, porém, as características da própria pedra, tal como sua massa ou seu formato igualmente compõem o sistema ação e reação como um todo, e de tal modo integra o processo.

Talvez então, a característica da consciência demandaria para além de fatores internos, uma relativa autonomia desses fatores. Considerar os seres vivos autônomos é um pressuposto óbvio e sua correlação com um sistema de ação e reação dinâmica igualmente se mostra uma hipótese condizente. Entretanto, como identificar a autonomia de um ser vivo consciente? Pois, se o caráter autônomo do ser consciente é cogitado exatamente por não termos a competência de redução explicativa de reação. Logo, a autonomia é o resultado do ser autônomo, mas não pode ser a causa de sua autonomia, pois assim cairíamos em um argumento circular onde consideraríamos um ser autônomo por ser autônomo, ao passo em que seria autônomo por ser autônomo. Precisariamos achar aquilo que causa, de fato, a autonomia.

Pois tal como na lógica, haveria tão somente uma resposta à um específico estímulo. Existiria assim uma soma de “n” fatores que ao seu termo implicaria uma determinada reação. Logo, não compreender toda a cadeia de fatores não implica que haveria aí uma novidade para além da regência dos processos físico-químicos. Ora, a exemplo, nossa percepção visual de um animal se movendo em nossa direção provém de toda uma cadeia de eventos que envolve desde a luz que chega em nossa retina até nossas contrações musculares que nos faz correr em disparada. E não me parece óbvio que em algum desses processos ocorre um fenômeno natural distinto daqueles tipos já conhecidos em teorias que descrevem sistemas de níveis mais elementares.

E a hipótese que aparenta estar mais em voga aposta na ideia de que a razão da irreducibilidade esteja por trás dos fenômenos que se encontram na fronteira das ciências naturais. A chave deste problema poderia estar assim em conceitos tais como no princípio da incerteza, na teoria do caos e nas estruturas dissipativas. Estes são exemplos de campos teóricos que romperam com a tradição mecanicista da física newtoniana e nos trouxe uma perplexidade diante da realidade do mundo. Para lidar com esse momento, cabe destacar

que até meados do século XX, a questão do indeterminismo ainda era tratada por aqueles que em grande medida constituíam a comunidade acadêmica, como uma falha de raciocínio ou uma evasão intencional dos procedimentos científicos. Contudo, variados trabalhos trouxeram à luz que o indeterminismo pode sim ser visto cientificamente como uma característica da própria realidade<sup>51</sup>.

E para exemplificar esse momento de quebra de paradigmas utilizo do célebre exercício mental popularizado como o Gato de Schroedinger<sup>52</sup>. De modo resumido, assim apresento que se imaginarmos uma caixa, contendo um gato e um dado material radioativo que sabemos apresentar em média um tempo de decaimento ( $x$ ), estipulamos as seguintes premissas: (a) se o material decair temos a certeza de que o gato irá morrer; (b) se o material não decair temos a certeza de que o gato permanecerá vivo. A questão colocada é: se considerarmos esse sistema sobre a ação do tempo  $x/2$ , o gato estará vivo ou morto? E eis que surge a impossibilidade de determinarmos o resultado desse experimento. Não temos como responder de modo a ter certeza de apenas um estado possível. Acabamos tendo de aceitar aquilo que se convencionou chamar de sobreposição vivo/morto.

E por assumirmos que não é possível que o gato esteja ao mesmo tempo vivo e morto, logo, sabemos que ao abriremos a caixa, inevitavelmente, teremos apenas um dos resultados possíveis. Contudo, se nós ativermos ao conjunto de propriedades que compõem o sistema percebemos que tanto na condição do gato vivo quanto morto, em ambos os cenários, teremos partido de um conjunto idêntico de elementos, porém, com um efeito diferente em cada caso.

Mas, seria este o caso da irreducibilidade da consciência? E pode ser que seja, estando aqui a tarefa dos materialistas não redutivos. Contudo, a meu ver não parece haver uma solução para o caso que venha de um aproveitamento dos estudos no campo das ciências naturais. Penso isto pois da forma como os sistemas naturais são descritos há uma característica metodológica que não se replica no universo dos fenômenos da consciência e que não permite os mesmos métodos experimentais. A exemplo do experimento do Gato de Schroedinger, tal como visto em parágrafos anteriores, o problema consiste em apontar

---

<sup>51</sup> “Em face de uma ciência oficial que se associava a um complexo de noções como causalidade, legalidade, determinismo, mecanicismo, racionalidade, surgiu um conjunto de temas estranhos à ciência clássica: a vida, o destino, a liberdade, a espontaneidade tornava-se deste modo as emanções de profundidades ocultas, que se pretendiam inacessíveis à razão”. (PRIGOGINE, 1991, p.6).

<sup>52</sup> Cf. I.11 *The present situation in quantum mechanics: a translation of Schrodinger's "cat paradox" paper*, in: *Quantum Theory and Measurement* (SCHRODINGER, 1983).

a resposta de um específico evento. E para este específico caso não há resposta determinada. Entretanto, haverá sim um determinismo probabilístico a considerar muitos casos. Ou seja, se for constatada a garantia de 40% de determinado resultado temos daí uma maneira clara de validar a sentença, bastando apenas de se fazer experimentos. Entretanto, como lidar com a probabilidade nos fenômenos da ação humana? E relembro sobre as falas de Mises de que devemos reconhecer que o comportamento humano poderá ser compreendido tanto de modo indutivo, quanto dedutivo, a depender se for comportamento instintivo ou deliberado.

A exemplo, para o primeiro caso tomamos o cenário hipotético em que pesquisas podem apontar que o contato visual do indivíduo com certo animal selvagem é seguido na ordem de tantos milissegundos por uma determinada aceleração do batimento cardíaco, o que por sua vez dilata os vasos sanguíneos em determinada intensidade e que descarrega volumes aumentados de oxigênio em tais e tais tecidos etc. E questiono, pois, a descrição, se aplica de modo certo a qualquer ser humano em tais condição? E provável que não. Mas, é igualmente provável reconhecer que considerando um dado número de observações teríamos em médio um resultado probabilístico tal como em fenômenos naturais. Utilizando da imaginação posso até visualizar toda uma cadeia de eventos que tipicamente descreveria o contato genérico de um sujeito qualquer com este dado animal em circunstâncias inesperadas, tais como virar a esquina e “dar de frente” com um urso pardo. E neste sentido compreendo que os dados empíricos de um grande volume de observações resultam em estimativas úteis ao estudo do comportamento humano.

Ademais, cabe ressaltar que as tantas circunstâncias que compõem um dado cenário experimental podem influenciar em muito o resultado obtido. E por exemplo, encontrar um urso pardo em certas regiões pode ser mais ou menos inesperado e com isto tornar os efeitos mais ou menos expressivos. De igual maneira será provavelmente diferente encontrar com o urso na área rural de uma pequena vila envolto a florestas do que no centro de uma metrópole. Outros fatores tais como a idade do sujeito, seu estilo de vida ou mesmo seu gosto por animais são parâmetros que também podem impactar sobre o resultado obtido. No final das contas, com mais e mais pesquisas envolvendo diferentes cenários e diferentes pessoas poderíamos cruzar os dados oriundos dos resultados particulares estimando uma previsibilidade, mesmo que probabilística, no modo como o corpo humano padrão irá agir diante certos estímulos.

Entretanto, condições tais como a mudança do ritmo cardíaco, a alteração na dilatação da pupila, o arrepiar dos pelos ou mesmo o urinar descontrolado, são situações consideradas tipicamente instintivas, o que não envolveria o resultado necessário de processamento mental consciente. Tal como se pudéssemos ter tempo hábil de analisar as circunstâncias, avaliar os possíveis cenários e escolher a opção que por razão qualquer seja preferível sobre as demais. Posso, pois, contra-argumentar de que todos os comportamentos capazes desse tipo de abordagem possam talvez recair naquilo que compreendemos por instintos ou impulsos, escapando assim ao entendimento daqueles atos conscientes que nos provocam a noção de serem intencionais<sup>53</sup>.

Sobre essa inquietação vejamos a partir de outro experimento mental a possibilidade mesmo que especulativa sobre a determinação do comportamento humano em situações um pouco mais complexas. A fim de pesquisar sobre a postura de diferentes homens a um certo indivíduo mal-educado que atrapalha o bem-estar em um bar, um determinado estudo toma duas condições, uma quando os homens estão sozinhos e outra quando estão acompanhados por uma parceira. E surge daí um questionamento plenamente válido: homens acompanhados ou não agem de modo diferente à presença de um indivíduo mal-educado? Esse é um típico estudo que requer experimentos. Como haveríamos de responder sem antes observar o mundo? Ora, podemos a exemplo estipular um grupo amostral com 100 homens desacompanhados e 100 homens acompanhados. Diante o experimento é factual que algum dado estatístico vai ocorrer, é inevitável. Agora, o que os dados estatísticos poderiam nos demonstrar? Vamos supor que uma primeira aplicação desse experimento mostrou que quando sozinhos 23% dos homens tentaram intimidar o sujeito com postura inadequada, enquanto os demais ignoraram ou se esquivaram. Já os homens acompanhados mostraram-se comprometidos em atos de virilidade em 65% dos casos. Tal resultado poderá nos levar a pensar que homens acompanhados são realmente mais propensos a luta.

Contudo, será que podemos a partir desse específico experimento elevar essa hipótese a condição de verdade? Caso estejamos aplicando o método científico precisaríamos de mais experimentos. Porém, será que os demais experimentos manterão os resultados? Vamos supor que esse experimento fosse repetido em diferentes lugares e com pessoas de diferentes países. Que resultados poderíamos obter? Certamente alguma

---

<sup>53</sup> Cf. Sobre instintos e impulsos (MISES, 2010, pp.40-41).

porcentagem seria obtida como resposta, mas o questionamento permaneceria, pois, em que implicaria esse novo resultado? Digamos que mais 100 experimentos fossem realizados mantendo o padrão e que ao término os pesquisadores tenham obtido uma média em que 38% dos homens desacompanhados buscaram intimidar o sujeito mal-educado, enquanto 72% dos homens acompanhados assim o fizeram. Será que agora já é seguro afirmar que homens acompanhados são realmente mais propensos a luta? E se este estudo for replicado quantas vezes mais forem necessárias chegará algum momento em que poderemos classificar os seres humanos tal como classificais os objetos naturais?

E creio que isto não será possível, pois, o volume de observações empíricas não dizer respeito a um mesmo objeto natural, mas em cada específico momento o experimento se volta a pessoas distintas. Quando no experimento da fenda dupla são lançados elétrons. Cada um desses elétrons são, na medida do possível, o mesmo objeto natural. Entretanto, as pessoas que participariam desse possível experimento teriam qualidades particulares que podem influenciar no resultado e não tenhamos nem mesmo a consciência do grau de impacto exatamente por não haver um modelo padrão. E em que condições poderíamos então isolar esses fatores? Chegará algum momento em que poderíamos dizer que homens pardos, de meia idade, solteiros e cisgêneros, moradores de apartamentos de dois quartos em bairros de classe média em metrópoles regionais brasileiras agirão de uma específica e determinada maneira? O que indago será, pois, quantos experimentos fazem-se necessários para podermos descrever o comportamento humano em termos objetivos? E mostrar que, portanto, a experiência consciente possa ser sim investigada em parâmetros objetivos.

Pois a meu ver para que exista uma efetiva irreducibilidade das experiências conscientes estas require um impacto sobre o nosso comportamento. Cogito dizer até mesmo que a única razão de ser para o caso de nós nos considerarmos autônomos consiste na possibilidade de explicarmos nossas condutas a partir das nossas próprias experiências conscientes. E, portanto, assumo que se concebemos um ato humano qualquer, temos de “duas uma”, ou conseguiremos explicar com previsibilidade como eventos objetivos derivam certos comportamentos, o que implica em não requerer uma análise da experiência consciente, ou não conseguiremos. E de modo realmente simplista o que procuro colocar em debate é a seguinte indagação: é possível prever o comportamento humano? Sim ou não?

Em caso afirmativo o reducionismo do comportamento em função de causas naturais, alheios aos estados conscientes subjetivos, fica mais que comprovado. Teríamos de assumir que o reducionismo, sob certas circunstâncias, é verdadeiro uma vez ser possível demonstrar que determinadas causas garantem determinados comportamentos como efeito. E para este primeiro caso não haverá dúvidas de que o método científico experimental possuirá grande relevância nesse campo de pesquisa. E mesmo sem ter conhecimentos técnicos específicos consigo muito bem julgar condizente que um estudo empírico nos possibilite dizer o que normalmente ocorre ao corpo humano quando exposto à determinados estímulos, pois nestes casos os estudos probabilísticos se dirigem aos parâmetros do corpo biológico.

Agora, caso nossa resposta seja não. Caso reconheçamos que não podemos prever o comportamento humano, questiono então, se para estes casos em que não conseguimos fornecer o tipo de explicação reducionista, caberá, portanto, persistir em uma metodologia científica experimental, sobre a qual se almeja a redução do comportamento humano sustentado na ideia de que esse insucesso é só uma “questão de tempo”, ou poderíamos buscar alternativas em metodologias complementares? E cogito a partir da praxeologia, quem sabe, fornecer uma boa resposta.

### 3. CAPÍTULO II – A GÊNESE DO PENSAMENTO PRAXEOLÓGICO

Neste segundo capítulo assumo como meta explicar o que é seja praxeologia e em que se fundamenta a validade epistêmica do método praxeológico. Dou início pela apresentação da praxeologia já constituída para em seguida derivar daí seu referido método. Ademais, para prover uma adequada abordagem lanço mão dos ensinamentos de Mises tanto quanto das falas de comentadores que por razões diversas versaram sobre o tema e acrescentaram significativas reflexões. Meu intuito final neste capítulo é fornecer descrições complementares que elucidam o objeto de estudo praxeológico, seus postulados, aplicabilidades e limitações.

#### 3.1. As Circunstâncias Econômicas Da Ação Humana

Para atingir meu objetivo preciso de início recorrer aos estudos de Carl Menger, que posteriormente serviram de base para a praxeologia assim concebida por Mises, e que por fim, serviu de principal suporte para esta pesquisa vir à tona. À época dos estudos de Menger (1983), em meados do século XIX, havia um paradigma dominante na economia política em que se fazia pressupor que o valor de qualquer mercadoria poderia ser redutível à parâmetros objetivos. E assim, a concepção de valor em que os economistas se debruçavam intentava pela elaboração de um mecanismo de mensuração a partir do qual fosse possível afirmar o valor absoluto de qualquer mercadoria independente de julgamentos subjetivos.

E conforme destaca James Buchanan (2014, p.73) “o esforço clássico anterior tinha o sentido de fornecer uma medida singular e simples dos valores de troca relativos que podem ser tanto prontamente compreendidos quanto empiricamente estimados”. Contudo, o tempo deixou evidente que esta pretensão nunca se concretizou. Ademais, Buchanan (2014, p.73) discorre que a revolução marginalista promoveu “[...] uma mudança de foco: de uma tentativa de fornecer bases empíricas para a mensuração, para uma tentativa de oferecer uma compreensão da estrutura lógica geral da interação econômica”.

Diante das inúmeras problemáticas à que Menger se preocupou em solucionar, quando disposto a desenvolver uma teoria objetiva sobre o valor, ficava cada vez mais claro que a falha estava desde o começo em assumir o pressuposto do valor absoluto.

Diga-se de passagem, pensar o valor de qualquer mercadoria como algo absoluto é até mesmo contraintuitivo, uma vez que em nosso cotidiano vemos constantes contrastes. Basta refletirmos sobre o quanto duas pessoas quaisquer poderão valorar uma refeição a base de peixe cru. Se por um lado terão pessoas que estarão dispostas a pagar um preço considerável outras não comerão nem mesmo se forem pagas. E assim me questiono como poderá o valor de algo ser absoluto?

Sobre esta indagação cogito dizer que Menger estava bem mais inclinado em assumir que o valor de qualquer mercadoria era relativo e por isto dependia diretamente “dos olhos de quem vê”. E aqui já começo a tecer a relação entre a economia e o problema da consciência. Penso assim que da mesma maneira em que o valor concedido por cada sujeito singular a uma dada mercadoria não parece ter uma relação direta com propriedades objetivamente mensuráveis, igualmente considero a respeito das nossas experiências conscientes, na medida em que não tenho razões seguras para crer que sujeitos distintos podem vivenciar com a mesma qualidade situações que estimo serem iguais, tais como apreciar uma mesma música, sentir a perda de um mesmo parente ou receber um mesmo elogio. Porém, devo reconhecer que se por um lado, ao se assumir o valor subjetivo resolvem-se alguns problemas, tal como não necessitar de uma teoria geral do valor, por outro lado surgem novos, e devo principalmente responder, na condição do valor ser subjetivo, como desenvolver uma teoria que o explique em termos objetivos?

Sobre esta reflexão, imagino que se pudesse questionar Menger sobre como ter certeza a respeito do valor que certo indivíduo concede a uma dada mercadoria, provavelmente, este responderia não haver meios para se mensurar esse valor, sendo algo cientificamente insolúvel. E sobre essa problemática recorro novamente as falas de Buchanan (2014, p.75) em que expressa uma condição fundamental na qual nos relembra que observador algum pode ter acesso aos estados mentais de outra pessoa, e “[...] logo, não há meios, mesmo conceitualmente, de prever qual ação será tomada em qualquer circunstância particular”.

