

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA

**UM ESTUDO SOBRE A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA NO CAMPO DA
COGNIÇÃO: A ABORDAGEM ENATIVA**

Letícia Maria Renault de Barros

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Henrique Passos Pereira

Niterói

2010

B277 Barros, Letícia Maria Renault de.

Um estudo sobre a noção de experiência no campo da cognição: a abordagem enativa / Letícia Maria Renault de Barros. – 2010.
178 f.

Orientador: Eduardo Henrique Passos Pereira.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2010.
Bibliografia: f. 175-178.

1. Cognição. 2. Experiência. I. Pereira, Eduardo Henrique Passos.
II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 153.4

Letícia Maria Renault de Barros

**UM ESTUDO SOBRE A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA NO CAMPO DA
COGNIÇÃO: A ABORDAGEM ENATIVA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Henrique Passos Pereira

Niterói

2010

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Henrique Passos Pereira (orientador)
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. André do Eirado Silva
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá
Universidade Federal Fluminense

Prof^ª. Dr^ª. Virgínia Kastrup
Universidade Federal do Rio de Janeiro

*À minha mãe e ao meu irmão Pedro
Ao meu pai*

Agradecimentos

Ao meu orientador, Eduardo Passos, por todo o suporte, confiança e cuidado ao longo desses anos.

Ao professor André do Eirado, pela amizade, confiança e generosidade com que sempre me acolheu.

Ao professor João Rezende, pela amizade sempre demonstrada e pelos inúmeros grupos de estudo ao longo da minha formação

Ao professor Roberto Novaes, pela ajuda no Mestrado e por sua participação fundamental em minha banca de qualificação.

Ao grupo de pesquisa da UFF, co-autor deste trabalho, e a todos que se dispuseram a participar da pesquisa e das entrevistas.

Ao grupo Cognição e Subjetividade, cujos encontros foram fundamentais para a minha formação e para a realização deste trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação da UFF.

À turma de Mestrado de 2008.

A CAPES.

Ao Roberto Preu, pela leitura das primeiras versões do trabalho, pela colaboração e pelas palavras de incentivo.

Ao Christian Sade, pela importante participação em minha banca de qualificação, bem como por toda a parceria ao longo de nosso trabalho na pesquisa.

Ao grupo de Estágio em Clínica Transdisciplinar da UFF, pelo acolhimento e pelo aprendizado.

À turma de Estágio Docência, pela importante contribuição.

Ao grupo de orientação coletiva, fundamental na construção do trabalho, e em especial:

À Cris Rocha, pela atenção carinhosa e pela amizade.

Ao Jorge Melo, por todo o companheirismo e pelo aprendizado que dividimos ao longo do Mestrado.

Aos meus amigos, em especial:

À Júlia Carvalho Ramos, por todo o apoio e amizade de sempre e também pelas contribuições ao longo destes anos de estudo em comum.

À Verônica Processi, Luana de Moraes, Juliana Mesquita, Maria Fernanda Bath, Isabella Perseke e Maíra Cerveira.

À Ana Lúcia Felipe, Mary e Jaqueline, pelo apoio.

As epígrafes deste trabalho também são uma forma de agradecimento às mais diversas referências de aprendizado, não menos fundamentais para a construção deste trabalho.

RESUMO

O problema a que este trabalho se dedica é o do estudo da experiência no âmbito da psicologia cognitiva. O conceito de enação proposto por Francisco Varela é tomado como ponto de partida para o desenvolvimento de uma abordagem de pesquisa voltada à experiência, a *abordagem enativa*. Este conceito está baseado na noção de co-emergência entre sujeito e objeto, cujas implicações, simultaneamente conceituais e metodológicas, constituem o tema de interesse do trabalho. O fenômeno designado pela psicologia cognitiva de *falsa lembrança* serve de exemplo para a discussão realizada ao longo do trabalho. O trabalho de Henri Bergson é empregado para conectar o estudo da experiência com o exemplo relativo à memória. A discussão metodológica indica que *dissolver o ponto de vista do observador* é uma direção de trabalho importante para a abordagem enativa. Esta direção é examinada com o exemplo de utilização de uma técnica de entrevista (a entrevista enativa).

ABSTRACT

This work is dedicated to the study of experience in the context of cognitive psychology. The concept of enaction proposed by Francisco Varela is the point of departure for the development of the *enactive approach* of research of the experience. This concept is based in the notion of co-emergence between subject and object and its conceptual and methodological implications are our main interest. The phenomenon designed by cognitive psychology as *false memory* exemplifies the discussion throughout the work. Henri Bergson's work serves to connect the study of experience with the example of memory. The methodological discussion indicates that *to breakup the observer's standpoint* is an important direction of work to the enactive approach. This direction is examined with the aid of one technique of interview, the enactive interview.

SUMÁRIO

Introdução.....	10
Capítulo 1.....	12
1.1. A enação.....	23
Falsas lembranças. Primeira inserção.....	39
Capítulo 2.....	49
2.1. Performatividade.....	59
2.2. O efeito de performatividade na experiência.....	64
2.3. Inversão da base.....	70
2.4. Bergson.....	79
2.4.1. Percepção pura:.....	82
2.4.2. Memória pura:.....	85
2.4.3. A memória e a relação entre experiência de vida e experiência ontológica.....	93
2.4.4. Dois planos de trabalho em Bergson e suas indicações para a abordagem enativa da experiência.....	103
Falsas lembranças. Segunda inserção.....	108
Capítulo 3.....	119
3.1. Estratégia representacional e estratégia enativa.....	120
3.2. A estratégia enativa e a dissolução do ponto de vista do observador.....	130
3.3. Abordagem enativa: algumas indicações relativas aos procedimentos.....	135
Falsas lembranças. Terceira inserção.....	140
A estratégia enativa no estudo da “falsa lembrança”.....	140
A experiência de entrevista.....	145
Conclusão.....	152
Bibliografia.....	154

Introdução

O problema a que este trabalho se dedica é o do estudo da experiência no âmbito da psicologia cognitiva. Como estudar a percepção ou a memória, por exemplo, considerando a maneira pela qual as pessoas efetivamente percebem ou lembram em suas vidas?

As abordagens de pesquisa majoritariamente empregadas hoje no estudo da cognição não fornecem uma resposta suficiente a esta questão. Elas estão voltadas a outro tipo de problema, ao qual basta considerar a cognição como um objeto a ser representado (VARELA, 1994). Mas este modo de abordar deixa de lado aspectos significativos da atividade cognitiva, que se fazem sentir para além do ambiente de laboratório. Perceber ou lembrar são gestos inseparáveis de um certo tipo de constituição de si e de mundo.

A direção sugerida por este trabalho é a de que, a partir do conceito de enação desenvolvido por Francisco Varela (VARELA, 1994; VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2003), podem-se extrair efeitos significativos para a construção de uma abordagem da cognição capaz de abranger a experiência. Estes efeitos reportam-se tanto a uma compreensão da noção de experiência, quanto ao desenvolvimento e amadurecimento de práticas de pesquisa que se aproximem mais das experiências de vida das pessoas.

Tal aproximação exige, contudo, que nossa atenção se volte à própria abordagem de pesquisa: como ela mesma se conecta à experiência? É possível estudar a experiência cognitiva sem considerar a própria experiência de estudá-la? A experiência se apresenta como um ponto de partida em relação ao qual não é possível recuar. Como uma pesquisa em cognição pode lidar, então, com esta base experiencial que abrange tanto aquilo a que ela se volta quanto a si mesma?

Diversas questões como essas são suscitadas pelo projeto de abordagem da experiência cognitiva através do conceito de enação. Este trabalho procura apresentar algumas delas e indicar as linhas gerais de uma possível exploração do tema. São duas as principais direções de investigação deste trabalho, que perguntam: 1- quais as implicações do conceito de enação na compreensão da experiência; e 2- de que modo esta compreensão afeta o modo de fazer pesquisa na psicologia da cognição. O fenômeno conhecido pela psicologia cognitiva como *falsas lembranças* é o caso que serve de exemplo para esta investigação.

O trabalho tem, assim, uma estrutura particular: ele se divide em três capítulos, voltados de maneira mais geral ao estudo da noção de experiência e da metodologia; ao fim de cada capítulo, há uma inserção a respeito das chamadas falsas lembranças. Se os capítulos se voltam ao estudo da experiência, estas inserções vinculam este estudo ao tema da memória. Cada

inserção promove uma retomada do capítulo anterior, avaliando sua pertinência em relação a um caso concreto de interesse para o estudo da cognição; ao mesmo tempo, elas indicam a impossibilidade de considerar este caso como um fenômeno dado de uma vez por todas e que independeria da experiência de abordá-lo. Sendo assim, a forma do trabalho não é fortuita – ela mantém uma relação estreita com um método de trabalho que busca estar atento à circularidade que lhe é intrínseca e com a própria compreensão acerca da memória sugerida por uma abordagem enativa da questão. Essas indicações ficarão mais claras ao longo do trabalho.

Quanto à divisão entre os capítulos, o primeiro dedica-se a uma apresentação da obra de Varela e do conceito de enação, indicando a que tipo de questão este conceito está referido. O segundo refere-se ao tema da experiência propriamente, procurando investigar as implicações do conceito de enação para o entendimento deste tema. Trata-se, aqui, de desenvolver uma questão que não se encontra diretamente na obra de Varela, tornado-se necessário, portanto, investigar a pertinência desta compreensão a respeito da experiência em relação ao conceito de enação. A discussão de algumas noções da obra de Bergson está ligada, ao mesmo tempo, ao estudo da noção de experiência realizado no segundo capítulo (pois sua obra fornece contribuições vastas e significativas que se alinham com a direção que o estudo da experiência tomou neste trabalho) e ao exemplo das lembranças (já que sua discussão acerca da experiência é inseparável de uma investigação da memória). O terceiro capítulo pretende tirar proveito das conclusões do segundo capítulo no que diz respeito ao tema do método em psicologia da cognição, desenvolvendo a noção de dissolução do ponto de vista do observador.

Capítulo 1

O tema da cognição, isto é, a tentativa de conhecer o próprio conhecer através da psicologia (MATURANA; VARELA, 2005), foi desenvolvido predominantemente segundo determinado ponto de vista. Este ponto de vista consiste em um modo de relação com a experiência que nos leva a entendê-la como sendo fundamentalmente composta por *sujeito* e *objeto*. Este ponto de vista ganha expressão no posicionamento epistemológico que serve de ponto de partida para o projeto de estudo da cognição – uma compreensão prévia à pesquisa que entende, muitas vezes de maneira implícita, que o conhecimento é um determinado tipo de relação entre sujeito e objeto. Mas tal ponto de vista é também, por sua vez, a manifestação do tipo de relação que mantemos, ou tendemos a manter, com a experiência. As pesquisas em cognição tendem, assim, a reproduzir este ponto de vista sem examinar seus pressupostos, de maneira a impedir que outros modos de relação com a experiência se estabeleçam em suas pesquisas. Examinaremos este modo de relação com a experiência utilizando como exemplo o tema das falsas lembranças, um fenômeno estudado pela psicologia da cognição e que é, ao mesmo tempo, ilustrativo de nossa maneira cotidiana de lidar com o que nos aparece.

Compreender a experiência como passível de ser analisada segundo os termos que supostamente a compõem - sujeito e objeto - exige que pelo menos um destes termos seja concebido como anterior à experiência, isto é, como um termo fundamentalmente não-experiencial. Os estudos da cognição se orientam por este entendimento tácito a propósito da experiência, uma vez que consideram o ato de conhecer como expressão da existência de algo a ser representado e de alguém ou algo que a representa; a experiência torna-se, assim, nada mais que uma representação, isto é, uma referência a algo diferente dela mesma. O ponto de vista representacional na cognição pressupõe, assim, a possibilidade de retroceder à experiência mesma e localizar a sua origem. Por isso a questão da experiência é problemática nos estudos da cognição: neste campo, parte-se do pressuposto de que a experiência é índice de sujeito e objeto e que, portanto, o ato de conhecer tem um fundamento que, em última análise, prescinde da experiência. Na maior parte das vezes, inclusive, a experiência sequer é considerada diretamente como uma questão relevante ou merecedora de um projeto de estudos próprio. Quando, neste campo, menciona-se a experiência, há uma controvérsia a respeito do que deve ser abordado e, sobretudo, da necessidade de considerá-la como parte do programa de estudos da cognição.

Historicamente, os estudos sobre a cognição se desenvolveram a partir da hipótese de que ela se define pela computação simbólica (VARELA, 1994). Ou seja, entende-se a cognição como a manipulação de símbolos, equivalente ao modo de funcionamento de um computador. A questão da experiência não se apresenta diretamente; busca-se simular processos cognitivos sem referi-los à sua incorporação ou ao modo como eles são apreendidos por alguém. Esse projeto,

denominado cognitivista, é baseado no conceito de representação. Nesse ramo dos estudos da cognição, a representação é, ao mesmo tempo, modelo de conhecimento e tema de pesquisa. Ou seja, estuda-se a cognição de maneira a procurar demarcar nitidamente a separação entre o objeto a ser conhecido e a pesquisa realizada, o que asseguraria, assim, a sua neutralidade e a validade do conhecimento produzido. Esta forma de pesquisar busca, de certo modo, representar o seu objeto de estudos, isto é, busca tornar-se apenas uma referência a algo que existiria independentemente dela mesma. Por outro lado, entende-se que a cognição funciona a partir de elementos simbólicos ou informações, captadas no ambiente pelo sistema cognitivo e explicitamente nomeadas como representações. O sistema cognitivo, para esta perspectiva, se organiza então como um sistema de entradas e saídas (*inputs* e *outputs*), isto é, opera por representações e pode ser descrito pelas regras que regem esta operação. Quando o projeto cognitivista declara que a cognição é representacional, ele o faz por entender a cognição como a manipulação de símbolos ou “elementos que representam aquilo a que correspondem” (VARELA, 1994, p. 30).

A maior parte das críticas sofridas por este projeto cognitivista afirma a impossibilidade de que seu modelo explicativo, fundado na lógica, seja inteiramente condizente com o processo de conhecer de fato observado em organismos vivos. As pesquisas sobre o sistema nervoso, por exemplo, indicam que as células mantêm conexões em rede e geram modos de organização (inicialmente designados como auto-organizações) que não se adequam à idéia de processamento de informação (VARELA, 1994). A partir deste tipo de pesquisa, entendeu-se que era preciso abordar a cognição em organismos vivos, o que implicava destacar sua capacidade de aprendizagem e o fato de que o funcionamento do sistema nervoso é dependente da constante emergência de propriedades globais. Os estudos acerca da auto-organização em física e o surgimento de possibilidades de processamento paralelo de informação foram importantes para o desenvolvimento destas idéias (VARELA, 1994). Porém, a principal fonte de inspiração foi a própria biologia. Partindo-se do funcionamento conjunto dos neurônios, os chamados teóricos conexionistas privilegiaram o conceito de rede sobre o de representação (ou símbolo), compreendendo que esta é sempre secundária, efeito emergente de conexões cujas bases são sub-simbólicas. Nesta perspectiva, emprega-se, então, não a nomenclatura “representações”, mas “conexões” e “emergência”. Também neste modelo, a simulação computacional de fenômenos cognitivos é possível, embora sejam aí empregados parâmetros distintos (emprega-se mais largamente o processamento paralelo de informação em lugar do processamento serial, por exemplo).

Para esta segunda perspectiva de estudo da cognição, a importância de um estudo sobre a experiência já é mais evidente, embora ainda se realize indireta e ocasionalmente. A explicação inspirada na biologia aproxima, em alguns casos, a pesquisa da vivência de um

organismo, buscando-se entender os processos cognitivos de maneira situada. Com o interesse no surgimento de organizações auto-referenciais e nos efeitos emergentes das conexões em rede, há um privilégio no estudo de processos ligados à aprendizagem e às modificações de uma organização ao longo da experiência (VARELA, 1994, p. 43).

A psicologia da cognição, embora interessada em estudar o ato de conhecer e, portanto, voltada, em certo sentido, ao estudo de uma experiência, é fortemente influenciada pelos estudos desenvolvidos por estas duas escolas, o cognitivismo e o conexionismo, para as quais a experiência não é de fato o tema central. Para o cognitivismo, o ato de conhecer pode ser explicado pelo processamento de símbolos; tais símbolos são o efeito, em um sistema, de estímulos que existem por si mesmos no mundo. A experiência, aqui é, por suposição, apenas a expressão deste processamento para alguém, ela mesma não precisa ser estudada para que se explique o ato de conhecer; ao contrário, entende-se que é a experiência que pode ser explicada por este estudo e inferida a partir dos efeitos do processamento simbólico, sem que seja necessário consultar o modo pelo qual estes efeitos comparecem para alguém. A experiência neste caso não é um tema relevante porque os símbolos são evocados como explicação de si próprios, isto é, não há uma investigação a respeito do que faz com que os símbolos tornem-se o que são: índices de algo para alguém.

Já para o conexionismo, o modo pelo qual alguém vivencia o ato de conhecer, embora considerado como importante para as pesquisas, serve ainda como índice de conexões neurais, isto é, como índice de algo diferente da experiência mesma; as vivências são tidas ao mesmo tempo como efeito e causa de conexões sub-simbólicas, mas que obedecem a critérios que também podem ser estudados independentemente de uma vivência singular. A maneira pela qual o mundo surge para alguém serve apenas como indicador de processos que fundamentalmente independem deste surgimento.

Assim, o projeto conexionista desenvolveu idéias importantes que oferecem, ainda hoje, hipóteses de explicação alternativas ao modelo estritamente representacional da cognição. Mas também este projeto de pesquisa não considera o tema da experiência como central; seu interesse não é uma investigação sobre a experiência em si, uma vez que esta investigação não é tida como primordial para o estudo da cognição. Há, então, um compartilhamento de posição epistemológica entre as hipóteses cognitivista e conexionista, que termina por orientar a psicologia da cognição em sua abordagem da experiência. Em ambas, entende-se a experiência como secundária em relação a algum tipo de processo que subsiste por si mesmo e preexiste à experiência – para o cognitivismo, há os símbolos, para o conexionismo, as próprias regras de conexão. Supõe-se um mundo dado, de modo que, também aqui, há uma abordagem de

pesquisa que busca representar um objeto. Há, assim, uma compreensão prévia do que seja a própria experiência, que discutiremos ao longo deste trabalho.

Francisco Varela, biólogo, desenvolveu um estudo acerca da cognição que oferece uma perspectiva diferente acerca da experiência. Seu trabalho desloca o centro do estudo da cognição, permitindo que investiguemos a própria compreensão que temos da experiência. Ainda que empregando algumas noções provenientes do projeto conexionista, como a de emergência, Francisco Varela mantém uma compreensão de experiência distinta da que está presente hegemonicamente nas ciências cognitivas. Esta compreensão hegemônica, mesmo quando não indicada explicitamente, se manifesta no modo de as ciências cognitivas abordarem as questões, bem como no próprio tipo de problemas que delimitam e se propõem a estudar.

O projeto de conhecer o conhecer traz na maioria das vezes um pressuposto não tematizado do que é o conhecimento. As questões epistemológica e do tema de análise se confundem, sem que se apresente uma discussão detalhada a respeito deste imbricamento. Varela, ao contrário, propõe-se a discutir estes pressupostos, examinar o que entendemos por conhecer e como isso comparece em nosso cotidiano.

Varela dirige, assim, ao campo de estudos da cognição, uma crítica à postura distanciada da maior parte das pesquisas e às concepções abstratas acerca do tema que lhe são decorrentes. Sua proposta é entender o conhecimento a partir de nossas ações corriqueiras – como atravessamos a rua? Como abrimos uma porta? –, em lugar de entender a cognição segundo a pretensão das ciências cognitivas, inclusive a psicologia: tendo-se como modelo geral atividades altamente específicas (como tarefas matemáticas ou jogar xadrez, por exemplo) ou situações experimentais excessivamente distantes de nossas próprias vivências.

A abordagem de Francisco Varela acerca da cognição permite a realização de uma discussão mais ampla a respeito do que é uma experiência. A abordagem hegemônica das ciências cognitivas restringe de tal forma o que pode ser estudado e a forma como se deve fazê-lo que fenômenos básicos de nossa vivência comum são deixados de lado. Aquilo que realizamos em nosso dia a dia depende de ações contextuais, que se caracterizam por sua imprevisibilidade (VARELA, 1994). Não lidamos com um universo de significados unívocos, mas com situações passíveis de interpretações múltiplas, cujos sentidos que aparecem dependem de nossas próprias ações.

No entanto, o sentimento de que transformamos o mundo que nos rodeia é, para nós, muito vago; trata-se de algo que percebemos apenas parcialmente. Se nos propuséssemos a considerar o curso de nossa experiência, dificilmente conseguiríamos determinar com precisão o que é referente ao mundo e o que é dependente de nossa própria existência. Mas, de fato, esta

consideração a respeito do que nos aparece não ocorre em nosso cotidiano, do mesmo modo que não se realiza nas ciências cognitivas.

Há, portanto, além das diferenças que as especificam, um traço comum entre a nossa maneira usual de conceber a experiência e a concepção presente no estudo da cognição. Não é fortuito o fato de que, em ambos os casos, a relação entre o que percebemos e a nossa própria existência não seja detidamente considerada.

Para o senso comum, tal consideração seria essencialmente desnecessária, pois, em nossas vidas diárias, cremos estar diante de um mundo dado. Percebemos o que nos rodeia como tendo existência em si e acreditamos que os nossos sentidos nos apresentam as coisas tais como elas são. Este pressuposto básico de independência entre sujeito e mundo é o que vincula esta concepção usual de experiência à concepção das ciências cognitivas. O objetivo deste trabalho é, com o auxílio das idéias de Varela, examinar a possibilidade de estudar a cognição sem partir destes pressupostos a respeito da experiência.

Diferentemente do que concebem as pesquisas em ciências cognitivas baseadas na noção de representação, representar é, para nós, uma ação secundária: uma vez tendo conhecimento de algo, reconhecemos sua representação como tal quando a encontramos. A pintura de uma flor é, assim, a representação da flor mesma, que nos é dada quando estamos diante dela e a percebemos através de nossos sentidos. Há, para nós, a coisa mesma, a flor, e a representação da coisa, sua pintura, sua fotografia ou tudo o que seja capaz de fazer referência a ela; reconhecemos a diferença existente entre uma representação e aquilo que é representado. Varela denomina este uso do termo “representação” de sentido “fraco” (VARELA, 1994, p.80), que equivale à interpretação e à substituição de alguma coisa por outra com função simplesmente pragmática. Cotidianamente, representamos a todo momento e sabemos discriminar quando o fazemos e quando percebemos algo diretamente, sem intermédio de uma representação.

Mas, na base desta concepção presente no senso comum está a crença tácita de que o que é percebido é independente daquele que percebe; em outras palavras, que sujeito e objeto do conhecimento estão fundamentalmente separados. Perceber é, assim, o equivalente a conhecer, a ter contato com algo que é diferente de nós mesmos. A experiência é, então, fruto do encontro entre sujeito e mundo.

Já as ciências cognitivas (inclusive a psicologia) procuram ultrapassar a tese que é tida como um realismo ingênuo do senso comum, de que há um contato direto entre o sujeito e a coisa mesma. As ciências cognitivas, assim, proliferam as representações e as fazem intermediar este suposta apreensão do mundo por alguém. A idéia de representação ganha, então, outro

sentido – ela não se refere apenas ao que reconhecemos como sendo representativo de outra coisa; é, antes, um conceito explicativo que diz respeito à gênese da cognição. Aquilo que nos aparece como sendo a própria coisa, o suporte das representações secundárias, é já, para a tese representacional, uma representação. Para esta tese, experiência e representação coincidem. Do ponto de vista do conhecimento, experimentar equivale a observar, isto é, equivale à representação, por parte de um sujeito, de um objeto externo. A representação estaria, assim, na base de tudo o que aparece e seria fundamento do próprio funcionamento cognitivo. Não há, aqui, diferença entre representar e não representar, como ocorre no senso comum - sempre estamos representando, embora não tenhamos consciência disso. Este emprego do termo “representação” equivale, de acordo com Varela, à representação no sentido “forte”, cuja utilização tem implicações ontológicas e epistemológicas (VARELA, 1994, p.80). Entender a cognição a partir deste conceito de representação difere da compreensão comum de experiência na medida em que a representação, aqui, é uma mediação sempre presente. Experimentar torna-se o mesmo que possuir representações do mundo, o que coloca para a pesquisa em cognição o problema de avaliar a adequação destas representações em relação ao seu suposto referente.

Esta concepção representacional, assim, parece contradizer a do senso comum: se estamos sempre frente a uma representação, não percebemos as coisas tais como elas são. De fato, as ciências cognitivas criticam a crença ingênua de que perceber é captar diretamente um dado (ANDERSON, 2004; ASHCRAFT, 1994), mas esta contradição não diz respeito ao entendimento acerca de sujeito e objeto; a concepção baseada no conceito de representação em seu sentido forte oculta, em certa medida, o fato de que o pressuposto básico de independência entre sujeito e mundo permanece intacto. A noção de que o que nos aparece é sempre mediado por representações preserva a idéia de que há um mundo que independe daquele que percebe, mesmo que este mundo seja apenas parcialmente captado. A diferença é que, para o senso comum, a representação é uma ação e envolve a consciência de a realizarmos, o que a descaracteriza como fundamento da cognição. Mas as ciências cognitivas não questionam o caráter substancial das propriedades presentes no meio e, tal como o senso comum, supõem que a existência destas propriedades independe do fato de as percebermos. A noção de representação, tal como é empregada pelos estudos da cognição, preserva ainda um referente fundamentalmente dado, anterior ao ato de representar e que lhe serve de suporte.

Mantêm-se, assim, a separação fundamental de sujeito e objeto e a suposição de independência destas entidades em relação à experiência. Esse pressuposto básico, que se transfere do senso comum à representação em seu sentido forte, é o que nos permite entender que as abordagens de pesquisa que não empregam o termo “representação” como ferramenta teórica podem ser representacionais ao conceberem seu próprio tema de pesquisa como um objeto a ser representado. Se há um mundo que existe por si mesmo, todo conhecimento é, em

certa medida, a apreensão de atributos deste mundo, isto é, a representação de um objeto por parte daquele que o percebe.

Mas partir da noção de que conhecer é representar um objeto faz da experiência algo a ser deduzido; torna-se preciso reencontrá-la, uma vez que ela não se encontra no ponto de partida desta concepção; daí decorre uma série de problemas a serem explicados. Por compreender de antemão sujeito e objeto como termos essencialmente independentes, a perspectiva representacional propõe para si mesma o problema de determinar de que modo estes termos podem se relacionar. Como pode um sujeito dado conhecer algo que não seja ele mesmo? Como, tendo-se sujeito e objeto, há experiência? É a partir dessas questões que se passa a estudar a experiência e a procurar explicá-la, isto é, deduzi-la a partir de algo que, inicialmente, não é experiência. Recorrer à idéia de representação não é suficiente para elucidar como, tendo-se sujeito e objeto como entidades substanciais e essencialmente separadas, a experiência pode surgir.

Deleuze (2001) nos apresenta uma perspectiva distinta para a qual este problema não se coloca. Partindo de sua leitura da obra de Hume, ele nos indica que há uma inversão na compreensão de experiência implícita neste modo de colocar o problema, que pressupõe um ponto de partida separado da própria experiência. Supõe-se aí, tal como na noção kantiana, o sujeito como o fundamento essencial da experiência, o inverso do que faz Hume, que toma a própria experiência como ponto de partida.

De acordo com Deleuze, a filosofia de Hume entende que o que deve ser explicado não é a experiência, mas sim o sujeito. É preciso compreender como, a partir da experiência, um sujeito pode advir. Ou seja, o sujeito não tem existência prévia em relação à experiência – ele se constitui nela. Por isso, o ponto de partida é distinto do da perspectiva kantiana que, com sua crítica transcendental, supõe o sujeito como fundamento dado:

Eis o problema: como pode, no dado, constituir-se um sujeito tal que ultrapasse o dado (...). Esse sujeito que inventa e crê se constitui no dado de tal maneira que ele faz do próprio dado uma síntese, um sistema. É isso que se deve explicar. (...) Pode-se dizer que a filosofia em geral sempre procurou um plano de análise, de onde pudesse empreender e conduzir o exame das estruturas de consciência, isto é, a crítica, e justificar o todo da experiência. Portanto, é uma diferença de plano que primeiramente opõe as filosofias críticas. Fazemos uma crítica transcendental quando, situando-nos num plano

metodicamente reduzido (que nos dá uma certeza essencial, uma certeza de essência), perguntamos: como pode haver o dado, como pode algo dar-se a um sujeito, como pode o sujeito dar algo a si? (...) A crítica é empírica quando, colocando-se de um ponto de vista puramente imanente (...) se pergunta a propósito do sujeito: como ele se constitui no dado? A construção do dado cede lugar à constituição do sujeito. O dado já não é dado a um sujeito; este se constitui no dado. (DELEUZE, 2001, p.94).

A inversão promovida pela concepção representacional da experiência consiste em entendê-la como consequência de uma essência fundamental e exterior a ela mesma. Ter uma experiência qualquer seria, assim, ter acesso a esta essência ou à causa do que nos aparece. Mas isto que nos aparece é, já, experiência; Varela (1989) nos indica a impossibilidade de recuar aquém da própria experiência, pois sempre partimos dela.

Como a própria experiência se torna um fato a ser explicado pela abordagem representacional, advêm desta questão explicações supostamente alternativas e excludentes: ou a experiência tem origem no objeto ou tem origem no sujeito (VARELA, 1994). No primeiro caso, numa posição que tende ao realismo, entende-se a experiência como mera apreensão de um mundo dado; supõe-se, como nos mostra Varela (VARELA, 1994, p. 82), “que o mundo exterior é composto por regras fixas” e que cabe à cognição apreender este mundo de maneira adequada. Por outro lado, a explicação próxima ao subjetivismo supõe que a cognição se “assenta sobre leis internas do organismo” (VARELA, 1994, p. 83) e cria seu próprio mundo.

Estas duas posições tornam insolúvel o problema da experiência, fazendo-o oscilar de um pólo a outro. Mas Varela nos indica que ambas as explicações se assentam sobre o pressuposto comum da separação fundamental entre sujeito e objeto, o que as constitui não como excludentes, mas como complemento uma da outra; ou melhor, uma só é possível através da outra.

A filosofia de Whitehead, de acordo com Jean Wahl (1932), aponta para uma idéia semelhante a respeito das relações entre subjetivismo e realismo: o subjetivismo se apóia justamente sobre o fato de se erigir um sujeito que independe do mundo, ou, dito de outro modo, de sujeito e mundo serem concebidos como entidades independentes. Em última instância, o subjetivismo se apóia sobre certo tipo de realismo. É por essa mútua implicação entre as posições que a noção de experiência se torna um enigma insolúvel quando se parte da noção de representação, pois uma explicação necessita da outra como seu reverso. Para Whitehead, como indica J. Wahl (1932), esta pretensa oposição entre as explicações realista e subjetivista é tributária de uma suposição presente na tradição da história da filosofia ocidental,

segundo a qual é preciso dividir a natureza em duas – em o que diz e o que não diz respeito ao sujeito. Como consequência, chega-se sempre a um realismo, pois o subjetivismo é fruto de se considerar que há alguma objetividade para além da própria experiência; atribui-se ao sujeito uma existência em si e cria-se, com isso, um plano subjetivo ao qual a experiência fica relegada:

O espírito, expulso da esfera da objetividade, se refugiou no subjetivo. Nós chegamos então ao dualismo, a uma ruptura da unidade da natureza. Ou bem chegamos ao materialismo propriamente dito, já que tudo devia ter um lugar definido.^{1*}
(WAHL, 1932, p.138)

Deste modo, ao percebermos algo, supomos ter sua imagem subjetiva. Mas a afirmação de uma subjetividade só faz sentido frente à afirmação de algo objetivo, diante do qual ela se contrapõe. A noção de subjetividade é, assim, a contrapartida da de um mundo objetivo, isento da dependência de uma experiência. Neste sentido, entender aquilo que nos aparece como pertencente a uma subjetividade sustenta a idéia de representação.

Para Varela, tal contradição entre as explicações subjetivista e realista só ocorre por nos localizarmos em um domínio de análise restrito, que pretende resolver ou evitar uma circularidade que é constitutiva do fenômeno estudado (VARELA, 1989). Subjetividade e objetividade definem-se mutuamente e dependem do surgimento de uma experiência. É, portanto, inadequado identificar a experiência à esfera subjetiva. Experimentar não é, assim, representar um mundo objetivo, existente em si mesmo.

O conceito de representação no sentido forte é, de acordo com Varela (1989; 1994), insuficiente para compreender a cognição. As ações que realizamos não podem ser descritas por regras abstratas e predeterminadas, pois elas são inventivas e transformam o próprio mundo que nos cerca. Estudar a cognição sem referi-la ao seu processo concreto de realização resulta em descrições artificiais e que omitem a maneira pela qual nós, de fato, lidamos com os problemas e os percebemos em nossas vidas.

Desse modo, um estudo complementar ao representacional implica a consideração da experiência cotidiana. Isto não significa, contudo, adotar o ponto de vista do próprio senso comum em sua explicação acerca da experiência. Varela indica, antes, que há uma ilusão fundamental nesta explicação – a de que a experiência é índice da existência substancial de

¹ « L' esprit expulse de la sphere de l' objectivité, se réfugiait dans le subjectif. On aboutissait alors au dualisme, à une rupture de l'unité de la nature. Ou bien on aboutissait au matérialisme proprement dit, puisque tout devait avoir un lieu défini. » (Wahl, 1932, p.138)

*Serão indicados ao longo do trabalho, em notas de rodapé, os textos originais consultados em língua estrangeira. Todas as traduções realizadas são de minha responsabilidade.

sujeito e objeto. Tal ilusão está também presente nas ciências cognitivas, que preservam, à sua revelia, a experiência como ponto de partida, já que é nela que aparecem sujeito e objeto; é a experiência que nos mostra alguém que conhece e um mundo a ser conhecido. Mas Varela indica, também, a impossibilidade de se estudar a cognição sem considerar a experiência na qual ela se dá, bem como a experiência por meio da qual ela é observada e estudada. Varela afirma, portanto, que ao se estudar a cognição, é preciso deter-se nesta experiência cotidiana. Paradoxalmente, é através do estudo desta experiência que podemos observar a inseparabilidade entre sujeito e objeto e modificar, assim, a compreensão usual que temos dela. Esta experiência usual já nos fornece, ela mesma, indícios da insuficiência da noção de representação para abrangê-la; o fenômeno das falsas lembranças, que discutiremos mais adiante, é um exemplo disto. Neste fenômeno, um sujeito tem a experiência vívida de lembrar algo que socialmente não se reconhece como tendo ocorrido; esta lembrança, ao surgir, pode passar a determinar o modo pelo qual este sujeito percebe o mundo e a si mesmo. Trata-se, portanto, de um exemplo no qual fica mais evidente a impossibilidade de considerar sujeito e objeto como prévios à experiência.

Assim, a noção de experiência que discutiremos ao longo deste trabalho está vinculada a esta de que sujeito e mundo definem-se mutuamente e dependem de uma experiência para existir.

A suposição de independência entre sujeito e mundo corresponde à crença de que perceber é conhecer, ou, de acordo com H. Bergson, que a percepção é fundamentalmente especulativa (BERGSON, 2006). Isto é, ao supormos que nossa experiência é índice da existência substancial de objetos, entendemos também que a percepção é a apreensão de propriedades destes objetos, nosso meio de acesso a eles. Atribuímos, portanto, aos próprios objetos as qualidades percebidas, preservando a idéia de que sujeito e mundo são independentes. Assim como Bergson, Varela critica esta idéia de que a percepção está voltada ao conhecimento do mundo. Ele indica que os organismos lidam com ambientes altamente complexos e, ao fazê-lo, agem continuamente de maneira a modificar este ambiente e a compreensão que mantêm dele. O que é percebido depende, portanto, da própria ação; a forma pela qual a cognição se constitui torna impossível delimitar uma fronteira rígida entre percepção e ação: elas se determinam mutuamente, não havendo anterioridade de uma sobre a outra. Retomaremos posteriormente este aspecto da cognição ao discutirmos o conceito de “ação orientada perceptivamente”. Ela nos será importante porque também expressa a dependência entre o que observamos e a ação de observar, de maneira que a distinção entre quem percebe e o que é percebido só se dá no curso de uma experiência. O aparecimento desta distinção equivale à constituição um ponto de vista, a partir do qual passamos a lidar com a experiência de maneira invertida, isto é, como propriedade de um sujeito em seu encontro com o mundo.

Entender a percepção como uma ação, como o faz Varela (ou voltada à ação prática, com caráter utilitário e não especulativo, como o faz Bergson) afasta a idéia de que há um mundo dado a ser conhecido. De acordo com Varela, este mundo é continuamente transformado pela própria atividade cognitiva. Desse modo, perceber algo é dependente do modo pelo qual o fazemos; o que nos aparece é inseparável de nossa atividade e, portanto, dependente de nós mesmos. Perceber é, assim, um tipo de restrição decorrente do estabelecimento de um ponto de vista privilegiado. No entanto, não reconhecemos esta restrição por supormos que a percepção nos apresenta um mundo dado. Discutiremos esta idéia ao longo do trabalho. Por ora, ela nos indica apenas que, se “apenas um mundo predefinido pode ser representado” (VARELA, 1994, p.73), a noção de representação é incapaz de dar conta de aspectos significativos do modo pelo qual a cognição se dá. Tal incapacidade não é fruto da incompletude dos métodos de pesquisa nem de sua falha ainda provisória em controlar todas as variáveis em jogo nos processos cognitivos. Ela é, antes, o índice do modo pelo qual a cognição funciona e que não permite a dissociação entre percepção e ação. Há um caráter de imprevisibilidade inerente ao funcionamento cognitivo que é incompatível com a noção de representação. Este caráter pode ser incluído no estudo da cognição e visto como seu aspecto constitutivo, e não como algo a ser resolvido por futuros avanços nas pesquisas.

A noção de experiência é, assim, fundamental para a psicologia. É sempre uma experiência que permite identificar o que estudar. A própria idéia de cognição tem se desenvolvido de maneira a supor implicitamente a existência de alguém que conhece e de algo a ser conhecido. Mas sujeito e mundo são indissociáveis das experiências nas quais eles aparecem, de modo que é preciso haver uma experiência inclusive para definir um comportamento qualquer como cognição. A experiência é, portanto, o ponto de partida sobre o qual se apóiam os estudos que a psicologia cognitiva visa a empreender. A abordagem representacional, isto é, a que supõe sujeito e mundo como independentes, é a um só tempo orientada por uma concepção não tematizada de experiência - atrelada aqui à noção de representação em seu sentido “forte”- e fundada, de maneira não reconhecida, em uma experiência – esta não mais concebida como seu objeto de estudo, mas como sua condição.

Mas, se a experiência é sempre o ponto de partida, a compreensão invertida que predominantemente mantemos a respeito dela corresponde a um não reconhecimento disto. A suposição de independência entre sujeito e objeto consiste em um tipo de relação com a experiência na qual não a percebemos como tal. Ou seja, o que nos aparece não é tido como experiências, mas como coisas, existências substanciais das quais a experiência deriva. Estabelecemos, assim, pontos de vista supostamente externos à experiência nos quais buscamos nos apoiar. Mas tais pontos de vista emergem da experiência e podemos investigar meios de retornar a ela para compreender como eles se constituem. A própria experiência pode se tornar,

assim, aquilo em que nos apoiamos, ou, como indica Varela, a “Experiência vivida é de onde partimos e em que sempre devemos nos ligar, como um fio condutor”² (VARELA, 1996 *apud* THOMPSON, 2004, p.394).

1.1. A enação

Se o aparecimento de quaisquer entidades depende de uma experiência, abordar a experiência não pode equivaler à pesquisa de objetos. É preciso situar-se em um domínio de análise que permita abranger a experiência como tal, sem predefinir suas características em função das limitações referentes ao método utilizado. Essa restrição do domínio de análise acontece majoritariamente em ciências cognitivas e Varela inicia sua trajetória de pesquisa identificando uma limitação análoga a esta na própria biologia, que não se mostrava capaz de incluir na maioria de seus trabalhos uma reflexão a respeito do que é o vivo e do que o especifica. Em um primeiro momento, portanto, Varela dedica-se, em parceria com H. Maturana, a considerar o que caracteriza o vivo como tal ou, pelo menos, o que não pode ser deixado de lado neste estudo sob pena de afastar das pesquisas todo um domínio de fenômenos. Assim, Varela e Maturana elaboraram a teoria da autopoiese, a partir da qual foi desenvolvida a idéia de autonomia, mantida em todo o percurso de Varela até o seu conceito de enação e de sua aproximação da fenomenologia em sua vertente pragmática (THOMPSON, 2004; VARELA, 1997).

