

# Neurociência Cognitiva e a Atualidade de Hegel<sup>1</sup>

Holger Hagen \*

**Resumo:** Enquanto as interpretações naturalistas da mente se tornaram muito populares, particularmente pelas teses de neurocientistas importantes, a crítica de Hegel a tais posições quase caiu no esquecimento – apesar do fato de que pela sua força argumentativa ela não ter perdido nada da sua atualidade. Por isso, neste trabalho empreende-se a tentativa de esboçar alguns pontos centrais da crítica hegeliana à naturalização da mente, e as conclusões a serem tiradas dela, imediatamente em relação com essa área atual de pesquisa. Como exemplo de um teorema da corrente a ser tematizada dentro da neurociência cognitiva, será considerada uma posição que retoma o ceticismo moderno epistemológico. Mostrar-se-á que a crítica hegeliana do ceticismo revela, ao mesmo tempo, o ponto a partir do qual este continua e se completa na forma do naturalismo.

**Palavras-chave:** Hegel, Neurociência cognitiva, Naturalismo, Espírito (subjetivo).

**Abstract:** Während sich naturalistische Interpretationen des Geistes insbesondere in Gestalt der Thesen bedeutender Neurowissenschaftler größter Popularität erfreuen, ist Hegels Kritik an derartigen Positionen nahezu in Vergessenheit geraten – obwohl sie auf Grund ihrer argumentativen Stärke der Sache nach nichts an Aktualität verloren hat. In diesem Beitrag wird daher der Versuch unternommen, zentrale Punkte der Hegelschen Kritik an der Naturalisierung des Geistes und die aus ihnen zu ziehenden Schlüsse unmittelbar in Bezug auf jenes aktuelle Forschungsgebiet zu skizzieren. Als Beispiel für ein Theorem des zu behandelnden Strangs innerhalb der kognitiven Neurowissenschaft wird eine Position herangezogen, die an den modernen epistemologischen Skeptizismus anschließt. Es zeigt sich, dass Hegels Kritik desselben zugleich den Anknüpfungspunkt für seine Fortführung und Vollendung in Form des Naturalismus offenbart.

**Schlagworte:** Hegel, kognitive Neurowissenschaft, Naturalismus, (Subjektiver) Geist.

Posições acerca da naturalização da mente tornaram-se bastante correntes desde a última década do século 20. No entanto, o discurso, tanto no âmbito acadêmico como no âmbito das mídias, não se refere principalmente a teorias filosóficas, tal como no caso do materialismo na filosofia da mente, mas a posições do âmbito das ciências naturais. Em particular, a pesquisa sobre o cérebro com relação a atividades mentais, conforme realizada na assim chamada neurociência cognitiva por alguns autores dessa disciplina que estão presentes com muita divulgação nas mídias, é identificada com a ideia de que agora a mente é investigada como objeto natural, o que “propriamente” seria, ou que a mente até já foi investigada desse modo em grande parte. Nessa perspectiva, a *differentia specifica* da sub-disciplina das neurociências que é chamada de “cognitiva” consiste no fato de que ela não pesquisa e explica apenas o cérebro, mas também, e a partir deste, as atividades psíquicas e mentais. As seguintes reflexões retomam essa teoria sob o nome que ela mesma escolheu para si, e buscam tomar uma posição acerca das suas teses a partir de uma posição norteada pelo pensamento de Hegel. As várias posições acerca do que significa “neurociência cognitiva” que existem menos na discussão pública, mas dentro da disciplina mesma e que se opõem a essa compreensão

<sup>1</sup> Tradução do alemão de Christian Klotz e Luiz Fernando Barrére Martin.

\* Doutor em Filosofia pela Universidade de Tübingen (Alemanha); pesquisador do Instituto IAW em Bremen (Alemanha). Email: hhagen@uni-bremen.de.

não serão discutidas no que segue.

Na medida em que a posição a ser discutida aqui não se entende como filosófica, tentar-se-á não argumentar imediatamente a partir da filosofia do espírito (subjetivo), mas de desenvolver uma posição filosófica que corresponde a essas teses da neurociência. Como campo exemplar da naturalização do espírito em geral será considerado, em particular, a naturalização popular do conhecimento, tal como defendida pelo neurólogo alemão Gerhard Roth.