Porém, intento ainda dizer que para Menger nem por isto estaríamos de “mãos atadas”, pois, se não podemos mensurar sobre como cada indivíduo dá valor a uma específica mercadoria é seguro reconhecer que caso um indivíduo qualquer ceda uma mercadoria em vistas a obtenção de outra, poderemos afirmar que este indivíduo, ao menos nesta dada situação, concedeu menos valor a mercadoria cedida do que a



mercadoria visada. E isto, simplesmente porque se assim não for, não há lógica. Logo, o método que Menger utilizou para trazer à tona sua perspectiva de valor subjetivo se baseou na própria razão pura, assim possível, conforme postulou Kant, produzir os juízos sintéticos a priori. E conforme esclarecido na introdução deste trabalho será na excelência deste método que proponho investigar a experiência da consciência.

Para tanto, no intuito de sistematizar as incursões propostas por Menger em proposições verdadeiras preciso fazer uso do raciocínio dedutivo, condição na qual Menger estabelece algumas premissas a partir das quais aplica o referido método para extrair conclusões válidas. Nesse sentido, é seguro afirmar conforme destaca Moreira (2021) que mediante os pontos elencados no estudo de Menger seja possível elaborar um raciocínio em que na: (premissa 1) *todo indivíduo possui necessidades para além do que seu próprio organismo consegue diretamente satisfazer*; posteriormente, assume que: (premissa 2) *todo meio de satisfação indireta constitui utilidade*; (premissa 3) *toda utilidade a que temos conhecimento efetivo de seu nexos causal com nossas satisfações constitui um bem*; (premissa 4) *todo bem a que temos que submeter ato de escolha constitui um bem econômico*; (premissa 5) *todo bem econômico submetido à troca implica em valor econômico*; e por fim, o raciocínio nos permite concluir que: (conclusão) *todo valor econômico constitui uma relação comparativa entre bens econômicos em potencial capazes de satisfazer as necessidades dos indivíduos que agem em virtude destas*.

E de início, já posso ressaltar que os juízos derivados dos estudos de Menger, em primeiro lugar, não se sustentam pela experiência, mas pelo exercício intelectual puro, afirmando-se condições a priori. Ou seja, quando Menger a exemplo definiu que todo indivíduo possui necessidades para além do que seu próprio organismo consegue diretamente satisfazer, nenhuma experiência pode evidenciar seu oposto, simplesmente porque se existem necessidades atendidas diretamente pelo organismo humano, isto não implica que inexistam alguma necessidade não atendida. E mesmo que fosse possível empiricamente sustentar um organismo capaz de se satisfazer integralmente, este por definição, não seria o indivíduo assim concebido, não seria um ser humano. Já em segundo lugar, saliento que esses juízos não produzem tão somente tautologias, fugindo assim de uma possível alegação de serem analíticas. Se tomarmos a sentença da conclusão de que todo valor econômico constitui uma relação comparativa entre bens econômicos em potencial capazes de satisfazer as necessidades dos indivíduos que agem em virtude

destas, podemos constatar que consiste em um juízo que tanto adiciona conhecimento que não estava contido no sujeito da definição, quanto também não é a posteriori, pois não é um dado empírico, e será tanto universal quanto necessário.

Tamanho foi o impacto da formulação teórica de Menger, que Mises, décadas após, acabou acatando com todas as suas implicações a então denominada lei da utilidade marginal<sup>54</sup>. Entretanto, Mises foi além, e percebeu que essa mesma lei não dizia respeito somente a conduta humana no campo econômico, mas poderia também interpretar qualquer ato derivado de escolhas. Assim, qualquer que seja nossa ação, caso guiada por valores subjetivos, consiste em um comportamento intencional a depender do ganho esperado em cada possível alternativa<sup>55</sup>. Mises então apresenta a teoria mengeriana sobre um novo patamar, não só como um método de análise das trocas econômicas, mas como método geral da ciência da ação humana, a praxeologia. E assim julgo que a principal herança do pensamento de Mises constituiu em reconhecer que a escolha humana, conseqüentemente o ato intencional, não é um fenômeno redutível a métodos experimentais objetivos, “mas é uma manifestação a priori da forma como pensamos e julgamos” (MOREIRA, 2021, p.86).

Ademais, conforme aborda Ferejohn e Pasquino (2001, p.7), “a interpretação psicológica tradicional dessa definição é que os agentes têm estados mentais - crenças e desejos - e escolhem as melhores ações que estejam de acordo com eles”. Sobre esta perspectiva há um triângulo composto por crenças, desejos e ações, e a “agência consiste na escolha das ações à luz das crenças e dos desejos” (FEREJOHN E PASQUINO, 2001, p.8). E de tal modo, destaco que parece senso comum considerar que há desejos que se manifestam sem que tenhamos controle e nem mesmo saibamos onde residem suas causas. Igualmente temos crenças que decorrem das informações à que temos acesso, dos dados de nossos sentidos e das conclusões que tiramos deles. E haverá também ações que praticamos sem parecer terem sido intencionais. Contudo, Ferejohn e Pasquino (2001) salientam que tanto desejos quanto crenças parecem nos determinar mais do que as determinamos, pois se pudéssemos controlar nosso desejo por chocolate, a exemplo, não

---

<sup>54</sup> Cf. Capítulo 7.1 - A lei da utilidade marginal (MISES, 2010, pp.155-162).

<sup>55</sup> “O economista investiga como um agente proposital utiliza os meios disponíveis para atingir esses fins, e isso é praticamente tudo o que existe. Em outras palavras, a teoria deve ser neutra em relação aos fins da ação humana. [...] Os tipos de valores que cada um deles tem são absolutamente diferentes, mas uma vez que sabemos os objetivos para os quais cada um deles visa, podemos deduzir logicamente - e deduzir exatamente - o tipo de comportamento e os meios que eles empregarão”. (BOFF, 2018, p.9, tradução minha).

teríamos tentações, como também, se pudéssemos controlar nossas crenças poderíamos tomar água nos fazendo crer que estávamos comendo chocolate.

Aparentemente, caberia apenas às nossas ações aplicarmos escolhas. Haja vista que a racionalidade humana não implicaria apenas nas ações, mas até mesmo no hábito, fazendo com que as ações involuntárias em alguma medida sejam derivadas de nossas escolhas. Que desde as obras aristotélicas é um ponto importante a considerar. “Escolher certos tipos de ação pode ter o efeito de reforçar ou enfraquecer desejos, e é esse efeito secundário que será uma razão adicional para escolher ou me abster da ação” (FEREJOHN E PASQUINO, 2001, p.14), e se o raciocínio aplicado for verídico, talvez possamos reconhecer que “podemos nos considerar responsáveis por nossos desejos, já que cabe a nós escolhermos se levamos em conta o efeito secundário citado acima” (FEREJOHN E PASQUINO, 2001, p.14). Por mais que certas ações ocorram pela força do hábito, ainda assim, é comum que se darmos a devida atenção podemos alterar nosso comportamento, e assim ao observarmos um determinado ser humano agindo podemos cogitar a partir de suas escolhas quais sejam seus desejos e crenças.

### 3.2. Os Desafios Ao Uso Razão Pura

Agora, lembrando as preocupações que Kant já havia dado reconhecido cuidado quanto da aplicação de princípios racionais sem o devido alicerce empírico<sup>56</sup>, questiono, pois, como podemos fundamentar o entendimento da experiência consciente a partir do método praxeológico sem nos perder em um racionalismo desvinculado do mundo material? E ressalto que a fim de desvendar os mistérios mais fundamentais da ação humana, Mises mesmo se questionou de modo similar ao apresentado por Descartes sobre o que podemos sustentar de maneira indubitável acerca das nossas crenças? E concluiu de que a única certeza possível é que *o ser humano age*. E aqui Mises estabeleceu os princípios do então chamado axioma da ação humana<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> “Seduzido por uma tal prova de força da razão, o impulso de ir mais além não vê limites. A leve pomba, ao sulcar livremente o ar, cuja resistência sente, poderia crer que no vácuo melhor ainda conseguiria desferir o seu voo. Foi precisamente assim que Platão abandonou o mundo dos sentidos, porque esse mundo opunha ao entendimento limites tão estreitos e, nas asas das ideias, abalançou-se no espaço vazio do entendimento puro. Não reparou que os seus esforços não logravam abrir caminho, porque não tinha um ponto de apoio, como que um suporte, em que se pudesse firmar e aplicar as suas forças para mover o entendimento”. (KANT, 2001, III. B9).

<sup>57</sup> Cf. Capítulo 2.3 - O apriorismo e a realidade (MISES, 2010, pp.65-68).

Assim, se Descartes (2000, p.43) problematizou que pode duvidar disto, pode duvidar daquilo e que só não pode duvidar de que duvida, chegando na sua elaborada afirmação de que “eu sou, eu existo”, Mises foi ainda mais enfático e se agarrou ao verbo em si mesmo. Portanto, reconheceu Mises que a crença indubitável não é que exista um “eu que duvida”, mas de que exista “a dúvida”. O ato em si mesmo. O próprio ser humano enquanto ato cognoscível somente existe por existirem ações conscientes que nos permitem conteúdos mentais. Daí Mises assumir a ação humana seu objeto de seu estudo, e não o ser humano estritamente biológico, enquanto um animal entre outros. Não é do mundo empírico que abstraímos o conhecimento de que agimos, mas será ao agir que abstraímos o mundo empírico.

Ademais, devo salientar o mérito da corrente filosófica que mais sistematizou a compreensão do ato em si mesmo, a fenomenologia. Contudo, apesar de Mises ter citado rapidamente Husserl, a exemplo, não é garantido afirmar a partir de seus textos até que ponto os trabalhos sobre fenomenologia lhe serviram de inspiração. Todavia, na citação que se segue Mises (2010, p.134) argumenta que “refletindo sobre o passado, dizem os filósofos, o homem toma consciência do tempo. Entretanto, não é o recordar que proporciona ao homem as categorias mudança e tempo, mas sim o desejo de aprimorar suas condições de vida.”. E nesse momento é pertinente recordar que Mises não elaborou um questionamento sistematizado sobre a consciência, essa abordagem é pertinente a esta pesquisa, porém, é possível pontuar que Mises procurou posicionar a noção de consciência de uma maneira distinta da atribuída por Husserl, assim sendo, a consciência é entendida não como um ato de conhecer a si mesmo, mas como um movimento de realização das condições de vida. Ou seja, a emergência do ato intencional para Mises pode ser entendida como intimamente vinculada às necessidades concretas da preservação da vida humana em carne e osso, tal como vimos em abordagens que compreendem a consciência em termos evolutivos.

E sobre tal problematização Mises se preocupou do que poderíamos definir de modo absolutamente a priori acerca da ação humana, e estipulou três pré-requisitos, assim listados na passagem que se segue:

[...] em primeiro, uma situação de necessidade condicional, ou como Mises apresenta, uma situação de desconforto. Esse primeiro pré-requisito se mostra como o elemento motivador da ação, o estímulo primário. Esse estímulo pode ser evidenciado por condições fisiológicas, neurológicas, psicológicas, dentre outras. A respeito do método praxeológico não cabe a este responder o porquê a necessidade surge e qual é sua motivação, mas, uma vez que há necessidade,

como o indivíduo age. Um segundo pré-requisito é a capacidade de vislumbrar uma situação em resposta a necessidade, da possibilidade de inferir mentalmente uma situação de satisfação ou ao menos de menor desconforto. Esse segundo pré-requisito não pode ser atestado cientificamente porque não é um fenômeno observável, se trata de uma ideia, impossível até então de ser captada objetivamente, existe tão somente na mente daquele que pensa. E um terceiro pré-requisito é a própria execução da ação, seu propósito em prática. [...] Para tal, temos de assumir que a ação humana somente é viável se capaz de incorrer no curso dos acontecimentos e trazer à tona a satisfação pretendida. Assim, quando não há possibilidades de mudança nas condições de desconforto, quando não há ao menos vislumbre em como agir frente ao rumo dos acontecimentos, nenhuma ação teria propósito. Toda ação é, em expectativa, propositada. (MOREIRA, 2021, p.87).

E com isto Mises pontua que qualquer comportamento intencional pode ser interpretado a partir dessa base lógica. Todavia, questiono ainda se a despeito dos postulados terem certo sentido lógico, por que haveriam de serem verdadeiros? E nesse momento trago uma citação que esclarece bastante a proposta de Mises a respeito da validade do método praxeológico:

A praxeologia não é uma ciência histórica, mas uma ciência teórica e sistemática. Seu escopo é a ação humana como tal. Independentemente de quaisquer circunstâncias ambientais, acidentais ou individuais que possam influir nas ações efetivamente realizadas. Sua percepção é meramente formal e geral, e não se refere ao conteúdo material nem às características peculiares de cada ação. Seu objetivo é o conhecimento válido para todas as situações onde as condições correspondam exatamente àquelas indicadas nas suas hipóteses e inferências. Suas afirmativas e proposições não derivam da experiência. São como a lógica e a matemática. Não estão sujeitas a verificação com base na experiência e nos fatos. São tanto, lógica como temporalmente anteriores a qualquer compreensão de fatos históricos. (MISES, 2010, p.59).

Destaco como a praxeologia é colocada por Mises ao lado da lógica e da matemática. Seu intuito é mostrar que para lidarmos com o comportamento intencional precisamos investigar a ação nela mesma, de modo indiferente a quaisquer aspectos históricos ou ambientais. E isto, não porque tais aspectos são sem importância, mas porque são problemas distintos. Ou seja, se uma certa teoria pretende explicar o comportamento enquanto condicionado a um aspecto biológico, por exemplo, ela poderá ser bem-sucedida e mostrar que esse comportamento é de fato determinado. Mas, também poderá fracassar e não conseguir evidenciá-la enquanto uma ação previsível. E em ambos os casos a validade da praxeologia continuará a mesma. O ponto central é exatamente este, enquanto existirem ações que não são passíveis de previsibilidade, existirá assim a viabilidade para o uso do método praxeológico.

Agora, relembrando os princípios do dualismo metodológico, tal como proposto por Mises e apresentados na introdução deste trabalho, reafirmo que a impossibilidade de

prever a ação humana de modo factível é aquilo que nos coloca frente um futuro incerto, sobre o qual julgamos que temos autonomia. Entretanto, essas ações não são essencialmente aleatórias, mas parecem seguir uma dada lógica que podemos ter acesso pela introspecção, aquilo que nos possibilita inferir categorias universais e necessários do entendimento humano. Na seguinte passagem Mises (2014, p.19) ressalta que:

Isto não quer dizer que as ações humanas futuras sejam totalmente imprevisíveis. Elas podem ser antecipadas, de certa maneira e até certo ponto. No entanto, os métodos aplicados nestas antecipações, e o seu escopo, são totalmente diferentes, lógica e epistemologicamente, daqueles que são aplicados na antecipação dos eventos naturais, e de seu escopo.

De acordo com Reichert e Silva (2016, p.422), o método praxeológico “[...] se distingue da análise histórica para a compreensão científica da ação humana. Regularidades e padrões de comportamento não podem ser interpretados a luz da história, pois esta se ampara na indução”. E como visto acerca do conhecimento empírico, podemos a partir desse método produzir juízos sintéticos a posteriori quando aplicamos o raciocínio indutivo no qual dado numerosos casos particulares podemos cogitar uma regra geral em “[...] um constante esforço para validar verdades e falsificar falsidades” (MORAES, 2017, p.14). Contudo, permanece incapaz de perceber os motivos pelos quais os agentes humanos agem de uma maneira ou de outra, haja vista ser este um dos motivos das ciências naturais tratarem o comportamento dos corpos inanimados como meros reflexos.

Tomamos por exemplo o famoso raciocínio do cisne branco, em que podemos estimar “que todos os cisnes são brancos com base em muitas observações diferentes de cisnes brancos” (BAKER e BONJOUR, 2009, p.26), entretanto, nunca poderemos dizer que todos os cisnes sejam efetivamente brancos sem que fique demonstrado ter visto todos os cisnes possíveis, o que a propósito levou a utilização do termo cisne negro para situações nas quais não temos como prever se uma certa média histórica será mantida. E por este motivo Mises nos lembra da impossibilidade de prever o mercado financeiro, uma vez que as ações futuras não se predem à análise histórica. E isto ainda se mantém décadas após sua formulação teórica. Apesar do amontoado de dados de que jogamos que dispõe grandes empresas e agências governamentais, ainda assim, lidar com o mercado financeiro mesmo para estas entidades sempre envolveu risco. Por mais bem embasada possa ser dada postura econômica, tal como vender ou comprar certas *comodities* ou mesmo títulos de dívida pública, sempre incorrerá em risco, será sempre uma aposta.