Partindo da questão sobre o que permite qualificar um sistema como vivo, Varela e Maturana apresentam uma abordagem que não se baseia nem em um inventário de propriedades dos seres vivos, nem em uma lista de seus componentes estruturais (MATURANA; VARELA, 2005; VARELA, 1989). Eles propõem uma abordagem que identifica em todo sistema vivo um modo de organização particular, que eles caracterizam como autônomo.

Uma organização é um “conjunto de relações que definem uma máquina como unidade”³ (VARELA, 1989, p.41). Esta idéia de organização admite a proposição presente na biologia que afirma a necessidade de se encarar os sistemas vivos como máquinas, mas indica simultaneamente a insuficiência de definir uma máquina por suas partes componentes ou pela função ou propósito identificado por um observador externo.

A organização dos sistemas vivos se caracteriza por especificar a si própria (VARELA, 1989). Diferentemente do que ocorre com os demais sistemas, reconhecemos em um organismo vivo uma dimensão de indeterminação e capacidade de interpretação, atribuindo intenções a seu

² «Lived experience is where we start from and where we all must link back to, like a guiding thread» (Varela, 1996 *apud* Thompson, 2004, p.394)

³ « (...) ensemble des relations qui définissent une machine comme une unité. » (VARELA, 1989, p.41)

comportamento; supomos que o ser vivo *experimenta* o mundo e não apenas funciona de maneira automática. Temos, assim, um entendimento geral de que o comportamento do vivo não é externamente determinado, pois não podemos localizar completamente suas causas em informações provenientes do ambiente.

Este entendimento implícito em nosso cotidiano ganha alguma expressão na idéia de autonomia desenvolvida por Maturana e Varela, segundo a qual o ser vivo se define por uma identidade que surge graças ao seu modo de organização (MATURANA; VARELA, 2005). No entanto, em nosso cotidiano, essa formulação já não nos é tão familiar, pois embora reconheçamos uma dimensão de autonomia dos organismos vivos, buscamos ainda estabelecer as causas de seu comportamento em alguma instância dotada de substancialidade, mesmo que ela não seja proveniente de um meio externo. Mas a idéia de Maturana e Varela indica não haver quaisquer instâncias substanciais, uma vez que há circularidade entre o que define o vivo como tal e o processo que ele põe em curso. Esse processo depende do ser vivo para ocorrer, ao mesmo tempo em que ele próprio faz existir o vivo. Um organismo vivo não tem, assim, sua identidade determinada por algo que lhe seja externo ou anterior.

Há, subjacente a esta discussão, a distinção que Varela (1989) realiza neste momento de sua obra entre organização e estrutura. A estrutura corresponde aos componentes materiais do sistema. Embora haja aqui uma dualidade, ela não equivale à distinção entre hardware e software tal como o estabelece o cognitivismo⁴, porque a organização é, aqui, um efeito emergente da estrutura, não podendo ser localizada nem em uma instância abstrata centralizadora, nem nos componentes locais do sistema. Se há, neste momento da obra de Varela, uma ênfase na idéia de estrutura, tida como causa da organização, por outro lado a organização dos seres vivos se estabelece de modo a condicionar as conexões entre os componentes estruturais e a realizar um processo que se caracteriza por sua auto-referência e, portanto, por sua indeterminação em relação a algo que lhe seja externo. Além disso, é importante assinalar que uma mesma organização pode estar presente em máquinas diversas, mesmo que os componentes materiais difiram, ou seja, mesmo que a estrutura seja variável. No caso dos sistemas vivos, o tipo de organização que se estabelece se caracteriza pela manutenção de uma identidade mesmo frente a constantes mudanças estruturais.

Em uma organização autônoma ou auto-referida, a atividade de produção e o produto são inseparáveis (MATURANA; VARELA, 2005). Em outras palavras, aquele que produz é fruto do próprio processo de produção, de modo que não há um agente prévio à realização concreta deste processo. Todo ser vivo apresenta este modo de organização. O “produto” ou

⁴ O hardware designa o componente material de um computador, enquanto o software designa o nível simbólico (programação). O cognitivismo emprega esta nomenclatura ao estudar o processamento de informação.

unidade se mantém enquanto durar o processo de auto-produção. Assim, a organização autônoma não é uma entidade substancial, mas um processo contínuo e, em certo sentido, orientado para a manutenção da própria organização ou identidade. Os seres vivos, enquanto vivem, estabelecem um tipo específico de interação com que os cerca, no qual as contínuas mudanças estruturais estão subordinadas à sua própria organização. A organização desaparece quando confrontada com perturbações que ultrapassam a viabilidade de seu prosseguimento, viabilidade esta que depende de cada sistema considerado.

A autonomia, ou organização auto-referida, diz respeito, assim, a um modo de organização que estabelece suas próprias condições e no qual há capacidade de mudança com manutenção de uma identidade. Trata-se de um processo circular ou recursivo, pois a delimitação do que é capaz de perturbar um sistema autônomo depende do próprio sistema e não apenas do processo físico ou químico correspondente a uma determinada mudança. A instauração de uma organização autônoma estabelece, desse modo, um ponto de referência a partir do qual a idéia de um mundo dado e com características predeterminadas não é inteiramente aplicável.

Varela e Maturana (2005) examinaram a autonomia em sua unidade mínima, o que resultou na descrição do processo de *autopoiesis* (do grego: auto-produção). Um sistema é autopoietico quando é resultante de uma rede que, ao funcionar, garante a produção dos componentes da própria rede, bem como a sua manutenção, determinando com isso o surgimento de uma unidade concreta frente a um meio (VARELA, 1989). O exemplo mais fundamental de sistema autopoietico é a célula. O que ocorre na célula, contudo, contém as bases do processo de distinção entre *eu* e *mundo* e está em continuidade com os processos auto-referidos presentes na cognição, por exemplo (VARELA, 1991). Quando ocorre a produção da membrana celular, a célula surge como unidade distinta de um meio, emergindo a partir da sopa molecular de componentes estruturais. A membrana é, assim, a responsável por delimitar a fronteira entre meio interno e meio externo. Mas a produção da membrana é, ela mesma, fruto da dinâmica celular, dependente, portanto, do estabelecimento desta fronteira. Ou seja, o surgimento da organização ou identidade de uma determinada célula se dá através de uma atividade recursiva, que não pode ter sua origem atribuída a nenhuma entidade preexistente. A delimitação de um sistema autônomo como uma unidade, ao contrário dos outros sistemas, não depende da demarcação realizada por um observador externo. Esse observador é capaz de identificar a célula como unidade porque há uma constante dinâmica que a engendra e que pode, ao mesmo tempo, ser considerada como a própria dinâmica celular (VARELA, 1991, p. 21).

A descrição do processo auto-referido responsável pela definição da célula como unidade frente a um meio permite compreender alguns aspectos da idéia de autonomia. O

primeiro deles diz respeito à recursividade que está na base da constituição de uma identidade. A identidade se define não como propriedade de uma existência substancial, mas como uma dinâmica genética, na qual não é possível separar o próprio sistema de seus efeitos. Assim, a identidade não é determinada externamente, mas estabelece suas próprias condições. Por isso, não é possível opor os elementos componentes de um sistema a suas propriedades globais (VARELA, 1991). Ou seja, a identidade não é nem uma instância abstrata e anterior ao transcorrer do processo auto-referido, nem um atributo preexistente contido nos elementos estruturais do sistema, de modo que nem um nem outro podem ser entendidos como determinantes da organização. A autonomia, portanto, designa um processo que não tem causas externas.

O segundo aspecto diz respeito à noção de meio externo. Como vimos, o surgimento de uma organização autônoma estabelece um ponto de vista a partir do qual a distinção entre interno e externo se torna possível. Para sistemas não-autônomos, como vimos, a determinação de “dentro” e “fora” depende sempre do ponto de vista de um observador externo ao sistema, enquanto para o ser vivo há o surgimento de um mundo *para* ele, referente à sua própria organização. Ocorre concretamente, através desse processo, uma definição recíproca entre interior e exterior, que é de certa maneira correlata à determinação mútua entre subjetividade e objetividade. Essa distinção entre interno e externo está presente no processo de surgimento de significados. O exemplo de Varela para ilustrar esse processo é o de uma bactéria em um meio contendo sacarose (VARELA, 1991). É a presença da bactéria que permite o surgimento da sacarose como alimento, isto é, o atributo nutritivo não é inerente à molécula de sacarose, mas dependente do ponto de vista da bactéria. Embora esta constatação seja, em certo sentido, evidente, a comodidade de descrição nos leva, em geral, a omitir a perspectiva a partir da qual falamos. Esta contínua omissão faz com que, em alguns níveis de análise e em nossas vivências cotidianas, não sejamos capazes de reconhecer a existência de perspectivas distintas. É preciso considerar que mesmo a descrição das características físico-químicas da molécula de sacarose é tributária de um ponto de vista que não é necessariamente mais objetivo que o da bactéria ao perceber alimento. Portanto, é preciso reconhecer que a delimitação de uma exterioridade depende sempre de uma perspectiva e que, na base desse processo, há um fenômeno interpretativo contínuo. Daí a possibilidade de divisar, já nesta forma mínima de processo autônomo que é a célula, as bases da cognição, às quais Varela se dedicará especificamente ao desenvolver o conceito de enação, que discutiremos a seguir. O processo cognitivo pode ser entendido então como atividade atribuidora de sentido, uma vez que não há um sentido dado, intrínseco a um mundo preexistente. Essa atividade também não pode ser entendida como sendo realizada por um agente que a antecede; o próprio agente, tido como uma unidade, é tributário do aparecimento de um sentido.

Daí também a indicação, já na teoria da autopoiese, da questão da experiência. O que chamamos *experiência* em nosso cotidiano, isto é, nossas vivências e a forma como o mundo nos aparece, tem em sua base a co-emergência entre sujeito e mundo. Isto a que denominamos nossas experiências é, assim, tributário do surgimento de uma perspectiva: há alguém que experimenta e algo a ser experimentado. Essa é a distinção presente também na cognição, na qual o sentido que emerge torna-se para nós aquilo que conhecemos. O ponto de vista a partir do qual nos constituímos se torna a referência para o que entendemos por experiência.

Ora, mas vivenciamos também a transformação desses pontos de vista. No decorrer de nossas vidas, experimentamos o surgimento de novas perspectivas, bem como mudanças na maneira de perceber o mundo e a nós mesmos. Frequentemente, experimentamos também problemas, situações perturbadoras e sem sentido para as quais ainda não temos uma perspectiva de abordagem definida e estável. A experiência, portanto, não está restrita a um determinado ponto de vista, o que equivale a afirmar que ela não está contida ou localizada em um sujeito. Ao contrário, o aparecimento de um sujeito - e, com ele, de todo um mundo - está na dependência da experiência. Ela não se produz de maneira descontínua e súbita a cada suposto encontro entre sujeito e mundo.

O tema da autonomia nos permite, assim, abordar a questão da experiência de modo a destacar o surgimento de pontos de vista a partir de um plano que não pode ser localizado em uma entidade substancial ou tido como sua propriedade (EIRADO; PASSOS, 2009). Esta idéia será abordada ao longo do trabalho e não corresponde necessariamente às análises empreendidas pelo próprio Varela, embora seu trabalho nos dê oportunidade de realizar tal estudo. O surgimento de um sentido faz surgir também sujeito e objeto; há instauração de um ponto de vista, que se torna referência para as vivências de uma unidade. Mas há inúmeras perspectivas possíveis: determinada molécula é alimento para uma célula, mas para outra, as coisas não transcorrem desse modo. Assim, isto a que chamamos comumente como “nossa experiência” é a expressão de uma experiência mais ampla e com a qual podemos nos conectar em maior ou menor grau. Se os pontos de vista podem surgir graças a esta experiência contínua que os perpassa, a experiência mesma não possui uma exterioridade. Retomaremos mais adiante esta distinção entre experiência e ponto de vista.

Ao estudar especificamente o tema da cognição, Varela entende a impossibilidade de determinar causas externas para a experiência através do conceito de fechamento (ou clausura) operacional, inseparável da noção de autonomia. Ao contrário dos sistemas heterônomos ou hetero-referidos, os sistemas autônomos não têm sua identidade determinada por algo que lhes seria externo. A tese que Varela procura demonstrar é que a autonomia de um sistema corresponde a seu fechamento operacional (VARELA, 1989, p. 89). Ou seja, os processos que

caracterizam a organização de um sistema autônomo dependem recursivamente uns dos outros. Esta operação em rede é ao mesmo tempo uma característica da unidade e aquilo que a constitui como tal. Neste sentido, a autopoiese (seja da célula, seja de unidades mais complexas) é um caso particular de sistema operacionalmente fechado e, conseqüentemente, de acordo com Varela, um exemplo de sistema autônomo.

Para um sistema operacionalmente fechado, a noção de informação não é inteiramente apropriada, pois o funcionamento desse sistema é auto-determinado; essa auto-especificação faz com que aquilo que afeta o sistema seja tributário do modo como o próprio sistema se organiza (MATURANA; VARELA, 2005; VARELA, 1989). Se unidade e meio dependem um do outro e definem-se mutuamente, o meio externo o é apenas em referência a esta unidade. Não é possível, assim, afirmar a exterioridade absoluta de uma informação, uma vez que ela somente pode ser tida como tal graças à organização do sistema. Logo, enquanto os sistemas que podem ser descritos como hetero-referidos são determinados por algo que lhes é externo, para os sistemas autônomos a situação é mais complexa, porque aquilo que os afeta ou lhes aparece é também parte de sua organização. Por isso não é totalmente adequado empregar a noção de informação para explicar o funcionamento cognitivo em sistemas autônomos. Para o sistema autônomo, em lugar de informação, há perturbação: entre unidade e meio há o surgimento de uma série de perturbações recíprocas (MATURANA; VARELA, 2005). Se estas perturbações são condizentes com a continuidade da autopoiese e há recorrência ou estabilidade nesta forma de interação, há o que Varela e Maturana (2005) denominaram “acoplamento estrutural”⁵. Ou seja, o que há entre unidade e meio é “(...) uma história de mudanças estruturais mútuas e concordantes (...)” (MATURANA; VARELA, 2005, p. 87), que prossegue até que unidade e meio se desintegram, no duplo sentido de sua separação e de seu conseqüente desaparecimento.

A impossibilidade de delimitar causas externas para a operação do sistema autônomo não equivale, assim, a afirmar o isolamento deste sistema. Ao contrário, a organização autônoma confere à unidade a possibilidade de lidar com o que lhe aparece de determinado modo. Para Varela, “O que interessa é caracterizar uma nova forma de interação mediada pela autonomia do sistema” (VARELA, 1997, p. 55).

Contudo, o próprio Varela, em momento posterior de sua obra, entende que a noção de clausura operacional, assim como a própria teoria da autopoiese, são insuficientes para apreendermos o fenômeno cognitivo (VARELA, 1997). As noções provenientes da teoria da autopoiese podem induzir à interpretação solipsista da idéia de identidade – o que não é de modo algum a inflexão que o próprio Varela pretendia lhe dar -, bem como restringem o meio

⁵ A recorrência de determinadas formas de interação entre unidade e meio não é característica apenas da ontogenia desta unidade; há também conservação de acoplamento estrutural na filogenia ou linhagem celular da qual tal unidade provém (MATURANA; VARELA, 2005).

externo à simples perturbação da atividade operacionalmente fechada. A noção de perturbação, assim, não evidencia de maneira clara a importância de abordar a co-emergência ou a história de acoplamentos que constitui unidade e meio de maneira recíproca.

Como, então, abordar a cognição considerando a autonomia do sistema? Varela, após o percurso de trabalho com Maturana, retém a idéia de autonomia e propõe, frente a esta questão, o conceito de enação, que abrange os aspectos mais significativos de sua compreensão da atividade de conhecer. A enação (derivada do inglês *to enact*, que significa *atuar, decretar*) é também traduzida algumas vezes como *atuação* ou *fazer-emergir*, expressões que indicam a proximidade entre as noções de ação e ator e que buscam ressaltar o caráter ativo da cognição (VARELA, 1994). Há atividade porque o sistema autônomo existe graças a um processo de auto-produção; conseqüentemente, não há um mundo preexistente a ser conhecido, de modo que conhecer é construir um mundo, mais do que representá-lo (VARELA, 1994).

O conceito de enação surge graças à noção de autonomia, mas se constitui a partir da crítica que Varela dirige à forma tradicional de conceber o conhecimento, fundada no sentido forte de representação. Varela nos indica que o modo como as ciências cognitivas abordam a cognição termina por afastar aquilo que ela tem de mais próprio, que é sua capacidade de invenção e colocação de problemas. Para ele, tanto o cognitivismo quanto o conexionismo avaliam a cognição segundo o mesmo critério: pela “representação adequada de um mundo exterior predeterminado” (VARELA, 1994, p. 72). Busca-se - em parte também por razões metodológicas - restringir o domínio de análise através de um estudo que deixe de lado, ainda que provisoriamente, a complexidade de nossas tarefas cotidianas e a pluralidade de sentidos possíveis para aquilo que nos aparece. Com isso, no entanto, afasta-se justamente a dimensão viva do fenômeno do conhecer. O conceito de enação propõe-se a abranger esta dimensão viva e, de acordo com Varela, a recuperar o senso comum. Tal recuperação não se refere à explicação que o senso comum fornece a respeito de nossas vivências ou à sua crença na separação fundamental entre sujeito e mundo; refere-se, antes, à imprevisibilidade intrínseca ao nosso cotidiano e à proximidade que sentimos em relação ao que nos cerca. Tal proximidade é índice da dependência mútua entre nós mesmos e o que nos aparece, embora muitas vezes não seja assim percebida. De qualquer modo, há no senso comum diversos fenômenos que as ciências cognitivas muitas vezes descartam como momentaneamente inexplicáveis ou mesmo como ilusões, por não serem compatíveis com as explicações em termos causais já existentes (VARELA, 1994). O senso comum está, frente a esses fenômenos, mais apto a acolher a circularidade e a ambigüidade que eles expressam e que são aspectos intrínsecos à própria atividade cognitiva.

O conceito de enação indica que cognição e organização do sistema são inseparáveis (VARELA, 1989), estando ambas vinculadas à co-emergência, isto é, ao surgimento concomitante de si e de mundo. A enação é, nesse sentido, o aspecto cognitivo da autopoiese, idéia cujas primeiras indicações já existiam na afirmação de Maturana e Varela (2005) acerca da identidade entre *ser, fazer e conhecer*. Através do conceito de enação, pode-se descrever o sistema nervoso como operacionalmente fechado e compreender as relações entre percepção e ação diferentemente da maneira hegemônica pela qual elas vêm sendo estudadas.

Para nos aproximarmos do conceito de enação, podemos retomar a idéia de que o sistema operacionalmente fechado sofre perturbações graças à maneira pela qual se organiza; é por causa da organização do sistema que determinados eventos e não outros lhe são pertinentes e lhe aparecem como estímulos. Assim, as transformações que se seguem ao que a perspectiva representacional entende como “estímulo” correspondem, aqui, a compensações do sistema que preservam sua identidade, isto é, sua existência como unidade frente a um meio (VARELA, 1989). Compreender tais perturbações através da categoria de informação equivale a entendê-las sob o ponto de vista de um observador externo, que recolhe as regularidades das transformações, mas omite o seu resultado: a preservação da identidade do sistema baseada na autonomia. A noção de informação fornece um esquema de análise porventura cômodo, mas que recobre apenas uma parte do processo realizado por um sistema dotado de fechamento operacional.

O sistema nervoso caracteriza-se por conectar, em um determinado organismo, os pólos sensório e motor. Mas se a noção de informação não é inteiramente aplicável aqui, é preciso reconsiderar o tipo de relação que supomos existir entre estes pólos. Em linhas gerais, compreendemos que o pólo sensório apreende propriedades presentes em um meio externo, fornecendo-nos um mapa para nossas ações no mundo. Contudo, se a cognição não está baseada em informações externas ao sistema e preexistentes ao ato de conhecer, a percepção, por consequência, também não corresponde à representação ou à captação de um mundo dado. Torna-se necessário compreender a percepção tendo como referência não propriedades preestabelecidas, mas o próprio agente cognitivo e o modo pelo qual ele se orienta concretamente em situações específicas (VARELA, 2003, p. 79). Essa mudança de referência evidencia que o mundo percebido transforma-se continuamente graças à ação do próprio organismo (VARELA, 1994; VARELA, 2003). A percepção é, de acordo com Varela, uma “ação orientada perceptivamente”. Não há separação absoluta entre os pólos sensório e motor, ou ainda entre aquilo que nos aparece (e que tomamos como índice de objetos externos) e nosso próprio corpo; há, antes, um processo no qual sensório e motor se distinguem. O conceito de “ação orientada perceptivamente” expressa, assim, um dos aspectos da co-emergência, pois a atividade do organismo produz mundos, ela não é guiada pela representação de um ambiente

prévio. Ao contrário, o que o organismo percebe depende de sua atividade, que, por sua vez, se orienta também pelo que é percebido. A representação é, assim, um efeito que emerge da ação, e não o seu ponto de partida.

Mas de que modo se dá esta circularidade sensório-motora? Varela apresenta alguns exemplos, dentre eles o da percepção de cores, discutida em detalhes que fogem ao interesse deste trabalho (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2003). Mas, em linhas gerais, Varela procura indicar com este exemplo que os parâmetros que nos permitem identificar as cores (brilho, matiz e saturação) não estão de modo algum presentes como atributos objetivos no mundo externo, mas dependem em grande medida da própria constituição de nosso sistema nervoso. Ou seja, “(...) as propriedades que especificam o que são as cores simplesmente não têm contrapartidas físicas, não-experienciais.” (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2003, p.171). Por outro lado, Varela demonstra também que o chamado estímulo visual não percorre este sistema em uma única direção; as conexões neurais se entrecruzam e seguem não só a direção que vai da periferia sensório-motora ao córtex cerebral, mas também a direção inversa. Há ainda, no sistema nervoso central, a participação de um grande número de fibras nervosas provenientes de diversas regiões cerebrais ou um entrecruzamento de neurônios, o que permite afirmar que “a atividade da retina não modula senão parcialmente isto que é produzido no entrecruzamento de neurônios”⁶ (VARELA, 1989, p.28). Desse modo, torna-se improvável a caracterização do funcionamento do sistema nervoso como mero “captor” ou “receptor” de dados.

Há diversos exemplos que demonstram experimentalmente a circularidade sensório-motora. Varela cita um experimento clássico realizado em 1958 por Richard Held e Alan Hein⁷ e outro de 1962, realizado por Paul Bach y Rita, que emprega um procedimento chamado *substituição sensorial* (VARELA, 2003 p. 81). Há um estudo mais recente a respeito desse mecanismo de substituição (LENAY *et al.*, 1999): com o interesse de avaliar o papel constitutivo da ação e a importância do “corpo próprio” – conjunto de possibilidades de ação –, este estudo retoma o experimento de substituição sensorial para pesquisar a percepção em uma perspectiva não-representacional. Neste experimento, uma câmera de vídeo é acoplada a um dispositivo emissor de estímulos elétricos. O participante do experimento, impossibilitado de ver (cego ou de olhos vendados), tem esse dispositivo colocado em contato com a superfície da

⁶ « Ainsi, l'activité de la rétine ne module que partiellement ce qui se produit dans l'enchevêtrement des neurones » (VARELA, 1989, p.28)

⁷ Este experimento consistiu na criação de gatos em ambiente escuro e em sua exposição à luz sob condições controladas. Um grupo de gatos movimentava-se livremente; outro grupo era passivo, sendo apenas transportado pelos outros gatos em um cesto. Os que puderam se movimentar livremente tiveram comportamento normal quando foram libertados ao fim de algumas semanas; os que foram carregados comportaram-se como cegos. Como ambos os grupos de gatos tiveram a mesma impressão visual, o experimento indica que a capacidade de ver não se explica apenas pela extração de características do ambiente, mas também pelo “direcionamento visual da ação” (VARELA, 2003, p. 81)

pele. Demonstra-se, então, que os participantes que direcionam ativamente a câmera tornam-se depois de algum tempo capazes de sentir os estímulos elétricos como índices do espaço, isto é, os estímulos tornam-se, para eles, percepção espacial e não apenas uma sensação na pele. Este fenômeno indica que a gênese da modalidade sensorial está vinculada à atividade motora do agente percebido. Ou seja, o movimento permite que a sensação se torne sinal de outro corpo, de modo a fazer surgir uma distinção entre eu e mundo.

A idéia de que a percepção é dependente da ação já fora apontada anteriormente por diversos estudiosos, sobretudo os filósofos da tradição fenomenológica, como Merleau-Ponty, freqüentemente citado por Varela e que afirmava que “a forma do excitante é criada pelo próprio organismo, por sua maneira particular de se oferecer a ações vindas do fora (...). O ambiente emerge por meio da realização ou do ser do organismo (...)” (VARELA, 2003, p. 80).

Mas de que modo a circularidade entre percepção e ação pode nos levar a compreender diferentemente a experiência? Tal circularidade indica que o “agente” da ação não preexiste à própria da ação, o que diz respeito também à atividade cognitiva. Perceber, lembrar, conhecer são atividades que constituem aquele que percebe, lembra ou conhece. Há definição mútua e contínua de “si mesmo” e mundo, de maneira que tais experiências não podem ser reportadas a uma entidade fixa ou estável. Sempre que procuramos designar um suporte para estas experiências, omitimos o fato de que tal suporte não existe substancialmente, de maneira autônoma em relação às ações e às modificações que elas geram.

A aceção representacional da cognição pressupõe a experiência como localizável, tendo sua origem em algo distinto dela mesma. A experiência equivaleria a uma representação interna do mundo; torna-se necessário, frente a esta concepção, evocar algo radicalmente distinto deste mundo para exercer o papel de sede da experiência – na psicologia, concebe-se a subjetividade como este lócus de representações. A subjetividade é, assim, tratada como uma entidade que existe de modo substancial e independente, tornando-se possível referir-se a ela como a um dado, circunscrevê-la através de uma oposição em relação ao que não é subjetivo. Desse modo, sujeito e mundo tornam-se, cada um, os depositários de aspectos da experiência que são apresentados como opostos e mutuamente excludentes justamente pelo fato de terem sido radicalmente dissociados um do outro, de maneira que não se pode mais atribuí-los, ambos, à experiência. As representações são tidas, então, como a totalidade da experiência e concebidas como aquilo mesmo que caracterizaria a subjetividade (entendida aqui como o que é próprio ao sujeito, isto é, próprio àquilo que se opõe ao mundo externo, cuja existência independeria de nós).

Na psicologia cognitiva, a noção de identidade do sistema cognitivo exerce este papel de circunscrever a experiência de conhecer; tal sistema existiria por si, com atributos próprios e

determinados, independentes das experiências nas quais ele aparece. Na verdade, entende-se tais experiências como a manifestação das características preexistentes do sistema, e não como a criação mesma destas características em ato.

O trabalho de Francisco Varela indica, contudo, que, em um sistema vivo, só há identidade, em qualquer âmbito, através de um processo recursivo, através de uma criação contínua de um “si mesmo”. Ou seja, tanto no âmbito biológico quanto no cognitivo, só podemos, como observadores, delimitar unidades que comparecem como possuindo uma determinada identidade ou *self* porque tal identidade realiza a si mesma ininterruptamente; ela coincide com o ato mesmo de sua criação e não preexiste à experiência na qual ela surge. De acordo com Varela (1991), a identidade é uma propriedade emergente de uma rede na qual não há efetivamente um centro controlador, passível de ser definido ou localizado.

Na biologia, a unidade básica é a célula. Como vimos, a autopoiese indica que tal unidade só emerge graças a uma operação circular: a célula é fruto de um processo de produção que não pode ser atribuído a qualquer instância que não a própria célula; cessando-se esta produção contínua, não há identidade, podendo-se dizer então que a identidade celular produz a si mesma. Como vimos, de acordo com Varela,

Um sistema autopoietico – a mínima organização viva – é aquele que produz continuamente os componentes que o especificam, enquanto ao mesmo tempo o realiza (o sistema) como uma unidade concreta no espaço e tempo, o que torna a rede de produção de componentes possível (VARELA, 1991, p. 81)⁸

A célula, portanto, é coetânea à emergência de um centro de perspectiva ou à instauração de uma diferença entre meio interno e meio externo, com o aparecimento da membrana. A identidade da célula deve-se a uma operação circular, na qual exterioridade e interioridade definem-se mutuamente; ela é, assim, tributária do surgimento de uma perspectiva, e não a sua explicação. De acordo com Varela, o aparecimento da unidade equivale também a uma exteriorização, à definição de um meio externo que circunda tal unidade:

Um exame mais detido também torna evidente que essa exteriorização só pode ser entendida, por assim dizer, a partir de ‘dentro’: a unidade autopoietica cria uma perspectiva a partir da qual o exterior é um, o qual não pode ser confundido

⁸ «An autopoietic system – the minimal living organization – is one that continuously produces the components that specify it, while at the same time realizing it (the system) as a concret unity in space and time, which makes the network of production of components possible. » (VARELA, 1991, p.81)

com o entorno/meio físico tal como ele aparece para nós como observadores, o território das leis físicas e químicas *simpliciter*, isento deste perspectivismo. (VARELA, 1991, p.85)⁹

No âmbito cognitivo, entende-se tradicionalmente que o sistema cognitivo ou possui algum tipo de agente controlador, um centro ao qual se poderia atribuir uma identidade, ou é detentor de regras ou propriedades preexistentes, também definidoras de um tipo de identidade dada de antemão. Mas o que a enação nos indica é que também este “centro” da cognição, aquilo que podemos identificar como agente do ato de conhecer ou como um conjunto pré-definido de regras que regem seu funcionamento são, de fato, fruto de conexões sensório-motoras que se estabelecem graças ao seu próprio exercício. Não, há, assim, identidade prévia à ação, anterior à própria realização ativa desta identidade. Em outras palavras, *agente e produto* da cognição se entrecruzam e não admitem que se defina um deles como a origem do ato de conhecer. Pode-se dizer ainda que aquele que conhece e o que é conhecido são mutuamente dependentes e emergem em um processo circular. As conexões sensório-motoras são capazes de fazer surgir um mundo e, conseqüentemente, alguém que habita este mundo de maneira incorporada.

Ora, se os objetos e aquele que os conhece surgem simultaneamente, não há uma identidade preexistente a partir da qual emanaria a experiência de conhecer e de habitar o mundo. Não há identidade preexistente à atividade cognitiva – nem no mundo, nem no suposto sistema cognitivo. É isto que indicam os experimentos de substituição sensorial, ou ainda os experimentos de realidade virtual (nos quais o acoplamento com um determinado meio se dá através de um computador). A correlação entre percepção e ação, nestes casos, é modificada e estabelecem-se novos limites, não-usuais, de definição de um mundo e que exigem novos modos de orientação; pode-se, por exemplo, fazer corresponder determinado gesto ao ato de voar a um lugar especificado por este gesto (VARELA, 1991, p. 98). Tal como nos experimentos de substituição sensorial, após um breve período de aprendizagem passa-se a habitar este mundo, estabelecendo-se uma nova conexão sensório-motora. Ou seja, há a emergência um mundo capaz de fazer sentido para alguém:

O que é mais significativo para mim aqui é a *veracidade* do mundo que rapidamente emerge: nós habitamos um corpo dentro de um novo mundo após um breve tempo de treino nesta nova situação (15 minutos aproximadamente), e a experiência é de verdadeiramente estar voando

⁹ «A closer examination also makes it evident that this exteriorization can only be understood, so to speak, from the ‘inside’: the autopoietic unity *creates a perspective* from which the exterior is one, which cannot be confused with the physical surroundings as they appear to us as observers, the land of physical and chemical laws *simpliciter*, devoid of such perspectivism. » (VARELA, 1991, p.85)

através de paredes ou explorando universos fractais (VARELA, 1991, p.98)¹⁰

Desse modo, as operações descritas tanto pela autopoiese, na biologia, quanto pela enação, no estudo cognitivo, são paradoxais, porque dizem respeito a identidades – si mesmos – que não possuem existência fora destas operações. Por isso, elas são mais propriamente descritas como circulares. Para Varela, como nos indicam Eirado e Passos (2004), a forma do paradoxo expressa uma circularidade criativa, em que os planos que geralmente procuramos dissociar – no caso, os pares criador e criatura, sujeito e objeto – mostram sua interdependência original. Trata-se aqui da indicação de que estes planos, embora distintos, não estão fundamentalmente separados: para Varela, *ser*, *conhecer* e *fazer* são indissociáveis. Esta indissociabilidade é justamente o que permite a criação contínua de sujeito e mundo, meio interno e meio externo.

Tanto a autopoiese quanto a enação designam processos cuja base é a autonomia. Como vimos, um sistema autônomo estabelece suas próprias normas de existência, de maneira que

O vivo é, portanto, o domínio da autonomia por excelência, já que sua existência se define e constrói a partir de um ato pragmático — ato a um só tempo criador e cognitivo daquele que vive/conhece e do mundo vivido/conhecido. (EIRADO; PASSOS, 2004, p.78)

A circularidade que caracteriza a autonomia não é, assim, a de um círculo vicioso, no qual aquilo que se pretende explicar está subentendido de antemão. A impossibilidade de determinar uma origem do processo autônomo e, nesse sentido, a impossibilidade de explicá-lo, é justamente o que preserva, ao o abordarmos, a sua possibilidade de criação e a sua indeterminação fundamental. Assim, “Este ato [enação], para ser expressão da autonomia do vivo, deve ser entendido como ação criadora na qual se distinguem sem se separar a criatura e o criador” (EIRADO; PASSOS, 2004, p.85).

É nesse sentido que a atividade cognitiva é paradoxal, pois ela é essencialmente criativa e, ao fazer surgir simultaneamente “si mesmo” e mundo, não se apóia em uma identidade preexistente. Daí a noção de “si mesmo vazio de si” (VARELA, 1991), pois a identidade não se

¹⁰ «What is most significant for me here is the *veracity* of the world which rapidly springs forth: we *inhabit* a body within this new world after a short time of trying this new situation (i.e., 15 minutes or so), and the experience is of truly flying through walls or of delving into fractal universes. » (VARELA, 1991, p. 98)

define por uma substância que existiria por si mesma, de maneira independente. Para que haja de fato autonomia, é preciso que haja uma abertura original, criativa, designada por Varela como este “vazio de si”. Com esta noção, Varela indica que não é possível referir a identidade a uma instância dada, já que a identidade mesma é fruto de um processo originalmente descentrado. Tal processo é responsável pela gênese dos pares interno/externo, sujeito/mundo, de tal modo que a emergência de uma perspectiva centralizadora é o resultado contínuo deste processo, e não aquilo que o explica.

Dessa maneira, embora o trabalho de Varela reporte-se a unidades (a célula, a cognição), ele as aborda como emergências globais, que independem de um comando central. Isto é, ele as aborda em seu aspecto genético, preservando aí o seu caráter paradoxal. Não se trata, portanto, de desconsiderar o papel relevante desempenhado pela identidade no que concerne, por exemplo, à cognição, mas sim de destacar o fato de que tal identidade emerge graças a uma operação que não pode ser, ela mesma, reduzida a identidades preexistentes:

É isso o que quero dizer quando me refiro a si mesmo *vazio de si* – nós podemos também falar de um si mesmo virtual: um padrão global coerente que emerge por meio de componentes locais simples, parecendo ter uma localização central quando nenhuma é encontrada, e que ainda é essencial como um nível de interação para o comportamento de toda a unidade (VARELA, 1991, p. 95)¹¹

Ao considerarmos, portanto, a existência de um “si mesmo” na cognição, podemos fazê-lo sob uma abordagem não-representacional da experiência, isto é, sob uma abordagem que não a torne referência de uma identidade anterior à experiência mesma. Para isso, a indicação de Varela acerca da identidade ou *self* é relevante: trata-se aqui do surgimento de um ponto virtual, não propriamente localizável, mas capaz de determinar modos de interação específicos, fazendo surgir um mundo. (VARELA, 1991, p.80). Isto é, há a vivência de um “si mesmo” na cognição, mas esta vivência não representa um dado ou identidade substancial. Por isso, conhecer é um ato eminentemente criativo – de si e de mundo. É neste contexto que, mais uma vez, a inseparabilidade entre ser e conhecer torna-se pertinente: de acordo com Varela, identidade e conhecimento são dois lados de um único processo (VARELA, 1991, p. 102).

¹¹ «This is what I meant when referring to a *selfless* self – we could also speak of a virtual self: a coherent global pattern that emerges through simple local components, appearing to have a central location where none is to be found, and yet essential as a level of interaction for the behavior of the whole unity.» (VARELA, 1991, p. 95)

Assim, quando conhecemos algo, há de fato a experiência de um "eu" que conhece, vivência que, no estudo da cognição, só pode ser negligenciada por meio de uma compreensão excessivamente abstrata e distanciada do que experimentamos. Por outro lado, ao considerarmos a gênese desta experiência, constatamos, em diferentes níveis, que o "eu" a que nos referíamos é, antes, uma emergência a partir de processos recursivos, não a representação de um dado. De certo modo, a pretensão em localizar a instância que serve de suporte a estes processos corresponde já a uma observação superveniente, que constitui uma determinada perspectiva sobre eles. Ao procurarmos estudar a cognição de forma a abranger a experiência, torna-se necessário considerar que esta observação que designa identidades está já apoiada sobre a emergência de uma perspectiva. Se compreendermos a experiência como não-representacional, compreendemos também que a experiência mesma não coincide com um ponto de vista acerca dela. É preciso então examinar a possibilidade de abordar a experiência como anterior à emergência do ponto de vista, questão a ser tratada no próximo capítulo.

Para os estudos da cognição, esta abordagem da experiência é relevante porque, tradicionalmente, as pesquisas tratam o ato de conhecer como equivalente à resolução de problemas. Tal perspectiva orienta desde a construção de experimentos de pesquisa à interpretação teórica de fenômenos cotidianos. Mas, ao fazê-lo, a psicologia da cognição parte da premissa de que há um mundo dado, com problemas pré-definidos a serem resolvidos. Não há margem, assim, para a abordagem do aspecto fundamental da cognição, que é seu caráter essencialmente criativo, sua capacidade de constituir um determinado domínio de problemas, em relação aos quais nem todas as "soluções" são pertinentes ou fazem sentido enquanto tais. Desse modo, tende-se a restringir o estudo da cognição à corroboração de determinadas perspectivas, isto é, de determinados modos de constituição de si e de mundo. Para isso, define-se de antemão o que é um problema cognitivo, deixando-se de lado as próprias definições intrínsecas ao ato de conhecer efetivamente realizado por alguém. Assim, a cognição termina por ser tratada sempre sob o ponto de vista do observador, para o qual já há identidades delimitadas, passíveis de serem descritas.

Mas, de acordo com Varela,

O ponto chave, então, é que o organismo faz surgir e especifica seu próprio domínio de problemas e ações a serem 'resolvidas'; este domínio cognitivo não existe 'lá fora' em um ambiente que age como uma área de desembarque para organismos que de algum modo caem de pára-quedas no mundo. (VARELA, 1991, p.103)¹²

¹² «The key point, then, is that the organism brings forth and specifies its own domain of problems and actions to be 'solved'; this cognitive domain does not exist 'out there' in an environment that acts as a landing pad for organisms that somehow drops or is parachuted into the world. » (VARELA, 1991, p.103)

Abordar a cognição subentende, assim, lidar com a criação de perspectivas, com o surgimento de identidades e mundos. Se, como afirmam Eirado e Passos (2004, p.84), “O ato cognitivo, para Varela, é muito mais do que simplesmente resolução de problema”, é preciso examinar a possibilidade de abranger a experiência no estudo da cognição sem reduzi-la a identidades fixas, estabelecidas pelo ponto de vista de um observador. Isto implica, primeiramente, compreender quais as conseqüências para o entendimento da experiência quando a abordamos a partir do conceito de enação. No próximo capítulo, investigaremos alguns aspectos ligados ao tema da experiência, com o auxílio de autores como Bergson. Como nos indicam Eirado e Passos (2004, p.84), há um interessante vínculo entre o trabalho de Varela e Bergson:

(...) a biologia do conhecimento, com Maturana e Varela, assume a tarefa de pensar a cognição menos como atividade de solução do que de posição de problema. Verifica-se que, mais uma vez, o eixo de análise é deslocado, apostando-se no caráter inventivo da cognição, sobretudo se entendemos, como o faz Bergson, que colocar um problema implica sempre em criação.