### **1. Porque voltar para Hegel?**

É uma posição comum sobre a filosofia de Hegel que nela, não somente, descobre-se o monismo metafísico do espírito, como também que ela surge como idealismo objetivo e absoluto. Pode parecer enigmático como tal posição filosófica possa contribuir para a crítica da neurociência cognitiva. Pretende-se retirar uma abordagem cientificamente sóbria em favor de uma quimera especulativa da filosofia há muito superada?

Nesse momento, não gostaria de examinar detalhadamente a compreensão que aqui está pressuposta acerca do idealismo e da especulação, e a relação conceitual que Hegel faz dessas coisas; mas, sobretudo, gostaria de apontar para isso: que Hegel desenvolveu sua posição na discussão crítica da filosofia historicamente passada. Sua posição põe em foco a compreensão de uma consequência dessa crítica, e não a posição ou o padrão a partir do qual esta posição possa ser formulada – pois isto significaria apreciar as outras teorias do ponto de vista da própria posição que lhes é exterior.

A atualidade de Hegel que gostaria de demonstrar não está contida na posição que ele defende positivamente, mas, digamos, na crítica imanente que lhe serve de base, a saber, na crítica às posições que mantém afinidade com a neurociência cognitiva de hoje. Relevante em relação a essa questão é, portanto, também se ela recai sobre aquela. A fim de esboçar ao menos minha resposta nessa ocasião, concentrar-me-ei diretamente em alguns aspectos principais dessa ciência e irei discuti-los sob a luz dos argumentos de Hegel.

### **2. Sobre a busca pela alma no exterior e seus sucessos aparentes**

A ideia de uma localização da alma no corpo é bem conhecida na história da filosofia. Pensou acerca disso Descartes - nesse caso, ainda se referindo àquele ponto no corpo, entre o qual e a alma, pensada como coisa imaterial, haveria uma relação de interação. Posteriormente, o materialismo, por exemplo, de um D'Holbach, visa a localizar a própria alma representada como material. Com o desenvolvimento das ciências naturais – como disciplina própria da modernidade – os esforços buscaram aproximar-se deste objetivo a partir de métodos e instrumentos científicos. Consequentemente, anotações como a seguinte já se encontram em Hegel<sup>2</sup> e hoje soam bastante familiar: "assim em

---

<sup>2</sup> Todas as citações de Hegel no artigo original conforme TWA, seguidas pelo número do volume. Serão citadas dos seguintes volumes as seguintes obras de Hegel: vol. 3, *Fenomenologia do Espírito* (FdE); vol. 8, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Primeira Parte: A Ciência da Lógica* (Enc. I); vol. 9, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Segunda Parte: Filosofia da Natureza* (Enc. II); vol. 11, págs. 42-67: *Prefácio à Filosofia da Religião de Hinrichs* (VHR); vol. 18, *Lições sobre a História da Filosofia I* (LHF I).

mais novos tempos se quer pesquisar o interior – a alma – no orgânico, a fim de chegar a compreendê-la, e especialmente, ver e senti-la”.<sup>3</sup>

Hoje em dia, sem dúvida, não é mais o microscópio que representa o instrumento técnico da investigação de tais objetos físicos, mas a tomografia, por emissão de positrões (PET), ou a ressonância magnética. Apesar desse imenso progresso técnico no âmbito dos procedimentos de imagiologia, as alegações acerca do que se tem conseguido através dessa tecnologia são surpreendentes:

Quando do lado dos especialistas cognitivo-neurocientíficos se diz de modo popular, mas numa pretensão séria, que finalmente se pode observar como o cérebro pensa, para cada leigo ingênuo poderia se evidenciar que aqui algo parece não combinar. Não se necessita de uma inferência científica para saber o que é o objeto de tais investigações: como Hegel o exprime, “o que se mostra é sempre a matéria, que está composta”<sup>4</sup>, e, nesse caso, o cérebro. Sem dúvida, pode-se fazer algumas pesquisas biológicas no cérebro; no entanto, o que escapa a elas sobre esse órgão material é a atividade ideal do pensar – justamente aquilo que interessa ao neurocientista enquanto cognitivo.