Neste sentido, corroboramos que para Mises emitir juízos sobre a ação humana não é um exercício certo sobre análise histórica, mas é um olhar sobre as motivações, baseando-se no que podemos deduzir quanto das crenças e dos desejos a partir do que de fato ocorre em um dado momento de escolha<sup>58</sup>. Ou seja, quando observamos que um indivíduo tomou um caminho A no lugar do caminho B, podemos pressupor que assim o fez por preferência, dado suas crenças e desejos. Porém, cabe ressaltar que a escolha deliberada e, portanto, racional, não implica em um comportamento livre de equívocos. Ser um pensamento fruto de raciocínio não implica em garantia de sucesso. A “racionalidade [para Mises] deve ser entendida somente como ação proposital, deliberada pelo indivíduo. Com isso, argumenta que as pessoas agem para diminuir seus desconfortos, baseados em suas percepções subjetivas, rodeadas de incertezas” (REICHERT e SILVA, 2016, p.420).

E conforme exposto até então, será pertinente trazer agora uma reflexão proposta por Hans-Hermann Hoppe sobre alguns desafios em se assumir a razão pura kantiana<sup>59</sup>. Tal como colocado por Moreira (2021, p.66) “[se] aquilo que pensamos somente pensamos a partir das nossas categorias do entendimento junto as intuições puras, como ocorre o diálogo entre o que é real e o que é condição de nosso pensamento”. Essa questão também é colocada em outros termos por Maturana e Varela (1995, p. 18) quando nos questionam sobre “como a consciência humana pode descrever (com validade universal) seu próprio operar, [...] como podem então as afirmações sobre o operar, do qual surge a consciência, ter valor universal?”. Nesse mesmo sentido Philip Goff vai mais além e nos propõe refletir até mesmo sobre “como um ser humano pode conhecer as leis que governam todo o espaço apenas sentando em uma poltrona e pensando?” (2020, p.121, tradução nossa).

E Hoppe (2010) nos adianta que de antemão temos de reconhecer que estas verdades universais e necessárias não são simplesmente categorias da nossa mente, mas também levar em conta o fato de que nossa mente está incorporada em seres que agem, e assim, são verdades igualmente apoiadas em categorias da realidade. Pois será exatamente através das ações concretas que a mente e a realidade entrarão em comunhão. Ou seja,

---

<sup>58</sup> “De fato - e essa é a essência da contribuição kantiana de Mises - o conceito de ação serve como uma ponte entre o plano subjetivo dos agentes e o comportamento causal que eles exibem na realidade objetiva concreta”. (BOFF, 2018, p.9, tradução minha).

<sup>59</sup> Cf. Capítulo 1 - A Praxeologia e a Ciência Econômica (HOPPE, 2010, pp.9-24).

estar em uma poltrona divagando em ideias não é estar ausente no mundo, pois o pensamento é resultante do modo como estamos relacionados em corpo e mente com este mesmo mundo.

E devo neste contexto também responder sobre como justificamos a realidade da escolha ou daquilo que comumente tratamos por livre arbítrio. Seria o mundo determinado ou indeterminado? Ou haveria até mesmo uma compatibilidade de ambos?

E nas falas de Mises (2010, p.24,36):

Escolher é selecionar um entre dois ou mais modos de conduta e descartar os outros. Sempre que um ser humano se encontra numa situação em que se vê diante de diversos modos de comportamento mutuamente excludentes, ele escolhe. Assim, a vida implica uma sequência infindável de atos de escolha. A ação é a conduta guiada pelas escolhas.

Ação não é simplesmente uma manifestação de preferência, [...] aquele que apenas almeja ou deseja não interfere ativamente no curso dos acontecimentos nem na formação de seu destino. Por outro lado, o agente homem escolhe, determina e tenta alcançar um fim. Entre duas coisas, não podendo ter ambas, seleciona uma e desiste da outra. Ação, portanto, sempre implica tanto obter como renunciar.

Podemos perceber assim o que distingue sobre o método praxeológico de Mises uma ação intencional de uma determinada. Conforme afirma, a ação humana, aquela guiada pela escolha não pode ser determinada porque existe uma escassez frente as necessidades que nos constrange. Enquanto a ação determinada se faz de tal modo por já haver meios suficientes o que por sua vez não requer deliberação. No campo econômico isso é retratado a partir da troca, conforme exposto pelos estudos de Menger, a troca econômica é uma condição em que a pessoa somente poderá julgar conveniente renunciar a um bem na aquisição de outro, exatamente por não poder ter ambos. Já no campo geral da ação humana a escolha consiste assim na impossibilidade de atender a um só ato condutas mutualmente excludentes. Ou seja, indivíduo algum consegue em um só ato fazer uma caminhada e ir dormir, ou comprar um mesmo carro à vista e a prazo, e até mesmo falar e não falar, e daí precisar escolher.

Para refletirmos como na prática essa proposta pode ser aplicada, tomamos o batimento cardíaco como exemplo. Conforme ilustra Moreira (2021), essa ação é normalmente inconsciente e determinada, e isto faz todo sentido praxeológico, porque o corpo humano sadio já possui os mecanismos necessários para satisfação e, portanto, não precisamos fazer escolhas. E da mesma maneira podemos pensar a respeito do funcionamento do sistema respiratório, digestivo, imunológico, dentre tantos outros. Se



há meios suficientes, o aparato biológico age por si mesmo e nem tomamos consciência (MOREIRA, 2021). Entretanto, vez ou outra sentimos dores, náuseas, irritações na pele, dentre outros tantos incômodos, e talvez podemos reconhecer que este tipo de alerta consciente consiste em provável artifício do nosso aparato cognitivo diante das nossas necessidades que talvez pela escassez de recursos se mostraram melhor satisfeitas caso acompanhadas pelo processo racional consciente. E veremos assim emergir de um campo estritamente biológico a natureza da experiência consciente.

Ademais, podemos perceber também situações em que ações tipicamente conscientes se tornam inconscientes pelo hábito<sup>60</sup>. Situações em que determinados processos possam ser automatizados é comum que os façamos sem estar imediatamente consciente do que fazemos. A exemplo do digitar das teclas para produção deste texto, que vez ou não, parece agir até mesmo por conta própria. Em nosso dia a dia, ações que envolvem um comportamento determinado são usualmente feitas sem nem mesmo nos darmos conta do que fazemos momento a momento. Muitas das vezes somente após algum tempo percebemos que pela força do hábito que estamos fazendo aquele caminho de sempre. Contudo, se o caminho de sempre está impedido haveremos de tomar uma decisão, e cogito pela praxeologia que sempre que alguma coisa estiver “errada”, sempre que algum componente necessário estiver ausente essa ação passará a ser nosso foco consciente. E isto porque precisaremos escolher. E para escolher precisamos conhecer nossas alternativas, precisamos inferir uma cadeia causal que nos dê certa previsibilidade, e precisamos alinhar nossos esforços com a preferência em atingirmos aquelas necessidades em que percebemos maior urgência.

A deliberação é assim percebida como uma circunstância natural na medida em que há situações nas quais não temos os meios suficientes para nos satisfazer plenamente de modo determinado. Portanto, existem necessidades, mas não existem os meios suficientes para que estas sejam plenamente atendidas em um só ato. E é por isso que cogito apostar na hipótese de que as ações intencionais são acompanhadas pela experiência da consciência, porque nestes casos precisamos conhecer nossas opções e precisamos dar valor às nossas necessidades e aos meios de que dispomos. Enfim, precisamos escolher à quais necessidades iremos atender para preservação da nossa vida.

---

<sup>60</sup> “Tornamo-nos especialistas e desenvolvemos intuições para essas habilidades, a incrível capacidade de executar o movimento certo ou de saber a resposta certa sem saber por quê”. (KOCH, 2019, p.166, tradução minha).

E aparentemente no processo evolutivo humano mostrou-se mais apto utilizar da consciência em lugar do estrito instinto para atingir tais fins<sup>61</sup>.

Logo, quando postulado que a ação humana se dá em resposta a escolha dos indivíduos, tal afirmação somente tem validade por definirmos que a ação é direcionada pela ordem subjetiva de satisfação das nossas necessidades, que por sua vez ordena a valoração dos meios que temos disponíveis. Portanto, ao observamos a execução da ação humana como fruto de uma escolha inferimos que tal execução poderia ser tanto de um jeito quanto de outro, a escolha em si, dar-se apenas em primeira pessoa, enquanto uma experiência consciente.

Agora, o grande desafio de se atrelar a experiência da consciência ao comportamento intencional é conseguir responder como é possível sustentar objetivamente essa relação? Mesmo essa ideia sendo algo bastante intuitivo como também pragmático, ainda podemos nos questionar do porquê seria assim em lugar de não ser. Como é possível existir tal coisa como a experiência da consciência desvinculada da cadeia causal do substrato material do mundo, e que ao mesmo tempo ainda age sobre este? E é aqui que precisamente elaboro o ponto chave desta pesquisa. Seria o método praxeológico capaz de prover uma solução do problema da consciência?

Trago por fim algumas considerações acerca da maneira como a consciência fora tratada despretensiosamente por Menger e do possível diálogo com a nossa proposta de pesquisa. Menger (1983, p.287) chega a concluir que:

[...] é inútil querermos que um bem não tenha valor para nós, se tivermos consciência de que o atendimento de uma de nossas necessidades depende da disponibilidade dele, [...] o valor é um juízo que as pessoas envolvidas em atividades econômicas fazem sobre a importância dos bens de que dispõem para a conservação de sua vida e de seu bem-estar; portanto, só existe na consciência das pessoas em questão.

E aqui reconheço de início completa aderência ao que proponho nesta pesquisa, tanto porque este foi um dos nossos principais pilares teóricos, contudo, ressalto como minha visão pautada nesta dissertação dá um passo além e reescreve algumas implicações do pensamento de Menger. Assim entendo que a consciência humana pode não ser apenas uma capacidade que se dá, dentre outras, mediante um juízo de valor, mas que na verdade

---

<sup>61</sup> “A história dos homens conheceu outros pontos singulares, outros "concursos de circunstâncias" donde resultou uma evolução irreversível, aquilo a que Monod chamava uma escolha: orientação não necessária, parece, antes de ser tomada, mas que, no entanto, provoca uma transformação inexorável do mundo onde ela teve lugar”. (PRIGINY, 1991, p.3)

a experiência da consciência é essencialmente o juízo de valor. Ou seja, é uma resposta do porquê teria alguma razão termos consciência se não fosse exatamente para o atendimento das necessidades que dependem de darmos valor aos bens escassos de que dispomos para o processo de tomada de decisão.

### 3.3. Os Postulados Do Método Praxeológico

E esse será o primeiro fundamento sobre o qual o método praxeológico se alicerça, a autonomia de nossos pensamentos e sua influência sobre nosso comportamento. E através deste primeiro fundamento a praxeologia deixa exposto sua condição de falseabilidade. Fica assim estabelecido de que caso o comportamento humano seja determinado por causas naturais das quais não envolvam os valores introspectivos que atribuímos as nossas experiências conscientes, fica mais que comprovado que o método científico conseguirá resolver o problema, não requerendo com isto um estudo que assuma a autonomia dos processos mentais conscientes. Mas, enquanto isto ainda não se mostrar possível, assim seguem firmes os estudos praxeológicos.

Ademais, enquanto proposta metodológica a praxeologia assumirá algumas semelhanças para com a matemática, e em seu intuito científico visa fornecer para as ciências humanas uma linguagem formal, tal como a matemática se aplica às ciências naturais. Visa fornecer um sistema de regras lógicas e um conjunto de postulados com os quais outras ciências poderão se beneficiar. Por esta razão ressalto que extrapolar os estudos praxeológicos para as demais áreas do conhecimento já era até mesmo uma demanda do próprio Mises. E a partir deste trabalho poderei assim tanto fortalecer a validade desses estudos quanto evidenciar algumas possíveis leituras equivocadas, a depender do sucesso ou insucesso desta pesquisa.

Mas, antes mesmo de utilizar do método praxeológico preciso demonstrar inicialmente em que se alicerça os postulados praxeológicos a que irei recorrer. E o primeiro postulado a ser analisado é de que *o ser humano age*. Esse é o denominado axioma da ação humana, o ponto de partida de qualquer estudo praxeológico. A sentença de que o ser humano age é assim um juízo sobre um dado estado de coisas do mundo que propõe condição verdadeira para o fato necessário e universal de que todo ser humano age. E, portanto, a pergunta óbvia a ser posta é saber em que consiste a verdade desta

afirmação? Por que haveria de ser verdade que o ser humano age? E é aqui que começamos a colocar as reflexões em marcha.

Seria talvez um conhecimento sintético a posteriori? Será que precisaríamos fazer um estudo experimental no qual tomamos um grupo de indivíduos como amostra e observamos se de fato todos eles agem? E certamente que não é sobre este tipo de raciocínio que se aplica o axioma. Nós não temos o conhecimento de que o ser humano age porque vimos um indivíduo agir, vimos outro, vimos mais outro e depois de algumas evidências dizemos que o ser humano age. Pois todo conhecimento empírico é passível de negação experimental, e neste sentido deveríamos assim considerar possível que em um dado momento constataríamos que o ser humano não age. Porém, como poderíamos operar um raciocínio que nos leve a crença de que o ser humano não age, sem por sua vez reconhecer que o próprio raciocínio empregado neste pensamento consistiria em uma ação humana? É um flagrante equívoco. Mas, seria então um conhecimento analítico a priori? Será que poderíamos derivar a qualidade de agir a partir do próprio conceito de ser humano? Será que podemos concordar que pensar na ideia de ser humano implicaria necessariamente no fato de que o ser humano age? E creio que também não será por este caminho.

Só podemos postular que o ser humano age porque tomamos conhecimento deste fato de modo imediatamente consciente. É um conhecimento que se projeta sobre nosso intelecto sem que nem mesmo possamos refletir sobre o caso de modo prévio. Só nos cabe aceitar, pois o próprio ato de duvidar deixa explícito a veracidade desta sentença<sup>62</sup>. Portanto, somente temos a capacidade de relacionar de modo seguro o sujeito humano ao predicado da ação, pois é no próprio agir que justificamos essa relação, e não precisamos com isto nos ater caso a caso. Logo, de certo modo o axioma da ação humana pretende tal como na dúvida metódica de Descartes estabelecer como premissa somente aquela verdade que esteja tão claramente em nossa mente que a sua negação seria imediatamente vista como uma contradição óbvia. E para isto o recurso a ser empregado consiste nas evidências derivadas das nossas próprias experiências conscientes.

---

<sup>62</sup> "Este postulado é verdadeiro a priori. Não faria sentido testá-lo contra a experiência para verificar a sua validade. Assim, todo o edifício da ciência social teórica tem também um carácter apriorístico, uma vez que é logicamente deduzido deste postulado de ação" (FILLIEULE, 2012, p.426, tradução minha).

Portanto, consigo dizer assim com a máxima clareza possível que estou agindo quando caminho para fora de casa e me coloco no trajeto para o trabalho. Como também sei que estou agindo quando pego uma manga na fruteira e sentindo desejo pelo alimento a devoro. E em mais outra situação sei que estou agindo quando arrumo minha cama prevendo que em pouco tempo terei vontade de dormir. Em todas estas circunstâncias tenho experiências conscientes que me colocam diante uma clareza de pensamento de que “eu estou agindo”. Contudo, como haveria de extrapolar o conhecimento momentaneamente consciente em que se mostra verdadeiro afirmar que *eu estou agindo* para o conhecimento genérico e a temporal de que *o ser humano age*? Como passar da validade epistêmica de um conhecimento particular e contingente para uma afirmação que pretende caráter necessário e universal?

E para resolver este problema Mises aplicou um raciocínio muito similar ao aplicado por Kant ao postular um sujeito transcendental. Mises assim incorreu em um recurso intelectual de transformação do sujeito “eu” personalizado na oração inicial para um sujeito abstrato “o” sem vínculo real com o objeto natural que emite a declaração. Mas, como haveria de ser possível criar este tipo de distanciamento do sujeito que fala para com a verdade universal dita em sua fala? Mises postulou assim considerar a ação o objeto da sentença, em lugar do ser humano. Logo, a declaração se manteria igual, contudo, a nossa interpretação da declaração mudaria no seguinte ponto, se antes a ação representaria a característica atrelada ao sujeito humano, agora teríamos que é o predicado humano que se vincula ao sujeito ação. E nesse sentido o alicerce de Mises não é o “ser humano”, mas é “a ação” enquanto foco do intelecto que se processa no mundo a partir de um ser humano. E assim se mostra válido do porquê tornar válida a alegação do axioma da ação humana, pois, ser humano é necessariamente agir.

Por fim, o que entendo pela alegação de Mises em sua premissa de partida é de que em um primeiro momento consigo dizer com clareza de que “eu”, sujeito particular tenho a qualidade de agir quando mentalmente concebo a realidade da minha ação. Em um segundo momento digo que a ação é aquilo que existe por excelência e que sempre na condição de existência requer um agente, doravante denominado “ser humano”. E em terceiro momento digo que o ser humano age, pois, na medida em que a ação requer um agente humano, é certo afirmar assim para qualquer tempo e lugar que o ser humano age.