Em segundo lugar, esta investigação implica também compreendermos a relação entre nossa vivência habitual, que tende a tomar o que nos aparece como confirmação da existência de objetos independentes de nós mesmos, e a gênese desta perspectiva. Ou seja, tendemos a incorporar um determinado ponto de vista e concebê-lo como a totalidade da experiência; de que modo esta vivência está ligada ao aspecto criativo da experiência de conhecer? Preservamos desta experiência apenas o seu resultado, o ponto de vista que dela emergiu. O conceito de enação nos indica que é possível reconhecer a dimensão “vazia” ou criativa nesta vivência centrada em uma identidade. O exame, no próximo capítulo, das noções de *efeito de performatividade e inversão da base* (EIRADO; PASSOS, 2009) refere-se a esta questão.

Falsas lembranças. Primeira inserção

Antes, porém, de examinarmos a relação entre a experiência vivida e a noção de co-emergência evocada pela enação, podemos investigar a abordagem representacional da cognição de maneira mais próxima, através de um exemplo concreto. O exemplo das *falsas lembranças* nos acompanhará ao longo do trabalho, e será novamente lembrado ao final dos capítulos seguintes. Cada capítulo permitirá apreender este exemplo diferentemente, de modo que as falsas lembranças serão, simultaneamente, um ponto de retorno às questões que movem esta pesquisa e um ponto de partida para avançar na investigação de diferentes aspectos destas questões.

A memória é um âmbito interessante para investigar a experiência e fornecer exemplos concretos por uma série de razões: há uma longa tradição de pesquisas em memória na psicologia da cognição e é um campo que continua suscitando interesse (BADDELEY, 1998; BEST, 1996; SHACTER, 2003); é um tema que gera múltiplos pontos de vista e que desperta a atenção não apenas de psicólogos, mas também de filósofos, como Bergson, por exemplo, cuja apreciação da questão nos será de especial importância ao longo deste trabalho; *lembrar e esquecer* dizem respeito muito diretamente à vivência cotidiana das pessoas e compõem, reconhecidamente, parte essencial de suas vidas; e, por fim, ela ocasiona um paradoxo significativo para a psicologia, que, ao mesmo tempo em que mantém uma interpretação quase hegemônica da memória como representacional, depara com uma série de “problemas” da atividade de lembrar que desafiam esta interpretação.

A memória comparece, tanto na interpretação do senso comum quanto na psicologia cognitiva, como uma função de representação: ela é responsável por re-apresentar a alguém um fato. Trata-se de um fenômeno no qual, à primeira vista, parece haver claramente uma separação entre algo representado (o episódio passado) e o representante (a lembrança). Além disso, a memória é tida como componente essencial da identidade pessoal, uma vez que a história de um indivíduo e aquilo a que ele recorre como sendo sua “experiência de vida” subsistem à passagem do tempo: são lembrados por ele e o constituem.

Mas, por outro lado, a memória parece estar sempre sujeita a falhas: há incerteza sobre a exatidão das lembranças em relação aos fatos, interpretamos diferentemente episódios passados a cada vez que os evocamos, vivenciamos o esquecimento. As ditas “falhas” ou mesmo pecados (SHACTER, 2003) da memória geram embaraços sociais e mobilizam a realização de pesquisas e investigações pela psicologia da cognição. Torna-se necessário, para esta abordagem psicológica, explicar como a memória preserva sua capacidade de representar mesmo diante destes fenômenos em que a representação não é bem-sucedida.

Um destes fenômenos é o das falsas lembranças. O fenômeno das falsas lembranças foi intensamente estudado pela psicologia nos anos 90 (SHACTER, 2003) e é um caso interessante para discutir as diferenças entre abordar a experiência de maneira representacional e de maneira enativa, isto é, tendo o conceito de enação como guia (EIRADO *et al*, no prelo); é, também, um fenômeno ilustrativo de um modo de relação com a experiência que, conforme veremos ao longo do próximo capítulo, tendemos a manter cotidianamente, no qual há omissão da co-emergência de sujeito e mundo.

A falsa lembrança é um fenômeno no qual alguém tem a experiência de lembrar algo que não se reconhece como tendo de fato ocorrido, ou, pelo menos, não tendo ocorrido tal como é lembrado (BELLI, 1989; LOFTUS, 1997; LOFTUS e HOFFMAN, 1989; McDERMOTT e ROEDIGER, 1995; SHACTER, 2003). Ou seja, há para alguém a vivência subjetiva de lembrar-se de algo, o que faz da falsa lembrança não um perjúrio ou mentira, mas uma descrição verdadeira de como se experimenta a lembrança (EIRADO *et al.*, 2006). Um exemplo do fenômeno é relatado pela pesquisadora E. Loftus (1997), referência para o estudo do tema: uma jovem desenvolve, durante um processo terapêutico, a lembrança de ter sofrido abuso sexual por parte de seu pai, engravidado e realizado um aborto. Contudo, através de exame médico, comprovou-se que a jovem era virgem. Trata-se, portanto, de uma experiência de lembrar que não tem um correlato factual socialmente compartilhado e que, no entanto, é sentida pelo sujeito de maneira vívida e real.

Tal fenômeno gerou uma série de pesquisas e debates na década de 90 em torno dos efeitos sugestivos de técnicas terapêuticas - surgiram simultaneamente diversos relatos do aparecimento de lembranças de abuso sexual em terapias e, em grande parte dos casos, tais abusos não puderam ser confirmados por provas factuais (LOFTUS, 1997; SHACTER, 2003). De maneira correlata, pôs-se em questão também a veracidade dos testemunhos em tribunais, bem como a influência de técnicas de interrogatório sugestivas na produção de falsos testemunhos e falsas confissões (SHACTER, 2003). A sugestionabilidade foi tida como causa geradora de falsas lembranças por diversos pesquisadores (LOFTUS e HOFFMAN, 1989). De acordo com Schacter (2003, p. 143)

A sugestionabilidade na memória pode ser descrita como uma tendência do indivíduo a incorporar informações enganadoras de fontes externas – outras pessoas, material escrito ou imagens, até mesmo os meios de comunicação – a recordações pessoais.

Admite-se, assim, que o funcionamento “normal” da memória – sem falhas ou enganos – supõe uma referência precisa para cada lembrança e a preservação da

individualidade na experiência de recordar. A sugestão e a conseqüente proliferação de falsas lembranças escapam a este funcionamento e preocupam os pesquisadores cognitivos por seus efeitos individuais e sociais. A maior parte das pesquisas realizadas acerca das falsas lembranças é motivada, assim, pelo interesse em descobrir os critérios de distinção entre lembranças verdadeiras e falsas.

As falsas lembranças tornaram-se, portanto, um tema particular no estudo da psicologia da memória, tendo sido delimitado pela abordagem representacional e estudado através dela. Tornou-se um fenômeno de especial relevância precisamente pela concepção de que lembrar é representar, isto é, ter acesso novamente a um dado que se quer estável. Se determinadas lembranças parecem contradizer esta concepção, é porque elas são “falsas”, sendo oportuno detectar a causa de um “mau funcionamento” da memória e, conseqüentemente, compreender também o seu funcionamento correto, isto é, capaz de representar adequadamente.

Além de entender a memória como uma modalidade de representação, a abordagem representacional também investiga as falsas lembranças pela via da representação, ou seja, as próprias lembranças tornam-se, nesta abordagem, objetos a serem adequadamente representados pela pesquisa. Assim, busca-se estudar a memória como uma entidade isolável e independente do observador: é preciso controlar variáveis, promovendo a organização dos estímulos a serem apresentados no experimento, e inferir o objeto de pesquisa através de dados observáveis e mensuráveis (como a performance dos participantes em situação experimental, descrita por meio de seu tempo de reação e do número de acertos e erros nos testes propostos). Um experimento clássico para investigar a produção de falsas lembranças é o realizado por Belli (1989). Em linhas gerais, este experimento estrutura-se da seguinte forma: apresenta-se aos participantes uma seqüência de slides que contam uma história; em seguida, apresenta-se ao grupo experimental (após a realização de uma tarefa distratora¹³) uma narrativa contendo informações enganosas sobre alguns itens presentes nos slides (itens críticos)¹⁴; realiza-se, por fim, um questionário¹⁵ sobre o que foi exibido nos slides, procurando-se aferir se a resposta do participante contém os dados dos slides ou da narrativa. É esta resposta ao questionário que é investigada como um exemplo do

¹³ Tarefa como a resolução de problemas lógicos, por exemplo, que tem o objetivo de ocupar a atenção do participante e evitar que ele rememore deliberadamente os slides exibidos.

¹⁴ Para o grupo controle, a narrativa não contém informações enganosas.

¹⁵ Há duas versões distintas deste experimento descritas por Belli (1989): em uma, o questionário é de evocação (há uma pergunta a ser respondida pelo participante); na outra, o questionário é de reconhecimento (apresentam-se ao participante as alternativas de resposta).

funcionamento da memória e considerada como a lembrança do participante a respeito das imagens: se a resposta referir-se à narrativa, houve produção de falsas lembranças, relacionada à sugestão contida nas informações enganosas¹⁶.

Contudo, o fenômeno das falsas lembranças não se esgota por esta abordagem. Ele chama a atenção justamente porque, ao ser vivenciado por alguém, há aspectos que insistem como significativos e que não se reduzem à performance observável nas pesquisas de laboratório. Há um contexto de vida inseparável da emergência da lembrança. Cotidianamente, lembrar não é uma tarefa abstrata, isolável da totalidade de nossa existência. Mesmo a lembrança que se quer falsa é mais complexa que a resposta fornecida a um questionário: ela é capaz de conformar uma nova história pessoal para alguém, redefinindo “si mesmo” e mundo. Esta redefinição não está baseada na apreciação da acurácia da lembrança em relação ao fato objetivo passado. Uma lembrança vívida persiste mesmo se se comprovar factualmente sua “falsidade” (EIRADO *et al.*, 2006); esta comprovação prescinde da experiência, mas por si só é incapaz de modificá-la. Em que consiste tal experiência e como estudá-la? A abordagem representacional somente não é suficiente para empreender tal estudo.

Além disso, o fenômeno da falsa lembrança torna mais evidente que a memória não se restringe a uma capacidade meramente representativa: com ele, surge uma lembrança que não existia até então e que passa a conformar o sujeito de determinado modo. Há, com a aparição da lembrança, a criação de algo novo, mais do que a re-apresentação de um mesmo fato; a lembrança é uma novidade no curso de uma experiência e, originariamente, não há separação entre representante e representado. Por exemplo, ao surgir a lembrança do abuso sexual, surge também alguém como abusado, não havendo separação entre esta lembrança e aquilo que ela veicula. Ora, tal efeito capaz de conformar sujeito e mundo não tem qualquer relação com a verdade ou falsidade da lembrança, de maneira que a experiência de lembrar comporta algo além da suposta função da lembrança de representar um dado.

Desse modo, a falsa lembrança é oportuna para discutir o âmbito de pertinência da abordagem representacional na psicologia cognitiva; trata-se de um fenômeno cujo aspecto mais específico é também o mais estranho ao modelo experimental de pesquisa em cognição (EIRADO *et al.*, 2006). Procura-se, com o modelo representacional, prescindir ao máximo da singularidade de uma experiência em prol da representação

¹⁶ Os resultados da pesquisa são alcançados após tratamento estatístico das respostas dos participantes do grupo experimental e do grupo controle.

adequada do objeto de pesquisa. Como se entende que o objeto existe por si mesmo – no caso, este objeto é a própria cognição, ou ainda mais especificamente, a memória –, torna-se necessário compreendê-lo independentemente de quaisquer circunstâncias contextuais ou contingências individuais. Tal pretensão implica eleger como relevante aquilo que é observável: o comportamento do participante da pesquisa torna-se, assim, mais fiável do que seus próprios relatos da experiência que vivenciou e, quando possível no estado atual das pesquisas, as técnicas de imageamento cerebral e estudos da fisiologia neural fornecem as evidências privilegiadas. Obtê-las torna-se, inclusive, a meta para o desenvolvimento de novas pesquisas (SHACTER, 2003).

Mas, ao privilegiar-se o comportamento como fonte de dados sobre as lembranças ou recorrer-se ao estudo neurológico para compreender o funcionamento da memória, deixa-se de reconhecer, contudo, que o ponto de partida é sempre uma experiência vivida. A própria memória só pode ser apreciada como tal porque há pessoas que lembram e esquecem. A falsa lembrança é, assim, um caso oportuno porque ela torna evidente esta experiência concreta, vivida por alguém, cuja presença se faz sentir mesmo quando ela é abordada pela perspectiva da representação. Ela define-se por esta vivência, está subjacente à própria aceção representacional de “falsa lembrança” e à sua circunscrição como tema de pesquisa. Mesmo que se pretenda estudar o fenômeno minimizando a importância desta experiência singular para uma compreensão da memória – como de fato se pretende –, ela nunca é de todo eliminada.

Contudo, pelo próprio modo de organização dessas pesquisas em psicologia, a experiência mesma não é o foco de estudos. Esse modo de organização, como vimos, é, em alguma medida, representacional, mesmo que a representação não seja um conceito explicitamente utilizado (EIRADO *et al*, 2010). Por exemplo, no experimento de Belli (1989), a vivência de quem participa da pesquisa não é diretamente consultada; ela é apenas inferida através da resposta ao questionário, donde se infere também um aspecto pretensamente constituinte da própria memória, que, em essência, independe de quaisquer especificidades contextuais. A noção de representação está presente, assim, quando se pressupõe a independência do objeto a ser conhecido em relação àquele que conhece e ao ato de conhecer, sendo que a representação situa-se, aqui, em um nível epistemológico. A experiência, nesse modelo de pesquisa, não é estudada por si mesma; ela é tida como índice de fatos - sejam os fatos objetivos passados aos quais as lembranças se referem, sejam os fatos, localizáveis em um sujeito, referentes ao processamento de informação ou às suas modificações neurológicas.

A falsa lembrança é, assim, uma vívida experiência de lembrar que independe da existência objetiva do que é lembrado. Esta experiência desafia a perspectiva representacional porque, a um só tempo, oferece um aspecto que não pode ser reduzido à performance comportamental e põe em questão o caráter de representação da cognição, justamente onde supunha-se que ele seria indubitável: na memória. Há a impossibilidade evidente de determinar neste caso um referente externo à lembrança que seria por ela representado. Se, por um lado, a falsa lembrança não é uma mentira, por outro, ela não é corroborada por referenciais externos à própria vivência em questão. Logo, a falsa lembrança só é “falsa” para a perspectiva de um observador, que compara a experiência da lembrança a um fato supostamente objetivo. A falsidade da lembrança ou a “falha na representação” não dizem respeito à experiência de lembrar propriamente dita. Só se pode considerá-la um erro ao se pretender definir critérios externos para esta vivência, desconsiderando o caráter autônomo de sua constituição.

A falsa lembrança apresenta, portanto, um aspecto que só pode ser abordado através de um estudo acerca da própria vivência, e não do que ela supostamente representa. Considerando-se esta vivência, esse fenômeno indica que, embora haja nitidamente o surgimento de uma experiência inteiramente nova, que não pode ser explicada por informações “externas”, há também um modo de relação com esta experiência que omite justamente este seu caráter de irreduzível novidade. A lembrança é, então, vivida como índice de um passado objetivo ou como a representação de um fato. Definem-se através dela, simultaneamente, o sujeito e o mundo, sem que, no entanto, se reconheça este processo de co-definição como tal. Ou seja, para quem lembra, não há *surgimento* de abusador ou abusado, mas apenas o fato mesmo do abuso re-apresentado à sua própria observação.

A falsa lembrança ilustra, assim, algo da experiência em geral: mesmo quando a vivência subjetiva é a da representação e não há o reconhecimento da autonomia, dá-se o co-surgimento de sujeito e mundo. A falsa lembrança evidencia um processo no qual a experiência mesma, sem qualquer informação externa que a determine, é responsável pela aparição de um “si mesmo” e de um mundo. A experiência, aqui, mostra-se criadora: é a lembrança do abuso que faz surgir abusado e abusador, ou seja, sujeito e objeto são fruto da experiência e não o contrário. Contudo, não nos detemos na própria experiência: quando vivenciamos a lembrança, tendemos a tomá-la como índice de um mundo existente em si mesmo, independente da experiência de lembrar; por outro lado, ao procurarmos estudá-la, buscamos critérios externos a ela para determinar sua

veracidade e passamos a designá-la como “falsa”. Ao fazê-lo, empregando a abordagem representacional, ignoramos ao mesmo tempo a vivência subjetiva da lembrança e o fato de que o que comparece nesta vivência – uma história de vida e um mundo habitado por alguém – é uma experiência e não a representação de entidades substanciais.

Portanto, há na falsa lembrança um modo de relação com a experiência em que o aparecimento de um sentido faz surgir de determinado modo sujeito e objeto, mas, uma vez diante deste aparecimento, omite-se seu processo de gênese e o fenômeno interpretativo contínuo a partir do qual ele advém. Como nos indicava Schacter (2003, p. 143), há a incorporação de algo como uma vivência pessoal. Alguém se torna identificado a um ponto de vista e, ao mesmo tempo, não reconhece que este ponto de vista não reflete um mundo dado e anterior à própria lembrança. Em outras palavras, não há o reconhecimento de que este ponto de vista é uma experiência e de que sujeito e mundo se definem como tais através dela.

Desse modo, a psicologia cognitiva, ao descrever as falsas lembranças, põe em evidência aspectos significativos para o estudo da experiência, mas que terminam por ser subestimados ou negligenciados por serem incompatíveis com a abordagem representacional majoritariamente empregada. O trabalho de Loftus, como vimos, é referência para a discussão das falsas lembranças no âmbito da psicologia da cognição (LOFTUS, 1997; SHACTER, 2003). Sua pesquisa se desenvolveu através do estudo de casos de falsas lembranças em testemunhas em juízo e do aparecimento, no curso de processos terapêuticos, de lembranças de abusos sexuais. Tais casos levaram-na a desenvolver uma pesquisa sobre o papel da sugestão na formação de falsas lembranças e a conceber a memória segundo o paradigma reconstrutivista (que, opondo-se ao paradigma reprodutivista, entende a memória como criadora, e não reprodutora, de dados) (LOFTUS; HOFFMAN, 1989). Seu trabalho nos interessa aqui porque indicara, de início, a possibilidade de conceber a experiência como inventiva, e não como representacional. O paradigma reconstrutivista abre espaço a uma pesquisa voltada à experiência de lembrar, irredutível ao modelo do processamento de informação. Loftus apontara inicialmente para um modo de abordar o fenômeno que não partia da existência de traços substanciais subjacentes à formação das lembranças¹⁷. A maneira inicial pela qual Loftus compreendera as falsas lembranças permite, enfim, o estudo da própria experiência, e não a sua relação com elementos físicos objetivos ou supostamente não-experienciais.

Este momento inicial do trabalho de Loftus é mais interessante ao estudo de uma abordagem não-representacional da experiência, embora ele não tenha sido desenvolvido pela

¹⁷ Há outras teorias sobre as falsas lembranças, como, por exemplo, a teoria do traço difuso (*fuzzy-trace theory*), que afirmam a existência de tais traços e explicam diferentemente a constituição desse fenômeno (REYNA; LLOYD, 1997).

própria autora. O trabalho de Loftus sofreu variações ao longo de seu processo de pesquisa (EIRADO *et al.*, 2006), tendendo, posteriormente, à manutenção da aceitação representacional da memória. Este percurso de seu trabalho é importante porque ele indica a transposição, para a psicologia cognitiva, de aspectos básicos do modo pelo qual vivenciamos habitualmente nossas experiências. Inicialmente, Loftus privilegiou no estudo deste fenômeno o surgimento de lembranças que não possuíam quaisquer referências em uma vivência objetiva passada, isto é, não eram “enganos” cometidos a partir da deturpação de alguma memória original. Loftus denominou então este fenômeno de “novas lembranças” (*new memories*) (LOFTUS; HOFFMAN, 1989), denominação interessante por indicar o caráter inventivo e a novidade de toda experiência, inclusive a da lembrança. Contudo, na seqüência de sua pesquisa, influenciada pelas questões surgidas em seu trabalho como consultora em tribunais, interessou-se mais pela possibilidade de discernir lembranças verdadeiras de falsas do que pela experiência de lembrar propriamente dita (EIRADO *et al.*, 2006). A mudança de ênfase em seu estudo pode ser percebida pelo emprego da nomenclatura “falsa memória” (*false memories*) (LOFTUS, 1997) em detrimento de “nova memória”. O privilégio dado à pesquisa acerca da falsidade das lembranças acompanha o modo mais comum de lidarmos com o que lembramos, na medida em que, para nós, as lembranças tendem a se tornar definidoras do mundo como existente em si mesmo.

A abordagem representacional das falsas lembranças é orientada, pois, pela tentativa de dar conta de questões acerca da acurácia da memória, encarando-a como um objeto a ser julgado (EIRADO *et al.*, 2006). A experiência de lembrar é referida a algo diferente dela mesma, de modo que grande parte das pesquisas tem em vista, direta ou indiretamente, controlar os efeitos das “falhas” e dificuldades geradas por determinadas maneiras de lembrar e de se relacionar com as lembranças. O experimento de Belli (1989), por exemplo, visa a estudar de maneira controlada os efeitos de informações enganosas na formação de falsas lembranças, fornecendo material para as pesquisas acerca dos efeitos de sugestão. As pesquisas são, portanto, motivadas por preocupações de ordem social, tais como as indicadas por Shacter (2003):

(...) a sugestionabilidade é preocupante por várias razões: perguntas tendenciosas podem ajudar a levar testemunhas a fazer identificações erradas; técnicas terapêuticas sugestivas podem ajudar a criar falsas lembranças; e interrogatórios agressivos de crianças pequenas podem resultar em lembranças distorcidas de supostos abusos por professores e outros adultos. (SHACTER, 2003, p. 143)

Trata-se de questões legítimas, mas que determinam um tipo de pesquisa voltada para o controle dos efeitos sociais do surgimento de lembranças, e não para o processo pelo qual uma lembrança pode vir a delimitar o sentido possível do mundo para alguém.

Loftus, diante das questões suscitadas pelo aparecimento de falsas lembranças, manteve uma compreensão do fenômeno que sustenta as linhas principais da abordagem da psicologia cognitiva, ou seja, uma abordagem que preserva a leitura representacional do fenômeno ao supor que os resultados obtidos através da pesquisa correspondem a dados objetivos, cuja existência independe do observador – sejam estes dados reproduzidos ou criados. Supôs, conseqüentemente, a independência entre sujeito e objeto, deixando de lado o caráter inventivo intrínseco à experiência de lembrar. A psicologia da cognição emprega, de maneira hegemônica, uma estratégia de pesquisa comportamental; como discutimos anteriormente, esta estratégia está orientada pela noção de representação, mesmo que não a considere explicitamente como seu objeto de estudos. Ela está baseada na idéia de que há critérios externos a uma experiência capazes de determinar sua veracidade ou falsidade, supondo, assim, um objeto que existe independentemente de seu observador.

Podemos nos perguntar, no entanto, como estudar o fenômeno das falsas lembranças a partir da abordagem da enação. A abordagem enativa nos indica que a experiência é mais vasta e mutante do que acreditamos; as coisas a que as lembranças supostamente se referem não são fatos objetivos existentes independentemente de seu observador e, portanto, as lembranças não são, em si mesmas, verdadeiras ou falsas. O fenômeno das falsas lembranças nos mostra que, quando surge uma lembrança, pensamos nos mover entre erros e acertos: agora lembro corretamente, antes eu não sabia o que havia acontecido de fato. Mas, ao olharmos para o surgimento dessas experiências - e não para o que elas nos parecem querer indicar -, vemos que isto que nos aparece como fatos está na dependência dessas experiências. Quem lembra e aquilo que é lembrado surgem juntos e de maneira inseparável, a partir da experiência mesma de lembrar.

Assim, ao voltarmos-nos para a experiência, ela nos mostra que o modelo da representação não dá conta de seus aspectos mais significativos. Quando surge, por exemplo, a lembrança de um abuso, surge simultaneamente o fato do abuso e alguém que foi abusado. Ou seja, surge uma experiência capaz de fazer aparecer ao mesmo tempo sujeito e objeto, que inexistiam como tais antes do próprio surgimento da lembrança. Há, portanto, uma experiência de criação, incompatível com a idéia de preexistência à qual a noção de representação conduz.

Tal experiência de criação, no entanto, não é comumente percebida como tal por aquele que lembra. Por isso, a perspectiva de abordagem predominante na psicologia da cognição não nos causa em geral tanta estranheza; ela se aproxima do próprio modo pelo qual tendemos a

vivenciar nossas experiências, restritas à delimitação de um ponto de vista único. A lembrança surge de maneira mais freqüente como indicando a existência independente de sujeito e objeto, isto é, ela é vivida como índice de um fato. Lembrar-se do abuso é, assim, constatar-se abusado, acessar um evento que independe da lembrança. Mas o que ocorre no fenômeno das falsas lembranças é justamente o surgimento original de um sujeito, que se mostra, então, dependente da experiência de lembrar. Tal experiência aponta para a dependência mútua entre o sujeito e o mundo que lhe aparece, ainda que os estudos acerca das falsas lembranças não abordem tal dependência ou terminem por omiti-la.

Entretanto, se sujeito e mundo dependem um do outro, como podem surgir vivências como as de algumas falsas lembranças que parecem apontar para fatos que existem por si mesmos? Podemos aqui retomar a questão do final do capítulo anterior e nos perguntar novamente de que modo se relacionam a vivência subjetiva e a experiência de base a partir da qual advêm sujeito e mundo. Vivenciamos as lembranças como representações, de modo que a abordagem representacional não diz respeito apenas ao modelo de conhecimento presente nas ciências cognitivas; é preciso entender como a abordagem representacional comparece em nossas vidas. Trata-se aqui do *efeito de performatividade* da experiência (EIRADO; PASSOS, 2009), através do qual surge a experiência de sujeito e objeto como termos fundamentalmente separados. Trata-se de um efeito da própria experiência co-emergente, em que não entendemos a experiência como tal, isto é, não reconhecemos aquilo que aparece como experiência, mas sim como a realidade mesma. A este não-reconhecimento designamos *inversão da base* (EIRADO; PASSOS, 2009). Por meio da articulação entre estas duas noções (efeito de performatividade e inversão da base) será possível no próximo capítulo investigar como a experiência da representação pode surgir e, ao mesmo tempo, ser abordada em seu aspecto co-emergente.

Capítulo 2

A enação é um conceito que busca entender a cognição, a atividade de conhecer, de maneira que sujeito e objeto (os produtos desta atividade) não estejam dados de antemão. Conhecer, na acepção comum do termo, supõe alguém que conhece e algo conhecido; o conceito de enação procura evidenciar que estes termos existem como tais no âmbito desta atividade e graças a ela.

O conceito de *autopoiese* realizava operação semelhante no campo da biologia ao indicar que a célula depende de uma dinâmica recursiva, na qual não há causa primeira, ou melhor, onde a demarcação de um ponto de partida para o encadeamento causal é sempre arbitrária. Indicava-se, assim, que a unidade biológica primária só existe no interior do processo circular ou auto-referido responsável por sua constituição.

Contudo, o reconhecimento desta dinâmica circular que é subjacente à gênese da célula não destitui a pressuposição, em algum nível, da existência de entidades isoláveis e reconhecíveis como dadas. Ou seja, a unidade ainda desempenha, na pesquisa, papel preponderante em relação à experiência, tida como condição ou base de surgimento de quaisquer entidades. A célula é tida como ponto de partida para o estudo do vivo, e não a experiência propriamente dita. Daí o risco de, ao se considerar exclusivamente o conceito de *autopoiese*, se compreender a experiência como localizável na célula ou no organismo pluricelular. No entanto, mesmo esta compreensão estava ausente em biologia, refletindo o desinteresse das pesquisas em relação ao tema da experiência, desinteresse com conseqüências teórico-metodológicas significativas. Tornar este tema relevante através do conceito de *autopoiese* foi um passo importante, mesmo que consideremos sua abordagem relativamente limitada devido à admissão de um conjunto dado de fenômenos. Neste sentido, a pesquisa em biologia, graças à sua especificidade, está restrita a um determinado domínio, já secundário em relação à experiência, no qual a idéia de causalidade desempenha papel significativo. Mas ainda assim esta pesquisa tornou possível, mesmo neste domínio, a admissão de certa incompletude na maneira usual de conceber os objetos e de lidar com o conhecimento. A idéia de *autopoiese* criou, no âmbito da pesquisa biológica, uma via de acesso ao problema da cognição, que, por sua vez, tornou possível a este trabalho tratar o tema da experiência.

Se o estudo do vivo exigiu da pesquisa uma atenção ao fenômeno interpretativo e mostrou a inseparabilidade entre ser e conhecer, o tema da cognição já se colocava à ocasião dos estudos acerca da *autopoiese*. A enação transpõe a noção de autonomia ao campo da cognição e, à semelhança da idéia de *autopoiese*, acusa a existência de uma circularidade à qual

a maior parte das pesquisas na área não são sensíveis. Mas, aqui, a pressuposição de entidades dadas é bastante atenuada, diferentemente do que acontecia na pesquisa estritamente biológica.

A noção de representação é evocada pela psicologia cognitiva para explicar como se dá o contato entre entidades cuja existência ela pressupõe de maneira implícita. O conceito de enação indica que a tais entidades só surgem com a experiência cognitiva; não é possível apontar um sujeito ou um objeto independentemente de um ato de conhecer concreto. A cognição é uma atividade que faz surgir sujeito e objeto, de modo que o que chamamos conhecimento é uma experiência que implica, desde sua gênese, aquele que conhece. Não é possível privar o conhecimento deste caráter experiencial a fim de atingir o que, de fato, estaria para além de nós mesmos ou de nossa subjetividade – os objetos.

A enação parte, portanto, desta indicação que, à primeira vista, mantém os mesmos termos da explicação cognitiva usual em psicologia: há sujeito e há objeto, sendo que a abordagem enativa se diferenciaria por reconhecer a impossibilidade de depuração do pólo subjetivo, participante da própria constituição dos objetos.

Mas o conceito de enação não se restringe à indicação de que conhecer é uma experiência e não a constatação de um mundo “objetivo” ou dado. Ele promove também uma série de mudanças no que entendemos comumente por “experiência” e são estas mudanças que o presente capítulo busca investigar. Ao indicar que sujeito e objeto só existem na experiência, não é possível supor, para além dela, termos que a expliquem, pois ela mesma não pode ser ultrapassada. Ou seja, não há ponto de vista externo à experiência, e sim diversos pontos de vista distintos, todos eles surgidos na experiência. Se há sujeito e objeto do conhecimento, é porque há experiência de conhecer, afirmação que equivale ao inverso da concepção usual, para a qual sujeito e objeto explicam o conhecimento. Ora, mas se o sujeito também tem sua gênese na experiência, não é possível atribuir a ele qualquer precedência original. Os objetos – o que nos aparece – dependem do sujeito que os percebe na mesma medida em que o sujeito só existe uma vez que os percebe. Há dependência mútua entre sujeito e objeto graças à sua origem comum; se constatamos uma correlação íntima entre sujeito e objeto, ela se deve não ao fato de um determinar o outro, e sim à sua inseparabilidade genética. Desse modo, a experiência não é interna ao sujeito e não designa apenas o que alguém identifica como sendo sua própria vivência. Aqui, a experiência não mais pode ser enquadrada nas categorias de objetividade ou subjetividade, tais como elas são comumente definidas, sob confronto e exclusão mútua.

Sendo assim, sob a perspectiva enativa a atividade do conhecimento supõe a experiência, que não pode ser localizada em um agente ou descrita como propriedade de um sujeito. Desde os estudos acerca da célula, havia a indicação de que o vivo é inseparável do surgimento de um mundo e, portanto, da valoração e da atribuição de sentido. Os estudos de

Varela desenvolveram-se porque tais fenômenos não eram devidamente considerados na biologia e, mesmo nas pesquisas em psicologia da cognição, são estudados apenas de maneira colateral, como ocorrências secundárias de uma atividade que, essencialmente, pode ser descrita de maneira abstrata. A abordagem enativa indica que o sentido não se sobrepõe, em acréscimo, à atividade cognitiva, mas é o seu próprio fundamento. Daí a impossibilidade de estudar a cognição de maneira não-situada, sem referências ao contexto no qual ela se dá e ao modo pelo qual ela é vivenciada.

Contudo, é preciso considerar ainda que o reconhecimento desta vivência e dos horizontes nos quais a cognição tem lugar não abrange inteiramente a experiência. A cognição depende já da emergência de observador e mundo observado, isto é, da constituição de um ponto de vista que surge da experiência e que, portanto, não coincide inteiramente com ela. Como é a experiência mesma a condição para o aparecimento dos pontos de vista, ela não pode estar contida nestes; daí a possibilidade de novos surgimentos de si e de mundo: de transformação dos pontos de vista. Desse modo, a experiência é mais vasta do que aquilo que identificamos como nossas próprias vivências.

Mais que isso, o próprio reconhecimento daquilo que vivemos e a possibilidade de designar algo são sustentados pela experiência, pois não há exterioridade em relação a ela. Isto é, a experiência não é tão somente aquilo que pode ser observado; ela é sobretudo aquilo que permite a observação. Sendo assim, ela abrange não só o que nos aparece, mas também o que não aparece ou que não tem existência propriamente dita, tradicionalmente um atributo de objetos. Ou melhor, ao voltarmos-nos à experiência, é preciso evitar esta noção realista de existência, que privilegia aquilo que somos capazes de conceber ou de tratar como objeto de nossas compreensões.

Portanto, o estudo da experiência não se limita ao estudo da observação ou dos pontos de vista; torna-se necessário estudar também de que modo os pontos de vista surgem. Isto é, a experiência não está restrita a determinar a observação ou a existência de sujeito e objeto - ainda que a observação advenha da experiência e delimite, como sua outra face, justamente aquilo que não vemos. É preciso, a partir destas considerações, desdobrar a abordagem enativa no que diz respeito ao tema da experiência.

O conceito de enação presta-se a este desdobramento porque ele tem dois aspectos, inseparáveis um do outro: por um lado, há o surgimento de sujeito e mundo; ambos não subsistem independentemente, mas co-emergem a partir de algo que Varela identifica com um “fazer”, uma atividade. Este processo de fazer emergir si mesmo e mundo é o aspecto performativo da enação, sua capacidade de “decretar” a existência de algo. Daí a coincidência apontada por Varela entre *fazer* e *ser*, a que se acrescenta também o *conhecer*, inseparável desta

dinâmica de emergência contínua, que abarca dimensões existenciais que ultrapassam em muito as tradicionalmente ditas “cognitivas”. A seguir, discutiremos o aspecto performativo da enação mais longamente.

Mas, por outro lado, a enação indica também que este mundo tem uma solidez apenas aparente: sob determinado ângulo, este conceito nos mostra que os objetos (que aparecem como separados de quem os vê) têm uma origem comum com aquele que os observa. Assim, o sujeito é co-responsável pelas propriedades observadas, usualmente tidas como propriedades dos objetos mesmos (ou, em alguns casos na psicologia, propriedades do sistema cognitivo, ele próprio um objeto dentre outros). De acordo com Maturana e Varela (2005), há diversas ocasiões em nossas vidas nas quais podemos experimentar diretamente esta falta de solidez do mundo percebido por nós. Eles nos indicam alguns exemplos simples relativos à experiência de perceber, como as chamadas ilusões perceptivas ou o problema da percepção das cores (MATURANA; VARELA, 2005, p.24-28). Dentre estes exemplos está o do ponto cego: podemos desenhar um ponto sobre um papel. Cobrindo um de nossos olhos e olhando fixamente para uma região distante alguns centímetros deste ponto, ele simplesmente desaparece de nossa visão. A explicação conhecida e largamente aceita afirma que o ponto desaparece porque sua imagem recai no chamado ponto cego (zona da retina insensível à luz, em que se localiza a saída do nervo óptico). Mas o que Maturana e Varela (2005, p. 25) destacam no fenômeno é o fato de que, cotidianamente, não aparece em nossa experiência perceptiva uma descontinuidade, isto é, esta experiência não tem “buracos” relativos à zona do ponto cego. Portanto, o mundo que nos aparece é tributário de uma experiência perceptiva que omite a descontinuidade, que se torna evidente para nós quando experimentamos o ponto cego. De acordo com Maturana e Varela (2005, p. 28), o mundo percebido está atrelado ao nosso campo visual e “não vemos que não vemos” (2005, p. 25).

A outra face desta indicação do conceito de enação é a de que o observador assim se constitui ao observar: este sujeito que identifica a si próprio como estando diante de objetos não possui uma identidade fixa, estável. Isto que nos aparece como identidade não está dado de antemão, mas é fruto de um processo de gênese contínuo e é, portanto, passível de transformação. Se a identidade nos surge como imutável, é graças a um não-reconhecimento das mudanças pelas quais ela passa e deste constante trabalho de reafirmação do qual ela depende para se manter. Portanto, quando dizemos conhecer algo, estamos nos referindo a experiências, mesmo sem reconhecê-las como tais.

Assim, o aspecto performativo da enação não designa apenas surgimentos irrevogáveis ou inescapáveis que determinam o que somos capazes de vivenciar; este mesmo aspecto performativo aponta para a noção de uma experiência contínua, na qual os surgimentos de

mundo dependem do próprio modo como surgimos frente a ele. Ou seja, há um aspecto da enação – que nem sempre é o aspecto privilegiado nos estudos de abordagem enativa – que indica a experiência como base ou condição de aparecimentos, frente aos quais pode-se ter maior ou menor liberdade. A noção de *inversão da base*, que discutiremos posteriormente, indica justamente o não-reconhecimento desta experiência mais original.

Este aspecto da enação, que enfatiza as implicações teórico-práticas de se considerar a co-emergência de sujeito e mundo, nem sempre é privilegiado nas pesquisas porque a enação é um conceito voltado ao estudo da cognição, ou seja, ele está voltado a um domínio no qual já há um ponto de vista constituído. A cognição é condicionada por um ponto de vista, ele mesmo submetido, já, a determinadas condições. A contribuição destes estudos está em demonstrar a dinâmica que sustenta estes pontos de vista, baseada em ações perceptivamente guiadas.

A concepção tradicional de cognição supõe que perceber e agir estão fundamentalmente separados: é preciso primeiro perceber o mundo adequadamente, isto é, representá-lo, para então agir ou responder de maneira apropriada. Esta concepção indica que a tese implícita do senso comum, para a qual sujeito e objeto estão separados, mantém-se na psicologia da cognição. Para ela, esta tese também está presente; contudo, como vimos anteriormente¹⁸, está dissimulada pela abordagem representacional. Se, por um lado, a abordagem representacional procura destacar a diferença entre perceber e conhecer o mundo de maneira objetiva, por outro ela permanece determinando, por exemplo, a compreensão de que perceber e agir têm naturezas essencialmente diferentes.

Como vimos, para o senso comum, conhecer é perceber corretamente, pois ele entende que a percepção dá o próprio objeto àquele que percebe. A percepção seria, assim, uma via direta de acesso ao mundo, a maneira de conhecer aquilo que está para além de nós mesmos. A psicologia da cognição não reconhece esta explicação, tida como ingênua; no entanto, o fundamento desta concepção (a separação entre si mesmo e mundo) é preservado, embora dissimulado pela distinção entre o objeto e sua representação – aqui, a cognição lida com representações, e não diretamente com o mundo.

A cognição, para a psicologia, é dependente da percepção tida como *input* ou fonte de informações. Ou seja, há separação fundamental entre percepção e ação, na medida em que *perceber* é tido como mera captação de dados, extração de propriedades que subsistem por si mesmas. Já a ação seria dependente do organismo, equivalendo à resposta ou comportamento do indivíduo perante o mundo. Nessa perspectiva, percepção e ação se conectam de maneira linear,

¹⁸ As diferenças entre senso comum e psicologia da cognição no que diz respeito a este tema foram discutidas por ocasião da diferenciação entre “representação no sentido fraco” e “representação no sentido forte”. (cf. p.16)

mas têm naturezas essencialmente diferentes. Há, tal como no senso comum, separação entre sujeito e objeto, ainda que, aqui, haja diferença em relação ao que estes termos designam¹⁹.