De acordo com Hegel, o problema não reside somente no fato de que a neurociência cognitiva não encontra o que ela busca onde o procura, mas esse esforço em localizar a alma ou o espírito por si deve ser compreendido como um *projeto contraditório*.

”Houve quem se afadigasse à procura da alma; mas isto é uma contradição. Há milhões de pontos nos quais, em geral, a alma está presente; mas contudo ela não está num ponto, porque o fora-um-do-outro do espaço justamente não tem nenhuma verdade para ela”.<sup>5</sup>

O que é dito aqui pode ser elucidado pelo conteúdo do que significa sentir seu corpo: se sente a si mesmo, do couro cabeludo até às pontas dos pés, em todos esses pontos. O sentimento do próprio corpo é, então, uma maneira simples, imediata, anterior à consciência, de estar ciente de si, isto é, de fazer de si mesmo o seu conteúdo. Ora, quem busca encontrar esse fenômeno psicológico de estar ciente de si mesmo num lugar no corpo, ignora que a diferença dos órgãos no espaço está justamente supressumida no sentimento, desde que se refira a ela como figuras diversas do mesmo, nomeadamente, de si mesmo.

Isso é o conteúdo do juízo de que a “exterioridade do espaço [...] não tem nenhuma verdade” para o sentimento: ele se refere aos órgãos existentes lado a lado, mas precisamente como organização material do próprio ser vivo que sente. A partir daí, fica claro em que consiste a contradição reclamada por Hegel: é verdade que o sentir é uma *relação* com seu *corpo*, mas justamente por isso ele não é nada de corpóreo, mas um *comportamento ideal* que vai além disso. Ao se querer, desse modo, considerar as atividades espirituais como algo exterior, cai-se atrás da autoconsciência imediata dos mesmos, que está certa deles como um interior e, com isso, atrás do ponto de partida de cada consideração científica do espírito subjetivo.

---

<sup>3</sup> LHF I, TWA 18, pág. 539.

<sup>4</sup> LHF I, TWA 18, pág. 539.

<sup>5</sup> Enc. II, § 350 adendo, TWA 9, pág. 431 (Hegel 1997, pág. 450).

### 3. A justificação das Neurociências Cognitivas

#### A) Correlação como Identidade

Daqui se levanta a pergunta de como os neurocientistas chegam a identificar esses fenômenos que são conhecidos como diferentes. Lembramo-nos da afirmação de que se poderia observar como o cérebro pensa. Com isto é feita referência à observação das correlações entre atividades mentais e os processos neuronais. Como na doutrina de Gall, segundo Hegel, há “de um lado ... uma quantidade de regiões inertes do crânio, e do outro uma quantidade de propriedades espirituais”<sup>6</sup>, aqui são processos neuronais e mentais. Obviamente, a identidade é deduzida dessa relação: porque ambos os processos aparecem *simultaneamente*, teriam que ser vistos como *o mesmo* processo.

No entanto, do fato extrínseco do aparecer no *mesmo momento temporal* não se pode inferir nenhuma ligação intrínseca, ou até mesmo a *essência idêntica* das aparências. O que se pode concluir a partir da correlação é apenas a relação extrínseca de que a atividade mental não existe sem o organismo. Isso aplica-se ao *caput mortuum* da doutrina de Gall, mas também ao cérebro, que segundo Hegel é a “cabeça viva”<sup>7</sup> do homem, que pelos seus processos materiais se envidencia como a condição orgânica necessária da mente.

#### B) A autocontradição performativa: o espírito já está pressuposto

Se consideramos *in actu* como a neurociência cognitiva pretende examinar as atividades mentais do cérebro, encontramos confirmado o que foi dito anteriormente por uma refutação da sua alegação feito por essa ciência mesma. Num primeiro momento, ela constata, como já foi mencionado, as correlações entre ambos os fenômenos. Ela averigua essas ao perguntar às pessoas em experimento o que elas estão sentindo ou pensando nesse instante, ou ao exigir que elas exerçam determinadas atividades mentais.