Já o segundo postulado é de que *a ação humana é um comportamento intencional*. E novamente devemos nos questionar sobre qual tipo de conhecimento se baseia a dada sentença? Haveria de ser um conhecimento sintético a posteriori? Será que deveríamos analisar ação por ação e observar se encontramos uma intenção em cada uma delas? Ou será que a intenção é uma expansão semântica do próprio conceito de ação humana? E novamente digo que este conhecimento advém de nossas próprias experiências conscientes. E conforme já mencionado anteriormente, Mises ao notar nosso comportamento estabeleceu assim que todo comportamento humano pode ser classificado tanto em intencional quanto não intencional, sendo a sua previsibilidade aquilo que define o caráter do comportamento. Ou seja, caso o comportamento humano seja previsível, será não intencional, pois não haverá intenção, haverá apenas uma inevitável redução causal, tal como pressupomos que um corpo natural em queda livre não tem a intenção de cair. Ademais, podemos intercambiar o termo intencional por voluntário e consciente, tanto quanto a sua negativa se manterá pelo uso dos termos não intencional, involuntário ou inconsciente. Já os comportamentos imprevisíveis serão considerados assim intencionais, pois suas prováveis causas naturais não se mostram suficientes para determinar de modo satisfatório esse tipo de comportamento. Logo, assumiríamos que a causa efetiva a ser considerada consistirá em alguma medida na própria vontade do agente humano, daí ser um comportamento voluntário. Tanto quanto deverá ser o resultado do processo racional, em que requer experiências conscientes.

Quanto a este segundo postulado proponho nos ater ao seguinte raciocínio. Retomando o axioma da ação humana temos que o ser humano age. E a pergunta a ser feita será, portanto, por que o ser humano age? E devemos reconhecer que ao examinarmos nossos pensamentos haverá de darmos respostas para algumas das nossas ações utilizando apenas da razão pura, enquanto para outras permanecemos ignorantes quanto da razão de ser destas ações. Tomando agora de alguns exemplos. Se coço o olho e percebo pela clareza de minhas experiências conscientes de que o sujeito particular “*eu*” *está coçando o olho*, em que estaria a razão de ser da minha ação? E consiste, pois, da necessidade de agir expressa pela coceira que sinto em meu olho. Presumo que a coceira em meu olho é uma verdade evidente capaz de me mostrar de modo conclusivo o porquê da minha ação.

Porém, em que consiste a razão de ser da coceira em meu olho? Por que o olho coça em lugar de não coçar? E talvez considere que seja um cisco, uma vez que minha experiência consciente me faça imaginar um pequeno objeto no canto esquerdo do olho que sinto coçar. E assim consigo responder que coço o olho porque sinto um incomodo e creio que ao coçar o olho posso remover o cisco que esteja me incomodando. E esta afirmação se mostra válida até mesmo na condição de que eu esteja errado quando ao real motivo do incomodo, pois a verdade de minha sentença não consiste em uma certeza para com o mundo, mas para com a razão de ser das minhas experiências conscientes. Logo, por mais que eu não tenha a certeza sobre a origem precisa do incômodo, ainda assim consigo emitir um juízo sobre o mundo no qual afirmo *que existe um sujeito humano que está coçando o seu olho dado que sente o olho coçar e acredita que a coceira se dê por um cisco, que poderá ser removido pelo ato de coçar*. Agora, tal como mencionado anteriormente, na condição do método científico, ou qualquer outro, evidenciar com previsibilidade as causas naturais do comportamento humano a ponto de demonstrar que outras explicações são mais assertivas do que aquelas extraídas pelo pensamento introspectivo, a partir de então a praxeologia se mostrará evidentemente falsa.

Mas, o porquê haveria de um cisco em meu olho me provocar a sensação de coceira? Ademais, em que haveria de ser verdade que coçar o olho removeria o cisco fazendo com que a coceira seja assim cessada? E o porquê sinto coceira se há ou não algo em meu olho? E para todas estas questões certamente não será o pensamento introspectivo que me retornará certezas. Para todos estes casos recorro ao pensamento indutivo. Recorro para o aprendizado de minhas vivências a partir das quais reúno em um conjunto de circunstâncias similares a razão de ser dos meus sentimentos e crenças. Recorro a um exame de tentativa e erro. Como não tenho como ter certeza de modo prévio quanto da origem de uma sensação de incômodo, assumo possibilidades, e no decorrer da vida tento de um jeito ou de outro e procuro minimizar as chances de insucesso na ação tomada<sup>63</sup>. Mas, nunca tenho a certeza se aquela coceira é ou não derivada de um cisco se não tentar removê-lo, somente ao agir no mundo tomarei conhecimento a partir das observações que faço dele. E, portanto, sei que há conhecimentos sintéticos a priori que expliquem razões

---

<sup>63</sup> “[...] por ação racional não se entende necessariamente que o homem *agens* tome a ação com uma lógica perfeita ou que possua todos os elementos necessários para tomar a melhor decisão. Em verdade, a mera expectativa de que a ação a ser tomada é uma ação que lhe dê um estado de maior conforto é o suficiente para a caracterização da racionalidade *agens*. Assim, ela é humana e racional, individual e singular.” (MORAES, 2017, p.20).

para algumas de minhas crenças, sobre os quais o raciocínio indutivo se mostrará apto para interpretação destes fenômenos.

Contudo, quando estou atento em algo, tal como enquanto redigo este texto posso talvez me coçar sem nem sequer notar. E caso alguém me questione do motivo da minha coceira não poderei responder pela percepção consciente do ato, haja vista o ato não ter sido intencional. E poderei, pois, estimar o motivo provável da coceira, porém, não poderei saber de modo imediatamente consciente a razão de ser desse comportamento. Tenho de ver a pele para assim perceber que está vermelha e que talvez tenha sido uma picada de mosquito. Mas, se me for questionado quando fui picado poderei não saber responder, e isto mesmo que fosse provado por imagens em câmera que levei minha mão para a área do corpo que recebeu a picada e comecei a coçá-la logo após o mosquito sair voando, mostrando que houve uma percepção da picada e um reflexo não intencional. E tudo isto pode ocorrer sem que nem mesmo tenha notado de modo consciente.

E saberei que haverá por isto ações que se manifestam tal como reflexos do mundo, são comportamentos que não possuem uma origem consciente definida e uma intenção mental estabelecida, e esse tipo de ação não será, pois, intencional. Contudo, haverá também aquelas ações que se justificam enquanto possibilidades advindas de nossas escolhas. E estas ações serão por definição os objetos do estudo praxeológico.

Logo, saliento que se todo comportamento humano fosse previsível, e assim se houvesse certeza sobre quais sejam as ações que nos garantiriam satisfação para todas as nossas necessidades, não existiria assim a ação intencional e a praxeologia se mostraria inútil. Todo e qualquer comportamento se processaria por hábitos inconscientes. Contudo, sempre que ocorrerem dilemas tais como quando me coloco a pensar se deveria chamá-la ou não para dançar, ou se haveria de aproveitar o tempo extra para estudar, ou até mesmo quando me pergunto para qual curso de graduação gostaria de prestar vestibular. Em todos estes casos não tenho conhecimento suficiente para saber o jeito certo de agir. Poderia, quem sabe, fazer uma lista de prós e contras e decidir que comportamento tomar baseado em uma análise pretensiosamente neutra dos dados coletados. Tal como poderíamos lançar uma moeda ao ar e deixar que a “sorte” escolha para nós. E reconheço vez ou outra que nos colocamos em circunstâncias parecidas.

Todavia, será que teríamos os dados necessários para fazer uma análise precisa destes problemas? Onde encontraríamos estes dados? Como haveríamos de saber se temos



os dados corretos? Como saber se as nossas análises considerariam todas as variáveis pertinentes? E será diante essa ignorância que percebo que me apoio, quando diante destas situações, em uma narrativa consciente em que de certo modo busco transformar em palavras aquilo que sinto, que busco mostrar em sentenças o que sei sobre o mundo e baseado no meu limitado conhecimento desde mundo qual seja o melhor modo de se agir. Perante o que sei, perante o que tenho necessidade e perante o que há ao meu redor que me forneça condições para agir.

Porém, e quanto a veracidade deste segundo postulado? Por que haveria de existirem ações intencionais? E novamente devo apontar que a resposta a esta pergunta se encontra na própria consciência da ação. Será, pois, ao sentir medo, ao ter receio ou ter esperança, que se tornará auto evidente haver a imprevisibilidade em nossa ação. Serão aqueles comportamentos decorrentes de circunstâncias nas quais não temos as respostas certas, ou de que temos dúvidas quanto da garantia dos dados de que dispomos para decidir corretamente que nos mostrarão de modo mais enfático do porquê nosso comportamento é intencional. Pois será exatamente por termos a compreensão de que a ação tomada representa uma entre possíveis alternativas é que sabemos se tratar de um ato intencional e não um mero reflexo.

E se faz necessário destacar que este postulado não pretende dizer existir tão somente ações intencionais. A questão colocada por Mises é precisamente que o tipo de comportamento não intencional não é, por definição, aquilo que ele define como a ação humana, sendo simplesmente outra coisa. E esta outra coisa pode ser chamada de impulso, de instinto ou de qualquer outro termo. Apenas que não será a ação humana objeto de estudos da praxeologia.

Já o terceiro postulado define que *toda ação humana visa uma finalidade*, uma vez ser ato intencional. E a finalidade será assim o fim a que se projeta determinação ação, seu objetivo ou meta de realização. E tal como questionado anteriormente seria este um conhecimento sintético a posteriori? Será que devemos observar ação por ação e constatar ou não se cada ação visa um determinado fim? Será que existiriam, pois, ações que não têm objetivo? Será possível que um comportamento se explique sem que tenha por necessidade uma razão de ser baseado em um princípio teleológico? E novamente saliento que o método praxeológico se aterá às experiências conscientes para analisar o enunciado.

E neste sentido, questiono então o porquê haveria de ser verdade que toda ação humana tem uma finalidade? E em resposta digo que sentimos esta realidade tanto ao ter êxito em nossas ações, quanto insucesso em concretizar nossos objetivos. Será, portanto, na alegria pela meta alcançada ou na angústia pelo tempo perdido que fazemos crer que nossas ações intencionais se direcionam a um objetivo específico. Que a sua razão de ser se concretiza na necessidade satisfeita. E como visto até então, reafirmo que estará em nossas experiências conscientes as evidências que requeremos para justificar a crença de que agimos movidos por um objetivo.

Tal como no exemplo da coceira, qualquer ato intencional tem por motivo primário uma necessidade, expressa a partir de uma sensação de desconforto. O desconforto é, portanto, o estado mental consciente que nos torna evidente haver algo de errado. Aquilo que chama nossa atenção. Uma vez que o desconforto se torna processo mental consciente passa a direcionar nossos pensamentos em favor da busca pela satisfação desta necessidade. Assim, para o pensamento praxeológico todo estado mental consciente visa um objeto pois se origina de um estado de necessidade, o que por sua vez requer uma condição de satisfação.

E isto nos direciona ao quarto postulado em que afirma que *toda finalidade representa um estado de coisas em condição suficiente*, e que por sua vez, *todo estado suficiente não requer ação, encontrando-se em condição de realização plena*. E recorro novamente ao mesmo raciocínio. Questiono se existiria, pois, razão de ser mediante as experiências conscientes de que temos acesso a capacidade de sustentar ou não a veracidade destas alegações? E respondo certamente que sim. Quando nos saciamos, percebemos que não temos mais aquele objetivo. Quando estamos em condição de suficiência buscamos tão somente o repouso, buscamos na medida do possível parar o tempo, pois é como se não requerêssemos tempo para mais nada. Essa sensação costuma proceder de uma boa alimentação, capaz de nos saciar a tal ponto de nos colocar em condição quase inerte, quase como se não tivemos outro objetivo que ficar atoa.

Agora, podemos em certo modo investigar a aparente lombeira de que temos após uma refeição bem-feita, tal como observando a mesma atitude em outros espécies animais e presumindo, pois, haver razões de ordem biológica por detrás deste comportamento sem por conseguinte ter de levar em conta experiências conscientes. Entretanto haverá outros estados mentais que dificilmente seriam examinados de modo empírico. A exemplo, nós

podemos nos incomodar no modo como determinado objeto esteja disposto na sala de nossa casa. E haverá um ligeiro incômodo que não nos deixa em paz se não nos pusermos a sanar essa necessidade. E não há de modo prévio a compreensão precisa do resultado posicional a partir do qual estaríamos satisfeitos. Poderíamos mover o objeto para um lado e para o outro, inclinar para a direita ou para a esquerda e no final das contas, e ainda assim não ficaríamos satisfeitos. Vez ou outra assumimos até mesmo que já esteja bom, mas após um tempo voltamos ao mesmo problema e buscamos uma nova condição para de fato satisfazer a necessidade que provoca nosso desconforto. E questiono, pois, como um estudo empírico poderá nos dizer em que ponto estaremos ou não nos sentindo desconfortáveis? Certamente que nosso desconforto somente tem caráter evidentemente verdadeiro enquanto um estado mental consciente.

E tal consideração nos encaminha para o quinto postulado que estabelece que *toda ação humana decore de um estado de necessidade*. Esse estado de necessidade é um estado de realização insuficiente, e, portanto, instável ou em desequilíbrio. Enquanto todo estado de realização constitui uma posição de equilíbrio a partir da qual não há razão para mudança e não haverá, pois, estímulo para qualquer ação, requerendo tão somente a perpetuação da condição existente. E de igual modo irei propor ao leitor que conscientemente busque experiências mentais que justificariam ou não a dada sentença.

Será que sempre que sentimos desconforto há um estado de coisas não realizada? Seria condizente dizer que todo estado de não realização é instável na medida em que não há garantias de sua manutenção no tempo e no espaço? E o que quero dizer com isto? Se imaginarmos um objeto qualquer apoiado em uma superfície estável creio dizer ser este um estado de realização plena, pois o objeto já se encontra de modo equilibrado, o que nos propõe pensar que se considerarmos um tempo “x”, qualquer que seja, o objeto permanecerá ali, pois, não haveria necessidade de mudança no estado de coisas do mundo. Já quando observamos uma pessoa tentando passar por uma ponte significativa quebrada e temos aquela impressão de que vai “dar errado”, saberemos certamente que será um estado de não satisfação e que irá requerer uma ação para satisfazer o equilíbrio. Essa satisfação poderá ser sanada tanto pela habilidade do sujeito em seu “jogo de corpo” na medida em que distribui o peso sem haver a queda, ou poderá ser sanada pela sua queda, ponto em que a ponte retornará em sua condição de satisfação sem o peso extra.

Se observarmos a condição humana em que diante as regras de um jogo um determinado time esteja em condição favorável, dificilmente os membros desse tipo moveram esforços para mudar as regras do jogo. A partir do interesse desses jogadores as regras manteriam as mesmas, não havendo nem mesmo estímulo para se discutir o caso. Em contrapartida poderá que os jogadores do time adversário busquem colocar em xeque a legitimidade ou não destas regras, e independente se as regras estiverem ou não adequadas, é certo dizer que na condição de um ato dirigido em favor das mudanças nas regras, certamente haverá ali um desconforto enquanto causa desta ação. E isto, mesmo para um jogador do time que esteja ganhando, pois cada um poderá justificar sua conduta mediante sentimentos próprios, e na condição do jogador ficar descontente com o estado da partida haverá de sentir vontade de mudar as coisas.

Já o sexto postulado estabelece assim que *a mudança de um estado de necessidade para um estado de satisfação requer o uso de meios*. Os meios representam então aquilo que falta para um estado de coisas em condição insuficiente se tornar suficiente<sup>64</sup>. E novamente peço ao leitor que atenha por alguns instantes ao seu pensar e veja se encontra experiências mentais que validem ou não o postulado em questão. Quando, portanto, almejamos algo por termos necessidades ou desconfortos, é necessário haver meios para garantir o sucesso de nossas ações? E o que podemos compreender por meios?

É fácil perceber a validade dos meios a partir de objetos naturais, tais como um alimento que possa servir para saciar a nossa fome. Como também os meios podem expressar objetos abstratos como o tempo. Para me deslocar de um lugar a outro preciso de objetos materiais tais como um veículo de transporte, mas também preciso de tempo para fazer o deslocamento. Através das falas de Mises, devemos considerar para fins praxeológicos que todo e qualquer elemento que se faça necessário para a mudança de estado deverá ser pautado enquanto meio da ação. No caso da necessidade de mudar as regras do jogo, os meios poderão ser muitos. Devemos estabelecer uma comunicação com os demais jogadores. Devemos prover argumentos que justifiquem nossa causa e convença de que temos razão para a mudança. Devemos estabelecer um novo sistema de regras. E por fim, devemos assumir qualquer meio que se interponha entre a necessidade e a condição de satisfação, momento em que o estado de desconforto não mais se expresse

---

<sup>64</sup> “Os meios da Ação Humana não são apenas objetos inanimados, bens, que o homem usa para obter os seus fins. Os meios são toda a sorte de coisas que o homem *agens* concebe como necessárias para a obtenção de seu fim”. (MORAES, 2017, p.22).

nos estados mentais do indivíduo. E isto já nos faz perceber que a satisfação se processa no âmbito do indivíduo que sente e age em função de seu sentir. Logo, qualquer estado de satisfação coletivo será tão somente uma abstração da somatória de vontades individuais. E isto não implica que o indivíduo abstenha de considerar o desconforto alheio. Pois, caso sua percepção lhe mostrar que a insatisfação do outro também lhe dói certamente que sua ação levará em conta o seu sentimento perante o semblante alheio.