O conceito de enação recusa esta separação fundamental entre percepção e ação, mostrando que a percepção é, na verdade, uma ação perceptivamente guiada: ao agirmos, constituímos o que somos capazes de perceber. Tal concepção é condizente com a afirmação de que o mundo percebido e observador são co-dependentes, pois indica que não há um mundo dado a ser observado. O que à primeira vista aparece como “externo” (o objeto) não o é, uma vez que este objeto só existe como tal “em ação”, ao ser percebido por alguém que age e se comporta em um contexto específico e cujas ações são co-responsáveis pelo mundo que habita. Por outro lado, o que costumamos – seguindo as indicações da psicologia – entender como “interno” (nossa percepção), também não o é, pois as ditas representações ou imagens subjetivas do mundo são inseparáveis de como agimos (incluindo aí as atividades motoras, supostamente externas). Nosso surgimento como observadores depende desta circularidade sensório-motora.

Deste modo, a noção de ação perceptivamente guiada não está separada desta que toma a co-emergência como índice de uma experiência mais vasta; mas reflete apenas uma parte desta última ao indicá-la no âmbito da cognição, ou seja, em uma ocasião superveniente, na qual sujeito e objeto já se constituíram um frente ao outro. Dito de outro modo, a circularidade entre percepção e ação diz respeito à descrição da atividade cognitiva, na qual já há observador e observado e, portanto, uma experiência limitada por um ponto de vista específico.

A coincidência entre ser, fazer e conhecer indicada pelo conceito de enação diz respeito, assim, a um âmbito específico da experiência no qual o conhecimento está já ligado à observação, determinada por um ponto de vista, ou a um horizonte de constituição de si e de mundo.

Portanto, a circularidade entre os pólos sensório e motor é uma noção insuficiente para abranger o tema da experiência. A própria possibilidade de transformação dos pontos de vista e de atribuição de sentido torna necessário entender a experiência como mais vasta que as vivências particulares ou individualmente localizáveis, mas também mais vasta que a perspectiva circunscrita pela emergência de sujeito e mundo.

Contudo, é justamente por sua insuficiência que o conceito de enação é interessante à investigação da experiência: sua limitação acompanha a da própria cognição que, embora circunscreva um ponto de vista e apóie-se em sua manutenção, é necessariamente circular e não

¹⁹ Diferentemente do senso comum, a separação aqui não é necessariamente entre o mundo, passível de ser diretamente percebido, e um sujeito que tem a experiência de conhecê-lo. Para o cognitivismo, por exemplo, trata-se da separação entre propriedades do mundo, captadas apenas parcialmente, e o sistema cognitivo.

está fundamentada em nenhuma entidade preexistente. O conceito de enação evidencia que, se por um lado, a cognição define-se já por um ponto de vista, por outro este próprio ponto de vista não tem existência autônoma e supõe uma dimensão genética, indicada pela noção de co-emergência, que não se reduz a pontos de vista específicos. A insuficiência da enação para abordar a experiência é, deste modo, a expressão de um duplo aspecto da experiência mesma, que, como discutiremos mais adiante, abrange tanto o ponto de vista (ou o vivido) quanto o que o engendra.

Kastrup (1995) discute uma questão análoga a esta referindo-se ao conceito de autopoiese. Tal conceito, embora contido em um plano de investigação estritamente científico, é complexo o bastante para permitir sua abordagem em uma dimensão filosófica²⁰, como a que empreenderam, por exemplo, Deleuze e Guattari. O conceito de autopoiese, ao passar da ciência à filosofia, sofre transformações que dizem respeito ao ponto de vista a que se reporta; supõem-se limitações diferentes em cada campo, o que exige que o próprio conceito realize-se diferentemente em cada caso. Como nos indica Kastrup (1995), a autopoiese com Maturana e Varela remete à noção de criação, mas o faz do ponto de vista da biologia, o que exige a manutenção de determinadas unidades – no caso, os seres vivos - como pontos de referência para o pensamento, o que não ocorre na filosofia:

No entanto, Maturana e Varela pensam a criação a partir do ponto de vista da ciência biológica. Ainda que inovando, seu estudo incide sobre os seres vivos, limitados por condições de sobrevivência. Afirmam que ela ocorre sem qualquer sistema prévio, sem nada que lhe sirva de fundamento, sem o primado do organismo, do meio ou do código, mas ela terá sempre na sobrevivência o seu limite. Tal processo pode ser dito incessante, mas não infinito, posto que é relativo à vida de cada sistema autopoietico (KASTRUP, 1995)

Assim, “Quando examinamos a noção de autopoiese tal como é formulada por Maturana e Varela, verificamos que ela é uma função científica e não um conceito filosófico.” (KASTRUP, 1995) Um uso filosófico deste conceito – como o realizado por Deleuze e Guattari - implica ao mesmo tempo sua mudança e ampliação. O ponto de vista ou referencial biológico é, no caso da autopoiese, ultrapassado pelo emprego desta noção na filosofia; não há, aí, por

²⁰ Kastrup (1995) distingue ciência e filosofia acompanhando a indicação de Deleuze de que se tratam de duas formas distintas de pensamento, sendo que a primeira procura impor limites ao caos, traçando um plano de referências, lidando com variáveis independentes e assumindo o ponto de vista de um observador parcial; já a segunda cria conceitos que portem o caos (ou velocidade infinita), ao invés de o limitarem.

exemplo, a preocupação em compreender a criação segundo os parâmetros da sobrevivência de um organismo.

Mas é importante ressaltar, como nos indica Kastrup (1995), “que ultrapassamento não implica relação de exclusão mas, ao contrário, de inclusão.”. Ao se empregar o conceito de autopoiese em um ponto de vista distinto daquele que o originou, não se pretende suprir sua insuficiência tornando-o mais completo e independente de quaisquer referenciais. Busca-se, antes, preservar sua capacidade criativa, o que só é possível através de sua transformação. Se a noção de autopoiese é capaz de provocar perturbações em um campo de estudos tanto sob o ponto de vista da biologia quanto da filosofia, os pontos de vista não são independentes entre si; por outro lado, se o conceito não é o mesmo em cada caso, se ele sofre transformações e está sujeito a condições diferentes, também não há identidade, nem mesmo parcial, entre os pontos de vista. É preciso, antes, compreendê-los como complementares, de maneira que a maior abrangência de um ponto de vista em relação ao outro se refere não à sua maior suficiência, mas à sua capacidade de incluir outras perspectivas distintas. Desta maneira, a insuficiência do conceito de enação para abordar a experiência é - analogamente à insuficiência do conceito de autopoiese quando transportado à filosofia - a condição para seu desenvolvimento criativo e para a manutenção de sua pertinência mesmo quando empregado em âmbitos de investigação distintos.

Esta insuficiência do conceito de enação, portanto, não tem conotação negativa; indica apenas que o estudo da cognição lida com problemas nos quais o tema da experiência resta subjacente. O conceito de enação torna-se interessante por descrever a cognição de modo a permitir uma via de acesso a este plano subjacente, isto é, ao que a torna possível. A descrição da cognição realizada por Varela não pretende explicar a experiência em toda a sua abrangência e por isso, ao contrário da abordagem representacional, mantém a conexão com o plano genético ou criativo da experiência, ao mesmo tempo em que a descreve em seu caráter vivido²¹. Ou seja, a enação permite a abrangência de pontos de vista diferentes, contemplando, inclusive, a noção de representação.

Vimos que a abordagem representacional também é insuficiente em sua descrição da experiência. A psicologia cognitiva emprega esta abordagem de maneira hegemônica, supondo que a experiência é originalmente composta por sujeito e objeto, seja qual for a experiência em questão - lembrança, percepção, etc. Tal abordagem exclui a co-emergência entre sujeito e objeto, isto é, ela se constitui como um ponto de vista restritivo, no qual pretende-se que a

²¹ Há, como veremos, um duplo aspecto da enação, que abrange a dimensão vivida da experiência e a sua dimensão criativa. Analogamente, Kastrup (1995) identifica existir também no conceito de autopoiese uma dupla dimensão: há a sua dimensão biológica, que diz respeito à realização concreta dos seres vivos, à criação que circunscreve indivíduos concretos; e há a dimensão filosófica, referente “à vida no vivo”, a potência criativa “que não assegura sua manutenção como sistema ser vivo”.

experiência derive de entidades que subsistem por si mesmas. O conceito de enação indica a insuficiência desta abordagem mostrando a circularidade constitutiva destas entidades, isto é, demonstrando a impossibilidade de considerá-las como substanciais.

A enação, assim, exige a transformação do conceito de representação, que não mais se refere a um fundamento da cognição. A noção de representação em seu sentido fraco apontava justamente que a enação não exclui a representação, negando sua existência; ela a inclui diferentemente, como um efeito da atividade cognitiva. Há, assim, através da enação, um estreitamento da noção de representação, conforme examinaremos adiante.

Por outro lado, vimos que a circularidade entre percepção e ação – ou seja, o ponto de vista da cognição – não encerra a totalidade da experiência. Ela diz respeito mais diretamente a apenas um aspecto da experiência, a sua dimensão vivida. É preciso abranger outra dimensão da experiência que não se reduz ao que observável por um ponto de vista. Abordar a experiência partindo-se do conceito de enação conduz a um alargamento da noção de circularidade, que não mais se restringe a esta sensório-motora, mas que é eminentemente criativa e se constitui entre duas dimensões distintas da própria experiência.

O conceito de enação indica que experimentar a existência de sujeito e objeto não nos mostra a própria gênese dessa experiência: sujeito e objeto são mutuamente dependentes, constituem-se continuamente e de modos diferentes a cada situação. Logo, eles são secundários e a representação não é fundamento da experiência, isto é, não faz sentido supor termos anteriores à experiência, passíveis de serem representados.

Esta formulação a respeito da experiência é, contudo, bastante estranha à maneira corriqueira de explicar ou avaliar nossas próprias vivências. O fato de compreendermos que o postulado de uma separação fundamental entre sujeito e objeto não corresponde à experiência mesma, mas apenas a uma descrição esquemática, útil para a psicologia em determinadas questões, não afasta o sentimento de que nossa vivência de mundo está baseada nesta separação. Apesar de toda argumentação teórica contrária a este postulado, voltada ao diálogo com a psicologia ou mesmo com a filosofia, tendemos a experimentar o que nos aparece como estando diante de nós. Perceber é, para nós, constatar a existência de algo e, conseqüentemente, constatar nossa própria existência como observadores de um mundo que nos é essencialmente estranho. Lembrar, por sua vez, é para nós a capacidade de recuperar as imagens subjetivas dessas percepções passadas e reproduzir internamente os fatos tal como eles se deram. Desse modo, o conceito de enação, embora faça um apelo no sentido de estabelecer nossa vida concreta como ponto de partida para os estudos da cognição, parece estar distante daquilo que nós mesmos somos capazes de experimentar.

Devido a esta questão, quando estudamos o conceito de enação no primeiro capítulo, referíamos-nos à experiência através de dois aspectos distintos, que se apresentavam ainda de maneira confusa: o primeiro equivale à nossa vivência cotidiana, isto é, ao que de fato sentimos e somos capazes de identificar como experiências. Ao destacar este aspecto, o conceito de enação busca aproximar o estudo da cognição do modo como efetivamente lidamos com o mundo, uma vez que as ciências cognitivas adotaram como referencial problemas excessivamente abstratos e restritos. Esta atitude majoritária nas pesquisas leva a uma compreensão da cognição como um conjunto de faculdades isoladas entre si e separado de uma existência concreta no mundo (Varela, 1994).

O segundo aspecto da experiência, também indicado pela enação, é o que diz respeito à co-emergência: se sujeito e objeto não são o fundamento da experiência, ela mesma deve de algum modo anteceder-los. É este aspecto que parece afastado do que é possível vivenciar, sobretudo se privilegiarmos os estudos acerca da autopoiese, nos quais a cognição não é diretamente o tema de investigação.

Estes dois aspectos da experiência, embora distintos, não estão de fato separados; é preciso, então, compreender como eles se relacionam e porque podemos abordar como experiência a gênese de sujeito e objeto, atitude estranha ao modo pelo qual habitualmente nos referimos a nossas próprias vivências. Para isso, é preciso abordar tais vivências a partir de uma perspectiva distinta da usual, considerando a possibilidade de haver diferença entre aquilo que efetivamente experimentamos e o modo pelo qual habitualmente refletimos sobre estas experiências. Além disso, torna-se preciso considerar também que as descrições a respeito de nossas vivências geralmente não abrangem o modo pelo qual elas surgem; desse modo, omite-se que o fato de que vivenciarmos a separação entre sujeito e objeto e a sentirmos como uma descrição fiel a respeito de nossa experiência não significa necessariamente que esta separação seja fundamental e que outras experiências não sejam possíveis.

Esta distinção entre estes aspectos da experiência, que podem ser designados como *experiência de vida* e *experiência prerrefletida* ou *ontológica* (EIRADO *et al.*, 2010), é importante para a abordagem enativa, uma vez que, partindo do conceito de enação, esta abordagem deverá lidar com situações nas quais há, primeiramente, a vivência de uma separação entre sujeito e mundo, como, por exemplo, no caso das falsas lembranças. A abordagem da experiência a partir da enação nos leva, assim, a um alargamento da noção mesma de experiência, que ganha uma dupla dimensão. Abordar apenas o aspecto vivido ou a experiência de vida é, neste sentido, insuficiente, pois ele sempre é acompanhado pela experiência prerrefletida. Procuraremos neste capítulo compreender a relação entre estes dois

aspectos com o auxílio das noções de *efeito de performatividade e inversão da base* (EIRADO; PASSOS, 2009).

2.1. Performatividade

Como, considerando a co-emergência de si e mundo, compreender a ocorrência de *experiências de vida* que se constituem como próprias a um sujeito e fazem referência a fatos ou substâncias? Isto é, como surgem vivências que parecem estar fundamentadas em dados objetivos, independentes de uma gênese efetivamente experiencial? Sujeito e objeto correspondem a perspectivas que emergem da experiência e que se tornam, *a posteriori*, seus referenciais privilegiados de interpretação. A instauração de pontos de vista a partir de uma experiência de base mais ampla pode ser compreendida, então, como um efeito da própria experiência. Este efeito torna-se mais claro com o auxílio de uma noção extraída dos estudos da linguagem, a de performatividade, que examinaremos brevemente a seguir.

A pragmática é o campo de estudos da linguagem que se opõe à identificação do sentido de um enunciado ao conteúdo por ele representado. A pragmática aborda a linguagem não apenas como a representação de referentes por meio do emprego de signos; ela inclui também, como aspecto fundamental de seu estudo, a utilização das frases pelos sujeitos falantes (RECANATI, 1981), compreendendo tal aspecto como intrínseco à constituição de sentido. Ou seja, de acordo com a pragmática, o sentido de um enunciado não pode ser reduzido à noção de que ele apenas representa um dado. Não é possível estudar a linguagem exclusivamente em função da relação dos signos entre si, como um sistema abstrato, ou como a relação entre os signos e os referentes externos a serem representados. É preciso considerar, primordialmente, o emprego concreto da linguagem, as funções que os signos vêm a realizar de fato no mundo e que ultrapassam em muito a mera representação.

A noção de performatividade baseia a abordagem pragmática da linguagem, sendo que o trabalho de Austin (1990) é referência para o estudo desta noção. Ao investigar os atos de fala, este autor questiona a idéia de que a linguagem tem a função primordial de representar objetos: antes de representá-los, a linguagem atua, gera mudanças no mundo. O ponto de partida desta abordagem foram os chamados enunciados performativos, enunciados que evidentemente visam a realizar ações e não a representar um estado de coisas. Enunciados como “Aposto dez reais como vai chover amanhã” ou “Eu os declaro marido e mulher” são, explicitamente, performativos, porque não descrevem referentes que existiriam independentemente deles mesmos. Estes enunciados instauram seus próprios referentes no mesmo momento em que são pronunciados: não há aposta ou casamento sem que tais enunciados sejam proferidos por alguém.

Mas os enunciados performativos são, de acordo com o desenvolvimento do trabalho de Austin, apenas a face mais evidente de um fenômeno comum a toda a linguagem: todo enunciado instaura uma mudança e só se pode apreciar seu sentido através deste contexto que emerge com o próprio enunciado. Desse modo, Austin (1990) desenvolve a noção de *ato ilocucionário*²², que estende para toda a linguagem o caráter de performatividade. Se, inicialmente, poder-se-ia opor os enunciados performativos aos ditos declarativos ou constataivos²³, Austin demonstra que mesmo estes últimos não estão isentos de provocar uma transformação no mundo: também eles realizam um ato, o de declarar, afirmar ou descrever. Mesmo a descrição de um suposto estado de coisas (“O gato está sobre o tapete”, por exemplo) gera uma realidade que inexistia antes da própria descrição (AUSTIN, 1990).

Esta abordagem pragmática tem conseqüências significativas no estudo da linguagem. Se o sentido de um enunciado depende de sua própria ocorrência e está ligado à utilização deste enunciado em um contexto específico, não há um critério único, abstrato e sem ambigüidade para determinar a apreensão de sentido acerca do que é dito. O signo não tem um referente externo que independa do ato de enunciação, o que é bastante evidente, por exemplo, no caso de termos como “aqui”, “hoje” ou “eu”²⁴, que só têm sentido e significam algo se tomados no contexto em que aparecem (RECANATI, 1979; 1981). De maneira análoga, mesmo um enunciado que, pretensamente, é apenas descritivo - como “O gato está sobre o tapete” - só tem um significado pleno quando se especifica de que gato e de que tapete se está falando (RECANATI, 1981). Não há, assim, um sentido dado e estável para um enunciado tido de maneira abstrata, extraído do contexto em que ele se deu, nem uma investigação acerca da linguagem que prescindia da aproximação das condições concretas de enunciação.

Além disso, só se pode classificar um enunciado de acordo com sua veracidade quando ele é abordado sob o ponto de vista da comparação com um referente ou um estado de coisas. Mas, ao se abordar o enunciado sob a perspectiva do ato que ele realiza, não há um fundamento

²² O *ato ilocucionário* corresponde à dimensão intrínseca ao ato de enunciação responsável por mostrar o modo pelo qual o enunciado deve ser tomado e que realiza um determinado tipo de ato social (Recanati, 1981). Ou seja, o ato ilocucionário define o modo como o próprio enunciado se apresenta: como ordem, pergunta, afirmação, descrição etc. (AUSTIN, 1990).

²³ Enunciados que à primeira vista apenas descrevem ou representam um estado de coisas, mantendo-o inalterado.

²⁴ Termos como esses, nomeados como indexicais ou “*token- reflexivos*”, respectivamente por Bar-Hillel e Reichenbach, desempenham um papel significativo no estudo da pragmática, sendo extensamente estudados por diferentes autores. O que caracteriza estes termos é que, quando tidos em sua ocorrência singular, indicam algo diferente a cada vez e fazem referência a si mesmos para explicitar seu sentido. Tanto a nomenclatura “indexical” quanto a diferença entre o signo e a sua ocorrência singular devem-se a Pierce: de acordo com este autor, o índice é o tipo de signo que se associa existencialmente àquilo a que se refere - como a fumaça em relação ao fogo -, em oposição ao símbolo, cuja associação entre signo e referente é convencional. Quanto à ocorrência singular de um signo, espaço-temporalmente localizada, Pierce a denomina *token*, enquanto o signo ele mesmo denomina-se *type* (RECANATI, 1981).

externo que permita categorizá-lo segundo sua adequação: a realização de um ato não é, ela mesma, nem verdadeira nem falsa (AUSTIN, 1990; RECANATI, 1979; 1981).

Desse modo, a representação restringe-se a um aspecto secundário do enunciado, dependente do contexto instaurado pelo ato de fala. Como todo enunciado é também a realização de um ato, que estabelece uma realidade inexistente antes de sua própria ocorrência, a função de representação depende da enunciação. Ela está inserida nesta situação singular e concreta em que o ato de fala se dá e depende, assim, do aspecto pragmático do enunciado.

Quando se aborda a linguagem considerando seu aspecto pragmático, reconhece-se, então, uma dimensão circular ou paradoxal na representação realizada por um signo lingüístico: aquilo que é representado depende do próprio ato de representar. Não há exterioridade entre aquilo que representa – o enunciado – e aquilo que é representado – o referente. Ou melhor, a exterioridade é efeito do próprio ato de enunciação, ela surge junto com o enunciado.

O caráter paradoxal da representação torna-se mais evidente através do estudo realizado por Recanati (1979), que afirma a reflexividade como condição para o signo representar algo diferente dele mesmo. Por reflexividade, entende-se justamente a referência que o signo faz a si mesmo, referência esta intrínseca ao ato de significar, isto é, de apontar para outra coisa que não o próprio signo.

Ou seja, o signo assim o é porque ele representa algo, refere-se a algo diferente dele mesmo: a palavra “maçã” é signo do objeto maçã - ela o representa. Logo, para que o signo seja capaz de exercer sua função, é preciso que ele de algum modo se “apague” frente a isto que ele representa. Ao ouvirmos a palavra “maçã”, atentamos para aquilo a que ela remete e não para o próprio signo. Por isso, é apropriado dizer que todo signo deve ser dotado de alguma transparência, deve permitir ver algo para além de si próprio (RECANATI, 1979).

Ora, mas a o signo não é apenas transparente; ele deve também ser dotado de opacidade, porque o sentido de um enunciado não pode, como indica a pragmática, ser reduzido à representação. Para que haja representação, é preciso que o signo esteja presente, apresente-se como tal (RECANATI, 1981). O ato ilocucionário, como Austin o descreve, não é propriamente representado em uma enunciação: ele é realizado pelos signos, ele mostra a si mesmo. Uma pergunta apresenta-se imediatamente como tal a um interlocutor, não é um fato que exija ser representado. O ato de fala realiza-se, assim, porque mostra a si próprio de um determinado modo. Também o signo faz referência a si mostrando que é signo e é justamente por isso que ele pode indicar algo distinto de si próprio (RECANATI, 1981). Da mesma maneira, termos como “eu”, mencionados anteriormente, ao serem pronunciados em um determinado contexto fazem referência a si mesmos para explicitarem seu sentido.

A maneira tradicional de conceber a representação faz com que nossa atenção recaia exclusivamente sobre o conteúdo do enunciado ou sobre aquilo a que ele se refere. Entende-se, assim, que o ato de enunciação e o conteúdo do enunciado só podem ser apreendidos alternativamente, sendo que a cada vez que desviamos nossa atenção de um para outro, há um objeto distinto sendo representado. Recanati (1979) demonstra, contudo, que cada representação supõe o ato de representar, ocorrência que é, ela mesma, evidenciada – e não representada – pelo signo. Torna-se necessário reconhecer, então, que a representação não se dá em uma transparência absoluta do signo frente ao conteúdo significado, mas sim em uma oscilação da transparência à opacidade (RECANATI, 1979).

O signo não remete, assim, a outra coisa apenas; para fazê-lo, ele realiza uma reflexão e constitui a si próprio de determinado modo. O representante e o representado são originalmente inseparáveis, por isso a representação, tal como Recanati (1979) a compreende, é paradoxal e não corresponde à concepção tradicional de representação presente na abordagem representacional. A forma do paradoxo explicita a inseparabilidade original entre os planos do representante e do representado, que afeta a presumida transparência plena da representação²⁵.

Abordar a performatividade gera, ainda, outra consequência para o estudo da linguagem: se os enunciados objetivam, sobretudo, praticar atos, torna-se preciso considerar em que consistem tais atos e o que eles de fato realizam. O. Ducrot (1984) ressalta este aspecto da performatividade entendendo-a como a instauração de uma obrigação social. De acordo com ele, o estabelecimento de uma obrigação social define-se como a criação de condições que constroem os atos subsequentes ao da enunciação, determinado um sentido específico no qual estes atos devem ser tomados. Um enunciado cria, assim, direitos e deveres para os participantes de um diálogo, instaurando, pela própria enunciação, uma restrição dos sentidos que podem surgir. Por exemplo, proferir uma pergunta (realizar um determinado tipo de ato ilocucionário) estabelece imediatamente a exigência de uma resposta, quer a pergunta seja de fato respondida, quer não (DUCROT, 1984). Ou seja, a pergunta cria, ela mesma, a alternativa antes inexistente de responder ou não responder. Ela “decreta” uma realidade, definindo um horizonte de

²⁵ Podemos retomar aqui o comentário de Varela (1989) acerca do paradoxo. De acordo com ele, o paradoxo ilustra o entrecruzamento e a interdependência de planos que a abordagem representacional pretende estabelecer como originalmente separados. Varela indica que, quando o referente faz parte do enunciado, há um paradoxo, pois não se pode decidir de maneira definitiva entre a verdade e a falsidade do enunciado: um implica o outro. Varela cita o enunciado de Epimênides: “Esta frase é falsa”: neste caso, é evidente a inseparabilidade entre aquilo que representa e o que é representado. Quando se pretende entender a frase sob o ponto de vista de uma independência necessária entre representante e representado, a frase torna-se contraditória, sem sentido. Mas, sob um ponto de vista mais abrangente, pode-se considerar a frase como uma unidade, na qual o entrecruzamento de níveis permite o surgimento de um domínio novo e a constituição de um sentido próprio. O paradoxo exhibe, assim, o entrecruzamento de planos que, para a perspectiva representacional, são, por direito independentes, mas que na verdade só adquirem tal independência sob uma determinada perspectiva de análise.

possibilidades. Trata-se de um fenômeno da ordem do direito e não do fato, pois a exigência de resposta não *causa* um comportamento (DUCROT, 1984, p.445); pode-se não responder à pergunta, mas esta atitude passa a ser valorada de determinada maneira frente às exigências que a pergunta impõe. Ducrot concebe, então, o ato ilocucionário descrito por Austin como um tipo de ato jurídico (DUCROT, 1972), ou seja, uma ação que transforma de maneira imediata as relações legais entre os indivíduos envolvidos. Dito de outro modo, trata-se de uma ação cujo efeito primeiro, sem qualquer tipo de mediação, é a criação de direitos e deveres.

Mais uma vez, é preciso notar que a performatividade está presente mesmo nos casos em que ela é menos evidente, como nos enunciados descritivos ou afirmativos. Ducrot (1972) demonstra, inclusive, que nestes casos a instauração de uma obrigação social se dá de maneira drástica: uma afirmação, por exemplo, supõe o “dever de dizer a verdade” (1984, p.446). Neste sentido, o ato de pressupor é indicado por Ducrot (1972) como um ato ilocucionário presente em quase todo enunciado, uma vez que tudo o que é dito contém elementos que são apenas pressupostos pela fala e que se impõem àquele que pretende dar continuidade ao diálogo.

Pode-se afirmar, portanto, que a linguagem é performativa porque ela é um ato que instaura ou, como diria Ducrot, decreta uma realidade. Graças a ela, estabelece-se um ponto de vista antes inexistente para aqueles que estão engajados em um diálogo; tal ponto de vista se apresenta como um dado, impondo-se de maneira imediata. Quando se adere a este ponto de vista, não há possibilidade de escapar à alternativa criada pela obrigação social intrínseca à enunciação.

Mas é importante observar que descrever a performatividade na linguagem indica, ainda que de maneira implícita, a possibilidade de reconhecer seus efeitos e não estar, assim, submetido ao ponto de vista que se impõe por um ato de fala. Compreender a performatividade como aquilo que está na gênese de um determinado ponto de vista é já apontar para algo que ultrapassa a própria performatividade, admitindo que ela está apoiada em uma possibilidade experiencial mais ampla. O trabalho de Deleuze e Guattari a propósito da pragmática evidencia este vínculo da performatividade com a experiência e a existência de um horizonte mais abrangente no qual se dá a delimitação de obrigações sociais.

De acordo com Deleuze e Guattari (1997), a linguagem não tem a função primeira de transmitir informações ou comunicar: ela é, antes, *palavra de ordem*. Nesse sentido, ela determina uma modificação instantânea nas relações legais entre os indivíduos, isto é, uma mudança de jurisdição. Por exemplo, de acordo com estes autores, quando um seqüestro é anunciado em um avião, tal enunciação é suficiente para que os passageiros imediatamente tornem-se reféns, o que modifica inteiramente as relações até então vigentes.

A constituição de jurisdições através dos atos de fala não está restrita aos envolvidos diretos em um diálogo; ela é suficientemente abrangente para estabelecer um determinado modo de lidar e experimentar o que nos cerca, que passa a ser socialmente compartilhado. O que é dito na escola ou nos noticiários não é uma mera transmissão de informação, isto é, não representa dados cuja existência seria independente dos atos de fala que os veiculam; trata-se, antes, de palavras de ordem que definem aquilo que deve ser aprendido ou o que é digno de atenção (DELEUZE; GUATTARI, 1997). Sendo a linguagem palavra de ordem, ela sempre instaura um determinado horizonte de sentido.

Mas Deleuze e Guattari indicam também que esta restrição de sentido só é possível porque não há efetivamente um sentido dado; há, de maneira intrínseca na língua, variação constante e possibilidade de novos sentidos, sendo esta a própria condição para que um sentido imponha-se, em determinado momento histórico, como hegemônico. Isto é, há também o que eles denominam *palavra de fuga*, entendendo-a não como uma função justaposta a esta da palavra de ordem, mas como sua base, aquilo que a sustenta.

Deleuze e Guattari (1997) indicam, portanto, que a performatividade possui um duplo aspecto: o primeiro, o da palavra de ordem, indica a capacidade da língua de instaurar as realidades que ela mesma enuncia. Já o segundo aponta para o fato de que a ordem se apóia na condição paradoxal de comportar a palavra de fuga, condição esta que ganha expressão na emergência de sentidos inesperados e na possibilidade de experimentar realidades para além desta que se impõe como unívoca e necessária. A fuga não se contrapõe à palavra de ordem como uma coisa em si, distinta dela, mas constitui sua outra face; corresponde a outro uso da própria língua, que tem na palavra de ordem um de seus efeitos possíveis.

2.2. O efeito de performatividade na experiência

Senti, na última página, que minha narrativa era um símbolo do homem que eu fui enquanto a escrevia, e que, para escrever essa narrativa, fui obrigado a ser aquele homem e que, para ser aquele homem, tive de escrever essa narrativa, e assim até o infinito.

(Jorge Luís Borges, A procura de Averróis, in O Aleph)

A performatividade na linguagem serve para examinarmos a relação entre determinadas *experiências de vida* e a *experiência prerrepletida* ou *ontológica*, na medida em que permite ilustrar como, tendo-se como base a co-emergência de si mesmo e mundo, podem surgir

vivências que parecem restritas a um único ponto de vista, aparentemente apoiado na existência factual de sujeito e objeto.

A abordagem representacional da cognição remete, ainda que de maneira implícita, a uma determinada compreensão da representação e, conseqüentemente, dos signos. Recanati (1979) afirma que o signo é classicamente compreendido através de uma concepção semântica, para a qual o ponto de partida da análise é a relação do signo com seu suposto referente externo. Esta concepção encontra-se também nas ciências cognitivas, fato que se torna ainda mais significativo ao considerarmos que, para esta perspectiva clássica, todo pensamento é signo, isto é, toda idéia é uma coisa que representa ou substitui outra:

Todo o pensamento, para os clássicos, é signo; (...) A idéia é então um signo, a saber uma coisa que representa uma outra coisa. Mais geralmente, o mundo exterior não nos é conhecido senão pelo intermediário destes signos que são as idéias – a palavra “idéia” possuindo uma acepção muito ampla, que compreende, notadamente, para certos filósofos, as sensações²⁶. (RECANATI, 1979, p.16)

Partindo-se desta concepção, admite-se que há, originalmente, uma separação entre o pensamento e aquilo que ele representa. Nas ciências cognitivas, tal separação configura-se como sendo entre a idéia e a coisa ou, ainda, entre experiência e mundo. Entende-se que a cognição é eminentemente representacional e que só é possível ter acesso ao mundo pela mediação das idéias.

Ora, tal concepção desconhece o caráter paradoxal da representação indicado por Recanati (1979). Como vimos, este autor mostra que o signo deve estar presente para que a representação se faça, mas deve-se abstrair de sua presença para que o representado apareça. A separação radical entre representante e representado só se dá sob uma determinada perspectiva de análise, não pragmática, que omite a reflexividade intrínseca ao signo e o ato mesmo da representação. Por outro lado, se se atentar apenas para o signo, isto é, se ele estiver por demais presente, ele termina por esconder aquilo que ele pretenderia desvelar e, mais uma vez, o ato de representar é deixado de lado. Tal atitude corresponde, no que diz respeito ao estudo acerca do pensamento, a um ponto de vista idealista, que dá às idéias o estatuto de verdadeiramente existentes em detrimento da existência do mundo “exterior” revelado através delas.

²⁶ “La pensée tout entière, pour les classiques, est signe; (...) L’idée est donc un signe, à savoir une chose qui représente une autre chose. Plus généralement, le monde extérieur ne nous est connu que par l’intermédiaire de ces signes que sont les idées – le mot ‘idée’ possédant une acception très large, qui comprend notamment, pour certains philosophes, les sensations.” (RECANATI, 1979, p.16)

A abordagem representacional da cognição, assim, não apenas concebe o ato mental como signo do conteúdo que veicula, considerando tal conteúdo como possuindo existência autônoma; ela também supõe que realizar uma operação de reflexão e atentar para o próprio ato de representar torna o pensamento opaco enquanto signo; o pensamento ele mesmo também se torna, com esta operação, um objeto a ser representado (reflete-se, assim, *sobre* o signo e não com ele). Mas a noção de que a reflexividade é intrínseca ao signo (RECANATI, 1979), isto é, de que a representação supõe a reflexividade, indica que não há separação radical entre a idéia e aquilo que consideramos seu conteúdo. A noção de representação, assim, torna-se mais estreita, como indicávamos no início do capítulo. O reconhecimento do caráter necessariamente reflexivo da representação implica considerá-la em sua dimensão pragmática, mais vasta que o ponto de vista da representação em seu sentido clássico. No estudo da linguagem, Recanati demonstrava que o sentido de um enunciado não está completo sem o próprio fato de sua enunciação; aqui, ressaltamos que, mesmo considerando o ato mental como signo, é preciso admitir que o conteúdo representado não possui uma existência independente do ato de representar.

Ao considerar o pensamento como mera representação, tida em seu sentido clássico (desconsiderando seu caráter pragmático), a abordagem representacional da cognição omite a inseparabilidade entre representante e representado, que só se definem como tais graças a um efeito do ato de representar. Esta abordagem não considera o conhecer como um ato propriamente criativo, capaz de instaurar uma realidade antes inexistente, mas somente como descritivo, constatando objetos que existiriam independentemente do ato de conhecê-los. Deixa-se de lado, assim, a própria experiência de vida (em que figuram o objeto conhecido e aquele que conhece) em prol da presunção da transparência plena da cognição.

O trabalho de Varela recupera, no campo das ciências cognitivas, a possibilidade de se abordar o conhecer como um ato, admitindo as implicações que a inclusão da performatividade no estudo desta experiência pode gerar. Com o conceito de enação, Varela demonstra que a cognição é antes criadora que representadora de um mundo, pois ela não tem como ponto de partida um mundo dado. Ao mesmo tempo, indica a presença de uma reflexividade criadora na cognição, uma vez que apontar para um mundo, conhecê-lo, implica um modo específico de definir-se a si mesmo, de constituir-se frente a este mundo como aquele que o conhece. Mas, se para Recanati, a reflexividade é um componente da representação, para Varela a reflexividade está em sua gênese. Não se pode considerar a recursividade indicada por Varela como sendo de uma unidade para com ela mesma; a própria unidade é, antes, o efeito de operações recursivas. Há, de Recanati à Varela, em seu estudo da cognição, um alargamento da noção de circularidade, alargamento este que se torna ainda mais amplo quando, através da abordagem enativa da experiência, incluímos sua dupla dimensão vivida e ontológica.

Representar um mundo é, simultaneamente, referir-se de um modo específico a si próprio, dado que si e mundo co-emergem. Ou seja, o que surge como “conhecido” não é o espelho do mundo, mas a criação de um mundo próprio, que se dá graças ao próprio ato de conhecer. Representar é, aqui, metodologicamente insuficiente porque a representação por si só não é capaz de expressar tal circularidade. Desse modo, a atividade cognitiva não é somente designativa, não se refere apenas, de maneira transparente, a um mundo: ela aponta simultaneamente para um mundo e para si. De acordo com as noções de autonomia e co-emergência, há uma dimensão reflexiva da cognição que, tal como a reflexividade na linguagem, exige uma abordagem não-representacional para que possa ser estudada.

A atividade cognitiva supõe, portanto, a instauração de algo que não existia antes do funcionamento da cognição – a instauração de si mesmo e mundo –, sendo por isso designada por Varela como enativa. Considerando-se a cognição como a realização deste ato, torna-se necessário compreendê-la como dependente de um uso concreto; sob este aspecto, ela só pode ser estudada acolhendo-se as condições efetivas de sua ocorrência. Não é possível, abrangendo o aspecto pragmático da cognição, investigá-la de maneira abstrata, isolada do contexto singular em que ela emerge e que, por sua vez, também depende dela para se constituir.

Um primeiro aspecto da performatividade na abordagem da cognição seria, portanto, o seguinte: a cognição não representa um objeto, ela o inventa. Aquilo que é designado, em uma abordagem representacional, como um dado ou como informação a ser processada não preexiste ao ato que assim a constitui. Com isso, torna-se possível atentar para os aspectos pragmáticos das atividades de conhecer, lembrar, perceber, que foram deixados de lado em benefício da noção de representação. De acordo com Eirado e Passos (2009, p. 125) “Qualquer experiência pode se tornar performativa e conformar sujeito e mundo. A experiência é performativa em função de sua força de por a realidade e fazer coemergir eu/mundo”.

O próprio termo “enação” ressalta o caráter performativo da cognição, uma vez que deriva do termo inglês *to enact*, que significa estabelecer, decretar. Há, com a cognição, o co-surgimento de sujeito que conhece e objeto conhecido e este surgimento impõe-se de maneira imediata, estabelecendo um certo modo de experimentar a si mesmo e o mundo. Daí a equivalência apontada por Varela entre *conhecer* e *fazer*: não apenas a cognição é dependente da ação (como vimos com a noção de ação perceptivamente guiada), mas o conhecimento ele mesmo é ativo, produz sujeito e mundo.

O reconhecimento deste aspecto performativo leva à inclusão da experiência vivida como compondo o sentido que emerge com a atividade cognitiva. Além disso, se o mundo conhecido é inseparável do ato de conhecê-lo, não há um critério externo à experiência que garanta a avaliação da atividade cognitiva segundo sua veracidade: um ato cognitivo não é

verdadeiro nem falso. Ao instaurar um horizonte de sentido, a atividade cognitiva permite vivenciar tal horizonte como um mundo próprio, experimentá-lo como a realidade mesma.

Mas é justamente esta maneira de vivenciar o surgimento de sentidos que caracteriza o *efeito de performatividade* na experiência (EIRADO; PASSOS, 2009). Como Deleuze e Guattari nos indicavam, descrever a performatividade nos permite reconhecer aquilo que a sustenta. O aspecto performativo da cognição tem como base a co-emergência; ou seja, instauração de sujeito e mundo (isto é, de um ponto de vista) apóia-se no fato de que ambos não têm existência autônoma. Ao considerarmos o aspecto performativo da cognição, portanto, é preciso também recuperar o reconhecimento de que, na base, não há um sentido dado²⁷. Se a atividade cognitiva instaura um determinado ponto de vista que aparece como uma realidade existente por si mesma, há ação do efeito de performatividade, porque um determinado sentido impõe-se como necessário para alguém, constringendo seu modo de relação com o mundo e com os demais. A atividade cognitiva, assim, “faz surgir sujeito e mundo” apenas como vivências possíveis e não como realidades de fato existentes por si mesmas, que teriam um fundamento necessário. O efeito de performatividade designa, portanto, um tipo de vivência de si e de mundo que tende à fixação em um único ponto de vista. Assume-se, sob esta perspectiva exclusiva, que sujeito e mundo são realidades dadas, substanciais, omitindo-se sua gênese.