Esse pressuposto é completamente evidente para os neurocientistas cognitivos, sem que percebam, contudo, a autorefuturação performativa que nisso está contida.<sup>8</sup> Enquanto eles crêem que o cérebro é a mente, eles tomam conhecimento dos processos do cérebro independentemente das atividades respectivas da mente e, com isso, na investigação pressupõem ambos os lados como fenômenos autônomos. Portanto, sua prática de pesquisa refuta constantemente a teoria, supostamente fundada por suas pesquisas, de que os desempenhos espirituais se deixariam examinar no próprio cérebro.

---

<sup>6</sup> FdE, TWA 3, pág. 252 (Hegel, 2003, pág. 239).

<sup>7</sup> FdE, TWA 3, pág. 248 (Hegel, 2003, pág. 235).

<sup>8</sup> Quando Roth escreve que “... hoje é possível, mediante procedimentos de tomografia ou ressonância magnética, constatar quais são os processos que ocorrem no cérebro quando uma pessoa está “mentalmente” ativa, por exemplo, quando percebe um objeto, lembra-se de algo, imagina algo ou pensa sobre algo” (Roth, 1996, pág. 20), ele está consciente do fato de que “... no cérebro não descobro pensamentos ou lembranças, mas células nervosas ou conjuntos de células nervosas e suas atividades ...” (ibid., pág. 363).

### **C) Conclusão: os conhecimentos sobre o espírito são interpretações externas ao cérebro**

Portanto, nenhum conhecimento sobre atividades mentais enquanto tais pode ser adquirido pela investigação do cérebro, mas, como os próprios fenômenos, as teorias sobre esses sempre já precisam estar *pressupostas*, para enfim se poder encontrar os fenômenos no cérebro que correspondem ao processos mentais. Só quando esses fenômenos do cérebro são considerados não ao longo do rigor objetivo, mas daquelas teorias pressupostas, aparecem elas como sua prova. Na verdade se separa uma secção “cognitiva” da séria pesquisa neuro-científica sobre o cérebro, subsumindo esta sob seus preconceitos alheios à essa disciplina.

Não é difícil dizer de onde a neurociência cognitiva originariamente recebe suas teorias sobre o espírito subjetivo: ela parte de disciplinas que realmente têm o espírito subjetivo por objeto. No entanto, isso não significa que a neurociência cognitiva adote essas teorias conscientemente; em vez disso, ela supõe que utiliza apenas representações simples da mente oriundas da experiência. No entanto, na verdade trata-se de *teorias* da filosofia e da psicologia que se tornaram preconceitos comuns, como se mostrará no que segue. E a partir delas que se explica também porque parece tão fácil à neurociência cognitiva identificar o espírito subjetivo com o cérebro. Pois, como Hegel observa, “quanto mais pobre a apresentação do espírito, tanto mais facilitada a tarefa por esse lado”.<sup>9</sup>

### **4. A objetivação do conhecer pela sua posição como instrumento**

O resultado até agora desenvolvido eu gostaria de desenvolver no exemplo de uma teoria da qual Hegel já reclama que ela se tornou “pré-conceito geral de nossa formação”<sup>10</sup>: a negação cético-moderna da objetividade como destino e objetivo do conhecer. Sobre isso, algumas citações do neurocientista alemão Gerhard Roth: “Se todas as minhas atividades mentais (...) são atividades de meu cérebro, então, elas estão sujeitas às condições biológicas de construção e funcionamento do meu cérebro, e não podem pretender validade universal”.<sup>11</sup> O cérebro “não pode se dirigir para fora de si mesmo e examinar a origem de seus estados internos (...) Para fazer isto, ele precisaria de órgãos dos sentidos que percebam os acontecimentos do ambiente, e estes por sua vez teriam que traduzir novamente os efeitos dos acontecimentos no ambiente para a língua do cérebro, e assim estaríamos finalmente na mesma situação como antes. Ao cérebro enquanto sistema neuronal só seus próprios estados estão dados ...”<sup>12</sup> “A transição do ambiente físico e químico para os estados perceptuais do cérebro é uma ruptura radical.”<sup>13</sup>

### **A) A dúvida geral na objetividade do conhecer**

<sup>9</sup> FdE, TWA 3, pág. 252 (Hegel, 2003, pág. 239).