Ademais, podemos perceber também pelas nossas experiências conscientes que os meios de uma finalidade qualquer podem demandar finalidades prévias, o que por sua vez requer outros meios indiretos para a condição de realização plena. Logo, se sinto a necessidade de me saciar com um certo sorvete em um dia de calor, terei em muitas das vezes me colocar antes em caminho até a sorveteria, o que por sua vez me colocará em condição de trocar o calçado para a caminhada. E assim sucessivamente haverá necessidades e finalidades intermediárias para pôr fim prover a satisfação plena a que busco de modo mais elementar.

Já o sétimo postulado estabelece que *a indisponibilidade de meios impossibilita uma ação*. Logo, não haverá circunstância para a ação caso inexistam meios que torne essa mudança possível, sendo seguro afirmar que não haverá necessidades para serem atendidas e nem desconforto a ser sentido. Ou seja, se o deslocamento requer tempo e não há tempo hábil, logo não há possibilidade de ação e, portanto, não haverá também a necessidade pelo deslocamento. E neste postulado em específico, há um detalhe a ser devidamente compreendido. Talvez seja até fácil contra-argumentar que esse postulado esteja equivocado, uma vez que sentimos desconfortos e necessidades mesmo quando não temos os meios para nos satisfazer. Tal como no exemplo do deslocamento de um ponto a outro. Todavia, se não há maneiras de passar do estado de necessidade para o estado de satisfação sobre qual razão continuaríamos a sentir necessidades?

Pois vejamos, parece provável que nestes casos as necessidades se dirigiriam a outros objetivos. Por exemplo, se precisasse sair de casa e ir ao trabalho, mas simplesmente isto não fosse haja vista estar distante a tal ponto que não conseguiria me deslocar a tempo. Qualquer possível sensação de desconforto teria a partir desta situação? Para qual desconforto poderia talvez ser a origem de minhas experiências conscientes. Poderia me sentir mal porque haveria com isto de quebrar uma promessa. Ou teria perdas financeiras que me exigiria economizar para além do que estava planejando. Quem sabe

até me sentiria desconfortável porque caso tivesse saído de carro eu teria como chegar a tempo. E estes foram meros exemplos. O que o postulado pretende afirmar é que se sentimos desconforto perante uma necessidade que aparentemente não temos maneiras de sanar haveríamos então de estarmos desconfortáveis com razões outras decorrentes da não resolução do problema original. E assim ainda se aplica a consideração de que na condição de não haver meios possíveis para satisfação não haverá, pois, ação possível e logo não haverá necessidade para o ato específico que sabidamente não se faça possível.

Um outro ponto a ser considerado é que tentativas e adaptações se mostram meios existentes. Logo, não posso afirmar que estou sentindo necessidade mesmo sem ter os meios para satisfação se tento, pois, correr até um ponto de ônibus na esperança de que um ônibus que passe naquele momento me levará a tempo para chegar ao trabalho. Se penso haver expectativa de sucesso por certo que existem assim meios possíveis. Porém, se sei com a plena consciência de meus atos que correr até o ponto de ônibus não mudará em nada minha condição original, por certo que esta ação não se explicará, pois, na tentativa de chegar ao trabalho, mas será talvez um ato que busque justificar para si mesmo de que tentou. E nesse sentido o sentimento de desconforto não seria quanto a necessidade de se deslocar, mas seria quanto ao desconforto de pensar que é culpado por não ter planejado melhor o que fazer no caso de ser chamado às pressas.

Novamente, relembro que a veracidade de minhas conclusões somente se mostrará devidamente justificada em experiências conscientes que evidenciem ou não a razão de ser das falas aqui lidas. Não há uma comprovação empírica que tornará experimentalmente justificado aquilo que digo. Poderá haver quem diga que não concorda, tal como haverá quem concorde. Porém, a questão é se a leitura praxeológica de nossas ações conseguem justificar melhor ou não as condutas humanas frente outros métodos de interpretação dos comportamentos intencionais.

E a partir desse conjunto de postulados estabelecerei também quais sejam os elementos básicos e os princípios lógicos do método praxeológico. Em termos ontológicos a praxeologia estabelece assim que há dois grupos distintos de estados de coisas. Qualquer elemento constitutivo da realidade humana, doravante denominado estado de coisas, deverá estar em condição suficiente ou insuficiente. Já em termos lógicos fica estabelecido que todo estado de coisas em condição insuficiente requer uma ação para atingir o estado suficiente. E esse é o princípio teleológico da ação humana que nos

possibilita dizer que *toda ação humana, enquanto estado de coisas em condição insuficiente, requer uma finalidade.*

Ademais, toda passagem do estado de necessidade para o estado de realização demanda meios suficientes, nos possibilitando concluir que todo estado de necessidade tem por pressuposto a escassez de meios para sua plena realização. Pois, na condição de não haver escassez de meios, ou seja, de haver meios suficientes para qualquer necessidade, não haveria lógica de existir necessidade. A existência concomitante de meios e necessidades já implica de maneira inevitável em um estado de plena realização. E esse é o princípio da escassez sobre o qual afirma que *toda ação humana requer ausência de meios suficientes, que se dá pela diferença entre o estado de coisas em realização plena e o estado de coisas em condição de necessidade.* A escassez de meios nos leva a tomar uma decisão, a fazer uma escolha. E devemos escolher, portanto, à qual finalidade que atenderemos de modo preferencial quando diante meios de insuficientes para ambas as finalidades que nos aflige. E esse é o princípio da deliberação e nos fornece o quarto teorema, em que se faz verdadeiro que *toda ação humana é um ato de escolha.*

Contudo, como ocorre a escolha no processo humano de deliberação dos meios escassos? E Mises mesmo já havia postulado que para fazer uma escolha o ser humano precisa dar valor as suas finalidades gerando assim uma escala de valoração ordinal, onde haverá por certo uma primeira finalidade a ser condição máxima de satisfação, indo em sequência até a última finalidade ao qual o ser humano esteja conscientemente atento, aquela de menor valor. E essa valoração ordinal indicará assim uma ordem de preferência onde as necessidades de maior valor terão preferência sobre as demais implicando assim certo grau de urgência.

Paralela a escala valorativa de satisfação Mises também nos apresenta uma escala valorativa dos meios de que dispomos para nos satisfazer. E desta forma os meios capazes de prover a satisfação das necessidades de maior urgência receberão valores maiores em relação aos meios correspondentes as necessidades consideradas de menor urgência. Por sua vez, o adequado conhecimento humano que nos possibilita relacionar os meios com os fins se dará pelo princípio da causalidade, e com este princípio temos que *toda satisfação requer um meio capaz de tornar dado estado de coisas condição suficiente.*

Por fim, esse conjunto de postulados e princípios nos possibilitam agora estabelecer o teorema geral da ação humana, em que afirma que *toda ação humana opera*

*por meios escassos para a passagem de um estado de necessidade para um estado de realização, mediante o qual se dá pelas escolhas entre quais necessidades atender e de quais meios fazer uso.*

E conforme visto até então saliento que a praxeologia pode ser compreendida enquanto uma certa postura intelectual, a partir da qual se faz possível assumir um determinado posicionamento prévio perante a compreensão das ações humanas, a partir do qual poderemos interpretar as nossas perguntas, elucidar qual seja o objeto de interesse e direcionar as nossas pretensões de pesquisa. No que tange ao interesse pelos temas da filosofia da mente se mostra possível assim estabelecer alguns posicionamentos introdutórios a partir dos quais caberá reflexões posteriores buscando as nuances do problema em vista.

Assumir o pensamento praxeológico é, portanto, reconhecer que todo comportamento humano poderá ser compreendido enquanto intencional ou não intencional. Caso seja intencional não poderá, pois, ser descrito em termos objetivos das perspectivas empiristas, haja vista que o comportamento determinado não poderá ser fruto de intenção. Além dos mais, para que uma ação intencional seja possível faz-se necessário um estado de condição insuficiente, uma vez haver escassez dos meios necessários a realização, que por sua vez incorrerá em desconforto mediante o qual o agente humano terá acesso através de suas experiências conscientes.

Tendo chegado pôr fim ao momento derradeiro desde trabalho, busco agora colocar em cena o uso do método praxeológico na investigação sobre a experiência da consciência. E procuro evidenciar assim o que se faz possível concluir a partir desta pesquisa. Questiono, pois, o que o método praxeológico conseguirá extrair de possibilidades teóricas que ajude no tratamento das questões até então levantadas? E será isto que nas páginas que seguem irei tentar demonstrar. E relembro daquilo que pedi ao leitor desde a introdução deste trabalho, em refletir junto utilizando para tanto de seu próprio pensar, e considerar ou não a validade do que aqui exponho.

De início faço questão de deixar salientado que a aplicação do referido método advém de uma reflexão de minha autoria e que, portanto, não está alicerçada em qualquer outro estudo do qual tenha tido contato. Além do mais, a leitura que fiz do método praxeológico nesta sessão é igualmente uma consideração proveniente desta pesquisa, sendo que as reflexões ora expressas nem devem ser tomadas enquanto falas de outros



pesquisadores tanto quanto não poderão, pois, recair sobre estes quaisquer ônus. As poucas menções a que fiz estiveram assim devidamente referenciadas.

E tendo feito esse adendo retomo agora o tema central do capítulo final. Em que se aplica os estudos praxeológicos para os fins da filosofia da mente? E considero que o ponto convergente se inicia com o fato de que a praxeologia se volta à compreensão humana exatamente no que diz respeito ao entendimento do papel das nossas experiências conscientes nas tomadas de decisão que fazemos nas mais variadas circunstâncias de nossas vidas. E sobre este aspecto as experiências conscientes são assim por excelência o ponto focal da análise praxeológica, uma vez que nossa consciência nos faz crer que a condução dos nossos pensamentos influencia diretamente na maneira como nos comportamos.

E assim a praxeologia assumirá que há uma interação mente-corpo a ponto da condição corporal se manifestar em pensamentos tal como os pensamentos se manifestarem em postura corporal. Contudo, não é sobre a expressão mente-corpo que Mises assume o campo teórico da praxeologia, mas sobre o chamado dualismo metodológico. Uma vez que o método científico, ao menos até então, não dá conta de explicar a origem e razão de ser de nossas experiências conscientes faz-se pertinente um método complementar que mesmo por ora os explique com a devida exigência teórica. E para Mises o problema não será, portanto, de caráter ontológico, mas epistemológico, uma vez que a questão praxeológica não se volta ao que se faz possível concluir da essência da realidade, mas do adequado método de averiguação dos constituintes mentais da realidade. E precisaríamos, pois, aplicar cada método para cada específico problema.

#### 4. **CAPÍTULO III – REFLEXÕES PRAXEOLÓGIAS ACERCA DA EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA**

Agora, uma vez passado por diferentes perspectivas teóricas recorro ao método praxeológico visando teorizar assim sobre o que julgo ser uma fidedigna teoria da experiência da consciência. E conforme observado na literatura consultada, há no mínimo três requisitos básicos recorrentemente citados para a resolução deste problema, sobre os quais irei me ater para adentrar a questão. Em primeiro lugar devemos explicar em que se justifica a intencionalidade de nossos estados mentais. Em segundo lugar devemos explicar qual seja a natureza do caráter qualitativo das nossas vivências conscientes. E em terceiro lugar devemos explicar qual seja o devido lugar da consciência no mundo natural.

A começar pela intencionalidade questiono, pois, em que consistiria a intencionalidade das nossas experiências conscientes? E é reconhecido que temos intencionalidade em nossos pensamentos pois sabemos que se direcionam a algo. Por vezes pensamos em objetos do mundo material e sabemos com certa segurança de onde possivelmente provêm as sensações que compõe a experiência de sentir tais objetos. Já outros pensamentos se voltam aos nossos próprios estados mentais conscientes, e de tal forma possamos fazer assim uma digressão aparentemente infundável em que afirmamos ter consciência da consciência de que temos sobre algo. E em sintonia aos postulados da praxeologia devo reconhecer de que todo pensamento consciente se enquadra enquanto uma ação humana, que por sua vez visa uma finalidade, que por sinal é o que caracteriza a intencionalidade de nossas ações. E logo, pensar nas experiências conscientes sobre a ótica praxeológica se ajusta adequadamente ao caráter intencional da consciência, uma vez reconhecido que ter consciência de nossas ações é ter a compreensão sobre qual seja o objetivo que intentamos ao agir. E se temos consciência de objetos é porque estes objetos se mostram ao nosso intelecto enquanto possíveis meios à nossa utilização. E se temos consciência de nossos estados mentais muito possivelmente representam os sinalizadores das nossas necessidades. São os indicativos de que estamos ou não no “caminho certo”. Se tomamos uma ação e nos alegramos ou entristecemos, é por certo um indicativo do que fazer. Se ter determinado objeto nos agrada faremos esforços para adquirir mais. E se nos enjoamos, desapegamos de algo e com o tempo percebemos não ter mais as necessidades que nos movia para tal objeto. Contudo, apesar de parecer algo simplório assim conceber a intencionalidade, devo ainda questionar em que se fundamenta a razão

de ser desta alegação? Sobre qual argumento se faz possível dizer ser esta uma crença verdadeira?

E relembro que quando Kant sistematizou a distinção dos juízos em analíticos e sintéticos recorreu da lógica aristotélica voltada à compreensão das relações entre sujeitos e predicados, tal como exposto na introdução deste trabalho. E neste sentido, enfatizo que a praxeologia esta pautada em conhecimentos sintéticos a priori, sendo aqueles que relacionam sujeitos e predicados, a despeito de não haver uma relação conceitual entre ambos, quanto também utilizando para tanto somente do raciocínio apriorístico. E por sua vez em que o método praxeológico se apoiará para nos permitir emitir juízos válidos acerca das nossas experiências conscientes? E começo por reconhecer que ao menos desde Mises está estabelecido de que toda ação humana é um ato consciente e intencional, voltada à tomada de decisão racional a partir da qual o sujeito escolhe atender a uma dada finalidade atribuindo valor aos meios de que dispõe. E para se fazer uma escolha é necessário ter uma necessidade, opções e critérios. Sendo as opções retratadas pelas possibilidades que se mostram aptas para ação, enquanto os critérios representam os motivos pelos quais assumimos uma entre outras possíveis maneiras de se agir<sup>65</sup>.

A exemplo, se desejasse votar em um candidato na eleição de minha cidade é por certo que deveria escolher um entre outros candidatos, haja vista não ser possível votar em todos. E nesta circunstância me coloco a pensar, pois, como haveria de tomar uma decisão? E diante esta questão é natural que pesquisadores das ciências políticas também se questionem em que consiste os critérios de escolha feita por cada eleitor. Será que o eleitor possui autonomia de decisão? Ou será que o contexto socioeconômico determina seu ato? Ou talvez seja o aprendizado do núcleo familiar? Será que há objetos do mundo natural sobre os quais possamos nos apoiar para estimar em que candidato determinado sujeito votará? E a partir destas indagações me questiono então sobre qual o método adequado para emitirmos juízos acerca deste possível fato do mundo?

---

<sup>65</sup> “A experiência introspectiva nos revela o forte sentimento de que temos controle voluntário sobre nossas ações e de que agimos como escolhemos agir. [...] Não é difícil perceber em que sentido uma discussão sobre a autonomia é também uma discussão sobre a tomada de decisão. Afinal, se é verdade que a noção de autonomia pressupõe a capacidade de autodeterminação, autogoverno e de deliberações visando a metas, também é verdade que toda teoria da autonomia é também uma teoria dos processos de tomada de decisão. Só podemos atribuir efetiva autonomia a um agente que seja plenamente capaz de tomar decisões por meio de processos deliberativos que visam a metas. Por outro lado, um sujeito só é capaz de tomar decisões por meio de deliberações que visam a metas se possui consciência e controle satisfatórios sobre pelo menos grande parte dos mecanismos que constituem os processos de deliberação e da intenção” (ALMADA, 2012, p.106).

E muitos são os métodos possíveis. Poderíamos tentar encontrar dados que nos evidencie um histórico comportamental do sujeito, e assim juntaríamos um acervo de dados a partir dos quais dizemos que se estatisticamente o sujeito vota de determinado modo segue provável dizer que votará no candidato A. Já em outro método poderíamos analisar o modo como determinado grupo de indivíduos age tal como se pudéssemos dizer que pessoas de determinada religião irão votar no candidato B. E mais em outro método poderíamos analisar os processos e estados cerebrais mediante os quais seja possível correlacionar o comportamento do sujeito com os registros de sua atividade cerebral. Ademais, julgo coerente dizer de que todos estes métodos poderão nos retornar juízos sobre como determinado sujeito irá possivelmente agir. Entretanto, será que algum destes métodos nos fornecerá uma resposta certa? E a questão será especificamente sobre qual método poderemos evidenciar um juízo verdadeiro? Um juízo que se mostre efetivamente justificado.