O efeito de performatividade oculta a co-emergência em nossas vivências cotidianas; elas se tornam, assim, para aquele que as experimenta, inteiramente transparentes, um acesso imediato ao mundo objetivo. De acordo com Varela (2003) ações habituais geralmente supõem uma espécie de transparência frente a nós mesmos. Nosso “eu-mesmo” que realiza uma determinada ação é transparente na medida em que se impõe imediatamente, determinando uma “prontidão-para-a-ação”, como a denomina Varela (2003). Habitamos, então, o mundo que nos aparece de maneira automática, considerando-o como dado. Voltando-se ao estudo da tradição fenomenológica (VARELA, 2003; VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2003). Varela procura abordar estas ações cotidianas, freqüentemente deixadas de lado pelas ciências cognitivas (VARELA, 1994), e examinar o modo de surgimento desta prontidão ou “microidentidade”, coextensiva ao aparecimento de um “micromundo”. Com isso, Varela indica que há, cotidianamente, a incorporação de um saber que não é refletido ou deliberado, mas que é efeito da co-emergência e se estabelece continuamente, estando suscetível a mudanças ou “colapsos” (*breakdown*). Podemos entender que, no que diz respeito ao desempenho de ações cotidianas de maneira automática, esta transparência ou imposição imediata de uma identidade e de um mundo são expressões do efeito de performatividade na experiência. Não há, nestes casos, o reconhecimento de que essas vivências habitualmente transparentes dependem também de uma

²⁷ Nos termos de Deleuze e Guattari, é preciso reconhecer a palavra de fuga como condição da palavra de ordem.

reflexividade. Tal reflexividade não se confunde aqui com reflexão ou atitude deliberada; está, antes, ligada à consideração de que “A maneira *como* nos mostramos é indissociável da forma pela qual as coisas e os outros se apresentam *para nós*.” (VARELA, 2003, p.77).

O efeito de performatividade é tanto maior quanto maior a adesão a um ponto de vista. Quando este efeito é extremo, sujeito e mundo tornam-se, para esta perspectiva única de observação, entidades existentes por si mesmas. Não há nem o reconhecimento de uma base experiencial que os sustenta, nem a admissão de pontos de vista distintos. Sob o efeito de performatividade, um sentido se apresenta como dado – como mera representação da realidade –, restringindo a possibilidade de emergência de outros sentidos e decretando, sem que assim se reconheça, um modo de vivenciar ou experimentar a si e o mundo:

Vejamos alguns exemplos do efeito de performatividade da experiência: se penso que estou sendo ofendido, passo a perceber na fala do outro uma ofensa e nos tornamos, eu e o outro, ofendido e ofensor. Se construo uma teoria e me torno convicto dela, procuro verificá-la e, dessa forma, o conteúdo da teoria passa a ser representação do mundo que surge diante de meus olhos. Da mesma forma na memória, como vimos, quando alguém se lembra de ter sido abusado sexualmente, no mesmo momento em que se lembra, surgem a vítima e o algoz. Assim, sob a base das experiências coemergem sujeito e mundo, observador e observado. (EIRADO; PASSOS, 2009, p. 125)

Há, nestes exemplos, um efeito de separação entre dimensões que, em sua gênese, são interdependentes. Este efeito se dá graças à experiência mesma, que, em seu aspecto ontológico ou prerrefletido, não está sujeita a essa separação que conferimos a ela *a posteriori*. Nos exemplos acima, deixa-se de reconhecer a co-emergência, omitindo-se a base a partir da qual há o surgimento de experiências de vida em que sujeito e objeto figuram como independentes.

Varela também indicava conclusão semelhante ao ressaltar que a enação tem na co-emergência a sua base e que, portanto, a cognição não tem na representação o seu fundamento. O sentido fraco de representação (Varela, 1994), como vimos no primeiro capítulo, indicava que, embora vivenciemos a representação a todo momento, ela não está na gênese de nossas experiências. É justamente porque não há um sentido dado a ser representado, isto é, é porque a experiência ontológica é indeterminada e livre, que representações podem surgir como seu efeito através da enação.

A ocorrência de “experiências de vida” que se constituem como próprias a um sujeito e fazem referência a fatos ou substâncias deve-se, portanto, ao efeito de performatividade da

própria experiência. Através dele, o mundo próprio ou ponto de vista surge como dotado de existência autônoma; atribui-se a um mundo externo as características que, na verdade, se devem ao ponto de vista a partir do qual elas são observadas. Mas, se a vivência de um sentido como dado é efeito da própria experiência e não a consequência de algo que determina este sentido do exterior, o efeito de performatividade equivale à omissão da co-emergência. Nem todas as experiências de vida estão igualmente sujeitas a este efeito de performatividade; por meio de um contínuo reconhecimento da co-emergência, há a possibilidade de experiências de vida mais amplas, aptas a acolher pontos de vista diferentes e admitir maior flexibilidade frente à emergência de novos sentidos. Pode-se, ao encarar a ação do efeito de performatividade, tornar uma determinada perspectiva suscetível de ser atravessada por outros pontos de vista. Com isso, é possível restituir à experiência de vida a interdependência entre si mesmo e mundo, bem como entre os diferentes pontos de vista. O efeito de performatividade corresponde, assim, a uma inversão: ao assumir que um ponto de vista é dotado de realidade própria e prescinde da experiência para existir, passa-se a compreender os efeitos emergentes da experiência como entidades substanciais capazes de explicá-la. Há, assim, o que designamos *inversão da base* (EIRADO; PASSOS, 2009), que discutiremos a seguir.

2. 3. Inversão da base

Todo ponto de visão é um ápice de uma pirâmide invertida, cuja base é indeterminável.

(Fernando Pessoa, Livro do Desassossego, trecho 91)

A abordagem representacional em psicologia restringe-se a pontos de vista já constituídos; não há interesse em abordar a gênese destes pontos de vista. Quando se procura estudar a experiência mesma através da abordagem representacional, tal restrição promove uma concepção de experiência que a subordina a uma determinada perspectiva, ao invés de compreender a experiência como o plano de emergência de todo ponto de vista. Esta *inversão da base* (EIRADO; PASSOS, 2009) pode ser observada não só nos projetos de psicologia cognitiva que procuram explicar a experiência como derivada de entidades substanciais, recorrendo para isso ao conceito de representação; ela está presente também, como vimos, em vivências cotidianas que estão sob o efeito de performatividade da experiência. Como compreender, então, a experiência sem reduzi-la a um único ponto de vista?

A obra de Whitehead, segundo a apresentação realizada por Jean Wahl (1932), permite abordar a experiência como a base comum a partir da qual emergem tanto sujeito quanto objeto.

Ao entendermos a experiência como propriedade de um sujeito, admitimos a existência de uma instância anterior à própria experiência; J. Wahl demonstra que, para Whitehead, tal entendimento corresponde a uma inversão, pois só há sujeito no curso mesmo de uma experiência. É preciso de algum modo destacar-se desta experiência efetiva para assinalar, a partir dela, pontos de referência e elegê-los como fundamentais. Dito de outro modo, abordamos a experiência de maneira invertida ao tomarmos seus efeitos ou criações como causas, nos afastando assim de seu caráter criativo.

Desse modo, a filosofia de Whitehead, de acordo com Jean Wahl, reporta-se à experiência na medida em que está voltada ao que é de fato concreto, e não às análises e abstrações posteriores aos surgimentos de pontos de vista. Jean Wahl nos indica que, para Whitehead, “Trata-se de tomar o dado como ele nos é dado, sem fazer uma divisão preliminar entre o aparente e o real (...)” (WAHL, 1932, p. 129)²⁸. Ou seja, é preciso distinguir a experiência mesma dos juízos que realizamos sobre ela: ao procurarmos delimitar, na experiência, a fronteira entre subjetividade e objetividade - ou entre o que nos aparece e o que de fato existiria para além desta aparência, supondo se tratar de seus aspectos componentes originais -, estamos de fato analisando-a sob determinada perspectiva, que já pressupõe de antemão esta delimitação.

Mas tal perspectiva não é inescapável, não é a nossa única possibilidade de acesso à experiência. Ao contrário, esta perspectiva sequer é, para Whitehead, a mais concreta ou primordial. Segundo o seu trabalho, « Nossa experiência perceptiva nos revela que nós somos no interior de um mundo, que nós somos em meio a outras coisas que *são* igualmente; nós somos elementos deste mundo do mesmo modo que as coisas que percebemos (...)” (WAHL, 1932, p. 131) ²⁹. Whitehead aborda a experiência através de uma filosofia que Jean Wahl caracteriza como “objetivista” (p. 131), uma vez que seu ponto de partida não estabelece distinções prévias entre subjetividade e objetividade, privilegiando um dos pólos como mais originário. Tal filosofia aborda justamente o que nos é mais próximo e recupera aquilo que, no senso comum, conecta-se à experiência, isto é, a capacidade de reconhecer sua objetividade e a presença de um mundo que nos ultrapassa. Em outras palavras, trata-se de reconhecer a limitação inerente ao ponto de vista.

²⁸ “Il s’agit de prendre le donné comme il nous est donné, sans faire de division préliminaire entre l’apparent et le réel (...)” (WAHL, 1932, p. 129) .

²⁹ « Notre expérience perceptuelle nous révèle que nous sommes à l’intérieur d’un monde, que nous sommes au milieu d’autres choses qui *sont* également ; nous sommes des éléments de ce monde au même titre que les choses que nous percevrons (...) » (WAHL, 1932, p. 131)

É nesse sentido que, para Whitehead, a experiência perceptiva não pode ser classificada como “subjetiva”, quando se pretende designar com esse termo a representação ou a deturpação de um dado existente por si mesmo, independente da própria percepção. Whitehead, de acordo com Jean Wahl, recusa assim a independência absoluta entre sujeito e objeto e a tese de que a experiência pode ser apartada do mundo como uma entidade cuja natureza é essencialmente distinta dos objetos mesmos, supostamente não-experienciais. Em última instância, afirmar que “*somos em meio a outras coisas que igualmente são*” é um modo de indicar que estamos, de saída, na experiência.

É importante, portanto, diferenciar este objetivismo de Whitehead do realismo subjacente à tese representacional, segundo o qual os objetos, e também o sujeito, existem por si mesmos, independentemente da experiência na qual eles comparecem. O objetivismo de que tratamos aqui não elimina a experiência, ao contrário; através dele, é preciso compreender a experiência como a única objetividade possível. A pretensão de estabelecer fundamentos anteriores à experiência corresponde sempre à imposição, mais ou menos arbitrária, de um ponto de vista a partir do qual esta experiência é interpretada e ao estabelecimento de separações artificiais entre aspectos de fato inseparáveis da realidade. Por isso, Jean Wahl afirma que a filosofia de Whitehead nos reposiciona, de modo que

Deste domínio onde nós nos movemos agora, não se pode dizer que ele é subjetivo nem que ele é objetivo, ou, mais exatamente, subjetivo ao seu mais elevado ponto, ele nos revela isto que é objetivo ao mais elevado ponto (...) (WAHL, 1932, p. 161)³⁰.

Não há para Whitehead uma separação radical entre o que aparece e o real; a experiência, neste sentido, não pode ser falsa ou enganosa, como se supõe, por exemplo, ser o caso das falsas lembranças. A experiência *é*; de fato, ela é mais objetiva que o recorte abstrato que põe, de um lado, objetos existentes por si mesmos e de outro, a experiência que os representaria. As experiências de objetos e de sujeitos surgem a partir de uma base comum, ela mesma experiencial, e seus aparecimentos podem ser mais ou menos influenciados por aquilo a que denominamos *efeito de performatividade*; como vimos, este efeito é tanto maior quanto mais se adere a um determinado ponto de vista, cuja gênese em uma experiência deixa, então,

³⁰ « De ce domaine où nous nous mouvons maintenant, on ne peut dire qu’il est subjectif ni qu’il est objectif, ou plus exactement, subjectif au plus haut point, il nous révèle ce qui est objectif au plus haut point (...) » (WAHL, 1932, p. 161)

de ser reconhecida. Se é a partir desta experiência originalmente indivisa a que se reporta Whitehead que surge aquele que observa e aquilo que é observado, o efeito de performatividade inverte os termos e, através dele, é como se a experiência fosse apenas a observação de um objeto, e pudesse ser considerada como propriedade de alguém. O ponto de vista torna-se, assim, a sede da experiência e passa a ser tido como “próprio” (EIRADO; PASSOS, 2009). Como nos indicam Eirado e Passos (2009, p. 129)

Toda experiência é, a princípio, sem ponto de vista. São determinados tipos de atuação/incorporação em sobrevoo e pré-fixados pela crença na anterioridade de sujeito e objeto relativamente à experiência que tornam a experiência proprietária.

Ou seja, o efeito de performatividade faz com que a existência de um ponto de vista seja privilegiada em detrimento do caráter ontológico da experiência. Dito de outro modo, uma *experiência de vida* não é “falsa”, porque não há um dado externo que lhe sirva como critério de veracidade; neste sentido, ela possui um caráter performativo, pois o que emerge como um sentido vivenciado por alguém ganha existência somente graças a esta própria emergência: “ser abusado” é um sentido concomitante ao surgimento da lembrança do abuso. Há aí uma circularidade – entre *ser abusado* e *experimentar* o abuso - que impede caracterizar a lembrança como representacional e a aproxima da performatividade tal como a examinamos. Mas, de acordo com as indicações de Whitehead, “ser abusado” não recobre inteiramente a experiência; não se pode fazer coincidir a “lembrança do abuso”, tida como um dado, com a experiência mesma. Há já nestas designações a determinação de pontos privilegiados no fluxo da experiência, que fixam perspectivas de observação. Ou seja, neste caso já há *alguém* para quem a lembrança do abuso é uma propriedade. Mas o caráter ontológico ou prerrefletido da experiência não se deixa envolver apenas por perspectivas ou por um determinado sentido; ele está, antes, na criação contínua que é condição do aparecimento de pontos de vista. Com o efeito de performatividade, a experiência de vida relacionada ao abuso põe em cena alguém que lembra e um fato a ser lembrado; há um ponto de vista próprio, surge um “si mesmo”, que não é reconhecido como “vazio de si”, como nos indicava Varela, e sim como proprietário de um “vivido”. Mas não há “experiência do abuso” sem que esta experiência mesma não seja, de algum modo, “vazia”; para que ela seja efetivamente vivida, é preciso que ela, intrinsecamente, comporte uma indeterminação básica, uma multiplicidade de sentidos que permitem com que esta experiência possa transcorrer. Como nos indicam Eirado e Passos (2009, p. 126), efeito de performatividade e inversão da base são proporcionais:

Retomando o exemplo da falsa lembrança do abuso sexual, o fenômeno interessante é que a experiência de base, aquela que dá ensejo ao surgimento da realidade de si e do mundo, se esvaece e em seu lugar surge uma experiência pensada como propriedade do sujeito e como condicionada pelo objeto: a realidade se submete a um ponto de vista. Há aqui uma espécie de inversão da base: num primeiro momento a experiência de lembrar é o que condiciona o ressurgimento da vítima e de seu algoz, mas, uma vez surgidos, passam a condicionar a experiência que lhes deu origem – a base se inverte, tornando-se agora sujeito/objeto e não mais a experiência.

Aproximar-se, assim, da experiência vivida do abuso não é corroborar o ponto de vista a partir do qual ela é observada por alguém, mas reconectá-la ao seu processo de gênese. Desta criatividade primeira, não se pode dizer propriamente que ela equivale à performatividade, pois aquilo que ela faz surgir não tem existência independente (por isso, inclusive, a designação de *efeito* de performatividade). A experiência de base não se refere a sujeitos, uma vez que “ser sujeito” é, já, uma determinada experiência de vida. O efeito de performatividade é, assim, correlato à abordagem invertida da experiência a que se refere Whitehead: tende-se a abordar o sentido emergente como um dado, uma realidade existente por si mesma, e não mais como experiência, composta pelo duplo aspecto da experiência de vida e da experiência ontológica. Quando o efeito de performatividade é extremo, há maior grau de separação em relação ao caráter criativo e indeterminado da experiência, isto é, não mais se vê, na emergência de experiências de vida, a sua base ontológica. Perde-se de vista a indicação de Whitehead de que: « Com efeito, todo fato é qualquer coisa mais que suas formas: ele é uma criatura, ou seja, ele se reporta a uma criatividade que reside e que age sob as formas. » (WAHL, 1932, p.134)³¹.

Para a psicologia da cognição, a omissão deste caráter ontológico da experiência leva à abordagem das vivências como fatos, isto é, como formas dadas à observação do pesquisador. Tal atitude metodológica conduz à imobilidade dos pontos de vista a partir dos quais os próprios problemas de pesquisa são formulados; supõe-se que conhecer é apreender objetos, de maneira que caberia à pesquisa psicológica apreender o objeto “cognição”. Desse modo, a própria perspectiva correlata à constituição do objeto não é posta em questão. Entende-se que o que é observado é um objeto existente por si, independente do ato de observação e deixa-se de contemplar, assim, o compromisso que a própria pesquisa mantém com a emergência e a manutenção deste ponto de vista.

³¹ « Et en effet, tout fait est quelque chose de plus que ses formes : il est une créature, c'est-à-dire qu'il se rapporte à une créativité qui réside et qui agit au-dessous des formes. » (WAHL, 1932, p. 134)

Ora, tal atitude metodológica está apoiada em uma forma de conceber a realidade que supõe de antemão uma localização para a experiência. De acordo com essa concepção, a experiência e o objeto estão separados em sua origem, sendo que a primeira nada mais é que a representação do segundo para alguém. Tal concepção é, muitas vezes, adotada de maneira automática como ponto de partida das pesquisas em psicologia cognitiva. O conceito de enação, ao recusar os pressupostos que as ciências cognitivas mantêm em seu entendimento acerca do *conhecer* e indicar a co-emergência entre sujeito e mundo, permite a adoção de um ponto de partida distinto para as pesquisas em cognição. Trata-se não só de uma maneira distinta de compreender o tema do *conhecer*, mas sobretudo de um modo diferente de abordá-lo. O reconhecimento da criatividade intrínseca à experiência está ligado, assim, à possibilidade de uma atitude metodológica distinta da representacional. Em outras palavras, o conceito de enação permite tornar mais explícita a vinculação entre a abordagem metodológica e os resultados da investigação. No caso das pesquisas em cognição, esta implicação mútua entre o método e o tema de pesquisa é bastante evidente, o que torna particularmente pertinente ao campo a indicação de Whitehead a respeito da constituição de pontos de vista a partir de uma natureza originalmente indivisa (WAHL, 1932, p.130):

É preciso desembaraçar-se desta idéia de uma divisão da natureza em duas, uma seria de sonho – a natureza percebida – e a outra de conjectura, - a natureza conhecida pela ciência; donde uma seria percebida e não verdadeira, e a outra verdadeira e não percebida. Não há senão uma mesma natureza, sempre homogênea a ela mesma, vista de pontos diferentes.³²

De acordo com esta indicação, é preciso reconhecer que a divisão entre sujeito e mundo é secundária, referente à constituição de pontos de vista a partir de uma “mesma natureza” ou, ainda, de uma base comum. Considerar a divisão da natureza como primordial é “inverter a base”, de maneira que uma metodologia voltada à experiência não pode se constituir a partir desta divisão. A pretensão de abordar a experiência partindo-se desta premissa leva à crença de que se lida com uma divisão da própria realidade, desconhecendo-se que tal divisão é efeito de uma restrição imposta pela abordagem utilizada.

³² « Il faut se débarrasser de cette idée d’une division de la nature en deux, dont l’une serait de rêve – la nature perçue – et l’autre de conjecture, -la nature conçue par la science ; dont l’une serait perçue e non vraie, et l’autre vraie et non perçue . Il n’y a qu’une même nature, homogène toujours à elle-même, vue de points différents. » (WAHL, 1932, p.130)

A compreensão a respeito da ontologia da experiência é inseparável, assim, dos desafios metodológicos que se apresentam à psicologia da cognição. Compreendendo-se, com Whitehead, a emergência comum de sujeito e mundo, abre-se a possibilidade de restituir o sujeito ao seu processo de gênese e não mais considerá-lo como sede e origem da experiência. Voltar-se à experiência implica, assim, acompanhar o surgimento do ponto de vista de um “si mesmo”, de modo que não se pode assumir este ponto de vista como um dado, nem no que se refere ao tema pesquisado, nem no que diz respeito ao método:

Assim podemos dizer que a filosofia do organismo, - é assim que Whitehead freqüentemente denomina sua filosofia, - é diretamente oposta à de Kant. Kant descreveu o processo pelo qual os dados subjetivos se tornam objetivos; a filosofia do organismo procura descrever como o objeto se torna sujeito, como ele emerge do mundo, como ele é ‘*superjet* * mais que sujeito’. Nós podemos mesmo ir mais longe, e dizer que a filosofia do organismo reverte a ordem cartesiana tanto quanto a ordem kantiana. Descartes concebeu o pensador como origem de seu pensamento; para Whitehead, é o pensamento que cria o pensador, é o sentimento que cria aquele que sente. Tal é a oposição entre uma filosofia do organismo, do *superjet*, e todas as doutrinas do sujeito. Não há sujeito para Whitehead senão sobre as bases de um meio, sobre as bases de atividades prévias. Todo sujeito é um resultado; todo sujeito é um *superjet*.³³ (WAHL, 1932, p. 132)

Desse modo, há inversão da base quando, de um lado, há em nossas vivências cotidianas a ação do efeito de performatividade, fazendo com que identifiquemos a experiência

³³ « Aussi pourra-t-on dire que la philosophie de l’organisme, - c’est ainsi que Whitehead appelle souvent sa philosophie, - est directement opposée à celle de Kant. Kant décrit le processus par lequel les données subjectives deviennent objectives ; la philosophie de l’organisme cherche à décrire comment l’objet deviennent sujet, comment il émerge du monde, comment il est ‘*superjet* plutôt que sujet’. Même on peut aller plus loin, et dire que la philosophie de l’organisme renverse l’ordre cartésien aussi bien que l’ordre kantien. Descartes conçoit le penseur comme origine de sa pensée ; pour Whitehead, c’est la pensée qui crée le penseur, c’est le sentiment qui crée le sentant. Telle est l’opposition entre une philosophie de l’organisme, du *superjet*, et toutes les doctrines du sujet. Il n’y a de sujet pour Whitehead que sur les bases d’un environnement, sur les bases d’activités préalables. Tout sujet est un résultat ; tout sujet est un *superjet*. » (WAHL, 1932, p. 132)

*Optamos por não oferecer uma tradução ao neologismo em francês *superjet*, cujo sentido está em indicar que o sujeito (*sujet*) é superveniente, surge da experiência.

a um ponto de vista próprio, a um “si mesmo” repleto de uma sucessão de fatos³⁴; por outro, há inversão da base também quando se pretende abordar a experiência considerando-a como um objeto, um dado a ser apreendido sob a perspectiva distanciada de um observador. Whitehead aponta que este distanciamento é, de fato, uma abstração e não se pode ter a pretensão de descrever o concreto – a experiência- a partir do abstrato (Wahl, 1932, p. 134). Por isso é preciso voltar-se à experiência para compreender o surgimento do ponto de vista do conhecimento.

Portanto, o plano genético ou ontológico da experiência é a base a partir da qual emergem as experiências de vida; não há separação entre esta experiência de base e os pontos de vista. No entanto, o ponto de vista não encerra a experiência em sua totalidade. Por isso, nos referimos ao plano genético da experiência como prerrefletido; a reflexão sobre a experiência supõe já um ponto de vista a partir do qual esta operação se realiza. Ela exige a constituição de um sujeito para quem determinadas experiências de vida são familiares e há um mundo reconhecível. A experiência mesma é prerrefletida porque ela antecede à reflexão realizada por alguém; como nos indica Whitehead, ela não coincide com os juízos e as abstrações que habitualmente se empregam na tentativa de descrevê-la. Há a possibilidade de experimentar de maneira concreta a limitação de uma perspectiva estritamente pessoal através da emergência de um sentido novo - como uma lembrança, por exemplo -, que nos surpreende e desafia a nossa capacidade de explicação ou reconhecimento. Nestes casos, se torna mais evidente para nós a insuficiência do ponto de vista como fronteira da experiência; sentimos a participação de outrem em nossa constituição como sujeitos, em uma experiência vivida que escapa à identificação de propriedades.

Por isso, também é possível abordar a experiência prerrefletida como base coletiva ou comum, pois ela independe das delimitações que estabelecemos *a posteriori*. Se o sujeito, como nos mostra Whitehead, é sempre “feito”, sempre “criatura”, o plano criador participa da emergência de todas as pessoalidades. Em sua base, a experiência é, por definição, compartilhada. Neste sentido, trata-se de um plano impessoal, uma vez que está aquém da emergência de sujeitos. Mas por ser efetivamente concreto, não se confunde com a impessoalidade em que se pretende eliminar a experiência e estabelecer as entidades que teriam existência autônoma. A impessoalidade aqui se refere, antes, à possibilidade de conferir ao ponto de vista seu “máximo de subjetividade” (Wahl, 1932, p. 161), reconhecendo nele o efeito de performatividade e acompanhando o processo de definição de seus limites, de modo a

³⁴ É importante indicar que reconhecer a presença do efeito de performatividade em nossas vivências não é suficiente para explicar a sua ação. O efeito de performatividade não tem existência em si mesmo, como um mecanismo independente que determinaria, de maneira automática, o surgimento de um ponto de vista. O estudo do efeito de performatividade - das condições e circunstâncias nas quais ele atua e dos diferentes modos pelos quais ele surge e se manifesta – merece uma investigação à parte, que não é o objetivo do presente trabalho.

reencontrar, através dele, o “máximo de objetividade” ou o plano concreto da experiência que ultrapassa a restrição imposta por quaisquer perspectivas.

2. 4. Bergson

Tomamos a experiência como ponto de partida deste trabalho. Com isto, queremos dizer que partimos de um problema: quando nos voltamos à maneira hegemônica de realização das ciências cognitivas, a experiência se torna uma questão embaraçosa, porque, ao mesmo tempo em que ela está implícita ou indiretamente colocada nas questões a serem estudadas por estas ciências, ela mesma não é tida como um tema de investigação. Deste problema, surge toda a sorte de dificuldades, desde tentativas de resolver falsas questões acerca da relação entre sujeito e objeto, até modos de lidar com o outro fundados em pontos de vista excessivamente restritos, que não são capazes de incluir perspectivas que desafiem a sua estabilidade.

Ao longo deste capítulo, buscamos nos aproximar de uma investigação que considere a experiência como seu tema direto. Para tanto, o exame de algumas noções de Whitehead nos foi útil para compreendermos a possibilidade de estudar a experiência também como um plano comum, sem considerar os termos sujeito e objeto como entidades essenciais ou pontos de referência definitivos.

Como estas noções acerca da experiência podem servir ao estudo da cognição? Para responder a esta questão, podemos recorrer à obra de H. Bergson, que traz contribuições significativas para o estudo da experiência na direção que Whitehead nos indicava. A obra de Bergson desenvolve estas mesmas noções acerca da experiência de maneira abrangente e minuciosa, de maneira que nos seria impossível estudá-las apropriadamente no âmbito deste trabalho. Mas algumas de suas indicações nos serão de especial importância porque seu estudo da experiência aborda diretamente a memória como tema.

Quando afirmamos que a experiência é ponto de partida deste trabalho, consideramos também que há uma questão concreta, vivida, com a qual um estudo da noção de experiência pode ajudar a lidar: tal questão é a das falsas lembranças. Há, portanto, uma questão que vem orientando o estudo da experiência até aqui. Algumas indicações de Bergson podem, assim, contribuir no sentido de esclarecer a abordagem da experiência como um plano coletivo ou comum, anterior à emergência de um sujeito, através de uma investigação da memória. Por isso, será importante, agora, antes de retornarmos ao exemplo das falsas lembranças, realizar uma digressão sobre a obra de Bergson; tal digressão visa a permitir a compreensão de algumas noções úteis para nos voltarmos, mais uma vez, ao exemplo das falsas lembranças e discernir nele novos aspectos.

O trabalho do filósofo H. Bergson se aproxima muito do estudo da experiência que realizamos até aqui; ele guarda um paralelo com as indicações mais significativas de Varela no que diz respeito ao papel da ação na percepção (e no que entendemos contemporaneamente por *cognição*), bem como desenvolve, de maneira singular e abrangente, noções análogas às de experiência ontológica e experiência de vida. É particularmente significativo para nós, ainda, que seu entendimento acerca da relação entre estas noções se dê justamente por um estudo da memória (BERGSON, 2006), através do qual demonstra a gênese do sujeito e da experiência humana a partir de uma experiência fundamentalmente livre. Não nos será possível aqui desenvolver em toda a sua amplitude a tese de Bergson a respeito da experiência e da memória, mas podemos traçar algumas de suas linhas gerais, indicando a pertinência de sua obra em relação às questões a que nos dedicamos neste trabalho.

Podemos ler a obra de Bergson – privilegiaremos no presente estudo o livro *Matéria e Memória* (2006) - tomando como ponto de partida a questão que, como indicávamos no início deste trabalho, está implícita na maior parte dos estudos da psicologia cognitiva: como o sujeito pode ter contato com algo diferente dele mesmo? O trabalho de Bergson indica que esta pergunta (ou pelo menos, o modo como ela é adotada na psicologia da cognição) constitui um falso problema, que só se coloca para nós graças a um não-reconhecimento do vínculo entre percepção e ação. Deleuze (1985), comentando Bergson, indica que esta questão se apresenta da seguinte maneira:

Na consciência, só haveria imagens, qualitativas, inextensas. No espaço, só haveria movimentos, extensos, quantitativos. Mas como passar de uma ordem à outra? Como explicar que movimentos de repente produzam uma imagem, como na percepção, ou que a imagem produza um movimento, como na ação voluntária? (DELEUZE, 1985, P.77)³⁵

Ou seja, Deleuze indica que a pergunta acerca da relação entre o sujeito e o objeto – que move a tentativa da abordagem representacional de descrever e explicar a experiência de conhecer - se sustenta graças ao pressuposto de que *ação* e *percepção* têm naturezas distintas, aquela extensa e quantitativa, esta inextensa e qualitativa. Entende-se que as imagens estão na consciência e os movimentos, no espaço, de maneira que o conhecimento seria um modo de relação entre as imagens e os movimentos, isto é, entre o sujeito e o objeto; a experiência, por

³⁵ Bergson apresenta da seguinte maneira os problemas que tal questão coloca à abordagem da experiência: “Pretende-se colocar as qualidades, sob a forma de sensações, na consciência, enquanto os movimentos executam-se independentemente de nós no espaço. Esses movimentos, compondo-se entre si, jamais produziram senão movimentos; por um processo misterioso, nossa consciência, incapaz de tocá-los, os traduziria em sensações que se projetariam em seguida no espaço e viriam a se recobrir, não se sabe como, os movimentos que elas traduzem” (BERGSON, 2006, p. 237)

sua vez, coincidiria com a consciência, localizada no sujeito. Na formulação desta pergunta subentende-se a um só tempo: que sujeito e objeto são originariamente independentes, que a experiência é idêntica à consciência, e que o conhecimento é uma observação desinteressada.

A tese implícita e tacitamente admitida é a de que “a percepção tem um interesse inteiramente especulativo; ela é conhecimento puro” (BERGSON, 2006, p. 24). É esta tese que Bergson demonstra ser insustentável. Examinando nossas percepções cotidianas, concretas (a experiência vivida de perceber), ele indica, tal como Varela, a inseparabilidade entre percepção e ação: os contornos de um objeto em nossa percepção correspondem à capacidade que temos de agir sobre ele (e também à capacidade deste objeto de agir sobre nós). Vemos, ouvimos ou sentimos objetos distintos e reconhecíveis por meio dos hábitos ou mecanismos motores que constituímos ao longo do tempo. Logo, ocorre, por exemplo, de percebemos mais distintamente aquilo que está próximo de nós, isto é, aquilo que pode nos afetar em um curto intervalo de tempo, ao passo que o que está distante é percebido de maneira indistinta e confusa (BERGSON, 2006, p.29; p.168). Os objetos percebidos, assim, não estão dados independentemente de alguém que os perceba; ao contrário, eles se definem e se delimitam como tais através da ação de um organismo. Logo, a nossa percepção não é uma captação de um mundo dado, tal qual uma fotografia (BERGSON, 2006, p. 36), mas sim a extração de utilidades.

É preciso considerar, portanto, que a experiência de perceber nos indica que nossa percepção e a ação estão em um contínuo, sendo impossível determinar com precisão onde começa uma e onde termina outra. A presunção de uma diferença de natureza entre os movimentos no espaço e a constituição de imagens em uma consciência ignora tal continuidade e não encontra efetivamente uma correspondência na experiência. A ação (potencial) desenha os limites do mundo que aparece para alguém - sendo que este alguém é justamente um ponto de vista privilegiado que emerge com a ação. Mas Bergson chama a atenção também para o fato de que o par sujeito-objeto não coincide com o par experiência - matéria (EIRADO, 1995, p.86³⁶). Sujeito e objeto são as duas faces de um mesmo processo, referente ao círculo sensorio-motor; ambos advêm de uma base que os ultrapassa, de modo que é preciso admitir uma distinção entre o sujeito – que se vê diante de objetos, agindo sobre eles e os conhecendo – e aquilo que lhe

³⁶ « Il n'y a pas de sujet et d'objet en dehors du rapport esprit/matière, ce qui revient à dire que l'esprit par lui-même n'est pas sujet, et la matière ne se constitue pas par elle-même en tant qu'objet. Le sujet c'est quelque chose qui se fait, qui s'engendre et se développe. L'esprit par lui-même ne peut pas être sujet, étant donné qu'il est, en lui-même, en dehors de la sphère de l'action ; d'autre part la matière ne peut pas se constituer en tant qu'objet, puisqu'on ne peut pas dire encore qu'il y ait dans la matière des actions utilisées ou utiles. » [Não há sujeito e objeto fora da relação espírito/matéria, o que é o mesmo que dizer que o espírito por ele mesmo não é sujeito, e a matéria não se constitui por ela mesma como objeto. O sujeito é qualquer coisa que se faz, que se engendra e se desenvolve. O espírito por ele mesmo não pode ser sujeito, pois que ele é dado, nele mesmo, fora da esfera da ação; por outro lado, a matéria não pode ser constituída como objeto, pois não se pode dizer ainda que há na matéria ações utilizáveis ou úteis.]

permite se constituir como tal. O exame da nossa experiência vivida leva Bergson (2006) a esclarecer tais distinções e mostrar como o sujeito emerge na experiência. Para tanto, ele indica primeiramente que não é possível fazer coincidir a *nossa* percepção e o que ele denominou *percepção pura*, noção que examinaremos brevemente a seguir.

2.4.1. Percepção pura:

Nossa percepção nos coloca diante do que pareceria ser uma contradição realizada (BERGSON, 2006, p. 239): ao mesmo tempo em que percebemos as coisas como existentes em si mesmas, acessando um mundo que subsistiria independentemente de nós, vivenciamos a estreita ligação entre o que nos aparece e o próprio estado de nosso corpo. O que percebemos depende de nosso corpo e varia de acordo com suas modificações – se fecharmos os olhos, nossa percepção muda drasticamente, por exemplo.

As explicações realista e idealista a respeito da experiência privilegiaram, cada uma, um dos aspectos desta aparente contradição. Para o realismo, as imagens e o mundo têm naturezas diferentes (BERGSON, 2006, p. 2), sendo que as primeiras seriam representações do segundo. Sob a perspectiva realista, o que tem existência em si é a *coisa*. Mas, neste caso, o vínculo entre o que perceberíamos e a causa da percepção (a coisa) se torna misterioso e inexplicável. A matéria é tida como totalmente estranha à experiência, de modo que é impossível restituir às coisas a qualidade experiencial que surge para nós.

Já para o idealismo, o mundo decorre de imagens subjetivas – são as *imagens* que existem de fato, e elas estão necessariamente referidas a um centro. Aqui, se a percepção subjetiva torna-se mais compreensível, por outro lado a possibilidade da ciência permanece ininteligível, uma vez que a ciência recolhe relações estáveis entre imagens sem considerar nenhuma delas como um necessário e definitivo centro de referência. Mais uma vez, um aspecto da experiência de perceber é tornado inexplicável.

Contudo, reconhecer que nossa percepção varia de acordo com o ponto de vista estabelecido por nosso corpo não conduz, necessariamente, a uma negação da ciência e à conclusão de que tudo o que existe deriva de um “si mesmo” e é construído a partir dele. Bergson indica que a aparente oposição entre as explicações realista e idealista deve-se à sua incompreensão comum a respeito da noção de imagem. Ambas examinam a experiência concreta assumindo de antemão uma determinada concepção de subjetividade (e, logo, de objetividade), que, em última instância, é bastante semelhante nos dois casos. Cada uma das explicações apóia-se não na experiência mesma, mas em uma dissociação dos aspectos que a

compõem e que, inicialmente, se apresentavam juntos. Em outras palavras, ambas apóiam-se em uma abstração. Bergson indica que esta incompreensão torna insolúvel o problema da experiência³⁷. Propõe, então, outro ponto de partida, mais próximo da experiência concreta. Este ponto de partida implica considerar a imagem “menos que uma coisa, mais que uma representação” (Bergson, 2006, p. 2). Isto é, a imagem não é nem a mera representação de um mundo objetivo ou não-experiencial, como supõe o realismo, nem a realidade inteiramente subjetiva indicada pelo idealismo.

Tomando, então, a imagem como ponto de partida e considerando-a como tendo a mesma natureza da matéria, Bergson desenvolve sua tese demonstrando que a separação entre subjetividade e objetividade (tal como ela se dá nas teses psicológicas representacionais) não está na experiência mesma, quando esta é tida em sua fonte. Há, ao mesmo tempo em nossa percepção, a presença de uma realidade que não é construída ou imaginada por um sujeito e a apresentação à consciência de determinadas imagens e não outras. Essa apresentação à consciência corresponde a uma seleção, promovida pelo estabelecimento de um centro de perspectiva. O caráter dito “subjetivo” de nossa percepção provém do surgimento deste centro. Mas é preciso considerar que este centro não é capaz, por si só, de conferir às imagens sua qualidade experiencial. Para compreender como um centro de perspectiva pode surgir, é preciso considerar a experiência como originalmente descentrada. Não há como considerar experiência e matéria como irreduzivelmente separadas e opostas – sendo esta a demonstração que se faz ao longo do livro *Matéria e Memória* (2006) -, de modo que é preciso admitir *nossa* percepção como uma limitação de uma percepção mais vasta. As imagens não teriam como se constituir milagrosamente em uma consciência se, de algum modo, elas já não pudessem ser admitidas de saída.