<sup>10</sup> VHR, TWA 11, pág. 54.

<sup>11</sup> Roth, 1996, pág. 22s..

<sup>12</sup> Ibid., pág. 104.

<sup>13</sup> Ibid., pág. 105.

Se abstrairmos num primeiro momento do fato de que Roth aqui apresenta o conhecer como um processo neuronal, essas citações mostram a teoria do conhecimento que ele pressupõe: ela se dedica à questão de se podemos confiar na objetividade do conhecimento, e dá uma resposta negativa pela razão de que não é possível para o sujeito apropriar-se teoricamente do seu objeto. Como se sabe, Hegel analisou essa questão na Introdução da *Fenomenologia do Espírito*, demonstrando no desenvolvimento das suas implicações que tal resposta já está essa preformada no questionamento mesmo. Se isso for correto, no que segue se mostra também sob esse aspecto que a teoria da neurociência cognitiva não se orienta pelas determinações do cérebro, mas pelos pressupostos que ela adotou.

Como razão para duvidar na autoconsciência do sujeito do conhecimento, Roth defende o argumento conhecido de que no conhecer o sujeito sempre se relaciona com seus próprios atos cognitivos, não podendo compará-los com o objeto tal como esta está dado em si e fora dele. Nesse caso, contudo, o desejo para tal ponto de vista arquimédico que permitiria eliminar a subjetividade do conhecer parte do pressuposto de que não se pode confiar na certeza imediata da objetividade. Com isso, resta como motivo para a dúvida somente a tese de que o conhecer não seja o objeto mesmo, mas ‘meramente’ algo que acontece *no sujeito*. Ora, primeiro, é uma exigência não salubre ao sujeito que ele deve ter realmente o objeto na sua cabeça; e, segundo, é uma exigência inapropriada, visto que o conhecer não tem como objetivo a identidade absoluta com o seu objeto, mas que a objetividade se torne um conteúdo ideal do sujeito. No entanto, esse argumento só conhece a alternativa “ou sujeito, ou objeto”, adotando o pressuposto inadequado de uma *relação excludente* entre ambos.

Na medida em que a dúvida estaria fundada na coisa mesma, e haveria um conhecer do conhecer que traz certeza nessa questão, a dúvida pressupõe como momento da ciência a objetividade do conhecer como evidente, descartando a si mesmo. Por um lado, mostra-se aqui o caráter não-científico da dúvida. No entanto, por outro lado ele constitui a partir dos seus pressupostos uma teoria do conhecimento: ele mesmo cria aquele abismo entre sujeito e objeto que teme e que é constitutivo para seu questionamento.<sup>14</sup>

## **B) A teoria constituída pela dúvida universal do conhecer**

### **O Eu vazio**

Na medida em que a objetividade do pensamento é posta em dúvida porque ela é um pensamento, aborda-se com a subjetividade do pensamento não mais somente a trivialidade de que é um sujeito que pensa, mas a subjetividade do pensamento é identificada com a ideia de que o conteúdo pensado, pelo menos aparentemente, pertence *somente* ao sujeito.

Torna-se, com isso, uma questão a ser respondida separadamente do respectivo conteúdo, se nesse conhecer o sujeito pode realmente alcançar a objetividade. Com isso,

---

<sup>14</sup> Por isso, Hegel observa que “o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade” (FdE, TWA 3, pág. 69 (Hegel, 2003, pág. 72).

o processo de conhecimento parece tomar seu ponto de partida numa constelação na qual o sujeito pensante *meramente está defronte* do objeto. De tal maneira, separado do objeto do seu conhecer, ele é pensado como um Eu totalmente *vazio*.<sup>15</sup>

No entanto, nessa teoria ignora-se que ela, de fato, é capaz de negar todo o conteúdo do pensamento, mas que nisso não resta nada a ser pensado para o sujeito representado desse modo: sem conteúdo não existe mais nada sobre o qual se pode pensar, e conseqüentemente a teoria não se refere mais a nenhum sujeito pensante, a nenhum Eu.