Pois, a começar pelo primeiro método reflito sobre a seguinte situação. Na hipótese em que uma análise histórica nos retorne que em 87% dos casos o sujeito votou em candidatos do partido X. Pergunto então, o que poderíamos concluir caso o referido experimento mostre que o sujeito tenha de fato votado no candidato do partido X? Será que haveria assim de concluirmos uma previsibilidade justificada? Caso respondamos que sim, o que ocorreria, portanto, se ele tivesse votado em um candidato de outro partido? Por certo que continuaria correto, haja vista que nos demais 13% dos casos ele tenha votado de modo atípico. E este atual resultado poderia ser parte de um ou de outro grupo percentual. Ou seja, votando ou não no candidato do partido X ainda assim seguiria correta a previsão. Mas, questiono então quando é que uma análise histórica se mostraria falsa se em duas distintas respostas poderíamos prever o mesmo comportamento? Haveríamos, pois, de fazer prova a partir de outros tantos experimentos tal como qualquer raciocínio indutivo. E neste sentido precisaríamos analisar mais e mais vezes. E a partir de então poderia reconhecer válido que se o experimento fosse replicado 100 vezes nas quais exatamente 87 destas o sujeito vote de acordo com o previsto, será por certo uma prova um tanto respeitável. E se forem 870 ocorrências de mil vezes diria ser condição de certeza. Nestes casos ficaria, portanto, mais do que garantido que não há por que postular uma intencionalidade das experiências conscientes que guie a conduta humana, uma vez que uma abordagem estritamente histórica resolveria o problema sem requerer entrar em nuances do problema da consciência. Por mais que o sujeito insistisse de que

tem a consciência de uma intenção imposta pelo seu processo mental ficaria ainda certo de que esse pensamento não implicaria em qualquer aspecto comportamental passível de comprovação, não passaria assim de um epifenômeno. A experiência consciente não seria aquilo que nos fornece a explicação, mas seria apenas o resultado. Contudo, não é possível replicarmos circunstâncias humanas tal como fazemos em experimentos de laboratório. Pois, os fatores serão outros para cada caso. Em cada eleição o sujeito está diante um cenário novo, são outros tempos.

E de modo semelhante poderemos lidar com os demais casos. Se um outro juízo acerca de um dado estado de coisas no mundo diz ser mais provável que certa pessoa vote no candidato do partido Y, haja vista ser de determinada religião, o que poderíamos concluir então se o resultado evidenciasse uma ou outra situação? E do mesmo modo haveria de estar certo, uma vez que “ser mais provável” não inviabiliza qualquer resultado possível. E da mesma maneira segue o experimento a partir de uma análise dos processos cerebrais, condição a partir da qual seja dito que votar no candidato C é relacionado com certa atividade cerebral uma vez que tantos outros eleitores de C apresentaram similares atividades cerebrais.

Contudo, o grande problema dos métodos indutivos é sempre requerer um volume de observações para refinar sua precisão, uma vez que a estimativa de um único evento não é possível de ser submetida por juízos empíricos gerais. Para qualquer um destes métodos é certo que haveria de ser necessário ao menos uma situação de controle. Um primeiro registro em que uma certa condição observada passa a ter correlação com dado comportamento. E a partir das demais ocorrências poderíamos dizer assim se o padrão observado se manteria ou não. Porém, e quando precisamos lidar com experiências únicas? Portanto, se um determinado sujeito nunca esteve diante certa situação como haveríamos de especular sobre um possível comportamento? Por mais que possamos utilizar padrões advindo de experiências de outras pessoas, como haveríamos de ter segurança de que o padrão será mantido? Pois, fica estabelecida aqui a dificuldade de lidar com as experiências conscientes de modo indutivo, em que dada a complexidade da ação humana é possível supor que em cada caso haverá uma infinidade de distintas variáveis. O que por sua vez implicaria na possibilidade de que toda e qualquer tentativa de analisar o comportamento do referido sujeito a partir deste tipo de método seja

inconclusivo, pois, os dados que compõe o contexto sobre o qual uma experiência toma vez serão certamente distintas em cada caso.

Para detalhar melhor as problemáticas a que o método indutivo precisa lidar, atendo primeiro a questão estatística quanto ao histórico do sujeito. Digamos, a exemplo, que o sujeito votou uma vez, votou outra, mais outra e uma última vez. E destas quatro vezes é possível dizer seguramente que em todas o candidato votado era do partido X, será, portanto, seguro dizer que temos 100% de chance que na próxima eleição o candidato votado será do partido X? E sabemos que certamente não há essa certeza. Algumas razões possíveis que dificultam a compreensão dos fatores determinantes implica na complexidade de condicionantes. Podemos imaginar a situação em que todos os candidatos anteriormente votados tinham data personalidade, ponto em que muda a partir da atual eleição em que os candidatos disponíveis não têm a mesma personalidade que simpatiza com os desejos do eleitor. E isto analisando apenas uma variável adicional. Se formos tentar fazer uma lista com todas as variáveis possíveis fica até mesmo difícil dizer o que não entraria nesta lista. A exemplo, será que o eleitor ter assistido determinado filme naquele específico dia, acompanhado daquelas pessoas não influenciou em nada o modo como julga a importância de um dado candidato? E não me parece haver razão alguma para crer que seja minimamente possível fazer um levantamento do que importa para todos os eleitores a tal ponto de conseguirmos criar um algoritmo que atribua valores as tais condicionantes e no final nos forneça uma resposta devidamente embasada. No final das contas, questiono até mesmo se haveria de ser possível que um resultado aleatório tal como professado por um polvo chamado Paul conseguisse talvez o mesmo desempenho que estudos proferidos por especialistas<sup>66</sup>.

Agora, na contramão dos métodos empíricos, o método praxeológico não se lança a estimativa do que acontecerá, tão somente reconhece que o futuro é incerto. E em lugar disto opta por evidenciar o óbvio a partir de juízos seguramente verdadeiros. Em primeiro lugar, sobre a ótica do sujeito da ação, haverá de reconhecer que nossas experiências conscientes justificam nosso comportamento perante nossas intenções, condição que nos possibilita dizer que *se votamos em dado candidato certamente é porque assim decidimos* seja lá por qual razão nossas experiências conscientes nos evidenciem o motivo. E em

---

<sup>66</sup> Cf. 'Profeta' da Copa, polvo Paul morre na Alemanha e ganhará estátua. Disponível em: <https://ge.globo.com/futebol/futebol-internacional/noticia/2010/10/polvo-paul-morre-naalemanha.html>. Acesso em: 05/12/2023.

segundo lugar, sobre a ótica das outras mentes, será correto dizer que *se o sujeito votou em dado candidato é porque assim preferiu*.

Contudo, diante tamanha simplicidade a pergunta desta vez será, portanto, e o porquê o sujeito assim preferiu? E é neste ponto em que entra em cena o caráter qualitativo de nossas experiências conscientes. Assumir assim as qualidades intrínsecas de nossas vivências é reconhecer que existe um modo específico de sentir uma determinada experiência, um certo valor específico. E será a partir do aspecto valorativo da perspectiva praxeológica que haveremos de compreender a qualidade que concedemos aos meios de que dispomos e as satisfações das quais temos por intenção. Portanto, para qualquer decisão de que devemos fazer, requeremos um critério de seleção, algo que nos dirá o porquê escolher um em lugar de outro. E enquanto na matemática haverá valores numéricos e operadores lógicos de soma, diferença, entre outros, na praxeologia se supõe igualmente que nossas experiências conscientes contêm valores e estes valores representariam a medida de certa grandeza quanto da importância destes meios perante nossas necessidades. E digo a partir disto de que apesar de eu não enxergar números estampados em cada candidato, faço uma leitura sobre o quanto certo candidato representaria de importância para minhas necessidades. E estas necessidades serão evidentemente minhas, que podem ser tanto de curto a longo prazo, quanto pessoal ou impessoal, estratégico ou ideológico. No final das contas as qualidades das sensações que irão me guiar no ato da escolha me evidencia que as minhas experiências conscientes têm por natureza a função e capacidade de me direcionar àquilo que desejo, pois sinto a partir das qualidades quais sejam os critérios adequados para uma decisão. E reafirmo, conforme já fora visto, que as minhas decisões nem sempre são garantias de sucesso. Pois, muitos são os fatores dos quais não tenho consciência. E este por sinal é o motivo primário do porquê decidir, do porquê fazer escolhas. Se minha consciência fosse absoluta de modo em que todo e qualquer condicionante possível faça parte do raciocínio, creio eu que não haveria razão para supor que exista escolha. Haveria apenas o inevitável curso da vida. Respondendo então, o porquê o sujeito prefere uma coisa à outra? Entendo, portanto, que dentre as circunstâncias da vida ora imediatamente consciente certo sujeito toma uma escolha pois lhe pareceu que assim seria melhor.

E talvez aqui estejam os diferentes estados qualitativos de uma experiência consciente, a exemplo do receio perante a eleição de certo político. Este receio para um

indivíduo poderá ter a qualidade de excitação, enquanto aquilo que o faz mover, que o coloca em direção à mudança. Já para outro poderia ser uma qualidade petrificante, algo tal que retiraria seu “chão”. Logo, para uma dada experiência consciente haveria uma específica sensação, sendo que esta sensação se dirige ao aspecto mental mediante o qual irá lhe conceder valor. Guiado pelo valor atribuído as possibilidades de que dispomos assim reagiríamos tal como se agíssemos baseado em um critério próprio de escolha. E sobre essa situação haveria talvez de duas pessoas chegarem a conclusões distintas a partir da mesma experiência, na qual uma pessoa poderia dizer que: agirá ativamente dado que sente receio do contexto político dos próximos anos, enquanto a outra poderia dizer que: não fará esforço algum haja vista que sente receio do contexto político dos próximos anos.

E a questão central é pensarmos na tentativa de justificar de modo confiável a relação entre os sujeitos e predicados quando no âmbito de nossos estados mentais. A exemplo, como relacionar um estado mental de receio a uma determinada pessoa através de uma abordagem evidentemente objetiva? E um modo possível é a partir de uma experiência visual na qual enxergamos em uma dada pessoa algo que nos faça atribuir a ela a sensação de receio. E deste modo se configuraria um típico juízo sintético a posteriori. Nós, portanto, não poderíamos dizer sobre uma possível experiência consciente alheia sem antes “ver” o comportamento da pessoa e assim estimar as suas sensações. Em outro método poderíamos tentar encontrar uma dada configuração cerebral que seja recorrentemente associado aos estados mentais de receio, mediante a qual poderemos estimar que uma certa pessoa está com receio a partir da leitura de sua atividade cerebral. Contudo, estas abordagens não são diretas e somente se mostram possíveis por uma série de camadas, muitas das quais negligenciadas. Por exemplo, podemos relacionar o estado mental do receio à uma dada pessoa ao vê-la com receio. Mas, primeiro, precisaríamos relacionar um determinado comportamento à qualidade experiencial de receio. E em que se fundamentaria esta relação? E tal como dito anteriormente, o problema do método indutivo é requerer um modelo de controle<sup>67</sup>. Haveria, pois, de ser estabelecido em dado momento de que este é um comportamento associado ao receio, ou de que este é um processo cerebral associado ao receio. Porém, em que se afirmaria o próprio modelo? Por que haveria de o modelo estar correto?

---

<sup>67</sup> “O indutivismo fornece um critério simples de demarcação da ciência: é considerada científica a proposição obtida ou de forma empírica, através de um salto indutivo de um número considerável de observações neutras e objetivas para a generalização, ou deduzida a partir de uma generalização já obtida por indução”. (FREIRE, 2019, p.10).



Precisaríamos, pois, de um método apriorístico. Precisaríamos estabelecer de modo arbitrário que a partir daqui fica dito que isto é receio. Porém, pode simplesmente não ser. E mesmo assim, caso ainda seja, como teríamos certeza de que certo comportamento visto corresponde, de fato, ao receio assumido como padrão? Temos então que relacionar a crença de que estamos vendo um comportamento receoso a partir daquilo que julgamos que estamos vendo. E mais uma vez, questiono como teremos segurança de afirmar que nossa crença é verdadeira? E todos esses pontos são “nós” empíricos para desataremos.

E qual será a perspectiva praxeológica diante esta questão? Somente saberíamos o que seja o receio por termos as experiências conscientes que nos possibilitam abstrair a noção de receio. Receio é, pois, uma categoria do entendimento humano, não é um aspecto da realidade. Tanto porque outros seres inteligentes poderiam classificar o comportamento receoso utilizando de outros critérios e não seria pertinente dizer quais destas definições estaria certa ou errada. E sobre essa cadeia relacional entre sujeitos e predicados podemos nos situar nas teorias de consciência de ordem superior, visto que o sujeito consciente consiste em estar consciente de si mesmo como estando em um estado mental consciente. O que por vez atende um dos critérios do aspecto da intencionalidade dos estados mentais conscientes. Portanto, quando digo que *o sujeito agiu de determinado modo pois estava com receio*, eu emito um possível juízo sobre o mundo no qual pretendo que seja verdade o fato de que o sujeito agiu baseado na experiência conscientes de sentir receio. Porém, eu estimo que o sujeito está com receio porque o seu comportamento ou sua expressão corporal me fez crer ser advindo uma sensação de receio. E preciso novamente crer de que ter a certa expressão corporal representa para a específica pessoa a sensação de receio. E permaneceríamos presos aos mesmos nós.

Entretanto, mesmo que possamos nos equivocar sobre o que de fato consistiu as experiências conscientes de outra pessoa, uma certeza praxeológica ainda se manterá na medida em que podemos afirmar com a máxima segurança de que a ação intencional escolhida por determinada pessoa consistirá inevitavelmente naquela opção em que tenha concedido mais valor. Portanto, mesmo que não possamos experienciar os mesmos estados qualitativos de outra pessoa saberemos que a escolha tomada fora aquela preferida frente as demais. E sobre este aspecto não há como negar a preferência da escolha feita. Por mais que o sujeito insista de que preferira outro político ao invés daquele em que de fato votou, é por certo dizer que no embate entre os prós e contras, aquele votado terá sido

aquilo que recebeu mais importância valorativa. E isto mesmo que alegue que só não votou em dado candidato porque esqueceu o número de seu registro eleitoral. Ora, ter esquecido o número faz parte do processo e não pode ser considerado algo à parte. E deste modo, qualquer aspecto que o sujeito postule enquanto critério não reconhecido será, pois, parte integrante do processo, não havendo motivos de ser considerado de forma isolada.

E por fim devo ainda me ater sobre em que consistiria a realidade da consciência no mundo natural? E a partir da perspectiva praxeológica o ponto culminante se projeta na possibilidade ou não de determinarmos eventos futuros a partir de um dado conjunto de elementos previamente estabelecidos. Por sinal, esta é uma das mais cogitadas barreiras não somente para a filosofia da mente, mas para praticamente qualquer área do conhecimento científico. Por que o mundo não se apresenta de modo estritamente determinado? Por que a mecânica newtoniana permanece válida para determinados fenômenos enquanto para outros a mecânica quântica assume vez? Em que ponto a característica científica do observador faz diferença para os resultados dos nossos experimentos? Será que realmente os efeitos quânticos somente se colapsam quando observamos o mundo e tomamos consciência de sua realidade?

A partir desse conjunto de indagações relembro que a divisor de águas da praxeologia consiste exatamente na questão da previsibilidade do comportamento humano. Em um primeiro momento busquei evidenciar que é através do caráter imprevisível da ação humana que a praxeologia se lança aos conhecimentos apriorísticos assumindo para tanto de que a natureza de nossas experiências conscientes consiste pois no recurso de que dispomos para nos satisfazer quando não há meios que garantam nossa plena satisfação. Contudo, esta proposta pode ser complementada refutada, bastando apenas que se demonstre os critérios objetivos que efetivamente atendem à previsibilidade de nossos comportamentos. E neste ponto realço que o ônus da prova recai sobre os deterministas, haja vista a proposta de negação de nossas vontades autônomas sobre nosso comportamento ser é aquilo que se coloca enquanto a condição mais complexa.

Entretanto, o método praxeológico também tem seus desafios e creio que no específico tratamento quanto uma teoria da consciência caberá, portanto, evidenciar em que ponto os juízos proferidos são ou não sustentados por um contexto científico amplo que fundamente um consistente indeterminismo natural. E para adentrar este tema recorro da proposta de pesquisa em que assumo, tal como descrita na introdução deste trabalho.

Coloco à mesa uma abordagem evolutiva dos processos mentais conscientes enquanto capacidades que se mostraram competência biológicas perante certas necessidades animais, especificamente humanas. Mas, em caráter praxeológico como haveríamos de emitir juízos válidos que justifique esta crença? E a grande questão que se lança nos requer evidenciar que existe, pois, uma relação estreita entre como seres não conscientes se tornaram conscientes, tanto quando do porquê aparentemente há processos mentais não conscientes? Por que alguns pensamentos se tornariam conscientes enquanto outro não?

Pois, a primeira tarefa é explicar em que consiste um comportamento não intencional. E interessante perceber que não há sentido praxeológico falar em estado mental não consciente, pois qualquer estado não consciente é não mental. Porém, por que temos a noção recorrente de que existem estados mentais não conscientes? Parece possível sustentar na literatura consultada até então que eventos mentais não conscientes são usualmente tratados como tipos possíveis de estado consciente que por alguma razão não se apresenta consciente. A exemplo, considera-se que ter um certo desejo de sede seja um evento mental consciente. Contudo, caso haja um impulso por água sem haver a correspondente consciência da sede, teríamos de assumir um evento mental não consciente. Em outro exemplo, caso haja comportamento linguístico de retribuir um cumprimento de “bom dia”, haverá um evento mental. Entretanto, caso esse evento mental não seja consciente teremos um evento mental não consciente. Todavia, eventos corporais que tipicamente não são conscientes não são tratados como eventos mentais não conscientes, tal como um processo de meiose celular ou coisa do tipo. Contudo, em sentido praxeológico não necessitamos adentrar nas nuances das relações mente-corpo pois conseguimos sustentar uma relação lógica em que se um dado comportamento não é consciente este comportamento não terá intencionalidade e nem qualidade subjetiva. Qualquer comportamento humano não consciente será concebido pelo agente humano como um dado circunstancial.