Daí a noção de *percepção pura*: há, na base de nossas percepções, uma percepção que não está originalmente referida a uma perspectiva ou determinada por

³⁷ Ambas as teses, realista e idealista, tomam a percepção como puramente especulativa, isto é, negligenciam sua ligação com o vivo e o seu caráter necessariamente interessado. Eirado (1995, p. 88) indica que o desconhecimento do papel da ação na percepção coincide com a tese de que haveria uma diferença de natureza entre percepção e matéria: “Ora, a partir do momento que isolamos a percepção da matéria nós instalamos um verdadeiro mistério a propósito da objetividade, e colocamos à psicologia da percepção e à teoria do conhecimento problemas insolúveis. Donde duas teses igualmente excessivas sobre a realidade da matéria: para o realismo, a matéria é uma ‘coisa’ que produziria em nós representações, mas que seriam de natureza diferente dela; para o idealismo, ao contrário, a matéria se reduziria à representação que nós temos” (EIRADO, 1995, p. 88). [« Or, à partir du moment qu'on isole la perception de la matière on instaure un véritable mystère à propos de l'objectivité, et on pose à la psychologie de la perception et à la théorie de la connaissance des problèmes insolubles. De là, deux thèses également excessives sur la réalité de la matière : pour le réalisme, la matière est une "chose" qui produirait en nous des représentations, mais qui serait d'une autre nature qu'elles ; pour l'idéalisme, au contraire, la matière se réduirait à la représentation que nous en avons. »]

ela. Tal percepção se dá mais nas próprias coisas (BERGSON, 2006, p. 42)³⁸ do que em uma consciência que as observaria de maneira distanciada, sem ter com elas qualquer origem comum. Quando se pretende compreender a percepção tomando-se como ponto de partida o organismo que percebe, ignora-se o papel da ação na delimitação desta percepção e pensa-se, assim, haver uma separação radical entre a percepção deste organismo e a matéria. Diante desta questão, Eirado indica que, para Bergson

É preciso, então, em um primeiro momento, deslocar a linha de demarcação entre o subjetivo e o objetivo e procurar mostrar que ao menos de direito, nós percebemos as coisas nelas mesmas, e não em nós como reproduções ou representações. Donde a constituição de uma teoria da percepção pura onde matéria e percepção não mais se distinguiriam por uma diferença de natureza. (EIRADO, 1995, p. 88)³⁹

É importante compreender, portanto, que a relação existente entre a percepção pura e as percepções encarnadas, cotidianas, de um organismo não se baseia em uma diferença de natureza entre elas; estas últimas têm suas raízes na primeira e devem ser compreendidas a partir do vínculo que mantêm com a ação. Assim, se a percepção de um organismo deve-se, de fato, a um recorte orientado pelo interesse prático que constitui um corpo vivo, há, de direito, uma percepção que não é guiada por este centro de referência. A “subjetividade” da percepção – no sentido de criação de um centro – equivale a uma delimitação que tem em vista a utilidade. Logo,

O que você tem a explicar, portanto, não é como a percepção nasce, mas como ela se limita, já que ela seria de direito, a imagem do todo, e ela se reduz, de fato àquilo que interessa a você. (BERGSON, 2006, p.39)

Bergson realiza, aqui, um movimento que se estende ao longo de sua obra e que toma um centro já estabelecido não como o ponto de partida de análise, mas como o que deve ser explicado, mostrando-se seu modo de constituição. No que tange à percepção, este centro é o corpo vivo; Bergson recusa a tese de que ele seja o fundamento das imagens, indicando que,

³⁸ “Não é em nós que percebemos os objetos; é ao menos neles que os perceberíamos se nossa percepção fosse ‘pura’”. (BERGSON, 1974a, p. 149)

³⁹ « Il fallait, alors, dans un premier moment, déplacer la ligne de démarcation entre le subjectif et l'objectif et essayer de montrer qu'au moins en droit, nous percevons les choses en elles-mêmes, et non pas en nous comme des reproductions ou des représentations. D'où la constitution d'une théorie de la perception pure où matière et perception ne se distinguent plus par une différence de nature. »

para compreendê-las, é preciso partir de uma base originalmente descentrada, periférica em relação a este centro, mas mais fundamental em relação à sua emergência⁴⁰. Afasta-se, assim, no que diz respeito a um exame da percepção, a pretensão de explicar a experiência, porque ela está desde sempre colocada. É preciso partir da totalidade das imagens, admitindo-a de saída. Não é possível alcançar a experiência por reconstruções póstumas.

Entretanto, a percepção não é a totalidade da experiência. Esta exposição de Bergson é propositalmente esquemática – trata-se de um “primeiro momento”, como indicado em passagens anteriores - e tem o intuito de demonstrar que, realizando-se um corte na duração e considerando-se apenas o presente, é preciso admitir que o ponto de vista de um observador é adventício; o sujeito que percebe não é o fundamento das percepções que nele se realizam. Contudo, a experiência não está contida no presente. É preciso abranger a duração como tal, abordando a memória. O estudo de Bergson acerca da memória é análogo ao seu trabalho com a percepção: partindo da experiência vivida de lembrar, ele demonstra haver uma base ontológica mais vasta – a *memória pura*- que não coincide com a representação ou lembrança vivida por alguém. Mais uma vez, Bergson parte não do núcleo – no caso, o centro constituído pela representação ou lembrança -, mas sim do que está para além de seus contornos e que é condição para que ele surja.

2.4.2. Memória pura:

Se a percepção fosse inteiramente instantânea, a noção de percepção pura já bastaria para indicar a necessidade de uma base mais vasta que o ponto de vista do observador. Mas esta instantaneidade não se verifica de fato na experiência vivida de perceber: mesmo que procuremos conceber uma percepção extremamente rápida, ela dura, supõe o transcorrer do tempo: “Por mais breve que se suponha uma percepção, com efeito, ela ocupa sempre uma certa duração, e exige conseqüentemente um esforço da memória, que prolonga, uns nos outros, uma pluralidade de momentos.” (BERGSON, 2006, p.31). Se toda percepção ocupa um instante, é

⁴⁰Em outras palavras, é preciso compreender como a consciência emerge, ao invés de considerá-la como dada: « Tudo se obscurece, ao contrário, e os problemas se multiplicam, se pretendemos ir do centro à periferia, como fazem os teóricos. Como se explica, então, essa idéia de um mundo exterior construído artificialmente, peça por peça, com sensações inextensivas das quais não se compreende nem como chegariam a formar uma superfície extensa, nem como se projetariam a seguir fora de nosso corpo? Por que se pretende, contrariando todas as aparências, que eu vá do meu eu consciente a meu corpo, e depois do meu corpo aos outros corpos, quando na verdade eu me coloco de saída no mundo material em geral, para progressivamente limitar este centro de ação que se chamará meu corpo e distingui-lo assim de todos os outros? » (BERGSON, 2006, p. 47)

preciso considerar que algo de seu início subsiste enquanto este instante transcorre, caso contrário não haveria percepção consciente, e sim apenas uma sucessão sem qualquer continuidade. Desse modo, para realizar um estudo acerca da percepção tal como ela se dá em nossas vidas, como continuidade na consciência, é preciso estudar também como algo que não corresponde mais ao presente pode subsistir; ou seja, é preciso estudar a memória. No entanto, ao realizar este estudo, Bergson irá concluir que o processo psicológico do lembrar é insuficiente para abranger a memória mesma; esta não coincide inteiramente com o surgimento das lembranças na consciência, ainda que seja condição necessária para que este surgimento se dê. Há, ao lado da faculdade psicológica de lembrar, o que Bergson denominou *memória pura*, que constitui a base ontológica da experiência e que não pode ser localizada em um sujeito em particular.

Quando percebemos, é de fato indiscernível para nós o que é percepção e o que é lembrança. Ao pretendermos isolar os objetos na percepção, é preciso considerar que seus contornos se definiram através da constituição de determinados mecanismos motores; tais contornos foram, assim, estabelecidos ao longo de uma história. Como delimitar precisamente a fronteira entre a observação e a lembrança? Torno-me capaz, por exemplo, de identificar uma árvore em uma paisagem (e descrevê-la como tal, ou mesmo apenas agir de maneira correspondente a esta identificação) porque eu a reconheço, isto é, porque alguma forma de lembrança intervém nesta percepção atual. A percepção presente é, em grande medida, definida pelas lembranças. Para compreender tanto a percepção quanto a memória, é preciso discernir, assim, o que concerne a cada uma delas.

O reconhecimento é, então, o fenômeno indicado por Bergson como um exemplo adequado para realizar esta tarefa, pois nele percepção e lembrança estão evidentemente imbricadas. Através deste fenômeno, Bergson demonstra o papel desempenhado pela memória em nossa experiência de vida. Não nos será possível neste trabalho acompanhar todos os passos de sua argumentação; o importante para nós aqui será sua conclusão a respeito da intervenção da memória na percepção - reconhecer algo implica lembrar e esquecer – e o novo estatuto que a memória adquire através deste estudo. Através dele, é possível afirmar que as lembranças não estão localizadas em nenhuma estrutura atual e dada, de maneira que, ao reconhecermos sua presença, torna-se preciso admitir também que estas lembranças sobrevivem por si, independentemente do presente.

De que modo o fenômeno do reconhecimento nos permite compreender esta idéia? Dissemos que reconhecer implica lembrar, porque os contornos de um objeto se desenham através do tempo, de uma história. Mas apenas esta indicação não basta para acompanharmos a conclusão de Bergson a respeito da independência do passado. Tal indicação pode conservar a

noção tradicional de que a memória nada mais é do que um registro de percepções antigas. De acordo com essa noção tradicional, a memória é a faculdade psicológica responsável por conservar, no presente, algum registro do passado, sendo que este registro ele mesmo é atual e dado. Ora, tal noção supõe que o que existe de fato é necessariamente presente e que o reconhecimento, portanto, é a recuperação destes registros (presentes) diante da imagem perceptiva atual.

Ao examinar o fenômeno do reconhecimento, Bergson aponta para o fato de que esta noção tradicional da memória não é inteiramente compatível com a experiência concreta, tal como ela se dá. Não é a percepção presente que determina, linearmente, a intervenção de lembranças que estariam armazenadas na memória; é a própria percepção atual que se constitui com as lembranças e a partir delas. Se a percepção fosse capaz de determinar mecanicamente o surgimento de uma lembrança, seria impossível explicar a escolha desta lembrança em relação à memória como um todo – tanto a associação por semelhança quanto a associação por contigüidade, mecanismos freqüentemente evocados para realizar tal explicação, se mostram insuficientes (BERGSON, 2006, p.191-195).

É preciso considerar ainda que as lembranças não podem ser explicadas pelo presente; ao contrário, é preciso que o passado seja admitido em si mesmo, pois, partindo-se do presente, nunca poderíamos alcançar o passado. Privilegiando-se um registro atual para explicar a memória, supõe-se implicitamente que a existência depende da atualidade, isto é, que apenas o presente existe de fato, enquanto o passado não mais existiria. Ora, Bergson nos mostra que é preciso que o presente se explique a partir do passado, e não o inverso; a própria passagem do tempo seria ininteligível se apenas o presente existisse. Desse modo, as lembranças das quais tratamos aqui não coincidem inteiramente com imagens de percepções passadas, que se associariam (por contigüidade ou semelhança, como então se supunha) à imagem percebida atualmente. Bergson conclui que a memória não equivale a um registro da percepção, mas a um plano prerrefletido a partir do qual o presente é conformado. Tal conclusão apóia-se na experiência vivida e concreta do lembrar, examinada por Bergson com os casos, por exemplo, de amnésias e afasias descritos em artigos científicos elaborados à época de seu estudo.

De acordo com esta sua exposição, lesões em estruturas atuais (como o cérebro, por exemplo) que provocam esquecimento não afetam as lembranças propriamente ditas, mas tão somente sua ligação com os mecanismos sensório-motores:

(...) tais lesões afetariam nossa ação nascente ou possível, mas apenas nossa ação. Ora elas impediriam o corpo de tomar, ante um objeto, a

atitude apropriada ao chamamento da imagem; ora cortariam as ligações dessa lembrança com a realidade presente, o que significa que, suprimindo a última fase da realização da lembrança, suprimindo a fase da ação, elas impediriam do mesmo modo a lembrança de se atualizar. Mas, nem um caso nem no outro, uma lesão cerebral destruiria de fato as lembranças. (BERGSON, 2006, p. 112)

A memória subsiste independentemente de tais lesões e mantém-se na base do que surge ou não à consciência⁴¹. Ou seja, a apresentação das lembranças à consciência se refere apenas à ligação entre elas e a ação. Lembrar (isto é, perceber lembranças) equivale, assim, à constituição do que Bergson denominou *lembranças-imagem*⁴². Tais lembranças surgem à consciência quando as exigências da ação (a situação presente) criam uma configuração na qual elas podem vir a se conformar e a se desenhar como imagens.

Ora, se as lembranças não se reduzem ao que se apresenta à consciência, é preciso admitir que tais lembranças se apóiam em algo que subsiste independentemente da consciência – um plano prerreﬂetido, portanto. Se as lembranças-imagem não se reportassem a algo que ultrapassa o momento presente, nada explicaria sua vinculação com o passado. Daí a distinção entre as lembranças vividas (ou lembranças-imagem) e a memória propriamente dita, ou *lembrança pura*. As lembranças-imagem conectam-se ao mesmo tempo à consciência presente (ligando-se assim aos mecanismos sensório-motores que constituem a percepção) e ao passado, que, para ser verdadeiramente compreendido como tal, não pode ser reduzido ao presente ou a qualquer traço ou registro dado na atualidade.

A exposição de Bergson demonstra que é preciso partir do próprio passado, ao invés de concebê-lo apenas como sendo “o presente que passou”. Trata-se de um movimento que, como indicamos anteriormente, é análogo ao que ele realizou no estudo da percepção: é preciso, no que concerne à memória, compreender de que maneira os núcleos centrais (as representações ou lembranças) podem emergir, ao invés de tomá-los como um ponto de partida dado. Com este movimento, torna-se possível compreender a memória como ontologicamente anterior e mais ampla que uma faculdade psíquica própria a um sujeito. De acordo com Bergson (2006, p.280),

⁴¹ O exame das afasias demonstra, inclusive, que o próprio esquecimento é um modo de lembrar (como nos aponta o caso do paciente incapaz de reconhecer apenas a letra f, por exemplo, caso que evidentemente denuncia a presença de um reconhecimento subjacente ao esquecimento manifesto) (BERGSON, 2006, p. 138)

⁴² Tais lembranças diferem das lembranças-hábito, que se assemelham mais a mecanismos motores, situados no corpo. Por exemplo, decorar uma lição de cor e poder recitá-la voluntariamente em quaisquer circunstâncias é uma lembrança-hábito; recordar a experiência vivida a cada vez que a lição foi estudada, em seu contexto particular e único, é uma lembrança-imagem. Esta última está menos sujeita à evocação voluntária e compõe uma unidade não propriamente divisível em nossa experiência (BERGSON, 2006, p.85-88).

“A verdade é que a memória não consiste, em absoluto, numa regressão do presente ao passado, mas, pelo contrário, num progresso do passado ao presente. É no passado que nos colocamos de saída.”

Podemos então retomar o fenômeno do reconhecimento, mais especificamente do reconhecimento atento ou refletido (isto é, aquele que se dá não apenas por um gesto do corpo ou hábito, mas que supõe a presença de lembranças-imagem). O reconhecimento atento ocorre quando o reconhecimento automático ou hábito mostra-se insuficiente em uma determinada ocasião: quando se está diante de algo e não se é capaz de exercer uma ação imediata, as lembranças-imagem intervêm. A concepção representacional do reconhecimento supõe que a imagem atual seja apreendida ou percebida por um organismo, que então acessaria imagens armazenadas em sua memória e as adicionaria à imagem atual, em uma sucessão linear. Bergson compreende o reconhecimento atento de maneira radicalmente distinta, indicando a necessidade de admitirmos que se vai do passado ao presente, e não o inverso. Para compreender isto, podemos nos colocar a seguinte questão: à medida que o reconhecimento progride, cada vez mais detalhes do objeto vão se destacando na percepção; mas como estes detalhes vão se produzindo? Como, neste fenômeno, cada vez mais aspectos do objeto se tornam distintos para nós, se a percepção supostamente já nos apresentava o objeto em sua totalidade?

Bergson indica que esta progressiva distinção é índice de diferentes camadas ou planos que restariam virtuais sem este processo de reconhecimento. Neste processo, tais planos são tornados atuais, presentes na consciência. Como o reconhecimento pode fazer vir à tona cada vez mais aspectos do objeto, entendemos que, de direito, tais planos virtuais têm existência, constituindo círculos de extensões infinitamente variáveis. A atualização destes planos mais ou menos largos corresponde justamente ao grau de extensão da própria atenção. Há virtualmente, portanto, camadas mais e mais amplas, que envolvem simetricamente o objeto percebido e a percepção mesma. Observador e observado modificam-se a cada progresso da observação. O reconhecimento atento, assim, retorna continuamente ao objeto e, variando sua amplitude, pode se estender indefinidamente por planos cada vez mais vastos, ao invés de dar lugar imediatamente a uma ação. De acordo com Bergson, estabelece-se neste processo não uma sucessão linear que vai da percepção dada de uma vez por todas à lembrança, mas um circuito entre o objeto e a percepção que se tem dele, iluminada pelas lembranças:

Pensamos, ao contrário, que a percepção refletida seja um circuito, onde todos os elementos, inclusive o objeto percebido, mantêm-se em estado de tensão mútua como num circuito

elétrico, de sorte que nenhum estímulo partido do objeto é capaz de deter sua marcha nas profundezas do espírito: deve sempre retornar ao próprio objeto. (BERGSON, 2006, p. 118)

Esta compreensão do reconhecimento recusa ao mesmo tempo as idéias: a) de que ele seria determinado pelo objeto e b) de que ele é apenas uma projeção do sujeito, cuja percepção nunca retornaria ao objeto mesmo. Por isso Bergson (2006, p. 133) afirma que “O reconhecimento atento, dizíamos, é um verdadeiro *circuito*, em que o objeto exterior nos entrega partes cada vez mais profundas de si mesmo à medida que nossa memória, simetricamente colocada, adquire uma tensão mais alta para projetar nele suas lembranças.”

Ora, tal compreensão do reconhecimento deixa claro que as lembranças a que nos referimos aqui não são o mero registro de percepções passadas. A noção de *virtual* é fundamental para entender tais lembranças de outro modo. O virtual opõe-se ao atual: as lembranças-imagem são atuais, a memória pura a partir da qual elas advêm é virtual. Se as lembranças-imagem podem ser discriminadas, podendo-se comparar umas às outras, constatar suas diferenças ou semelhanças ou mesmo contá-las como se faria com objetos separados uns dos outros, não se pode pretender fazer o mesmo com o virtual. Embora, de certo modo, pode-se entender que o virtual contém em si todas as diferenças, não se pode compreender tais diferenças como sendo de uma coisa em relação à outra; as diferenças coexistem, mas, antes de tudo, diferem de si mesmas (DELEUZE, 2008b, p.61).

Deleuze (2008a) alerta para a importância de não confundir o virtual com o possível: este último está dado, se apresenta a nós como uma alternativa já constituída, ainda que não realizada. Por outro lado, o virtual é aquilo que não está dado, embora seja real. O virtual não é uma alternativa dada, já estabelecida, ainda que latente. A passagem do virtual ao atual supõe criação, de maneira que

(...) Bergson nos diz que sua obra consistiu em refletir sobre isto: que tudo não está dado. Que tudo não esteja dado, eis a realidade do tempo. Mas o que significa uma tal realidade? Ao mesmo tempo, que o dado supõe um movimento que o inventa ou cria, e que esse movimento não deve ser concebido à imagem do dado. O que Bergson critica na idéia de *possível* é que esta nos apresenta um simples decalque do produto, decalque em seguida projetado ou antes retroprojetado sobre o movimento de produção, sobre a invenção. Mas o virtual não é a mesma

coisa que o possível: a realidade do tempo é finalmente a afirmação de uma virtualidade que se realiza, e para a qual realizar-se é inventar. (DELEUZE, 2008a, p. 44)

Deleuze indica que a diferença entre o passado e o presente pode ser compreendida através desta noção de virtual: se o tempo transcorre, é porque nem tudo está dado. O presente assim se constitui por apoiar-se no virtual, de modo que a passagem do passado ao presente corresponde justamente à atualização. O passado, enfim, é virtual. Ou seja, se o passado é justamente aquilo que não pode ser explicado pelo presente (ou seja, por algo dado), é porque sua natureza é virtual; ele sobrevive por si mesmo e coexiste com o presente. Sendo assim, o passado é uma totalidade, mas cuja natureza não é a de um dado, isto é, ele não é um conjunto fechado em si mesmo, que possuiria uma identidade.

Ora, sendo assim, a memória pura é a base ontológica a partir da qual o presente pode continuamente emergir. Passado e presente têm uma diferença de natureza, de modo que o passado não é equivalente a um “presente antigo que passou”. Esta diferença entre o passado e o presente serve também para esclarecer as noções de percepção e lembrança: a presença atual de um objeto percebido corresponde a seu aspecto útil, ele aparece com a sua face que interessa a um organismo vivo; quando surge uma lembrança (a lembrança-imagem), é porque houve uma ligação com o presente capaz de tornar esta lembrança atual e conectá-la, assim, mais ou menos intensamente, às exigências da ação. Mas ao mesmo tempo, esta lembrança – que ilumina a percepção aparecendo sob a forma de uma imagem - liga-se ao passado, isto é, ao virtual, de maneira que, quando ela surge, supõe-se invenção ou criação, e não re-apresentação de um dado. O que o fenômeno do reconhecimento atento nos indica é que a percepção atual emerge graças ao seu duplo virtual, que se atualiza à medida que o processo de reconhecimento se dá:

Por um lado, com efeito, a percepção completa só se define e se distingue por sua coalescência com uma imagem-lembrança que lançamos ao encontro dela. A atenção tem esse preço, e sem atenção não há senão uma justaposição passivas de sensações acompanhadas de uma reação automática. Mas, por outro lado (...), a própria imagem-lembrança, reduzida ao estado de lembrança pura, permaneceria ineficaz. Virtual, esta lembrança só pode tornar-se atual através da percepção que a atrai. Impotente, ela retira sua vida e sua força da sensação presente na qual se materializa. (BERGSON, 2006, p.148)

As experiências vividas de lembrar e perceber são de fato inseparáveis, mas reportam-se, ambas, ao plano prerreﬂetido que Bergson identiﬁca como passado. Logo, o passado não sucede o presente, eles são coexistentes. O presente é apenas a restrição da totalidade virtual no sentido da ação. O passado é tão somente o que não age mais, o que não interessa – e não o que deixou de existir. De acordo com Bergson (2006, p. 175) “Você deﬁne arbitrariamente o presente como *o que é*, quando o presente é simplesmente *o que se faz*.”, de maneira que “Meu presente é portanto efetivamente sensório-motor.” (BERGSON, 2006, p. 164). Tomado em seu limite extremo, o presente dispensa as lembranças-imagem, que só vêm se unir à percepção quando a ação automática, imediata não se realiza (daí a distinção que indicamos anteriormente, entre o reconhecimento automático e o reconhecimento atento: no primeiro, a ação é imediata, de modo que não há intervalo no qual lembranças-imagem possam vir a se encaixar). Bergson (2006, p.107) afirma que

Constantemente inibida pela consciência prática e útil do momento presente, isto é, pelo equilíbrio sensório-motor de um sistema estendido entre a percepção e a ação, essa memória aguarda simplesmente que uma fissura se manifeste entre a impressão atual e o movimento concomitante para fazer passar aí suas imagens.

Se o passado é tudo o que não mais oferece interesse prático, não se pode abrangê-lo partindo-se do presente ou do que é dado à observação. É preciso reportar-se à memória pura, que não pode ser efetivamente descrita, mas que é condição para que haja observação e descrição. A noção de memória pura nos indica que

(...) mas a verdade é que jamais atingiremos o passado se não nos colocarmos nele de saída. Essencialmente virtual, o passado não pode ser apreendido por nós como passado a menos que sigamos e adotemos o movimento pelo qual ele se manifesta em imagem presente, emergindo das trevas para a luz do dia. Em vão se buscaria seu vestígio em algo de atual e já realizado: seria o mesmo que buscar a obscuridade sob a luz. (BERGSON, 2006, p. 158)

O que esta passagem nos indica é que nunca compreenderíamos o passado se tomássemos a realidade como dada. O que pode ser observado e descrito não é a totalidade da experiência. Da mesma maneira, é inútil buscar compreender a experiência em retrospectiva,

partindo-se de um único ponto de vista. Ou seja, se considerássemos a *experiência de vida* como um dado, não seria possível compreender como esta experiência surgiu e como ela pode se modificar. O que é passível de ser descrito e observado a partir de um ponto de vista supõe um plano prerrepletido como sua base. A memória pura – o plano prerrepletido, de acordo com Bergson - ultrapassa, assim, as lembranças pessoais, refletidas, que emergem a partir dele.

Portanto, com as teorias da percepção pura e da memória pura, podemos compreender que a consciência não é capaz de abranger toda a experiência. No que se refere à percepção, a consciência ou o percebido não esgotam a percepção, nem são seu ponto de partida. A percepção de um organismo corresponde a uma limitação com vistas ao que é útil e tem suas raízes na percepção pura, mais fundamental e vasta que a percepção referida a um centro. Já a memória pura nos indica que as imagens reportam-se a um plano virtual, prerrepletido e ontológico (já que o passado *é*, sobrevive em si). Tais teses nos mostram, enfim, que o sujeito não é fundamento da experiência⁴³.

Embora não seja nosso propósito neste trabalho, é importante lembrar que Bergson distingue as noções de sujeito e espírito, sendo que o primeiro advém do segundo, que é mais próximo da idéia de experiência ou subjetividade em seu sentido mais amplo. A tese da memória pura aponta para a diferença entre experiência e consciência, isto é, a experiência ultrapassa a consciência justamente porque há a memória pura. Bergson identifica a experiência prerrepletida à memória, plano ontológico a partir do qual as imagens podem se constituir. Desse modo, a experiência não está localizada no sujeito. De acordo com Jankélévitch (1999, p. 121), nos dois extremos indicados tanto pela percepção pura quanto pela memória pura encontramos a exterioridade, isto é, encontramos uma experiência que não possui um centro.

2.4.3. A memória e a relação entre experiência de vida e experiência ontológica

Ao longo deste capítulo, procurávamos compreender como a noção de co-emergência é compatível com a constituição de experiências de vida que nos apresentam sujeito e objeto. O trabalho de Bergson aponta um modo de abordar esta questão, já que, de acordo com este

⁴³ É importante indicar que o livro *Matéria e Memória* dedica-se a mostrar como estas duas teses são inseparáveis, isto é, como subjetividade e matéria se reúnem. Não é possível, no presente trabalho, realizar um estudo mais detido da tese de *Matéria e Memória*; podemos indicar, contudo, que matéria e espírito distinguem-se por uma diferença de tensão. A memória pura abrange a percepção pura, isto é, a matéria. De acordo com Jankélévitch (1999, p. 121) « A matéria não é nada além da qualidade em seu estado extremamente diluído, nada além que a duração em seu último grau de relaxamento. » [“La matière n’est rien l’autre que la qualité à l’état extrêmement dilué, rien d’autre que la durée au dernier degré du relâchement.”]

trabalho, sujeito e objeto dizem respeito à atualidade e dependem, assim, do plano virtual ou memória pura para se constituírem como tais.

Hyppolite (1971, p. 471) destaca que a “memória” tem, para Bergson três sentidos distintos: a) duração criadora (ontológico); b) conhecimento (ou melhor, saber) sobre o passado; c) imagem ou lembrança concreta e atualizada de um evento de minha vida antiga⁴⁴. Ora, estes três sentidos estão intimamente ligados para Bergson. Vimos que as lembranças concretas e atualizadas emergem a partir do plano virtual da memória ontológica, plano este que difere, antes de tudo, de si mesmo (e que, portanto, *dura*, é pura mudança, e não uma identidade estável ou permanente, fechada em si)⁴⁵. É preciso acompanhar, portanto, este processo de atualização e compreender, ainda, como a memória pode se apresentar como sentido.

Como dissemos anteriormente, uma lembrança, ao tornar-se atual, é guiada pelo interesse prático que constitui o presente. Há, neste movimento que se volta ao útil, o que Bergson denominou *atenção à vida* (BERGSON, 2006, p. 203): como uma tendência da vida em geral (e não de um organismo vivo em particular), a atenção à vida orienta a consciência à ação, garantindo a inserção do vivo na realidade presente (BERGSON, 1984, p. 925).

A atenção à vida promove a criação de um centro de referência: o corpo vivo. A extração do que é útil (a percepção de fato) gera um corpo como centro e é graças a este corpo que se configura uma situação concreta, na qual as lembranças podem vir a se atualizar. Segundo Bergson, são as conexões sensório-motoras que fornecem o sentido de realidade (BERGSON, 2006, p. 205). Essas conexões fazem emergir um mundo sólido, objetivo, bem como o centro de referência que lhe corresponde. Estados tais como a alienação, em que o sentido de realidade é afetado, dizem respeito, assim, a perturbações no equilíbrio sensório-motor do corpo, isto é, em sua adaptação à situação presente (BERGSON, 2006, p. 204).

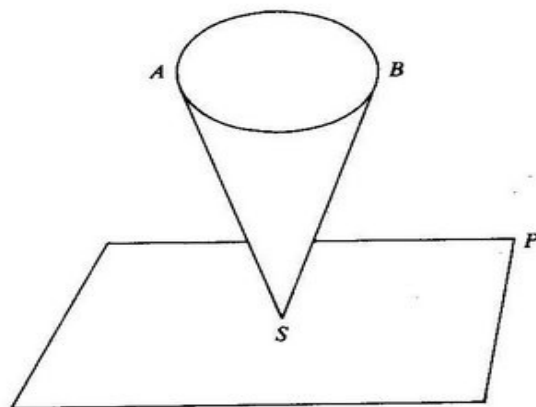
Mas a atenção à vida não basta para explicar a si mesma. Como veremos adiante (EIRADO, 1995), ela serve para descrever as condições de fato de nossa vida cotidiana, não para compreendermos a sua gênese. Examinando as circunstâncias nas quais o sentido de realidade é comprometido, Bergson (2006, p. 204) demonstra que o abalo do equilíbrio sensório-motor corresponde à instalação de um estado semelhante ao sonho. Há diferentes aspectos semelhantes entre estes estados de alienação e o sonho: quando surge um sonho, encontramos-nos em estado de sono, em que há diminuição significativa da atividade motora, ao passo que o vínculo entre as imagens torna-se mais frouxo, isto é, há uma diminuição de tons

⁴⁴ « C'est dans cette œuvre [*Matière et mémoire*] que se manifestent les diverses significations du mot mémoire, comme *durée créatrice*, comme *connaissance (ou mieux savoir) du passé*, comme *image ou souvenir concret et actualisé d'un événement de ma vie ancienne*. » (HYPPOLITE, 1971, p. 471)

⁴⁵ Hyppolite (1971, p. 469) indica inclusive que a filosofia bergsoniana concilia as filosofias do devir e do ser, já que, pela memória, a duração é tão substancial quanto é também mudança.

na vida psicológica como um todo (BERGSON, 2006, p. 180; p. 204). Nos estados de alienação tem-se a mesma impressão de sonho, de irrealidade e incapacidade de agir em conformidade com o presente. Daí a indicação de Bergson de que tanto o sonho quanto os estados de perturbação do equilíbrio sensório-motor têm um substrato comum. Há nestes casos, acima de tudo, como que um desinteresse em relação à ação prática. Trata-se de um estado de relaxamento em vários sentidos, em que a realidade se nos apresenta com menos solidez que na vigília.

Bergson compreende que este estado de sonho aponta para uma tendência oposta à da atenção à vida, na qual o senso prático é menos determinante. Expandindo-se indefinidamente nesta direção, a vida psicológica estaria disposta em planos cada vez mais vastos, nos quais a inserção na realidade presente seria progressivamente menor. Esta descrição corresponde a uma imagem famosa de Bergson, que apresenta esta compreensão da memória através da figura de um cone invertido (p. 178; cf. também p. 190):



Nesta imagem, o plano P representa a realidade presente; S é o ponto em que a inserção no presente é extrema: aí está o corpo, em sua representação atual; as conexões sensório-motoras estão perfeitamente ajustadas ao presente, no grau máximo de atenção à vida, em que as respostas são praticamente imediatas. Já o plano AB, projeção do infinito prolongamento da pirâmide, está a totalidade da memória, que, virtual, se encontra em seu grau máximo de distensão. Tanto S quanto AB são extremos que não se verificam como tais na experiência de fato: esta caminha constantemente entre estes dois extremos, podendo se situar em diferentes pontos da pirâmide, em cortes transversais ou planos ora mais próximos de S (da ação prática e

interessada), ora mais próximos de AB, isto é, do plano em que a memória estaria mais afastada do presente.

O que é importante para nós nesta imagem é que a memória se dá em sua integralidade em qualquer ponto do cone invertido. O que varia é apenas o grau de sua distensão. Se no ponto S a memória está contraída ao máximo, ela ainda está conectada à totalidade da memória, ao conjunto virtual que o abrange. De acordo com Hyppolite (1971, p. 477),

A célebre imagem do cone não faz senão simbolizar o duplo movimento possível do espírito, sua contração até o ponto da ação, ou sua dilatação indefinida até o sonho, mas a cada tom mental, a cada nível, a memória está dada em sua integralidade, e a dupla direção, aquela que reconduz ao passado, e aquela que conduz ao gesto, está como que indicada.⁴⁶

Sendo assim, uma experiência tão somente *desempenhada* pelo corpo (na qual não intervêm lembranças-imagem), embora pareça estar inteiramente contida no círculo sensório-motor, conta com a integralidade da memória, isto é, com o conjunto virtual que permite esta inserção no presente. O círculo sensório-motor e a base virtual que o torna possível não são, portanto, duas coisas separadas.

Como nos indicava Hyppolite, a experiência vivida compõe-se de fato por um movimento constante entre os extremos da ação desempenhada e da vida inteiramente sonhada (BERGSON, 2006, p. 179). Há, mesmo que não se reconheça, necessária solidariedade entre a realidade presente e totalidade virtual da memória. E, de fato, a tendência é que, pela atenção à vida, este conjunto virtual se oculte em prol da ação eficaz, de uma inserção mais intensa no presente. Com a memória-hábito, por exemplo, há apenas o desempenho de uma atitude; tal memória está situada no corpo (e, portanto, localizada no ponto S, uma imagem atual dentre as outras que compõem o plano P); “é portanto uma memória quase instantânea à qual a verdadeira memória do passado serve de base” (BERGSON, 2006, p. 178). Considerar o presente – no caso, a memória-hábito, por exemplo - como ponto de partida para a compreensão da experiência equivale a ocultar a base, abordando de maneira invertida o processo concreto de gênese que vai do passado ao presente.

⁴⁶ « La célèbre image du cône ne fait donc que symboliser le double mouvement possible de l'esprit, sa contraction jusqu'au point de l'action, ou sa dilatation indéfinie jusqu'au rêve, mais à chaque ton mental, à chaque niveau, la mémoire est donnée *dans son intégralité*, et la double direction, celle qui reconduit à l'extase du passé, et celle qui conduit à l'extase du geste, est comme indiquée. »

O que determina a aparição de uma imagem-lembrança e não outra é, dessa forma, é a tendência da própria vida de efetivar-se, inserir-se no presente. Segundo Bergson, (2006, p. 92)

Para que servirão essas imagens-lembranças? Ao se conservarem na memória, ao se reproduzir na consciência, não irão elas desnaturar o caráter prático da vida, misturando o sonho à realidade? Seria assim, certamente, se nossa consciência atual, consciência que reflete justamente a exata adaptação de nosso sistema nervoso à situação presente, não descartasse todas aquelas imagens passadas que não são capazes de se coordenar à percepção atual e de formar com ela um conjunto *útil*.

Quanto maior for o apelo da ação, mais lembranças permanecerão prerrepletas. É preciso compreender, contudo, que a outra face desta restrição promovida pela consciência é justamente a presença atual de determinadas imagens, mesmo que tão somente a do próprio corpo (quando no caso de um desempenho automático de um hábito, por exemplo). A restrição que a consciência promove em relação à memória é, assim, condição para a realização concreta da vida no presente. Mas nem todas as formas de conformação do presente se equivalem.

No caso do automatismo de um hábito, por exemplo, o desempenho da ação é tão imediato que não há qualquer reconhecimento de que o ponto de vista no qual ele se insere é dependente de uma experiência mais vasta. Ou seja, não há, neste caso, o reconhecimento de que o mundo que aparece e no qual se age não é dado e necessário. Há uma limitação em relação aos sentidos que o mundo pode adquirir. De maneira correlata, a perspectiva a partir da qual se age tende a ser auto - centrada, uma vez que ela define os limites do mundo segundo seus próprios parâmetros, correspondendo prontamente ao que lhe aparece.

Entretanto, a atualização não tem, por consequência necessária, uma experiência auto - centrada. A atenção à vida não é determinante de todas as experiências de vida⁴⁷. É possível alargar a percepção presente de maneira a abranger, como víamos no exemplo do reconhecimento atento, camadas cada vez mais amplas da realidade, retornando ao objeto mesmo do qual se partiu ao invés de se deter na ação imediata que ele evocaria. Pode-se, assim, acompanhar a emergência de diferentes pontos de vista, sem considerar nenhum deles como necessário. A experiência vivida não estaria determinada, neste caso, pelos parâmetros

⁴⁷ A noção de Bergson acerca da intuição (1974b) indica justamente um método no qual prepondera a possibilidade do espírito de empreender um esforço em direção oposta às tendências naturais da inteligência e da ação.

estabelecidos por uma perspectiva única, estando mais propensa, assim, a reconhecer a experiência como originalmente descentrada.

É importante, portanto, compreender que a “restrição” correspondente à noção de atualização não tem, por si só, conotação necessariamente negativa. De acordo com Hardt (1996, p. 46) é preciso sempre se reportar à noção de que, do virtual ao atual, há criação, “produção positiva da realidade e multiplicidade do mundo (...)”. Tal restrição, assim, sempre é expressão da liberdade, mesmo quando esta não é reconhecida como tal. É “atual” aquilo que permite a inserção do espírito na matéria, ou a passagem do passado ao presente. Segundo Hyppolite (1971, p. 469), “O passado faz corpo com o presente sem no entanto se justapor a ele, ele se prolonga no presente para criar o novo e o imprevisível.”⁴⁸. Se, como víamos, há a possibilidade de variar o grau de tensão de nossa vida psicológica, podem-se tornar atuais, assim, contextos mais ou menos abrangentes, que incluem pontos de vista diversos.

O apelo da ação é responsável por fornecer às lembranças, quando puras, a materialidade que lhes falta:

(...) os aparelhos sensório-motores fornecem às lembranças impotentes, ou seja, inconscientes, o meio de se incorporarem, de se materializarem, enfim, de se tornarem presentes. Para que uma lembrança reapareça à consciência, é preciso com efeito que ela desça das alturas da memória pura até o ponto preciso onde se realiza a *ação*. (BERGSON, 2006, p. 179)

Portanto, o corpo exerce aí um papel fundamental, pois, situando-se no vértice da pirâmide, é sobre ele que se apóia o conjunto de lembranças que podem vir a se atualizar:

Nosso corpo, com as sensações que recebe de um lado e os movimentos que é capaz de executar de outro, é portanto aquilo que efetivamente fixa nosso espírito, o que lhe proporciona a base e o equilíbrio. A atividade do espírito ultrapassa infinitamente a massa das lembranças acumuladas, assim como a massa de lembranças ultrapassa infinitamente as sensações e os movimentos do momento presente; mas essas sensações e movimentos condicionam o que se poderia chamar de *atenção à vida*, e é por isso que tudo depende de sua coesão no trabalho normal do espírito, como numa pirâmide que se equilibrasse sobre sua ponta. (BERGSON, 2006, p. 203)

⁴⁸ « Le passé fait corps avec le présent sans cependant se justaposer à lui, il se prolonge en lui pour créer du nouveaux et de l'imprévisible » (HYPPOLITE, 1971, p.469).

Em resumo, as lembranças passam de virtuais a atuais por intermédio do corpo; a memória, impotente, encarna-se de modo a constituir-se em imagem e sensação. A experiência de vida – atual - e a experiência ontológica são, assim, inseparáveis. Isto significa dizer que as experiências de vida não retiram seu sentido de si mesmas, isto é, elas não são dadas e necessárias. Mas quando se experimenta a si e ao mundo a partir de uma perspectiva auto-referida, os sentidos possíveis acerca do que pode ser vivido tornam-se limitados e não são reconhecidos como tais, isto é, como possibilidades e não como um dado. Passa-se a vivenciar as situações como se elas tivessem seu sentido em si mesmas, como se o sentido se impusesse de maneira irrevogável e não tivesse qualquer relação necessária com a experiência. O que surge como “sentido” para nós corresponde a uma restrição, está já submetido a um ponto de vista. A noção de sentido, portanto, é importante para compreender a relação entre experiência de vida e experiência ontológica. Embora não nos seja possível aqui examinar esta questão de maneira abrangente e detida, podemos destacar a seguir alguns pontos que nos indicam que a memória é, sobretudo, sentido (como nos indicava Hyppolite) e compreender por que um ponto de vista não é capaz de esgotar o sentido.

Vimos, a respeito do reconhecimento atento, que uma percepção distinta e conscientemente percebida assim o é pela constante atribuição de lembranças-imagem que lançamos ao seu encontro. Ora, estas lembranças fazem com que a experiência vivida de perceber se ilumine, ganhe sentido. Tal compreensão supõe uma noção bem distinta de sentido em relação à concepção representacional, para a qual o sentido é apreendido e processado pela cognição – como se o sentido estivesse contido em uma informação existente por si e dada à percepção de uma vez por todas. Se o reconhecimento atento supõe a possibilidade de ampliar indefinidamente a percepção atual, é porque o sentido não está dado nesta percepção nem é uma espécie de informação a ser apreendida. O sentido que surge para nós depende da memória e supõe atualização, isto é, criação.