### O objeto em si

Por outro lado, a separação do pensamento e da objetividade implica também uma determinação correspondente do objeto. O objeto não é mais só objeto no sentido de que o pensar se refere a algo diferente dele como seu pressuposto - o qual primeiramente está conhecido e, em virtude da sua independência, posteriormente tem que ser compreendido conceitualmente -, mas o objeto é também um *além* frente ao *conteúdo* do pensar: ele está determinado como o *não-pensado*.<sup>16</sup> Hegel observa aqui novamente à autocontradição performativa desse pensamento. Enquanto para essa própria posição o objeto real parece simplesmente algo exterior frente ao saber, a reflexão de que o objeto além do saber mesmo é uma determinação que se dá dentro do saber faz com que esse pensamento se suprassuma.<sup>17</sup>

### Conhecer como mediação

Na medida em que o conhecimento é analisado como *oposição absoluta* do sujeito e do objeto, na qual cada lado é a negação absoluta do outro, o conhecimento enquanto relação desses polos é ao mesmo tempo posto numa forma positiva particular. Ele aparece como um terceiro momento entre o Eu vazio e o objeto não-pensado: como um *meio* pelo qual o sujeito busca apropriar-se teoricamente do objeto.

Ora, em relação a essa concepção é bem conhecida a crítica de Hegel à figuras do pensamento nas quais o objeto não é compreendido como conteúdo, mas apenas reconduzido formalmente a uma categoria de essência diferente do fenômeno. A faculdade de conhecimento não tem nenhum outro conteúdo que o próprio conhecer, isto é, distingue-se dele em geral só pela forma. O que deve explicar o fenômeno, na verdade é apenas ele mesmo, e tal explicação, segundo Hegel, é um “movimento tautológico”.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> “Mas é igualmente simples a reflexão de que esse *caput mortuum*, por sua vez, é apenas o *produto* do pensar, justamente do pensar que avançou até a pura abstração; do Eu vazio, que faz, dessa pura *identidade* de si mesmo, objeto para si.” (Enc. I, § 44 nota, TWA 8, pág. 121 (Hegel, 1995, pág. 115).

<sup>16</sup> “É fácil ver o que resta: o *completamente abstrato*, o totalmente vazio, ainda determinado somente como [algo] *além*; o *negativo* da representação, do sentimento, do pensamento determinado etc. Mas é igualmente simples a reflexão de que esse *caput mortuum*, por sua vez, é apenas o produto do pensar ...” (Enc. I, § 44 nota, TWA 8, pág. 120 (Hegel, 1995, pág. 115).

<sup>17</sup> “Por conseguinte, é apenas falta-de-consciência não compreender que justamente a designação de uma coisa como algo finito ou limitado contem a prova da *efetiva presença* do infinito, do ilimitado; que o saber do limite só pode ser na medida em que o ilimitado está *do lado de cá*, na consciência.” (Enc. I, § 60 nota, TWA 8, pág. 143 (Hegel, 1995, pág. 135)).

<sup>18</sup> FdE, TWA 3, pág. 126 (Hegel, 2003, pág. 124).

No entanto, na medida em que o conhecimento agora é refletido nessa forma, os conteúdos do conhecimento são considerados como determinações que pertencem ao sujeito. Primeiramente concebido como Eu vazio, agora o conteúdo do conhecimento é atribuído a ele como um *instrumento* para apropriar-se do objeto teoricamente.

### **C) Sobre o irreconciliabilidade de uma oposição absoluta**

Portanto, o processo do conhecimento se apresenta de tal modo que o sujeito faz uso do seu conhecimento como um meio ou uma faculdade para atingir o objeto que está além dele. Cada aplicação do instrumento ao objeto inevitavelmente transforma o objeto de acordo com o sujeito, tornando-o o contrário do que deve ser: algo meramente subjetivo. É a partir dessas premissas que se levanta a pergunta da dúvida: podemos confiar na certeza de que o sujeito no conhecer chega à objetividade, visto que ele, contudo, não a deixa ser como é, tornando-a algo subjetivo?