E dadas as reflexões praxeológicas se mostra seguro dizer que as ações involuntárias e, portanto, inconscientes serão aquelas em que já há meios suficientes para o comportamento. Ou seja, o uso de meios para satisfazer determinada necessidade não influenciaria em nada o atendimento das demais. E é por esta razão que os estudos praxeológicos me faz crer que a ação inconsciente assume condição consciente quando há escassez dos meios necessários a plena satisfação do indivíduo. Quando a exemplo,

seguimos por um caminho em termos por memória seria adequado dizer que não necessitamos vivenciar os pensamentos embutidos no processo de condução do comportamento. Por vezes, estamos obviamente atentos uma vez que estamos dispersos, mas nem por isto estaremos atentos aos motivos pelos quais tomamos um ou outro caminho. Mas, estaríamos atentos ao céu, às pessoas, a um pássaro que nos chame atenção. E sempre que diante uma dúvida se estaríamos ou não atentos ao pensamento dirigido ao comportamento, basta para isto nos questionarmos do porquê tomamos um outro caminho? E se a resposta for óbvia, dado que o caminho é por ali, certamente que não iremos requer experiências conscientes associadas. E por isto não haveríamos de relatar uma sensação específica a cada instante de nossas vidas, pois somente quando de fato temos de submeter uma escolha é que requerermos tomar consciência de quais são as qualidades de nossas sensações e a intencionalidade de nossos pensamentos. Mas, devo reconhecer ainda, que ao menos em meus estados mentais conscientes, parece que tenho mais percepção de minhas vivências presentes do que aquelas que requereriam uma atividade de decisão. Pois, se acordo para trabalhar, me alimento do único alimento que tenho, coloco meu único uniforme e toma a única condução possível para o trabalho, por que haveria de ter experiências conscientes nesse meio tempo? Talvez tivesse de assumir que minhas vivências são constituídas tão somente de decisões e que neste hiato viveríamos quase que um apagão, tal como se nossa rotina diária fosse constituída de *flashes*. E em resposta adianto que nossas escolhas são mais recorrentes do que costumamos julgar que sejam. Mas, sobre qual raciocínio consistiria válida esta crença?

Pois, retomando os princípios praxeológicos, ressalto mais uma vez que as nossas experiências conscientes são processos de escolha que requerem para tanto de meios insuficientes à realização plena de um dado estado de coisas do mundo. E neste sentido precisamos reconhecer duas sentenças aparentemente conflitantes. Se devo assumir que a ação humana decorre de uma escassez de meios para plena realização, reconheço, pois, que não há meios disponíveis para tanto. Por outro lado, se assumo que toda ação humana requer o emprego de meios para a satisfação das necessidades de que tomamos consciência, devo reconhecer também que se não há meios disponíveis não haverá sentido tomar ações em vistas de uma satisfação impossível de realização. Ora, e como resolver este paradoxo? E a este fenômeno denomino de *insatisfação sistêmica*.

A ideia por detrás da insatisfação sistêmica consiste na noção de que há distintos níveis sistêmicos interrelacionados, em que sobre uma ótica macro se mostra capaz de haver um sistema em condição de não realização, mesmo que seus subsistemas estejam em condição de realização. Haverá, pois, um articulado arranjo de elementos interligados na medida em que determinado meio seja ao mesmo tempo meio de satisfação para um, enquanto para outro subsistema, e a partir desta realidade haverá momentos de conflito em que determinados meios não conseguem atender a todas as necessidades sistêmicas a estes relacionados. Ademais, o conceito de instabilidade sistêmica pretende dar conta de toda uma complexidade e dificuldade no enquadramento da realidade material trabalhada nas ciências naturais que em diferentes áreas e linhas de estudos recebem distintos nomes, tais como sistemas dinâmicos, sistemas abertos ou sistemas caóticos. E deixo saliente que por certo não tenho competência acadêmica para propor que o conceito que apresento neste trabalho tenha força teórica para se fazer pelos demais, tal como se tivesse a capacidade de substituí-los. No entanto tenho a intenção de criar uma ponte para apenas demonstrar algumas origens teóricas e deixar mencionado que muito possivelmente as possíveis coincidências podem não ser meramente acidentais, mas que possivelmente exista uma relação mais íntima entre esse universo teórico. Posto isto retomo o desenvolvimento.

Para exemplificar esse conceito peço ao leitor que acompanhe um certo exemplo. Se tomamos um sujeito que tenha renda mensal de  $X$ , pago todo dia 1º dia cada mês, e custo mensal de  $X - 200$ , com vencimentos dentro do mês corrente. Estará certo de que teremos certeza de um saldo positivo de 200 a cada mês. Estamos aqui, precisamente dentro de um sistema fechado. Um sistema que tenha início e fim bem delimitados, que não está aberto a incertezas e que, portanto, retorna a segurança de uma previsibilidade. Para a ótica praxeológica digo que este sujeito não tem razão do porquê ter consciência deste processo. É possível que este processo se repita indefinidamente sem que o sujeito sinta algo diferente em um outro específico mês.

Entretanto, em nossas vidas reais não temos tanta segurança quanto no exemplo. E para trazer esse exemplo mais próxima da realidade acrescento que há uma incerteza quanto ao custo mensal, haja vista os valores de serviços depender da quantidade específica de consumo o que por sua vez depende de outros tantos fatores. O que talvez coloque o sujeito na condição de uma estimativa de consumo mensal na ordem de  $X$ , mais

ou menos 200. E aqui já há um motivo claro do porquê certas vivências haveriam de ser conscientes, uma vez que o sujeito deverá gerenciar seus gastos para com isto ter garantia de saldo suficiente todo o mês. E mais, digo ainda que quisesse nem haveria aqui linhas suficientes para tentar expressar toda a complexidade envolvida nesse raciocínio. Mas, apenas peço ao leitor que ao menos mentalmente adicione variáveis à questão e pense um pouco quanto de possíveis outras complexidades tais como o sujeito ter ou não um cartão de crédito, ter um certo tipo de contratado de trabalho, estar em um contexto mais ou menos propício no mercado de trabalho, ter ou não dependentes e quais sejam suas necessidades básicas, ter um quadro familiar de doenças, e o que não falta são acréscimos a serem considerados. E todas essas circunstâncias elevaria o sistema anteriormente fechado para um sistema significativamente aberto. Um sistema no qual sua evolução temporal dependerá diretamente da maneira como outros sistemas irão evoluir de modo integrado.

E este consiste apenas em um tema de vida, muitos outros igualmente nos coloca a pensar em nosso dia a dia. Questões amorosas, questões políticas, questões artísticas, questões esportivas, questões familiares, dentre tantas outras. Muitos são os temas e subtemas de nossas conversas, de nossas preocupações e prioridades. E retomando a problemática que me vez seguir este caminho, imagino agora que poderei escolher atual gasto que no tempo presente não está coberto por valores em conta, mas que, contudo, tenho a expectativa “daquele trabalho”, trabalho este que irá futuramente me acrescentar valores financeiros em que não apenas poderei custar o atual consumo, mas também vários outros. E sobre esta circunstância me sinto seguro em gastar para além da conta. Entretanto, como muito bem sabemos, por mais que tenho certeza das intenções perante o trabalho futuro, muitos são os fatores que caso estejam infelizmente alinhados poderão me mostrar inesperadas frustrações.

E retomando a ideia central se, portanto, eu pego a única condução que me leva ao trabalho, no mesmo horário e com as mesmas pessoas, naquela mesma pacata rotina, ainda assim, haveria de ter em mente muitos possíveis temas, se a exemplo com a mudança da gestão na empresa serei ou não demitido? Será que no jogo de ontem teve ou não aquele pênalti? E o que farei se fulano for ou não candidato este ano? Será que poderei tirar férias em outubro? E certamente muitas são as possibilidades que compõe nossos processos mentais. Mas, retomando novamente o intuito de toda esta digressão, por que haveria

destes tantos estados mentais conscientes me acompanhar no dia a dia se não são aparentemente atos de escolha? E proponho refletir em que medida podemos dizer que escolhemos nossas rotinas.

A exemplo, quando empregamos o verbo no tempo presente em sentenças tais como *eu gosto de ir ao clube*, *eu pratico esportes diariamente*, ou *eu assisto filmes de terror*. Em todos estes casos há um juízo sobre um dado estados de coisas do mundo sobre o qual emito uma pretensão verdade que um certo sujeito está relacionado a dada preferência. Contudo, apesar do uso do tempo verbal no presente usualmente referir a um estado momentâneo do sujeito, tais como *eu estou com dor de barriga*, ou *eu estou tomando água*, nos exemplos expostos anteriormente há o sentido de uma preferência habitual. E é sobre esta preferência habitual que se relacionam nossas experiências conscientes que acompanham nossa rotina. Se digo, pois, que gosto de ir ao clube, tenho por mim que em um momento de decisão terei de escolher ir ao clube, haja vista ser uma preferência reconhecida. E em muitos casos o ato de ir ao clube poderá se dar de modo até mesmo involuntário, tal como se fosse um costume, e que a ida até ao clube não tenha qualquer aspecto qualitativo claro. Contudo, em uma certa ocasião que fuja da rotina, tal como uma mudança que decorra em um fluxo maior de pessoas naquele meu dia de sossego, poderá me colocar a pensar se ainda se mostra interessante ir ao clube habitualmente. Em vários dos momentos de minha rotina me questiono se certo hábito está ou não sendo favorável e estou assim buscando constantemente um refinamento das minhas preferências habituais, sobre determinada marca de cerveja a depender do custo-benefício, sobre determinado caminho para ir até o supermercado ou sobre uma determinada *playlist* de músicas que ouço para distração na hora do almoço, dentre tantas outras vivências.

Entretanto, por mais imaginativos que sejamos para fornecer possibilidades hipotéticas, temos que manter uma postura minimamente coerente com o conhecimento de que temos do mundo natural. E a propósito cogito dizer que é exatamente sobre esta demanda que se coloca a problemática de qual seja o devido lugar da consciência no mundo natural. Como transformar, pois, as ideias que fervilham em nossos pensamentos em hipóteses capazes de constatação factual? E teria por meta colocar à discussão uma noção naturalista sobre a qual a consciência se aplicaria aos processos minuciosos ou até

mesmo catastróficos quanto ao surgimento, reajuste ou esquecimento de certos processos habituais.

E para adentrar esse cenário hipotético imagino algo tal como um circuito eletrônico exemplificando nosso sistema nervoso. Esse circuito estaria assim responsável por receber entradas elétricas e ao final retornar um sinal de saída sobre o qual determinaria um comportamento, dentre estes andar para frente, pular alta para trás, falar algo, dormir, rastejar silenciosamente, entre tantos possíveis. Ademais, este dado circuito não teria apenas uma entrada, mas um elevado número de entradas, expresso por “n” *inputs*. De maneira similar este circuito teria “n” *outputs*. E diante uma situação hipotética de perigo um sujeito teria como *inputs* em seu processo consciente toda uma variedade de sinais, advindos de sons e imagens dentre outros dados sensoriais. Esses sinais concorreriam o circuito eletrônico e acionariam na saída uma variedade de comandos comportamentais, tais como andar para trás em passos rápidos e em padrões regulares de tempo e espaço entre cada passada, enquanto mantém contato visual com determinado objeto ao mesmo tempo em que preserva uma expressão facial rígida e na medida do possível neutra. E com imaginação há várias outras peculiaridades possíveis de serem descritas. No final das contas temos que se faz possível dizer que certos estímulos podem ser seguidos por certas respostas. E nossas experiências conscientes aparentemente nos faz crer que a consciência é algo que acontece entre o estímulo e resposta, e que talvez consiga de alguma maneira mudar o caminho percorrido pelo sinal. Pois então a questão do indeterminismo é pensar assim do porquê haveria de um sinal elétrico percorrer de modo não previsível um dado circuito já pré-estabelecido? Não seria, pois, esperado que as respostas sejam exatamente aquelas especificamente determinadas?

E conforme descrito pelo método praxeológico o ponto chave nos aponta a para a escassez dos meios de que dispomos. Será diante a escassez de meios para nossa plena realização do sistema que o caráter imprevisível irá entrar em cena. E tal como em uma dada gestão financeira poderemos erroneamente ter contas a pagar sem ter dinheiro em conta, é possível que assim também se dê quanto ao potencial elétrico dos nossos processos nervosos. Teoricamente, quando temos um hábito estabelecido, temos uma rede de conectores capazes de fazer percorrer um dado sinal desde sua origem até a resposta comportamental do sujeito. Nossa atividade cerebral produziria a cada instante uma infinidade de sinapses, sinapses estas que somente são constantemente produzidas pois



carecemos de caminhos estabelecidos que resolvem todas as nossas demandas. Serão talvez naquelas circunstâncias atípicas de um dia qualquer que faria certo pulso acabar por parar em um novo neurônio novo. E esta carga elétrica é implacável e pede saída a qualquer custo, e diante as possibilidades no entorno deste neurônio haverá por certo que uma nova conexão precisará ser feita<sup>68</sup>.

E estas tantas sinapses conectam neurônios as demais células a fim de direcionar um determinado potencial elétrico até um músculo ou hormônio que diretamente implicará em nosso agir, considerando até mesmo que o agir também se dê na omissão, quanto ato intencional e consciente. E dado a escala micro espacial sobre o qual se estrutura nossas conexões sinápticas se mostra possível que aquelas pequenas flutuações dinâmicas do universo da física das subpartículas nos responda como não poderíamos prever dado comportamental uma vez que o específico momentum do elétron de um íon de sódio determinará assim como dada sinapse ocorrerá, o que por sua vez determinará o caminho pelo qual dado pulso percorrerá nosso sistema nervoso, fazendo com que “lá na frente” acabamos virando à esquerda e não à direita, tal como vimos no conhecido “efeito borboleta”<sup>69</sup>.

Mas, por que seria desta forma e não de outra? O que me garante que a escassez da ação humana se dê por insuficiência na rede neural e que as escolhas de que fazemos consiste em pequenos ajustes do fluxo preferencial de propagação dos sinais elétricos que animam nosso comportamento? E digo, pois, que esta hipótese é meramente um resultado

---

<sup>68</sup> Os neurônios são células excitáveis, e os neurônios da periferia sensorial são ativados por coisas como fótons ou vibração, enquanto os neurônios da periferia motora causam a contração dos músculos. No meio estão os neurônios que orquestram a sequência de contrações das células musculares que permitem ao organismo se mover de modo a lidar adequadamente com o mundo fora do seu sistema nervoso, fugindo, alimentando-se e assim por diante. Os neurônios são os elementos básicos do sistema nervoso; eles são a solução da evolução para o problema do movimento adaptativo. Mas como funcionam e o que é excitação? Como produzem efeitos tão diferentes como a consciência da luz e a consciência do tato? Como eles são orquestrados para que o organismo possa abrir caminho no mundo? [...] Geralmente se presume que a transmissão do sinal ocorre apenas nas junções sinápticas, mas isso não se sabe ao certo. Pode ser que influências fracas sejam transmitidas em locais onde as membranas não possuem aparelho sináptico especializado, mas estão próximas. Normalmente, um axônio fará sinapse com um dendrito ou com os somas de outros neurônios, mas pode fazer sinapse com outros axônios e, em alguns casos, os dendritos fazem sinapse com outros dendritos e com somas. (Churchland, 1985, pp.13-14,40, tradução minha).

<sup>69</sup> “O mistério da função da consciência se aprofunda com a compreensão de que grande parte do fluxo e refluxo da vida ocorre além dos limites da consciência. [...] Quanto mais integrado for o seu cérebro, mais irredutível será a sua rede neural, ligando a sua entrada à sua saída, melhor será o seu desempenho. [...] Particularmente impressionante na figura é a existência de um mínimo de  $\Phi_{max}$  para qualquer nível de aptidão. Uma vez alcançada esta integração mínima, os organismos podem adquirir complexidade adicional sem alterar a sua aptidão. Portanto, neste sentido mais amplo, a experiência é adaptativa: tem valor de sobrevivência”. (KOCH, 2019, p.169, tradução minha).

imaginativo, é o resultado de um processo de intuição. E os objetos deste trabalho não dizem respeito a colocar a prova tal proposta de mundo, mas é trazer à tona implicações lógicas provenientes de um modo de raciocínio. Que talvez nos ajude a compreender melhor a natureza da nossa consciência. Por fim, digo que o método praxeológico consiste afinal em uma maneira de enxergar o mundo. Consiste em uma maneira que fazer perguntas, de conduzir um raciocínio que se pretenda claro. Que se pretenda derivado, na medida do possível, de observações auto evidentes. Contudo, nem digo por certo que o método praxeológico se mostra verdadeiro e nem falso, mas apenas que se mostra um campo teórico possível para lidar com as problemáticas que envolvem a reflexão sobre nossa própria capacidade reflexiva.