Bergson (2006, p. 141) nos mostra que a compreensão do sentido de uma frase por um ouvinte se dá da seguinte maneira: não se compreende o sentido de uma frase somando, um a um, o sentido de cada uma das palavras que a compõem; apreendemos o sentido da frase como um todo, de uma só vez, abrangendo também o que cada uma das palavras deixou apenas subentendido (p. 145). O sentido não está, assim, contido nas palavras apreendidas pelo ouvinte. É preciso, inversamente, que já haja algum sentido para que os sons ouvidos sejam compreendidos como palavras, de modo que não é possível separar a sensação do sentido. Este último é parte da impressão auditiva provocada pelas palavras pronunciadas: quando não entendemos o sentido do que é dito, não somos capazes de precisar os limites das palavras, elas formam apenas um ruído indistinto. É que ocorre, por exemplo, quando escutamos uma

conversa que se desenrola em uma língua que não conhecemos. O sentido é que nos permite dividir os ruídos em palavras distintas umas das outras. Partimos, portanto, de uma apreensão global, e é apenas através dela que dividimos a percepção em blocos⁴⁹. Daí a afirmação de Bergson, de que não vamos da percepção à idéia, e sim da idéia à percepção (p. 152).

A memória coincide com o próprio sentido. Os exemplos acima nos indicam que o sentido não pode ser circunscrito a um dado atual ou ser explicado pelo presente. As lembranças se inserem na percepção, criando imagens múltiplas e distintas – o reconhecimento de uma língua, por exemplo, permite que se ouça nuances de entonação imperceptíveis para o estrangeiro. Para abranger o sentido, portanto, é preciso ultrapassar o presente, isto é, ultrapassar o dado.

Sendo assim, o sentido não se limita ao presente, não podendo ser explicado por ele. Quando a situação atual adquire para nós um determinado sentido, estamos na verdade nos referindo a uma restrição que faz surgir sujeito e mundo. Este sentido pode ser mais ou menos abrangente, conforme o grau de nossa atenção e o plano em que nos situamos no cone em que Bergson nos apresenta nossa vida psicológica⁵⁰. Mas, de qualquer modo, o sentido nunca está dado de uma vez por todas, ele supõe movimento constante. Segundo Hyppolite (1971, p. 475) “(...) neste funcionamento espontâneo do espírito guiado por sua atenção à vida e ao mundo, a memória desempenha um papel primordial. Ela é para Bergson o espírito mesmo, ela não é somente reprodução mecânica do passado, mas *sentido*.”⁵¹

Trata-se aqui de um movimento de criação, e não da determinação do surgimento de uma lembrança por um sentido dado no presente. Retomando o exemplo do diálogo, é preciso que o ouvinte se coloque de saída em um sentido comum, que inclui também aquele que fala; há como que uma sintonia entre ouvinte e locutor, que não é explicável por um sentido preexistente ou dado. Os pontos de vista de quem ouve e de quem fala pressupõem um plano compartilhado

⁴⁹ De acordo com Jankélévitch (1999, p. 111), « Nós vamos, em realidade, não do signo ao sentido, mas do sentido ao sentido através dos signos. »[« *Nous allons, en réalité, nos pas du signe au sens, mais du sens au sens à travers les signes* »]

⁵⁰ A apresentação de Bergson (2006, p. 182-191) do tema das idéias gerais reporta-se a esta questão. Quando nossa vida psicológica encontra-se em seu estado mais simples (BERGSON, 2006,p.195), isto é no ponto S do cone, tudo o que nos aparece está restrito ao círculo sensório-motor. Responde-se com atitudes semelhantes a classes de objetos (a semelhança refere-se aqui a uma atitude, não à identificação consciente de traços semelhantes) ; há aí uma primeira forma de generalização. Mas à medida que nos afastamos de S e nos aproximamos de AB, mais e mais distinções podem ser traçadas, de maneira que as idéias gerais supõem, aí, inúmeras imagens individuais no que antes era uma semelhança indivisa. Torna-se possível, então, destacar nestas imagens semelhanças conscientemente percebidas, construindo inteligentemente as idéias gerais. Estas se constituem, assim, com o auxílio da inteligência prática e da memória, supondo um movimento constante entre os extremos da ação e da memória pura.

⁵¹ « (...) dans ce fonctionnement spontané de l'esprit guidé par son attention à la vie et au monde, la mémoire joue un rôle primordial. Elle est chez Bergson l'esprit même, elle n'est pas seulement reproduction machinale du passé, mais *sens*. » (HYPPOLITE, 1971, p. 475)

de sentido que abrange a ambos. O sentido, portanto, reporta-se a um plano que ultrapassa os pontos de vista ou perspectivas individuais. Eirado (2005) ressalta este aspecto da noção de sentido, indicando-a como um plano comum, de compartilhamento. Para que algo faça sentido, é preciso que, de saída, estejamos já neste plano comum, acompanhando-o em suas modulações.

Não é possível, portanto, definir a noção de sentido, pois ele não é passível de objetivação – conseqüentemente, o sentido também não pode ser tido como subjetivo. Se nos referimos à idéia de atribuição para compreendê-lo, é preciso considerar tal atribuição não como um arbítrio por parte de algo ou alguém, mas como um surgimento fundamentalmente livre. Trata-se de um surgimento que não pode ser explicado ou referido por algo que o anteceda, ele tem seu fundamento em si mesmo. A dimensão do sentido é, portanto, paradoxal, pois embora possamos nos referir a ela como atribuição, não é possível considerar tal atribuição como arbitrária e cega; o sentido se apresenta novamente como pressuposto nesta operação de atribuição. Por isso, a pretensão de circunscrever o sentido gera uma impressão de recursividade infinita, pois o que nos aparece o supõe como sua base. Enfim, não se pode pretender descrever o sentido ou circunscrevê-lo, sem admiti-lo de antemão. Trata-se de um ponto de partida que não admite localização ou fixação em nenhuma instância; como indica Jankélévitch (1999, p.111), sempre que se pretende localizar o fundamento do sentido, recai-se em uma explicação viciada, que o supõe de início naquilo mesmo que se pretendia estabelecer como sua origem.

Por isso Bergson identifica o sentido à memória: é por meio dela que algo pode se tornar atual, o que supõe, de acordo com Hyppolite (1971, p. 476) um trabalho de adaptação ao real. É graças à memória que a situação presente pode ser interpretada e, conseqüentemente, vivenciada de diferentes maneiras. Ou seja, diferentes experiências de vida podem surgir por meio da memória, de um constante trabalho de atribuição de sentido.

Daí a possibilidade de compreendermos de maneira vívida a experiência do outro, mesmo que nossa própria experiência de vida atual não lhe seja idêntica. Reportando-nos ao plano comum de sentido, torna-se concreto para nós algo que antes não era discernível no conjunto de nossa experiência. O sentido, assim, ultrapassa um ponto de vista único, mas também não é uma abstração, algo a ser deduzido a partir da experiência concretamente vivida por alguém. Ao contrário, toda atualidade depende de um sentido que não é, ele mesmo, atual e, que, portanto não pode ser propriamente observado ou descrito.

Contudo, quando uma experiência de vida se constitui a partir de uma perspectiva preponderantemente auto-referida (ou seja, quando o efeito de performatividade é extremo), o sentido se oculta enquanto tal: si e mundo surgem como possuindo um sentido inerente, único, e que se impõe de maneira necessária à experiência. O efeito de performatividade escamoteia o

movimento de atribuição de sentido que leva à constituição de si e de mundo de um determinado modo.

Mas, se a memória é sentido, si e mundo não são entidades substanciais que guardam um sentido próprio em si mesmas. Bergson nos mostra que nossa experiência caminha constantemente entre os extremos da ação e do sonho e que, nesta oscilação, eu e mundo podem emergir de diferentes maneiras. Reconhecer um mundo é atribuir sentido. A noção de virtual nos indicava que esta atribuição gera atualidade, é um ato que depende de criação. Se para Bergson trata-se de um ato do espírito, é evidente que este espírito não se confunde com a noção de sujeito na psicologia cognitiva representacional, nem com a noção de eu em nossas vidas cotidianas, a que atribuímos uma identidade substancial e estável. De acordo com Hyppolite (1971, p. 472), é preciso considerar que este eu que surge perante um mundo não coincide definitivamente com este ato criador: “(...) as condições materiais de nossa realização no mundo exigem certas eliminações, certas opções que nos permitem explicitar nosso eu profundo, mas nos condenam ao mesmo tempo a manter sempre um certo afastamento entre nós e nós mesmos”.⁵² Assim, este si mesmo de nossas vidas cotidianas não se funda em uma identidade, mas em uma diferença – em outras palavras, ele é “vazio de si”, como nos indicava também Varela⁵³.

Ora, mas se, considerando as indicações de Bergson, as experiências de vida que atribuímos a um eu substancial não esgotam a experiência, e se o sentido é condição para a observação mas não pode ser, ele próprio, observado e descrito de maneira distanciada, cabe perguntar em que consiste então abordar a experiência. Não se pode pretender conhecer a

⁵² « (...) les conditions matérielles de notre réalisation dans le monde exigent certaines éliminations, certaines options qui nous permettent d'expliciter notre moi profond, mais nous condamnent en même temps à maintenir toujours un certain écart entre nous-même et nous-même. » (HYPPOLITE, 1971, p. 472)

⁵³ Vimos que, de acordo com Varela, *ser e fazer* coincidem. O trabalho de Bergson nos indica que esta coincidência tem um duplo sentido : o que *é* de maneira atual depende das exigências da ação (de um fazer, portanto) ; mas, em um outro plano de análise, *ser* supõe também um movimento de criação constante, pois não há um sentido definitivo, inequívoco, que lhe sirva de fundamento. A seguinte passagem de Eirado (1995, p. 86) nos esclarece a propósito desta questão : “Bergson escreverá mais tarde : ‘Nós temos razão de dizer que o que nós fazemos depende do que nós somos; mas é preciso acrescentar que o que nós somos, em certa medida, é o que nós fazemos, e que nós criamos continuamente a nós mesmos.’ (EC, p. 7). Esta perpétua hesitação entre o que nós somos e o que nós fazemos de nós mesmos não admite escolha, pois todo sujeito, quer se trate de um organismo celular ou de um homem, tem sua origem em uma diferença que é germe, em uma diferença geradora que se utiliza da matéria. Não se trata de uma identidade que se faz valer, a despeito do fato que ela está na matéria, como um império no império da natureza.” [« Bergson écrira plus tard : "On a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes ; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons, et que nous nous créons continuellement nous-mêmes" (EC, p. 7). Cette perpétuelle hésitation entre ce que nous sommes et ce que nous faisons de nous-mêmes n'admet pas de choix, puisque tout sujet, qu'il s'agisse d'un organisme unicellulaire ou d'un homme, a son origine dans une différence qui germe, dans une différence génératrice qui s'utilise de la matière. Il ne s'agit pas d'une identité qui se fait valoir, en dépit du fait qu'elle est dans la matière, comme un empire dans l'empire de la nature ».]

experiência como a um objeto separado e dado à observação. A experiência que está contida em um ponto de vista é fruto de um ato criador, cujo movimento não se esgota nisto que pode ser descrito.

Mas, na experiência cognitiva, o que se descreve? Há, a serem descritos, sujeito e objeto. Porém, a fronteira que os define varia de acordo com cada experiência, de maneira que sujeito e objeto só podem ser especificados caso a caso, no contexto das experiências de vida em que eles surgem. Tais experiências supõem atribuição de sentido, que põe sujeito e mundo diferentemente a cada vez. Há, portanto, uma dimensão da experiência que não pode ser definida. Tal dimensão não está referida a um centro de perspectiva privilegiado. Para abordar a experiência, é preciso então abandonar uma perspectiva de observação única e centralizadora. Tendemos a tratar a experiência como um dado e descrevê-la ignorando a própria experiência de descrição. Mas Bergson (2006, p. 215) nos indica que esta tendência não é inescapável: “Mas haveria um último empreendimento a tentar. Seria ir buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa *virada* decisiva em que ela, inflitando-se no sentido de nossa utilidade, torna-se propriamente *humana*.” Ou seja, de acordo com Bergson, para abordarmos a experiência, é preciso considerar a gênese de nossas experiências de vida auto-centradas e dos múltiplos pontos de vista atuais. É preciso abranger a experiência prerrefletida que não é ainda, interessada e que, portanto, não constituiu um centro privilegiado. Tal experiência de base não é passível de descrição. Isto é, abordá-la não equivale a tratá-la como um dado sobre o qual seria possível falar ou assinalar suas fronteiras. Mas considerá-la em nossas descrições nos permite falar com ela e a partir dela, abrangendo múltiplos pontos de vista sem pretender fazer de nenhum deles o fundamento da experiência. Abordar a experiência implica, portanto, dois planos de trabalho distintos, que se complementam: um volta-se à observação e a descrição, outro ao plano criador e prerrefletido. Como veremos no tópico a seguir, ambos diferem em seus objetivos, mas dependem um do outro para se realizarem.

2.4.4. Dois planos de trabalho em Bergson e suas indicações para a abordagem enativa da experiência

Eirado (1995, p.95- 108) apresenta a distinção entre dois planos de trabalho na obra de Bergson. Segundo Eirado, tais planos relacionam-se a dois aspectos a partir dos quais podemos abordar o tema da liberdade; veremos, ao longo deste tópico, que estes dois aspectos dizem respeito também ao tema da experiência e às noções de experiência ontológica e experiência de vida.

Como vimos em nossa discussão anterior, as teses da percepção pura e memória pura apontam para além da experiência estritamente humana, mas Bergson demonstra estas teses voltando-se à percepção e à memória tal como elas se dão de fato, em nossas experiências vividas. É através da ação interessada que estas experiências se configuram: no caso da percepção, há uma restrição da percepção pura no sentido do que é útil; no caso da memória, a atualização em lembranças-imagem também se deve às exigências da ação. De acordo com Eirado (1995, p.97), Bergson denomina *primum vivere* este princípio que orienta a vida no sentido da ação.

Considerar *o primum vivere* é necessário. Trata-se do ponto de vista da vida, que, quando negligenciado por filósofos e psicólogos, os leva a interpretar equivocadamente a experiência – como ocorre, por exemplo, quando se considera a percepção como inteiramente especulativa (BERGSON, 2006, p. 24)⁵⁴. O *primum vivere* é um princípio explicativo da experiência tal como a vivenciamos, isto é, ele refere-se de maneira imediata não à percepção e à memória puras, mas a experiência humana propriamente dita.

No entanto, de acordo com Eirado (1995, p. 97), “a necessidade, a utilidade e a ação não são senão fatos que constatamos, eles não podem explicar o que os funda. Nós devemos então nos perguntar como estes fatos surgiram e por que eles se tornaram o que são”⁵⁵. Dito de outro modo, o *primum vivere* refere-se às condições atuais da experiência. Ele é capaz de descrevê-la de maneira apropriada, mas não basta para abranger o plano a partir do qual ela emerge, nem o movimento de criação subjacente a seu surgimento. Segundo Eirado (1995, p. 101)

Então Bergson invoca o *primum vivere* para compreender a subjetividade psicofisiológica, mas ele deve acrescentar que ele é insuficiente, pois ele dá conta das condições *de fato* desta subjetividade, ele permite descrever sua natureza atual, mas é insuficiente para traçar o movimento

⁵⁴ Eirado (1995, p. 94) indica que o desconhecimento do papel da ação na percepção, como vimos, torna esta última ininteligível. O *primum vivere* esclarece simultaneamente aqueles que examinam o funcionamento da percepção (os psicólogos) e aqueles que investigam a natureza da matéria (os filósofos): « Mas a relação da percepção à matéria não é misteriosa a não ser que se parta dos pontos de vista da consciência e do conhecimento, enquanto que ela é evidente do ponto de vista da vida e da ação (...) Então, a questão fundamental não é, como para a crítica kantiana, aquela que se interroga a propósito da possibilidade da experiência – ela já está lá, na matéria-imagem, e nenhuma teoria da percepção pode se privar deste fato » [Mais le rapport de la perception à la matière n'est mystérieux qu'à partir des points de vue de la conscience et de la connaissance, tandis qu'il est évident du point de vue de la vie et de l'action (...). Alors, la question fondamentale n'est pas, comme pour la critique kantienne, celle qui s'interroge à propos de la possibilité de l'expérience — elle est déjà là, dans la matière-image, et aucune théorie de la perception ne peut se passer de ce fait.]

⁵⁵ « Mais le besoin, l'utilité et l'action ne sont que des faits qu'on constate, ils ne peuvent donc pas expliquer ce qui les fonde. On devrait en outre se demander comment ces faits surgissent et pourquoi ils ont devenu ce qu'ils sont ». (EIRADO, 1995, p. 97)

de sua gênese : o *primum vivere* explica como o sujeito funciona, mas não como ele surgiu, quer dizer, não dá conta de sua gênese, o que nos permitiria também traçar as linhas de sua ultrapassagem⁵⁶.

O princípio da ação restringe a experiência tornando-a humana, isto é, fazendo surgir um ponto de vista privilegiado: “[Bergson] conta com as tendências da vida para definir o aspecto psicofisiológico da subjetividade, nos fazendo ver como o *primum vivere* opera como que um fator de diminuição: ele limita nossa experiência às condições da ação útil e de nossas necessidades”⁵⁷ (EIRADO, 1995, p.99). Através da própria descrição das vivências esclarecida pelo *primum vivere*, fica indicada a existência de um plano da experiência mais vasto que o atual, anterior à delimitação de pontos de vista. Trata-se de um outro aspecto da experiência, não mais passível de ser abordado exclusivamente da perspectiva estrita da psicologia, isto é, da observação atual. Tal aspecto, metafísico, diz respeito não às condições de fato da experiência, e sim ao que a torna possível.

É importante observar que, para Bergson, psicologia e metafísica são complementares : quando a psicologia descreve a experiência concreta, sem se ater a abstrações, a metafísica surge como seu prolongamento necessário. Da mesma maneira, a metafísica não está descolada da experiência e vem ao encontro das observações psicológicas. Eirado (1995, p. 101) afirma que a consideração do *primum vivere* é justamente o que torna evidente a interdependência entre psicologia e metafísica: para a psicologia, o *primum vivere* serve de princípio positivo de explicação. Mas, insuficiente para dar conta da gênese das experiências, o *primum vivere* serve de princípio negativo à metafísica, para a qual se torna necessário explicá-lo. Empregá-lo no campo na metafísica conduz, como nos indica Eirado, ao estabelecimento de falsos problemas.

De acordo com Eirado (1995, p. 101), mostrar a insuficiência do *primum vivere* para abranger a experiência é justamente o meio pelo qual Bergson desenvolve seu trabalho, depreendendo desta insuficiência o papel da liberdade. A experiência mesma não está sujeita às exigências da ação, isto é, do que é atual, mas é condição para a atualização. Para que se possa afirmar que uma experiência atual tende à ação, é preciso que originalmente a experiência seja livre e descentrada. Mais uma vez, a distinção entre atual e virtual é importante, pois a experiência livre a que Bergson se refere reporta-se ao plano virtual, é criadora. Eirado (1995, p.

⁵⁶ « Alors Bergson invoque le *primum vivere* pour comprendre la subjectivité psychophysiologique, mais il faut ajouter qu'il est *insuffisant*, puisqu'il rend compte à peine des conditions *de fait* de cette subjectivité, il permet de bien décrire sa nature actuelle, mais il est insuffisant pour tracer le mouvement de sa genèse : le *primum vivere* explique comment le sujet fonctionne, mais pas comment il surgit, c'est-à-dire il ne rend pas compte de sa genèse, ce qui nous permettrait aussi de tracer les lignes de son dépassement ». (EIRADO, 1995, p.101).

⁵⁷ « il compte avec les tendances de la vie pour définir l'aspect psychophysiologique de la subjectivité, en nous faisant voir comment le *primum vivere* opère comme un facteur de diminution : il limite notre expérience aux conditions de l'action utile et de nos besoins ». (EIRADO, 1995, p.99)

97) afirma que é a liberdade que explica o *primum vivere*, de modo que “ao lado disto que é objeto da observação, do que é de fato, nós temos o que não é observável, o que é de direito.”⁵⁸. Tratam-se, assim, de dois aspectos da experiência, um atual, ligado à noção de experiência de vida, e outro virtual, ligado à experiência prerre refletida ou ontológica.

Ora, estes dois aspectos da experiência não podem ser abordados da mesma forma, donde a distinção que Eirado (1995, p. 105) nos indica existir entre dois planos de trabalho na obra de Bergson, ou dois princípios metodológicos. O primeiro consiste em um plano de descrição empírico, ligado à atualidade e conduzido pelo princípio do *primum vivere*. Sob esta perspectiva, constata-se a liberdade a partir do que é atual, das condições de fato da vida psicológica e da observação dos diferentes pontos de vista – diferentes emergências de eu e mundo. Uma análise propriamente dita da cognição, isto é, um estudo de seu funcionamento atual, depende deste plano de trabalho para se realizar.

O segundo plano de trabalho ou princípio metodológico, por sua vez, aborda diretamente o virtual, isto é, o plano fundamentalmente livre a partir do qual o sujeito emerge. Este plano ontológico ou prerre refletido não é propriamente observável nem passível de ser descrito, mas é ele que dá sentido às descrições, permitindo-nos compreender os pontos de vista emergentes como experiências, e não como fatos dotados de algum tipo de existência substancial. Segundo Eirado (1995, p.101), a tarefa positiva deste plano de trabalho é traçar as linhas que conduzem à experiência em sua fonte. Trata-se de abordar, em si mesmo, o caráter criador da experiência. Ora, tal abordagem inclui o próprio ponto de vista a partir do qual ela se realiza; por isso, este plano de trabalho não pode se orientar pelos critérios estabelecidos por este ponto de vista. Ele deve, antes, fornecer meios para ultrapassar estes critérios. É preciso, aqui, inserir-se em um movimento de sentido, o que não se faz, como vimos, por uma tentativa de circunscrevê-lo, mas sim por um acompanhamento de suas modulações.

Quais as indicações que podemos depreender destes dois planos de trabalho para pensarmos a abordagem enativa da experiência cognitiva? A experiência se constitui através de dois aspectos distintos e inseparáveis: considerá-la em suas condições atuais, observáveis, implica reconhecer sua ligação tanto com a vida e as exigências da ação, quanto com o plano virtual a partir do qual advêm sujeito e mundo, isto é, a partir do qual surgem experiências de vida que fazem sentido para alguém. Observar como a

⁵⁸ « (...) à côté de ce qui est objet d'observation, de ce qui est *en fait*, nous avons ce qui n'est pas observable, ce qui est *en droit*. » (EIRADO, 1995, p. 97)

cognição funciona de fato, em contextos de vida que não se reduzem aos critérios estabelecidos por um pesquisador em laboratório, supõe tornar a própria observação permeável a outros pontos de vista.

A abordagem enativa da cognição é sensível à experiência em seu duplo aspecto, pois a indicação da co-emergência de si e de mundo aponta, ao mesmo tempo, para o modo concreto de funcionamento cognitivo – no qual ação e percepção formam um contínuo – e para um plano de compartilhamento de sentido no qual a própria pesquisa se insere. A abordagem enativa da cognição não se restringe, portanto, a observar o que lhe aparece (isto é, um ato concreto e contextual em que alguém conhece algo); torna-se necessário, para abranger ambos os aspectos da experiência de conhecer, inserir-se no movimento criador de sentido responsável pelo surgimento de si e de mundo. Ao fazê-lo, o próprio ponto de vista a partir do qual se observa é deslocado, pois, necessariamente incluído no processo de pesquisa, ele se reconhece como compondo o que pode surgir à observação.

Portanto, a abordagem enativa supõe, ao lado da observação atual do funcionamento da cognição, a possibilidade de reportá-lo à sua gênese. Em outras palavras, supõe meios de acessar o plano prerreflético da experiência. A experiência não é um alvo, um objeto a ser analisado e examinado por uma perspectiva distanciada. Abordar a experiência consiste, antes, em comprometer-se com ela e reconhecê-la como tal.

Ora, acompanhar a experiência implica, em última instância, reconhecer a co-emergência de sujeito e mundo, observador e observado. A abordagem enativa apóia-se em um plano necessariamente coletivo, que reúne em sua origem comum os diferentes pontos de vista que, à observação, surgiam como separados. É justamente por um acesso a este plano que a observação se modifica e se amplia. Daí a indicação metodológica de *dissolução do ponto de vista do observador* (EIRADO; PASSOS, 2009) como parte da abordagem da experiência.

Uma abordagem da cognição que se dê por uma estratégia exclusivamente representacional conduz a observações auto-referidas e a uma produção de conhecimento que tende a se distanciar da experiência concreta. Mas como aproximar a produção de conhecimento da própria experiência que lhe dá origem? A noção de *dissolução do ponto de vista do observador* indica que é preciso renovar, de maneira reiterada, o reconhecimento da observação como uma experiência originalmente descentrada. Tal reconhecimento permite que a observação se amplie progressivamente,

incluindo diferentes perspectivas, e remeta ao plano no qual a observação é, de direito, sem ponto de vista. Vimos, de acordo com Bergson, que a atenção exigida neste esforço de aproximação da experiência é distinta daquela que se prolonga imediatamente em respostas a um objeto dado na percepção. A indicação de dissolver o ponto de vista supõe um modo específico de relacionar-se com a experiência. Examinaremos mais detidamente esta indicação metodológica no próximo capítulo.

Falsas lembranças. Segunda inserção

Antes, porém, de examinarmos esta indicação metodológica, podemos relembrar o exemplo e retornar, mais uma vez, às lembranças ditas “falsas” pela psicologia cognitiva de abordagem representacional. Quando nos voltamos a esta questão pela primeira vez, ao final do primeiro capítulo, examinamos o modo pelo qual ele é hegemonicamente investigado e a concepção de memória que acompanha esta investigação: lembrar é representar um dado – há ou um passado objetivo, ou mecanismos neuronais que explicariam a lembrança. As falsas lembranças seriam enganadoras em relação a um fato passado objetivo; seriam, portanto, um “erro” da experiência em sua função de representar adequadamente um mundo dado. Com o conceito de enação, contudo, tais lembranças podem adquirir outro sentido, uma vez que, considerando-se a autonomia, não há distância entre a experiência de lembrar e seu conteúdo ou “objeto”. A enação nos indica que sujeito e mundo co-emergem, de maneira que aquele que lembra e o que é lembrado não preexistem nem um em relação ao outro, nem em relação à experiência mesma do lembrar.

No capítulo anterior, examinamos a noção de experiência - com a distinção entre experiência de vida e experiência ontológica -, as noções de efeito de performatividade e inversão da base e estudamos brevemente, também, algumas noções bergsonianas. É possível, agora, nos reaproximarmos das lembranças “falsas”, ou novas, para investigá-las sob estas novas considerações. Uma das características mais marcantes destas lembranças é que alguém as vivencia com grande convicção a respeito da ocorrência dos fatos lembrados - em uma “falsa lembrança”, vivencia-se, tal como em uma lembrança “verdadeira”, a existência de um mundo dado e recuperado pela memória. Ora, mas a experiência de vida em que o mundo surge como dado é justamente aquela que está sob o efeito de performatividade da experiência. Evocando novamente o exemplo (LOFTUS, 1997), é a própria lembrança do abuso que faz surgir abusado e abusador. Capaz de conformar sujeito e mundo, esta lembrança tem efeito performativo, pois omite seu processo de gênese e a co-emergência de sujeito que lembra e objeto lembrado. A lembrança é vivida, então, como uma certeza inequívoca a respeito de um acontecimento

passado, que existiria por si mesmo independentemente do ato de lembrá-lo. De acordo com Eirado e Passos (2009, p. 127),

Na situação cotidiana, tudo se passa como se um sujeito preexistente, ao lembrar-se do abuso, fosse informado por sua própria experiência de que foi abusado e que, portanto, o autor do abuso já estaria dado antes da lembrança. Ora, ao lembrar de alguma coisa, comumente, surgimos como testemunhas de um certo passado objetivo. Isso quer dizer que consideramos a experiência de lembrar como a representação de um mundo passado preexistente e independente da lembrança, assim como consideramos a experiência perceptiva como a representação de um mundo presente preexistente e independente da percepção.

A lembrança só pode ser tida como falsa quando relacionada a este suposto mundo preexistente. Ao descrevermos a noção de performatividade na linguagem, no entanto, compreendemos que a classificação de um enunciado em sua verdade ou falsidade só é possível através de uma comparação com um referente externo supostamente independente do próprio enunciado, ou seja, só é possível por meio de uma abstração do caráter pragmático da linguagem. Analogamente, a abordagem da cognição como ato – no caso, ato de lembrar – também torna evidente que a classificação de uma experiência de vida segundo sua veracidade é uma abstração. Tal classificação somente pode ocorrer em um nível restrito de abordagem da experiência, que omite o caráter criativo do lembrar e sua capacidade de fazer emergir diferentes sentidos.

Mas a lembrança, ao surgir sob o efeito de performatividade, instaura uma vivência que constrange o sentido do mundo para alguém. Neste caso, restringem-se as formas de constituição de si e de mundo. A situação lembrada surge como uma realidade inequívoca, e a história de vida, como o reflexo de uma identidade substancial. Como nos indicava Shacter em sua caracterização da sugestionabilidade (2003, p. 143), há a incorporação de um sentido a uma história pessoal.

No entanto, o que não é reconhecido pela descrição da psicologia cognitiva é que a falsa lembrança apenas evidencia um processo que se estende a toda experiência; por gerar um desacordo em relação a uma expectativa, a falsa lembrança põe em cena o próprio caráter ativo deste processo de incorporação de sentido, que permanece apenas implícito nas lembranças ditas verdadeiras. Em outras palavras, a falsa lembrança, ao referir-se a algo cuja existência objetiva não é reconhecida, obriga nossa atenção a voltar-se à lembrança mesma, tornando-a opaca. A falsa lembrança é, assim, um fenômeno oportuno para reconhecermos o aspecto

pragmático da experiência de vida, isto é, reconhecemos que nossas lembranças não são transparentes. Vimos, ao longo do capítulo anterior, que a constituição de uma determinada experiência de vida depende de atribuição de sentido, que põe sujeito e mundo. Lembrar – tornar uma lembrança atual – implica criação. A “falsa” lembrança, em que não se reconhece a existência objetiva do que é lembrado, torna esta criação evidente. Mas a abordagem representacional do fenômeno passa a considerar esta criação como idêntica à própria falsidade da lembrança: a lembrança é falsa porque cria um referente que, na verdade, seria inexistente. Daí a busca, pela psicologia cognitiva, das causas desta criação equivocada e a referência freqüente à noção de sugestão, tida como incorporação de um sentido imposto por outrem (LOFTUS; HOFFMAN, 1989; SHACTER, 2003).

Dito de outro modo, com as falsas lembranças, o caráter criativo da experiência surge em primeiro plano graças a circunstâncias eminentemente sociais. Este caráter de criação é, então, tratado como um problema a ser controlado. Mas quando o referente de uma lembrança é socialmente reconhecido como válido (isto é, quando uma lembrança é tida como “verdadeira”), a criação simplesmente não aparece como tal. Como nesta situação a lembrança não oferece quaisquer dificuldades sociais, a criação deixa de ser reconhecida, ainda que esteja presente. A falsa lembrança é, assim, um fenômeno que nos obriga a olhar para o surgimento de um sentido imprevisível. O desapontamento ou a surpresa provocados por esta expectativa não cumprida podem tornar mais evidente que a lembrança dita verdadeira também comporta criação e depende tanto do compartilhamento de sentido quanto as lembranças supostamente falsas e ocasionadas por “sugestão”.

A lembrança falsa exhibe, ainda, a inseparabilidade entre *ser* e *fazer*, já que lembrar um fato encontra-se, nesse caso, vinculado a uma experiência criadora, na qual si mesmo e mundo configuram-se de determinado modo. Ora, tal inseparabilidade indica também que o sentido que o mundo adquire para alguém em determinado momento não é de modo algum independente da experiência na qual ele surge. O sentido não pode ser localizado em um fundamento anterior a ele mesmo, tal qual um atributo intrínseco ao próprio mundo ou à identidade daquele que o vivencia. Não há como recuar em relação à experiência na qual o sentido advém. Desconhecer que a experiência é doadora de sentido equivale, desse modo, a supor um mundo dado: trata-se, mais uma vez, do efeito de performatividade da experiência.

O reconhecimento do efeito de performatividade de uma lembrança, então, nos aproxima da primeira formulação de Loftus, quando da denominação “novas lembranças” em lugar de falsas (LOFTUS; HOFFMAN, 1989; EIRADO *et al.*, 2006). Há, nesta maneira de se referir ao fenômeno, a possibilidade de abordá-lo em sua dimensão criativa. O surgimento de uma lembrança instaura um mundo que não existia antes e, conseqüentemente, cria um ponto de

vista. Em uma “falsa lembrança”, há a incorporação deste ponto de vista por alguém, que pode passar a crer na existência substancial do que é lembrado. A abordagem representacional do fenômeno corresponde à descrição da lembrança em termos não-pragmáticos, assumindo como ponto de partida uma separação entre o representante (a lembrança) e o representado (o passado).

Reconhecer a ação do efeito de performatividade, compreendendo a lembrança como nova – isto é, como um ato original e único, e não como a representação de um dado –, permite reverter a base e considerar o ponto de vista como emergente de um plano comum ou coletivo. O fenômeno da nova lembrança evidencia a impossibilidade de considerar a experiência como propriedade de um sujeito, uma vez que só há sujeito em uma experiência. Ora, considerar a lembrança do abuso como índice de dados existentes por si mesmos corresponde ao que denominamos *inversão da base*; neste caso, um único ponto de vista apropria-se do que pode surgir em uma experiência, assimilando-a segundo seus próprios critérios. Omite-se, assim, a gênese deste ponto de vista e sua interdependência em relação às demais perspectivas. Conseqüentemente, admite-se a experiência como índice de dados preexistentes a ela. Mas

(...) se há dado, este se constitui *na* experiência e não pode ser concebido antes do ato de experimentar. É como se o dado só existisse da perspectiva de alguém (observador) que teoriza sobre o que acontece na relação que um outro tem consigo e com o resto das coisas que compõem seu mundo próprio. Ou seja, a realidade só aparece como *dada* em função de um ponto de vista que force a inversão da base (ou seja, que parte da realidade anterior do sujeito e do objeto em relação à experiência que os faz emergir). (Eirado e Passos, 2009, p. 127)

O trabalho de Bergson vem ao encontro dessas conclusões. Segundo seu trabalho, “A verdade é que uma existência só pode ser dada numa experiência” (BERGSON, 1974a, p. 132). Logo, a existência do que é lembrado não é exterior à própria lembrança. Como vimos, esta lembrança se constitui a partir de um plano prerrefletido, originalmente descentrado, e não pode ser explicada por algo dado. Vimos também que, para Bergson, o termo “memória” possui diferentes sentidos e que a experiência vivida do lembrar tem sua gênese em uma memória que não é propriedade de um indivíduo.

Há um artigo de Bergson particularmente interessante para iluminar a compreensão que mantemos a respeito da experiência vivida de lembrar. Trata-se de seu artigo sobre o falso

reconhecimento ou *déjà vu* (BERGSON, 1984). Neste fenômeno, tem-se a sensação de estar revivendo uma situação enquanto ela ocorre; durante alguns momentos, reconhece-se a situação em todos os seus detalhes, mas não se pode localizar a ocasião de sua ocorrência passada. É, tal como a falsa lembrança, portanto, uma experiência de lembrar cujo conteúdo não pode ser localizado em um passado objetivo.

Diferentemente da falsa lembrança, porém, o falso reconhecimento é um fenômeno único, inconfundível. Para aquele que a vivencia, a falsa lembrança é indiscernível da lembrança verdadeira, enquanto o falso reconhecimento não se assemelha ao reconhecimento comum. No falso reconhecimento, a vivência se desdobra simultaneamente em percepção e lembrança; as duas são vividas concomitantemente. Por essa sua especificidade, o falso reconhecimento esclarece o processo de formação de lembranças em geral e pode nos informar a respeito da experiência vivida do lembrar.

O *déjà vu* contraria a explicação representacional e, em certo sentido, automática, que formulamos a respeito das lembranças, que é a suposição de que sua formação é posterior à percepção (BERGSON, 1984, p. 914). A formação de uma lembrança, de acordo com essa explicação, seria tributária de uma percepção que não está mais presente. Tomando nossa vida consciente como parâmetro, entendemos que as lembranças reproduzem, ainda que de maneira menos intensa, tal percepção anterior⁵⁹. Ora, esta concepção acerca da formação das lembranças supõe que a experiência pode ser dividida em percepções estanques, e não notamos que esta divisão é sempre arbitrária, depende de uma interpretação presente e variável de acordo com nossos interesses (BERGSON, 1984, p.913). De fato a percepção flui em um contínuo, de modo que é impossível demarcar o momento de formação de uma determinada lembrança, supostamente referida a uma dada percepção. No *déjà vu*, percepção e lembrança caminham lado e lado, de maneira a evidenciar a impossibilidade de afirmar que a lembrança se forma sucedendo uma percepção. Neste caso, a lembrança da situação presente é percebida enquanto a própria situação transcorre. Donde a afirmação de Bergson de que a formação da lembrança é contemporânea à percepção⁶⁰.

⁵⁹ A suposição implícita a este entendimento é a de que percepção e lembrança têm a mesma natureza. Como vimos no capítulo anterior, Bergson se dedica justamente a demonstrar que tal suposição é uma abstração em relação à experiência. Se percepção e lembrança têm a mesma natureza e estão em um contínuo, a passagem de uma à outra seria devedora de uma diferença de intensidade: a lembrança se formaria a partir da sensação presente, por um esmaecimento de sua intensidade. Mas nossa experiência contradiz essa tese e aponta para a diferença de natureza entre percepção e lembrança, insistentemente evocada por Bergson (2006, p. 158; 1984, p. 914-915): uma dor fraca não se assemelha à lembrança de uma dor, por exemplo.

⁶⁰ « Nous prétendons que la formation du souvenir n'est jamias postérieure à celle de la perception ; elle en est contemporaine. » (BERGSON, 1984, p. 913)

Mas como compreender a ocorrência deste fenômeno considerando que, em nossas vivências comuns, não percebemos esta lembrança contemporânea à percepção? Bergson nos mostra que não percebemos a gênese da lembrança por um efeito da atenção à vida: esta “lembrança do presente”, como Bergson a denomina, é inútil do ponto de vista prático (BERGSON, 1984, p. 911), ou seja, ela não nos interessa. A atenção à vida garante que certas regiões de nossa vida psicológica não se tornem conscientes a menos que permitam melhor adaptação à situação presente: “A verdade é que, se uma percepção chama de volta uma lembrança, é a fim de que as circunstâncias que precederam, acompanharam e seguiram a situação passada joguem alguma luz sobre a situação atual e mostrem uma saída.” (BERGSON, 1984, p. 924)⁶¹.

O falso reconhecimento se produz, então, por uma espécie de parada da atenção à vida, que nesta ocasião não descarta à inconsciência o duplo virtual da percepção que se produz a todo momento no curso da experiência. Daí a sensação de irrealidade e sonho que acompanha a vivência do falso reconhecimento: como vimos, o sonho é o substrato da vida psicológica, e o sentido de realidade se constitui por um recorte deste estado na direção do que nos interessa e do que tem valor prático para nós.