Com base nessa exposição do problema é fácil ver qual resultado se dá como consequência dela: enquanto oposição absoluta, o sujeito e o objeto não podem mais ser mediatizados, tal que o esforço do sujeito para atingir a objetividade tem que se apresentar como um projeto não realizável. Desse ponto de vista, já a intenção de alcançar como sujeito só pode parecer “um contra-senso, em seu conceito”<sup>19</sup>: ela não pode se tornar seu próprio contrário sem suspender a si mesmo – e isso ainda menos ao fazer uso de um meio que está completamente oposto à sua finalidade.<sup>20</sup> Nessa sua consequência mostra-se definitivamente o que, para Hegel, faz parte da essência de qualquer dúvida, a saber: não propriamente temer o erro, mas a verdade.

## **5. A figura neuro-científica dessas construções**

### **A) A neurociência cognitiva como consequência**

Com isso, mostrou-se, que na própria teoria moderna do conhecimento existe uma razão pela qual pode *parecer plausível* que uma disciplina que investiga o sistema nervoso ao mesmo tempo também se ocuparia com o conhecer. Na medida em o conhecimento é ‘coisificado’, por um lado, pela concepção do sujeito cognoscente como um algo que existe frente ao objeto e, por outro lado, pela compreensão dos conteúdos do conhecimento como seus instrumentos, ele se tornou para o epistemólogo, conforme sua própria lógica, um objeto natural. Portanto, não se trata de uma oposição completamente externa a teorias comuns sobre a mente, se a neurociência cognitiva busca o conhecimento no reino da natureza, identificando-o no cérebro junto com as condições da sua construção e do seu funcionamento. Em vez disso, ele tira uma consequência dessas teorias.

### **B) A metamorfose do cérebro.**

Na medida em que a neurociência identifica o sujeito do conhecimento e seu instrumento com o cérebro, transforma-se para ela também seu objeto original de

<sup>19</sup> FdE, TWA 3, pág. 67 (Hegel, 2003, pág. 71).

<sup>20</sup> FdE, TWA 3, pág. 68 s.



investigação. Como consequência disso, o cérebro e o sistema nervoso juntamente aos órgãos dos sentidos têm que ser pensados não apenas como condição biológica do conhecimento, mas como sujeito e instrumento do conhecimento. E porque o cérebro não é isso, ele tem que ser curvado violentamente sob essa teoria e assim ser adaptado de modo que ele pareça a realização coisificada das determinações do conhecer.

Assim, a tese de que entre o cérebro e o mundo exterior reina uma “ruptura radical” não é um juízo que foi adquirido numa investigação ingênua do próprio cérebro. Roth transforma a determinação meramente negativa da diferença na coisa mesma, na medida em que ele determina o estado do cérebro em geral só por essa oposição. Ele o mede somente no padrão de ser o próprio objeto que estimula o cérebro, confirma seguramente a não-correspondência e, terceiro, não rejeita o padrão de medida, mas a entende somente como não-cumprimento do mesmo. Buscar no cérebro o sujeito do conhecimento, e com ele a cisão com o objeto, não deixa a teoria do cérebro intacto, mas traz uma concepção dela que a distorce.

Portanto, em base da identificação do cérebro com o “aparelho cognitivo”, posteriormente se “redescobre” nele suas determinações. Sem dúvida, não se encontra mais nada de espiritual nele, mas do preconceito assim construído de que ter-se-ia que ver com o “aparelho cognitivo”, deixam-se encontrar lados do cérebro que, através de uma interpretação, parecem corresponder a essa ideia: o cérebro está na cabeça, mas o mundo está fora dele.

Assim, a neurociência cognitiva em nosso exemplo completa a naturalização implícita nas teorias do espírito cognoscente que ela pressupõe, ao tentar compreendê-lo explicitamente como objeto natural – e, com isso, ao perdê-lo de vista, em detrimento das ciências humanas e naturais.

## **Bibliografia**

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in 20 Bänden*, org. por Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp 1969 ss. (= TWA)

- *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830), I – A Ciência da Lógica*, tradução de Paulo Meneses, São Paulo: Edições Loyola 1995

- *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830), II – Filosofia da Natureza*, tradução de Paulo Meneses, São Paulo: Edições Loyola 1997

- *Fenomenologia do Espírito*, tradução de Paulo Meneses, Petrópolis: Vozes 2003

Roth, Gerhardt, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp 1996

*Artigo recebido em agosto de 2010*

*Artigo aceito para publicação em fevereiro de 2013*