E retomando rapidamente o que fora visto, apresento agora que de modo resumido falar em consciência sobre um olhar praxeológico é reconhecer que a única verdade indubitável de que temos é de que o ser humano age. E se, entretanto, ainda nos questionarmos do porquê o ser humano age. Parecerá apropriado responder que é porque desejamos nos satisfazer. Mas, se continuarmos a questão acrescentando, pois, por que o ser humano desejaria se satisfazer? Se mostra condizente dizer que possui necessidades a atender. E por que possuiria necessidades? Pois parece haver meios escassos para a sua plena realização. Mas, por que haveria então meios escassos? E digo por fim que talvez seja este o fato intransponível da realidade humana.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enquanto palavras de encerramento ressalto que a dinâmica deste texto tentou representar a trajetória desta pesquisa. E tal como não há aqui uma conclusão escrita não há também de modo paralelo uma conclusão de pensamentos. Reconheço que a pesquisa conseguiu evidenciar que um conjunto de perguntas podem, sobre determinada condução, levar a novas perguntas, e ainda é cedo dizer se haveria de ser melhor manter as perguntas originais ou se de alguma forma a pesquisa pôde avançar no conhecimento acerca da mente humana. Por certo, meu intuito foi colocar à prova, na medida do possível a considerar um curso de mestrado, o que fundamentaria certo incômodo e excitação que me levou a produzir um projeto de pesquisa a partir do qual busquei correlacionar as implicações do método praxeológico com as dúvidas acerca da natureza das nossas experiências conscientes. E esta pesquisa sobre certo sentido busca responder a mim mesmo. Busca me colocar diante um trabalho concluído, sobre o qual posso reconsiderar minhas pretensões e diante uma reflexão sincera eu possa responder em que medida valeu a pena.

Já para fins acadêmicos espero ter possibilitado reflexões diversas e julgo até mesmo que o impacto desta pesquisa consiste menos nas considerações vez ou outra expressas em minhas falas, mas nas próprias considerações de que cada leitor se colocou à reflexão. E digo mais, o que procuro propor não se resume ao texto escrito. As contingências da vida me colocam a usar uma palavra aqui outra acolá, a ter lido um texto e não outro, a ter considerado melhor um ou outro caminho. Mas, certamente o impacto póstumo terá maiores capacidades de responder a uma dúvida cruel. Haveria desta pesquisa atender aos fins acadêmicos? E pergunto de modo mais enfático, haverá deste trabalho ter atendido ao menos os fins sobre aos quais se propôs? Consigo responder se o método praxeológico é ou não adequado à investigação da experiência da consciência?

E me parece que o ponto chave do sucesso deste trabalho foi evidenciar de que haverá novas perguntas que podem ser colocadas à roda. Que a despeito de séculos de reflexões sobre a consciência, haverá ainda temas que se propõem novidades e que se lançam enquanto possibilidades. E estou ciente de que todo trabalho acadêmico por mais que pretenda encerrar o assunto, acaba por somente abrir mais caminhos. Mas, também, creio ter sido possível evidenciar que há luzes à frente que podem nos guiar para efetivas conclusões. Cabe ressaltar que diante a insuficiência de estudos que me levasse aos fins

desejados, ao menos me evidenciou de modo seguro aos rumos possíveis de serem tomados. Dois pontos de atenção se mostraram claros. Em um primeiro momento, digo que para gerar uma efetiva linguagem que traduza a rigidez epistêmica que a praxeologia promete, haverá de ser necessário um sistema lógico autêntico. Pois as palavras ditas não conseguiram direcionar um sentido lógico preciso. Há muitas peculiaridades em conceitos de nossa linguagem que nebulam os sentidos que pretendo expressar. E tenho como dizer seguramente que sem um sistema de linguagem próprio o método praxeológico se apresenta por vezes confuso, pois, a excelência de sua razão de ser está muitas das vezes contida nas próprias experiências de cada sujeito. E mais uma segunda possibilidade se mostrou possível. Questiono, pois, se haverá como evidenciar através de estudos empíricos se as sinapses de que temos possam realmente ser explicadas em termos de meios escassos. Se haverá de existir uma correlação possível entre o comportamento caótico do sistema nervoso humano para com o comportamento aparentemente deliberado das ações possivelmente associadas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obs.: Para facilitar o acesso ao material sobre o qual este trabalho de dissertação se apoia fica desde já registrado de que todos os textos aqui referenciados estarão disponíveis no seguinte endereço eletrônico:

<https://github.com/victoradmoreira/ReferenciaisBibliograficos.OUsoDoMetodoPraxeologicoNaInvestigacaoSobreAExperienciaDaConsciencia>

ALMADA, Leonardo Ferreira. Processos implícitos não-conscientes na tomada de decisão: a hipótese dos marcadores somáticos. **Ciências & Cognição**, vol. 17, nº 1, pp.105-119, 2012.

ALMADA, Leonardo Ferreira.; MESQUITA, Luiz Otávio de Sousa. A mente corporificada: o início de um programa de pesquisa. **Cadernos do PET Filosofia**, vol. 7, nº 14, pp.11-23, jul.-dez., 2016.

ALMADA, Leonardo Ferreira; MESQUITA, Luiz Otávio de Sousa. Corpo, cérebro e ambiente: o organismo como alicerce da mente consciente. **Kínesis**, vol. 9, nº 21, pp.105-125, dez., 2017.

ALMADA, Leonardo Ferreira.; ROMÃO, Fabiense Pereira. O problema mente-corpo: o complexo fenômeno da mente consciente. **Revista Controvérsia**, vol. 17, nº 3, pp.32-55, set./dez., 2021.

BAKER, Ann.; BONJOUR, Laurence. **Filosofia**: textos fundamentais comentados. 2ª ed., Porto Alegre/BR: Artmed, 2010.

BLACKMORE, Susan.; TROSCIANKO, Emily. **Consciousness**: An Introduction, 3ª Ed., Abingdon: Routledge, 2018.

BROWN, Kimberly. **The physicality of mind and the problem of free will**. Dissertação de Mestrado, Instituto de Estudos em Educação de Ontário da Universidade de Toronto, 2001.

BOFF, Emmanoel. Tensions between theory and history in von mises's critique of socialis. **Revista de Economia Contemporânea**, vol. 22, nº 2, pp.1-23, 2018.

BOLTUC, Nicholas.; BOLTUC, Peter. Replication of the Hard Problem of Consciousness in AI and Bio-AI: An Early Conceptual Framework. *In: AI and Consciousness*:

Theoretical Foundations and Current Approaches. AAAI Press, Merlo Park/US, pp.24-29, 2007.

BUCHANAN, James M. O Domínio da Economia Subjetiva: Entre a Ciência Preditiva e a Filosofia Moral. **MISES: Revista Interdisciplinar de Filosofia, Direito e Economia**, vol. 2, nº 1 (Edição 3), pp.69-79, jan./jul., 2014.

BUTLER, Clark. The Mind-Body Problem: A Non-Materialistic Identity Thesis. **Idealistic Studies**, vol. 2, nº 2, pp. 230-248, 1972.

CASTRO, Frederico Fernandes. **A filosofia da mente de John R. Searle na perspectiva emergentista**. Dissertação de Mestrado apresentada para ao Programa de PósGraduação Stricto Sensu em Ciências Humanas da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, 2017.

CHALMERS, David. Facing up to the problem of consciousness. **Journal of Consciousness Studies**, vol. 2, nº 3, pp.200-19, 1995.

CHALMERS, David. **The Conscious Mind**: Search of a Fundamental Theory. 1ª ed., Oxford: Oxford University Press, 1996.

CHURCHLAND, Patricia Smith. **Neurophilosophy**: toward a unified Science. A Bradford Book, Cambridge: The MIT Press, 1989.

COELHO, Jaziel. O Telescópio Espacial James Webb: uma nova era na astronomia. **Cadernos de Astronomia**, vol. 3, nº 2, pp.112-121, 2022.

COELHO, Jonas Gonçalves. Consciência e cérebro: lacuna explicativa e lacuna ontológica. **Trans/Form/Ação: Revista de filosofia da Unesp**, vol. 46, nº especial - "Filosofia Autoral Brasileira", pp.277- 294, 2023.

DAMÁSIO, António R. **O erro de Descartes**: emoção, razão e o cérebro humano. 3a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DENNETT, Daniel. **Consciousness explained**. 1ª ed., New York: Back Bay Books, 1991.

DENNETT, Daniel. Facing backwards on the problem of consciousness. **Journal of Consciousness Studies**, vol. 3, nº 1, pp.4-6, 1996.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. 3ª ed. São Paulo: Mário Fontes, 2001, [1937].

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, [1641].

DUPRÉ, John. **The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science**. Harvard University Press Cambridge, London, 1993.

DUPRÉ, John. Hard and Easy Questions about Consciousness. *In: Wittgenstein and Analytic Philosophy: Essays for P. M. S. Hacker*. (pp.228-249). Oxford University Press, 2009.

FAGUNDES, Juliana de Orione Arraes. **A mente interpretada: O Realismo Moderado de Davidson e Dennett**. Tese apresentada como requisito à obtenção do grau de Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

FILHO, Clóves de Barros.; MEUCCI, Arthur. **A vida que vale a pena ser vivida**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

FILLIEULE, Renaud. Misesian Praxeology: An Illustration from the Field of Sociology of Delinquency. **The Quarterly Journal of Austrian Economics**, vol. 15, nº 4, pp.410-131, 2012.

FEREJOHN, John.; PASQUINO, Pasquale. A teoria da escolha Racional na ciência política: conceitos de racionalidade em teoria política. **Revista Brasileira De Ciências Sociais**, vol. 16, nº 45, pp.5-24, 2001.

FREIRE, Lucas. A Praxiologia como resposta a problemas na filosofia da ciência. **MISES: Interdisciplinary Journal of Philosophy Law and Economics**. São Paulo, vol. 7 nº 1, jan./abr., 2019.

GOFF, Philip. Universal consciousness and the ground of logic. *in Pantheism and panpsychism*. **Innsbruck studies in philosophy of religion**, pp.107-122, 2020.

GOMES, Rodrigo Benevides Barbosa. Enativismo e conhecimento prático. **Griot: Revista de Filosofia**, vol.19, nº 3, pp.12-22, out., 2019.

GOMEZ-MARIN, Alex., ARNAU, Juan. The False Problem of Consciousness. **PhilSci Archive**, 2019.

GONÇALVES, Acrísio Luiz. **A simplicidade como critério de hipóteses científicas: a abordagem naturalista de W. V. O. Quine.** Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

GULICK, Robert Van. **Consciência.** Tradutores: Marco Aurélio & Marcelo Fischborn Revisor: André Abath. Investigação Filosófica, vol. 2, 2012.

HOPPE, Hans-Hermann. **A Ciência Econômica e o Método Austríaco.** São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

HOSWELL, Timb D. **Ordinary Language Arguments and the Philosophy of Mind.** Tese de Doutorado apresentada à Escola de Filosofia da Faculdade de Teologia e Filosofia da Universidade Católica Australiana, Sydney, 2020.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.** São Paulo: Editora UNESP, 2004, [1748].

JACKSON, Frank. Epiphenomenal Qualia. **The Philosophical Quarterly**, vol. 32, nº 127, pp. 127-136, abr., 1982.

LADYMAN, James. Science, metaphysics and structural realism. *Philosophica*, vol. 67, nº 1, pp.57-76, 2001.

LESTIENNE, Rémy. A possibilidade da emergência para entender o surgimento de novas propriedades. **Ciência e Cultura**, v. 65, nº 1, pp. 47-50, jan., 2013.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Lisboa: 5ª Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, [1781].

KOCH, Christof. **The Feeling of Life Itself: Why Consciousness Is Widespread but Can't Be Computed.** Massachusetts; MIT Press, 2019.

KOSTIĆ, Daniel. **The explanatory gap problem:** how neuroscience might contribute to its solution. Dissertação submetida à Faculdade de Filosofia I da Universidade Humboldt de Berlim, 2010.

KOYRÉ, Alexandre. **Do Mundo Fechado ao Universo Infinito.** 4ª ed. tradução de Donaldson M. Garschage, apresentação e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.



KUIPERS, Benjamin. Sneaking Up On the Hard Problem of Consciousness. Proc AAAI Symp. **Machine Consciousness and AI**, Washington, 2007.

MASLIN, Keith T. **Introdução à filosofia da mente**. Tradução Fernando José R. da Rocha, 2ª ed. - Porto Alegre: Artmed, 2009.

MASSMANN, Diogo Fernando. **O problema da consciência**: a abordagem neurocientífica do problema mente-corpo. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho, Marília/SP, 2012.

MATURANA, Humberto.; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento as bases biológicas da compreensão humana**. São Paulo: Editorial Psy II, 1995.

MENGER, Carl. **Princípios de Economia Política**. São Paulo: Victor Civita, 1983, [1871].

MIRITZ, José Carlos Dittgen. **Matemática e Música**. Trabalho de Conclusão de Curso de Mestrado Profissional, Instituto de Matemática, Estatística e Física da Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande/RS, 2015.

MISES, Ludwig von. **Ação Humana**: Um Trata do de Economia. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010, [1949].

MISES, Ludwig von. **Teoria e História**: Uma Interpretação da Evolução Social e Econômica. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2014.

MORAES, Gabriel Kalil. **Praxeologia, liberdade sindical e acordos e convenções coletivas de trabalho**. (Trabalho de Conclusão de Curso), Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, 2017.

MOREIRA, Victor Augusto Diniz. **Introdução ao pensamento libertário**. Trabalho de Conclusão de Curso, Departamento de Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG, 2021.

NAGEL, Alexandra H. M. Are plants conscious? **Journal of Consciousness Studies**, vol. 4, nº 3, pp.215-230, 1997.

NAGEL, Thomas. What Is It Like to Be a Bat? **The Philosophical Review**, vol. 83, nº 4, pp.435-450, out., 1974.

PLATÃO. **A República**. 9ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, [IV a.C.].

PRIGOGINE, Ilya. **A nova aliança**: metamorfose da ciência, por Ilya Prigogine e Isabelle Stengers. Tra. de Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trincheira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

REICHERT, Henrique.; Silva, Felipe Rosa da Silva. A abordagem constitucionalista de Hodgson pode ser complemento à praxeologia de Mises?. **MISES: Revista Interdisciplinar de Filosofia, Direito e Economia**, vol. 4, nº 2 (Edição 8), jul./dez., pp. 419-431, 2016.

ROMÃO, Fabiense Pereira. **O papel do corpo na emergência da mente (consciente)**: o problema da percepção-ação na exploração do ambiente a partir das perspectivas ecológicas e teorias enativistas. Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia/ MG, 2021.

RUSSELL, Bertrand. **Os Problemas da Filosofia**. Título original: The Problems of Philosophy Home University Library. Oxford University Press paperback, 1959. Tradução: Jaimir Conte, 1971, [1912].

RYLE, Gilbert. **The Concept of Mind**. Edição de aniversário 60 anos, Londres: Taylor & Francis e-Library, 2009, [1949].

SHELDRAKE, Rupert. Setting science free from materialism. **Explore**, vol. 9, nº 4, pp.211-218, 2013.

SOLMS, Mark. The Hard Problem of Consciousness and the Free Energy Principle. **Front. Psychol**, vol. 9, jan., 2019.

SCHRODINGER, Erwin. I.11 The present situation in quantum mechanics: a translation of Schrodinger's "cat paradox" paper, *in*: **Quantum Theory and Measurement**. Tradução de John D. Trimmer, pp.152-167, 1983.

SCHRODINGER, Erwin. Mente e Matéria, *in*: **O que é vida?** o aspecto físico da célula viva. São Paulo: Editora UNESP, 1997, [1944].

SWIATKIEWICZ, Olgierd. Por que não uma abordagem praxeológica?! **Análise Psicológica**, vol. 4, nº 15, pp.637-644, 1997.

SWORD, Helen. The first person. **Teaching & Learning Inquiry**, vol. 7, nº 1, 2019.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **O que é Filosofia da Mente**. 2ª ed. – Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

TOURINHO, Carlos Diógenes Cortes. As controvérsias entre dualistas e materialistas na filosofia da mente contemporânea. **Episteme**, Porto Alegre/BR, n. 12, pp.77-98, jan./jun., 2001.

WEBB, Chistine. The use of the first person in academic writing: objectivity, language and gatekeeping. **Journal of Advanced Nursing**, vol. 17, pp.747-752, 1992.

ZAHAVI, Dan. Intentionality and phenomenality: a phenomenological take on the hard problem. *in* E. Thompson (ed.), *The Problem of Consciousness: New Essays in Phenomenological Philosophy of Mind*. **Canadian Journal of Philosophy, Supplementary**, vol. 29, pp.63-92, 2003.

SALAZAR, Hellen Rose Maia. **A Teoria da Integração da Informação aplicada aos correlatos neurais da consciência**: uma hipótese para compreender a consciência a partir de experiências sensório-perceptuais visuais. Monografia apresentada ao Programa de Graduação em Psicologia do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal Fluminense, Volta Redonda, 2018.

ZANOTTI, Gabriel J. Intersubjectivity, Subjectivism, Social Sciences, and the Austrian School of Economics. **Journal of Markets & Morality**, vol. 10, nº 1, pp.115–141, 2007.