No *déjà vu* somos incapazes de localizar a data precisa de ocorrência daquilo que lembramos, mas ao mesmo tempo é indubitável tratar-se de uma lembrança, isto é, de uma vivência intimamente ligada ao passado:

Uma lembrança está lá: é uma lembrança, porque ela porta a marca característica dos estados que nós chamamos comumente por este nome e que não se desenham à consciência senão uma vez que seu objeto tenha desaparecido. E todavia ela não nos representa nada que tenha sido, mas simplesmente algo que é; ela caminha *pari passu* com a percepção que reproduz. (BERGSON, 1984, p. 918)⁶²

No falso reconhecimento, como indica Bergson (1984, p. 918), temos contato com um passado *em geral*, que, não obstante ser passado, não tem correspondência com um fato objetivo já transcorrido. Esta situação, tal como a das falsas lembranças, produz grande embaraço à interpretação da lembrança como reprodução de um dado, embaraço este que se deve ao fato de

⁶¹ « La vérité est que, si une perception rappelle un souvenir, c'est afin que les circonstances qui ont précédé, accompagné et suivi la situation passée jettent quelque lumière sur la situation actuelle et montrent par où en sortir. » (BERGSON, 1984, p.924)

⁶² « Un souvenir est là : c'est une souvenir, car il porte la marque caractéristique des états que nous appelons communément de ce nom et qui ne se dessinent à la conscience qu'une fois leur objet disparu. Et pourtant il ne nous représente pas quelque chose qui ait été, mais simplement quelque chose qui est ; il marche *pari passu* avec la perception qu'il reproduit. » (BERGSON, 1984, p. 918)

“(…) que nós não admitimos que uma representação possa portar a marca do passado independentemente disto que ela representa (...)”(BERGSON, 1984, p. 922)⁶³. Mas o estudo de Bergson a respeito do *déjà vu* indica que o passado não se define pelo presente, isto é, ele não equivale, como vimos, a um presente antigo. Bergson nos indica que este passado em geral, ainda não propriamente pessoal (embora vivido por nós), é a base das lembranças ditas “normais”.

A lembrança “pessoal”, que reconhecemos como nossa propriedade, é aquela que nos surge como representando um fato antigo, com a função de iluminar o presente. Mas, quando percebida no momento em que se forma, a lembrança – isto é, a lembrança do presente – não mais representa um passado, sucessor do *meu* presente. Ainda assim, ela é uma vivência concreta: trata-se de algo efetivamente experimentado em todas as suas nuances, com uma sensação ao mesmo tempo de familiaridade (porque trata-se de passado) e de estranheza (porque se assemelha ao sonho). Mas, se há a vivência de uma lembrança sem “ponto de apoio” (BERGSON, 1984, p. 918) em fatos antigos, podemos concluir que: nem o passado se define por sua vinculação com fatos objetivamente transcorridos em minha vida antiga; nem toda vivência do lembrar se restringe à sensação de ser proprietário do que é lembrado. Isto ocorre porque, como nos mostra Bergson, o passado *é* em si. Mais uma vez, a noção de virtual é importante aqui: é ela que nos permite compreender o passado como tendo uma especificidade em relação ao presente, e ao mesmo tempo, sendo-lhe contemporâneo. De acordo com Bergson, o curso de nossa existência corresponde a uma cisão que se produz continuamente em lembrança e percepção:

Nossa existência atual, à medida que se desenrola no tempo, se dobra assim em uma existência virtual, em uma imagem em espelho. Todo momento de nossa vida oferece então dois aspectos: ele é atual e virtual, percepção de um lado e lembrança de outro. Ele se cinde ao mesmo tempo em que se coloca. Ou, antes, ele consiste nesta cisão mesma, porque todo instante presente, sempre em marcha, limite fugidio entre o passado imediato que não é mais e o futuro que não é ainda, se reduziria a uma simples abstração se ele não fosse precisamente o espelho móvel que reflete sem cessar a percepção em lembrança. (BERGSON, 1984, p. 918)⁶⁴

⁶³ « (...) qu'on n'admet pas qu'une représentation puisse porter la marque du passé indépendamment de ce qu'elle représente (...) » (BERGSON, 1984, p. 922)

⁶⁴ « Notre existence actuelle, au fur et à mesure qu'elle se déroule dans le temps, se double ainsi d'une existence virtuelle, d'une image en miroir. Tout moment de notre vie offre donc deux aspects : il est

O aspecto virtual de nossa vida, como nos alerta Bergson, não é propriamente uma imagem: “(...) a lembrança de uma imagem não é uma imagem. A lembrança pura poderá portanto ser descrita apenas de maneira vaga, em termos metafóricos.”⁶⁵ (BERGSON, 1984, p. 917). A *lembrança do presente* corresponde à percepção da própria cisão de nossas vidas em seus aspectos atual e virtual, de maneira que ela é uma vivência que oscila entre dois pontos de vista – o da percepção mesma e o da percepção da lembrança. No primeiro ponto de vista, há a sensação cotidiana de agir livremente em um mundo cotidianamente habitado por nós e no qual nos orientamos segundo os critérios da atenção à vida. No segundo, tributário de uma espécie de detenção da atenção à vida, a sensação é de ser apenas um observador dos acontecimentos, que transcorrem de maneira inevitável sem que nossa ação os modifique. Esses dois pontos de vista correspondem a diferentes relações com o sentido.

Vimos no capítulo anterior que o reconhecimento se faz por uma atribuição de sentido, da qual advêm sujeito e mundo. Surgem então experiências de vida que fazem sentido para alguém. Tal atribuição, porém, não é o sentido mesmo, pois este não é passível de localização e, por ser virtual, não pode ser definido segundo os critérios da imagem. Cotidianamente, o reconhecimento se dá sem que nos apercebamos da gênese de um sentido e deste processo de atribuição. De fato, algo ganha sentido para nós por uma projeção em direção ao futuro; a atenção à vida garante a continuidade da ação, de modo que não nos detemos no surgimento do sentido; ao contrário, lançamos hipóteses em direção ao que percebemos, e as ajustamos de acordo com o progresso do reconhecimento. O importante neste processo é o sentido global daquilo com que nos relacionamos; é através deste sentido do todo que lidamos com o que nos aparece individualmente:

Do mesmo modo, quando nós ouvimos uma frase, não adianta prestar atenção às palavras tomadas isoladamente: é o sentido do todo que nos importa; desde o começo nós reconstruímos esse sentido hipoteticamente; nós lançamos nosso espírito em certa direção geral, prontos a

actuel et virtuel, perception d'un côté et souvenir de l'autre. Il se scinde en même temps qu'il se pose. Ou plutôt il consiste dans cette scission même, car l'instant présent, toujours en marche, limite fuyante entre le passé immédiat qui n'est déjà plus et l'avenir immédiat qui n'est pas encore, se réduirait à une simple abstraction s'il n'était précisément le miroir mobile que réfléchit sans cesse la perception en souvenir. » (BERGSON, 1984, p. 918)

⁶⁵ « (...) le souvenir d'une image n'est pas une image. Le souvenir pur ne pourra dès lors être décrit que d'une manière vague, en termes métaphoriques. » (BERGSON, 1984, p. 917)

divergir desta direção à medida que a frase, desenrolando-se, empurra nossa atenção em um sentido ou em outro. (BERGSON, 1984, p. 926)⁶⁶

Nessas condições, o presente é, então, como que uma antecipação do futuro (BERGSON, 1984, p. 926); o sentido que surge para nós se constrói neste movimento. Quando há uma perturbação nesta direção apontada pela atenção à vida – como no caso do falso reconhecimento –, surge uma sensação de irrealidade. O sentido não é mais uma obviedade, algo que atravessamos, sem nos deter, ao realizar uma ação. Nesta ocasião, mesmo uma palavra conhecida ou familiar pode gerar estranheza (BERGSON, 1984, p. 927): atentamos para ela como se ela fosse nova para nós, em todos os seus aspectos. Ela se torna um ponto de parada no movimento de apreensão do sentido global da frase. A imobilidade deste movimento de projeção ao futuro ocasiona, assim, uma mudança no modo como experimentamos o mundo e a nós mesmos.

Podemos depreender daí que o sentido de nossas experiências de vida comuns, habituais, está ligado à ação e à projeção ao futuro que caracterizam o presente. A parada na atenção à vida é como que destaca a situação atual do futuro no qual ela se prolongaria, tornando tal situação menos sólida do que de costume. Isto indica que o sentido que emerge para nós, em nossas experiências vividas cotidianas, depende da ação. O reconhecimento comum e a experiência vivida do lembrar dependem deste vínculo com o presente, ao mesmo tempo em que se ligam ao passado e à lembrança pura. Abrangermos um determinado ponto de vista implica, assim, acolher este sentido que surge para alguém e, ao mesmo tempo, reportá-lo a um movimento de atribuição. Não é a experiência de vida que possui um sentido intrínseco; é ela que se constitui a partir de um sentido.

Em outras palavras, ao se afirmar que determinada experiência de vida faz sentido para alguém, é preciso considerar que este sentido está ligado a um movimento, a um modo de se estar vinculado ao presente. As lembranças que compõem tal experiência de vida vêm ao encontro deste movimento e, ao se atualizarem, surgem como imagens ou sensações passíveis

⁶⁶ « De même, quand nous écoutons une phrase, il s'en faut que nous fassions attention aux mots pris isolément : c'est le sens du tout qui nous importe ; dès le début nous reconstruissons ce sens hypothétiquement ; nous lançons notre esprit dans une certaine direction générale, quittes à inflechir diversement cette direction au fur et à mesure que la phrase, en se déroulant, pousse notre attention dans un sens ou dans un autre. » (BERGSON, 1984, p. 926)

de serem conscientemente percebidas⁶⁷. Assim, a sensação presente não esgota o sentido nem delimita a totalidade da experiência.

Em relação a esta questão, podemos recorrer à obra de Santo Agostinho, que também se dedicou a investigar a memória e, tal como Bergson, concluiu pela independência do passado e pela impossibilidade de fazer coincidir o sentido com uma experiência atual. Santo Agostinho assim nos apresenta o problema: a memória nos permite evocar uma sensação sem que seja preciso torná-la presente, isto é, é possível lembrar uma experiência de vida sem que ela mesma seja vivida atualmente como tal:

De fato, não estando agora alegre, recordo-me de ter estado contente. Sem tristeza, recordo a amargura passada. Repasso sem temor o medo que outrora senti, e, sem ambição, recordo a antiga cobiça. Algumas vezes, evoco com alegria as tristezas passadas; e com amargura relembro as alegrias. (SANTO AGOSTINHO, 1999, p. 272)

Ou seja, é possível compreender o sentido da tristeza ou da alegria, sem que esses sentimentos sejam atuais. Ora, isto significa dizer que estas vivências, ao serem lembradas, fazem sentido para nós, mas o sentido ele mesmo não é uma atualidade. Tal como Bergson, Santo Agostinho compreende que percepção e lembrança têm naturezas distintas, dado que a lembrança não é a reprodução do que é lembrado, isto é, ela não determina o reaparecimento da sensação recordada. Também aqui, a memória é primordialmente *sentido*; é a memória que permite compreender o que Santo Agostinho entende por *noção*.

De acordo com Santo Agostinho (1999, p.274), a *noção* da alegria ou da tristeza não coincide inteiramente com a experiência vivida, mas nem por isso é uma abstração ou uma generalização. A *noção* é o que permite com que, diante de uma vivência, seja possível reconhecê-la, isto é, acolhê-la. A tristeza faz sentido para nós mesmo que não estejamos atualmente tristes. Ora, sendo assim, a experiência de vida atual porta um sentido que não é inteiramente coincidente com ela. Isto nos permite afirmar que, ao abordar experiências de vida, temos como base um plano de compartilhamento: podemos compreender, no sentido mais amplo do termo, o sentido de uma experiência, sem que ela necessariamente se restrinja à nossa própria experiência vivida, isto é, a uma atualidade ou imagem presente. Tal compreensão é, também ela, experiencial. Embora esta compreensão não seja uma experiência referida a um

⁶⁷ De acordo com Bergson, (1984, p. 929) "(...) uma lembrança só se atualiza através de uma percepção: a lembrança do presente penetraria então na consciência se ela pudesse se insinuar na percepção do presente" [« (...) un souvenir ne s'actualise que par l'intermédiaire d'une perception : le souvenir du présent pénétrerait donc dans la conscience s'il pouvait s'insinuer dans la perception du présent. »]

ponto de vista atual, ela não se confunde com uma abstração ou uma apreciação distanciada de um objeto externo, deduzida a partir do que é atual.

De acordo com Bergson (2006, p.163), à medida que a lembrança se atualiza, a sua tendência é incorporar-se em uma sensação. Ao compreendermos uma experiência de vida, podemos nos colocar em uma disposição presente capaz de evocar lembranças-imagens que reconhecemos como *nossas*, localizáveis para nós em nossas próprias experiências de vida anteriores. Mas é preciso considerar a indicação de Bergson, segundo a qual a lembrança assim o é por sua vinculação com o passado, que, por definição, é virtual. Somente podemos reconhecer que uma determinada imagem presente é uma lembrança ao reportarmos-na de algum modo a seu processo de surgimento. Bergson afirma, a respeito da lembrança, que

Certamente ela engendrará sensações ao se materializar, mas nesse momento preciso deixará de ser lembrança para passar ao estado de coisa presente, atualmente vivida; e só lhe restituirei seu caráter de lembrança reportando-me à operação pela qual a evoquei, virtual, do fundo de meu passado. É justamente porque a terei tornado ativa que ela irá se tornar atual, isto é, sensação capaz de provocar movimentos. (BERGSON, 1984, p. 163)

Se as sensações presentes fazem sentido, é porque elas se inserem em um movimento que vai do virtual ao atual, sendo que o sentido mesmo consiste neste movimento. As lembranças pessoais que surgem à nossa consciência ligam-se, desse modo, ao passado, que não está contido na imagem atual de um sujeito ou “eu”. Assim como Bergson, Santo Agostinho admite, então, que a memória não é uma faculdade cognitiva pessoal, mas sobrevive em si. Por isso, também como Bergson, Santo Agostinho não considera o esquecimento como o negativo da memória, pois não é possível haver um não-sentido absoluto. Santo Agostinho aponta, inclusive, para o fato de que esquecer é já lembrar-se, uma vez que, para o esquecimento ser tido como tal, é preciso que nos lembremos dele e, mais que isso, “(...) aquilo de que nos lembramos ter esquecido, ainda não esquecemos inteiramente”. Há, portanto, uma sobrevivência do passado que independe de uma faculdade cognitiva propriamente dita.

De que modo tal compreensão a respeito da experiência vivida e do sentido é relevante para a discussão da abordagem enativa, e quais são as suas implicações metodológicas para o estudo da experiência? Examinaremos estas questões no próximo capítulo.

Capítulo 3

Quem se encosta em ser concha é que pode saber das origens do som.

(Manoel de Barros, Retrato do artista quando coisa)

O conceito de enação tem várias faces: no primeiro capítulo, vimos que ele corresponde a uma maneira de descrever a cognição que a considera em sua ocorrência concreta, que inclui o ponto de vista daquele que conhece um mundo e experimenta a si mesmo de determinado modo. A enação nos indica que esta experiência vivida da cognição é irreduzível a uma representação abstrata. A enação interessa-se, assim, por abordar aspectos da experiência de conhecer que não são diretamente considerados pela abordagem representacional. Dentre estes aspectos, está o da co-emergência: o ponto de partida para investigar a experiência é, aqui, não mais o de um mundo dado; a experiência é abordada de maneira a incluir seu caráter criador, que faz surgir sujeito e mundo.

Vimos também, no segundo capítulo, que abordar a experiência vivida e considerá-la em seu aspecto co-emergente nos leva a voltar a atenção para os efeitos performativos da experiência, isto é, para os diferentes surgimentos de si e de mundo que ela torna possíveis. Pode-se reconhecer, então, que os diferentes pontos de vista emergem a partir de uma base comum. Torna-se possível estudar a experiência de maneira a incluir diferentes perspectivas, dado que a experiência não se reduz a um único ponto de vista. Sendo assim, a experiência tem dois aspectos: o vivido e atual, e o prerre refletido ou ontológico. Para abordar a experiência contemplando suas diferentes dimensões, não é possível, portanto, tratá-la unicamente como um objeto a ser descrito ou observado.

Ora, tais considerações nos levam enfim a interrogar a experiência de abordar a experiência. No caso dos estudos em cognição, a que nos voltamos neste trabalho, as implicações do conceito de enação para a noção de experiência se prolongam inevitavelmente em considerações acerca da metodologia, isto é, em questões que envolvem a própria experiência de pesquisar. Maturana e Varela (2005) indicavam a inseparabilidade entre a reflexão metodológica e o estudo da cognição ao designarem este último como a tarefa de “*conhecer o conhecer*”, ressaltando a co-emergência de observador e observado. Como vimos no segundo capítulo, abordar a experiência não equivale unicamente a observar experiências de vida, supondo-as possuidoras de um sentido intrínseco e passível de ser descrito. As experiências de vida nos apontam que toda descrição compromete igualmente o observador e o

objeto descrito. Torna-se necessário, então, relembrar estes aspectos da experiência indicados pelo conceito de enação, voltando-os agora à própria experiência de abordá-los. Torna-se pertinente perguntar, por exemplo, como investigar a experiência de conhecer abrangendo o ponto de vista daquele que conhece. Ora, este ponto de vista não é unicamente algo dado à observação; como veremos ao longo deste capítulo, compreender o sentido de mundo para alguém implica compartilhar, em alguma medida, o movimento de constituição deste ponto de vista.

A abordagem enativa da experiência tem, portanto, implicações metodológicas imediatas: se a experiência é também um *fazer* a partir do qual emergem *si e mundo*, as experiências de pesquisar uma vivência cognitiva também podem gerar efeitos performativos e estarem mais ou menos conectadas ao plano comum a partir do qual elas advêm. Se um ponto de vista não esgota a experiência, isto vale também para o ponto de vista do pesquisador; daí a noção de *dissolução do ponto de vista do observador* (EIRADO; PASSOS, 2009) como indicação metodológica importante para abordagem enativa, noção que discutiremos mais adiante. Primeiramente, é preciso compreender o que caracteriza a estratégia representacional, diferenciando-a de uma abordagem orientada pelo conceito de enação.

3.1. Estratégia representacional e estratégia enativa

Através do conceito de enação e de seus desdobramentos, vimos que não há um ponto de partida exterior e prévio à experiência. Desse modo, a experiência, antes de ser um tema de pesquisa, é a própria base do processo de pesquisar. Ela é condição para que algo possa ser descrito. Esta direção apontada por este conceito é a base do que denominamos *estratégia enativa* de pesquisa (EIRADO *et al.*, 2010), que distingue-se da que designamos como *estratégia representacional*. Cada uma destas estratégias reporta-se a aspectos diferentes do tema pesquisado, e o fazem também de maneiras distintas, empregando procedimentos diversos. Mas o que caracteriza cada uma destas estratégias no âmbito dos estudos em cognição?

Para a estratégia representacional, a atividade cognitiva é abordada exclusivamente por meio daquilo que nela é passível de ser observado e descrito. Para tanto, a pesquisa fundada em uma estratégia representacional visa o comportamento. O procedimento experimental para estudá-lo consiste, em grande parte, na construção de protocolos de pesquisa que buscam garantir o controle de variáveis. Ou seja, a cognição é tratada como um objeto a ser representado. Quando ela é assim abordada, a experiência de conhecer não é considerada em seu aspecto co-emergente. Por isso, nestes casos, é suficiente conceber a cognição como

representacional - a cognição representa um mundo dado e a pesquisa, por sua vez, busca representar adequadamente a atividade cognitiva:

A estratégia representacional se caracteriza por focar os estudos psicológicos na produção e, sobretudo, reprodução do comportamento, considerando as performances comportamentais como base fenomênica do objeto de suas pesquisas (...). Neste contexto, qualquer referência a um conteúdo experiencial é inferido e testado a partir de um comportamento observado. (...) A partir do privilégio conferido ao comportamento, definimos como estratégia representacional trabalhar com a avaliação do resultado das condutas, seja para produzir novos comportamentos ou reproduzir padrões comportamentais, seja para inferir as estruturas mentais subjacentes à conduta. Só o comportamento pode ser tratado como eficaz ou não, certo ou errado. (EIRADO *et al.*, 2010, p.85)

Na abordagem representacional da cognição, esta é compreendida unicamente em função de sua adequação a um mundo que se supõe dado; abstrai-se a experiência mesma, que põe sujeito e mundo. Esta estratégia de pesquisa não conta com os meios para se aproximar de uma experiência de vida, na qual há um ponto de vista que define um *si mesmo* e um *mundo* de maneira singular e contextual; conseqüentemente, esta estratégia não se vincula ao movimento de gênese deste ponto de vista, o que a permitiria voltar-se ao plano prerre refletido da experiência. Por isso,

Afirmamos que o problema da experiência subjetiva em toda sua amplitude foi evitado pela estratégia representacional e reapareceu através da estratégia enativa, em sua dimensão de transformação ou de performatividade, a cognição não estando, assim, submetida a fundamentos a priori. (EIRADO *et al.*, 2010, p.85)

É importante indicar, então, que a estratégia representacional volta-se a um aspecto bem específico da cognição, que é o de avaliar a sua adequação. Tal interesse, como vimos na discussão a respeito das falsas lembranças (Primeira inserção), baseia-se em questões legítimas, mas que são eminentemente sociais, isto é, que dizem respeito a um ponto de vista já

constituído. O ponto de partida neste caso é um mundo em que se age e se vive de maneira relativamente automática, isto é, um mundo transparente aos olhos do pesquisador, para quem não se coloca neste momento questões relativas à emergência deste mundo para alguém.

O conceito de enação nos indica que este ponto de partida adotado pela estratégia representacional advém de um ponto de vista e que, portanto, ele é uma experiência dentre outras. Daí o reaparecimento da experiência subjetiva promovido pela estratégia enativa: o conceito de enação exige que se considere a gênese daquilo que nos aparece como um mundo dado, pois a atividade de conhecer é tida em sua dimensão criadora. Conhecer supõe a emergência de mundos, de maneira que se torna necessário contemplar estes mundos como compondo as experiências de alguém. Ora, considerar as experiências de vida em toda a sua multiplicidade supõe, também, lidar de maneira mais direta nas pesquisas com o plano prerrefletido ou ontológico da experiência, que é a condição para que tal multiplicidade se efetive. Assim, “(...) o reconhecimento da dimensão não representacional da experiência cognitiva está na base da estratégia enativa, segundo a qual sujeito e mundo co-emergem na experiência, não sendo, portanto, realidades previamente dadas.” (EIRADO *et al*, 2010, p.85).

Desse modo, a estratégia enativa volta-se a aspectos da cognição deixados de lado pela estratégia representacional. Vimos, no primeiro capítulo, que a enação é o reconhecimento da autonomia no plano cognitivo. Ora, tal reconhecimento supõe compreender a experiência de conhecer em si mesma, sem compará-la com os critérios fixados por um observador externo ao ponto de vista daquele que conhece. Não há nem informações preexistentes, nem um mundo prévio à experiência que sirvam de parâmetro para avaliá-la segundo sua verdade ou falsidade. Sendo assim,

Sob o ponto de vista da autonomia, o estudo da atividade cognitiva não se define pela avaliação da sua adequação a um padrão de estímulos e nem pela avaliação de sua adequação a uma resposta adaptada. Esse estudo deve ter como critério a co-emergência de sujeito e mundo no interior da atividade cognitiva ela mesma. (EIRADO *et al*, 2010, p.89)

A estratégia enativa situa-se, assim, em um plano diferente daquele que interessa à abordagem representacional; para a estratégia enativa, a representação é apenas uma das perspectivas possíveis, não a única. No que concerne ao estudo da cognição, isto implica dizer que a estratégia enativa encara a atividade de conhecer em sua dimensão encarnada, efetivamente vivida por alguém. Desse modo, ela é levada a considerar a especificidade de cada um dos pontos de vista a que ela se dedica a investigar: cada atividade cognitiva é singular,

contextual. Ela lida com uma multiplicidade de experiências vividas, de modo que nenhuma delas pode ser tida como definitiva, ou como representando um mundo dado previamente. Em cada uma destas vivências, há um mundo. Ora, isto quer dizer também que, na estratégia enativa, as experiências vividas são tidas em sua relação com o plano coletivo ou comum a partir do qual emergem os múltiplos pontos de vista.

Sendo assim, a estratégia enativa não visa unicamente o que é dado à observação. O reconhecimento da co-emergência de observador e observado evidencia que, para abranger a experiência em suas dimensões vivida e ontológica, não é suficiente a atitude cotidiana de lidar com objetos supostamente dados. Ou seja, não basta corresponder, de maneira imediata, a um mundo que nos surge como transparente. É preciso admitir a própria experiência de observar como co-responsável pela constituição do que surge à observação.

Em outras palavras, não é possível, em uma abordagem enativa, conceber o objeto como independente do ato de pesquisá-lo. Como aqui a experiência está em primeiro plano, a abordagem enativa não pode se furtar à consideração da própria experiência de pesquisa na qual ela se vê incluída. Se a experiência mesma não é propriedade de um sujeito nem um objeto independente do ato de abordá-lo, conseqüentemente uma pesquisa baseada no conceito de enação difere da estratégia representacional sobretudo por seu modo de proceder. Ao considerar sujeito e objeto como co-dependentes, a abordagem enativa implica uma estratégia de aproximação da questão a ser pesquisada que não é a da representacional, ou seja, que não supõe o objeto pesquisado como um dado a ser descoberto ou revelado, o que modifica os interesses da pesquisa, bem como o modo de avaliação de seus resultados.

Na abordagem enativa, por exemplo, o comportamento não é tido como um meio para inferir as propriedades de um objeto; o comportamento é, antes, expressão da transformação contínua de sujeitos e objetos. O comportamento de alguém em determinada situação corresponde a um mundo, isto é, está imerso em um ponto de vista. Ou seja, um comportamento faz sentido para alguém em um determinado contexto. Não se pode compreender este sentido observando tal comportamento à distância, sem se aproximar do ponto de vista no qual ele surge. Sendo assim, um comportamento só pode ser “falho” ao ser comparado com as expectativas mantidas em relação ao seu resultado.

Os estudos da memória são um bom exemplo para compreender as diferentes maneiras de lidar com o comportamento – no caso, o comportamento de lembrar. Na estratégia representacional, o critério de avaliação do comportamento de lembrar é definido socialmente: este comportamento é bem sucedido quando há uma performance adequada aos termos em que o problema se coloca. Por isso é possível definir diferentes categorias de “falhas” de memória

(SCHACTER, 2003)⁶⁸. Para alguns autores, tais como Schacter (2003), estas falhas não têm um caráter exclusivamente negativo; elas tornam possível o desempenho de ações úteis e são um resultado da evolução e da seleção natural. Mas ainda assim, elas são concebidas como falhas, porque são comparadas com um passado tido como objetivo, independente da experiência de lembrar. Podemos compreender melhor a distinção entre as abordagens representacional e enativa através de um exemplo que indique a que aspectos cada uma dessas abordagens se reporta.

No pecado da atribuição errada, de acordo com Schacter (2003, p. 113-140), nos equivocamos a respeito da origem das lembranças, atribuindo a elas uma fonte diferente da verdadeira. Por exemplo, alguém que sofre uma agressão pode reconhecer como sendo o agressor alguém que, na verdade, ele viu na televisão no momento em que era agredido (p. 118), ou então podemos interpretar equivocadamente como pertencendo ao passado algo presente (falso reconhecimento) – os exemplos seriam, aqui, o de *déjà vu* (p.115) ou o descrito no experimento em que a previsibilidade do que estava sendo apresentado atualmente era erroneamente tida pelo participante da pesquisa como reconhecimento (p. 115-116)⁶⁹.

Um destes casos de atribuição errada refere-se a um problema bem específico: as conseqüências desta falha em idosos. De acordo com Schacter (2003, p.131), “os idosos não têm a expectativa de recordar detalhes específicos de experiências passadas”, o que os torna mais suscetíveis de serem enganados e sofrerem golpes por acreditarem em algo que nunca aconteceu de fato. Ora, há nitidamente, portanto, uma relação desta questão com uma expectativa – a de que os idosos se esquecem mais facilmente – e com um problema social – os golpes a que os idosos estão sujeitos. De acordo com o autor, tais golpes são comuns em alguns países: um idoso recebe um telefonema informando-o de que ele fez um pagamento há algum tempo atrás, mas tal pagamento foi insuficiente e ainda é preciso completá-lo e fornecer uma nova quantia. Os idosos, por uma série de circunstâncias vinculadas à própria expectativa que eles e os outros mantêm a respeito de sua capacidade de lembrar, podem fornecer mais dinheiro mesmo que não se lembrem de ter feito qualquer pagamento anterior.

⁶⁸ Schacter (2003) define sete grandes categorias de falhas, ou “pecados”, como ele os denomina: o da transitoriedade, o da distração, o do bloqueio, o da atribuição errada, o da sugestionabilidade, o da distorção e o da persistência. Podemos compreender – embora Schacter não o faça – que cada um destes pecados está referido a uma determinada espécie de frustração de uma expectativa frente ao comportamento de lembrar.

⁶⁹ Este experimento consiste em apresentar aos participantes uma lista de substantivos comuns. Depois, em um teste de reconhecimento, apresentam-se frases em que a última palavra aparece em maiúsculas: é pedido ao participante que diga se a palavra em destaque na frase constava ou não da lista apresentada anteriormente. O resultado do experimento indicou aos pesquisadores que as palavras que se encaixavam de maneira mais previsível na frase (como “O mar tempestuoso balançava o BARCO”) eram com mais freqüência identificadas erroneamente como tendo sido apresentadas antes. Ou seja, o resultado do experimento indicou que a previsibilidade da palavra conduzia a uma resposta rápida do participante, e que essa mesma rapidez era tida enganosamente por ele como familiaridade, reconhecimento de um fato antigo.

De que modo a estratégia representacional lida com esta questão? Para ela, o que orienta a investigação é descobrir, examinando o objeto “memória”, modos de garantir um comportamento de lembrar que esteja menos sujeito à influência destes golpes. Para isso, o importante é investigar diretamente os resultados do comportamento, e não a experiência vivida de ter ou não uma determinada lembrança. Os estudos que se dedicam a esta questão se voltam, então, para a elaboração de uma “heurística da distinção” (p.132): ela permite que avaliemos a probabilidade de lembrarmos ou não de um fato passado de acordo com a sua importância ou a sua imprevisibilidade em relação às nossas ações cotidianas. De acordo com as pesquisas acerca do tema, é tanto mais provável que nos lembremos de algo quanto mais inusitado ele for. Trata-se, assim, de empregar uma “norma prática” (p. 130) para que o indivíduo examine suas próprias lembranças e avalie se é ou não provável que ele lembre um determinado fato. Um idoso pode, assim, supor que se lembraria de ter gasto uma quantia elevada de dinheiro e que, se ele não possui esta lembrança, o mais provável é que o pagamento de fato nunca tenha ocorrido.

Ora, o emprego de uma heurística de distinção é eficaz para, em alguns casos, determinar uma resposta mais adequada do comportamento de lembrar em uma situação que põe à prova tal comportamento. Mas esta norma prática não diz respeito à sensação subjetiva de lembrar: ela diz respeito mais à realização de uma tarefa que à vivência da lembrança propriamente dita. Empregar uma norma para avaliar a probabilidade de um fato ser ou não lembrado por nós não modifica necessariamente nossa experiência de lembrar: é possível, por exemplo, empregando esta norma, decidir não realizar um novo pagamento, sem que esta decisão altere a sensação subjetiva de ter esquecido algo ou de desconfiar das lembranças. A experiência de confiar na própria lembrança ou nas informações fornecidas por outrem – experiência esta que compõe este fenômeno de “atribuição errada” - não é abordada em um estudo unicamente representacional.

É importante observar que este interesse a respeito do comportamento de lembrar é pertinente e produz um conhecimento válido para lidar com certo tipo de questões. Mas é importante também reconhecer em que âmbito de questões está a pertinência deste conhecimento. A abordagem representacional, quando não admite que se constitui a partir de um ponto de vista (por definição, limitado), supõe que o comportamento de lembrar é índice de um atributo essencial do objeto “memória”. Por isso, os contextos experimental e de observação não são tidos como intrínsecos às lembranças. Ao contrário, entende-se que é preciso deixar de lado as variações contextuais para alcançar uma representação mais adequada do objeto de estudo. Sob esta perspectiva, torna-se necessário realizar experimentos nos quais se busca controlar variáveis, organizando de maneira planejada os estímulos apresentados aos participantes da pesquisa. Tais experimentos, mesmo que de maneira não-reconhecida,

terminam por corroborar algo do conhecimento produzido pelo ponto de vista que observa os problemas cotidianos, tais como no caso do golpe em idosos.

No caso desta falha de “atribuição errada”, formulou-se o seguinte experimento (SCHACTER, 2003, p. 130): foi apresentada uma série de palavras associadas semanticamente – como *manteiga*, *farinha*, *leite*⁷⁰. Procurou-se, então, associar mais detalhes às palavras efetivamente apresentadas: junto às palavras da lista, foram exibidas imagens correspondendo a cada um dos itens (junto à palavra *manteiga*, por exemplo, apresentava-se a imagem de uma barra de manteiga). A hipótese é de que as imagens “eram tão distintas e memoráveis que as pessoas afirmariam que se lembravam de uma palavra apenas quando podiam se lembrar também de ter visto uma imagem.” (SCHACTER, 2003, p.130). Ou seja, as imagens propiciariam a criação de uma “heurística de distinção” mais eficaz. Tal hipótese foi comprovada, tendo-se constatado um índice menor de falsos reconhecimentos para palavras semanticamente relacionadas que não foram apresentadas na lista: quando os participantes não eram capazes de lembrar a imagem, eles podiam supor com mais certeza que a palavra não constava da lista apresentada anteriormente.

Este experimento segue as linhas gerais do modelo de investigação da memória pela psicologia cognitiva, que consiste em especificar um problema frente ao qual a resposta do participante pode ser classificada através do tempo de reação, ou pelo critério de acerto ou erro; desta resposta, se infere o funcionamento da memória, de modo que *lembrar* consiste em responder a pergunta proposta da maneira como se espera. Ou seja, especifica-se de antemão quais são as respostas adequadas. O objetivo deste tipo de desenho experimental é estudar o fenômeno em uma situação que favoreça a observação neutra e imparcial de dados, de modo que eles possam informar sobre a memória em geral e o seu funcionamento em quaisquer contextos. Não se reconhece, neste caso, que a formulação do problema a ser pesquisado já está apoiada em um ponto de vista, imerso em solicitações sociais e suposições socialmente compartilhadas. No experimento descrito acima, supõe-se, sem uma investigação mais detida, que a atividade mnêmica em jogo em um teste de memória realizado em laboratório é equivalente ou extensível a outras formas de lembrar que comparecem na vida cotidiana das pessoas. Desconsidera-se, nesta suposição, uma série de possibilidades existenciais (tais como o sentimento de estar sendo testado, a vontade de ser bem-sucedido, de colaborar com o pesquisador) (DESPRET, *mimeo*), que são de fato inseparáveis da emergência das lembranças e de um modo específico de se relacionar com elas. Admite-se, ainda, que toda a experiência de

⁷⁰Em experimentos anteriores, vinculados ao estudo da produção de falsas lembranças, compreendeu-se que outras palavras que se relacionam a estas pelo seu sentido, mas que não constam da lista (como *pão*, por exemplo), são mais provavelmente reconhecidas de maneira equivocada como já tendo sido apresentadas antes. Este é um modelo experimental clássico, conhecido como Deese/Roediger-McDermott.

lembrar se reduz à resposta fornecida pelo participante em situação de pesquisa. Mas, para admitir tal hipótese, seria preciso consultar a própria vivência do participante; ora, o modo de proceder esta consulta e a relevância de realizá-la não são temas de investigação para esta estratégia de pesquisa.

Este exame da estratégia representacional, empregada na pesquisa acima descrita, indica, portanto, que esta abordagem refere-se a uma dimensão bem específica do tema investigado. Ela está baseada em um ponto de vista; recolhe de suas observações os aspectos que correspondem a esta perspectiva. Tal estratégia de abordagem é relevante e legítima. Compreender a sua especificidade permite situar suas contribuições no âmbito dos estudos em psicologia e reconhecer a importância das soluções que ela nos oferece, tais como a indicada por Shacter (2003, p. 132), relativa ao exemplo discutido aqui: “A boa notícia da nossa pesquisa é que, com um pouco de orientação, os idosos podem se prevenir de falsas memórias, aprendendo a analisar suas recordações cuidadosamente para evitar distorções e erros.”⁷¹

As dificuldades no emprego da estratégia representacional surgem quando ele se dá de maneira exclusiva na produção de conhecimento em psicologia cognitiva, e quando se pretende definir tal estratégia como o único modo de abordar legitimamente o comportamento de lembrar. Quando isso ocorre, aspectos significativos do fenômeno investigado são deixados de lado, não podendo fazer parte da investigação; e, sobretudo, a estratégia representacional termina por ignorar sua própria motivação, desconhecendo a sua co-responsabilidade na criação dos resultados observados. Ou seja, ela crê realizar uma observação neutra de dados que existem independentemente de serem observados por alguém. Essa crença a leva a não reconhecer como igualmente válidos outros pontos de vista distintos. O emprego exclusivo da estratégia representacional no estudo da cognição conduz à corroboração do ponto de vista pré-fixado pelo próprio pesquisador e restringe o estudo da atividade de conhecer à classificação dos comportamentos observados em adaptados ou inadaptados, certos ou errados (EIRADO *et al*, 2010; EIRADO *et al*, 2006) . Quando a estratégia representacional não se vê incluída na própria experiência de pesquisa, ela valida um modo de relação com os outros e com o mundo que se orienta pela busca do controle e pela exclusão de perspectivas díspares. Varela, Thompson e Rosch referem-se da seguinte maneira a esta dificuldade:

Por não nos incluirmos na reflexão, fazemos apenas uma reflexão parcial, e nossa pergunta

⁷¹ Entende-se, aqui, que a atividade experimental é essencialmente neutra, produtora de um conhecimento válido em quaisquer circunstâncias. A aplicação deste conhecimento às situações concretas de vida e às questões práticas é concebida como posterior às presumidas descobertas promovidas pela pesquisa. Como veremos adiante, tal concepção é mais uma diferença entre a estratégia representacional e a estratégia enativa.

torna-se desincorporada; ela tenta expressar, nas palavras do filósofo Thomas Nagel, ‘uma visão a partir de lugar nenhum’. É irônico que é justamente essa tentativa de ter um ponto de vista desincorporado a partir de lugar nenhum que leva a se ter uma visão a partir de um lugar muito específico, teoricamente confinado e aprisionado em precepções. (VARELA, THOMPSON e ROSCH, 2003, p. 44)

A estratégia representacional, assim, não está equivocada a respeito dos dados a serem investigados; também não é incompleta, devendo ser substituída por uma estratégia mais eficaz, capaz de apreender de maneira mais fidedigna um objeto dado. A estratégia enativa não se apresenta, enfim, como uma alternativa à estratégia representacional, mas como complementar a ela. As críticas que o conceito de enação sugere em relação à estratégia representacional de pesquisa dizem respeito, como nos indicam Varela, Thompson e Rosch, ao seu emprego exclusivo e ao não-reconhecimento de que constitui um ponto de vista dentre outros. A estratégia enativa não visa, assim, a superar a estratégia representacional; ela lhe é complementar.

Ora, mas tal complementaridade não significa que as estratégias compartilhem de um mesmo objeto; ao contrário, elas são complementares justamente porque não há coincidência possível entre aquilo a que elas se voltam. Cada uma delas se reporta a aspectos distintos da experiência, e não a aspectos de um mesmo objeto, cujos atributos existiriam independentemente de serem abordados. Essas estratégias atuam em planos de trabalho diferentes, o que não as impede de trazerem colaborações uma à outra. O importante aqui é que, se a estratégia enativa pode ser caracterizada como mais abrangente que a representacional, é apenas no sentido de que ela está voltada à gênese dos pontos de vista e que, portanto, ela é capaz de incluir o próprio ponto de vista da representação, compreendendo-o como emergente de um plano comum.

O reconhecimento da complementaridade entre as estratégias é relevante para indicar que o ponto de vista da representação não garante os meios para se investigar a experiência de maneira abrangente. Voltar-se à experiência implica desenvolver uma abordagem específica, à parte às questões acerca da veracidade da lembrança ou da adequação a uma situação de teste.

No caso do estudo da “atribuição errada”, que empregamos como exemplo para demarcar os traços distintivos da estratégia representacional, essa questão se torna mais evidente: o estudo representacional é útil para, como indica Shacter (2003, p. 130), desempenhar certas tarefas e criar meios eficazes de solucionar problemas já estabelecidos. Mas a experiência vivida que de fato acompanha esta lembrança não pode ser investigada a não ser

que nos desloquemos do ponto de vista da representação, para o qual o comportamento observável de maneira pretensamente neutra é a única fonte confiável de dados.

A estratégia enativa visa a desenvolver os meios de abordar a experiência, considerando-a em suas dimensões vivida e prerreﬂetida. Por exemplo, ao incluir a dimensão vivida da experiência de atribuição errada - para além da indicação de uma norma prática para desempenhar uma tarefa -, a estratégia enativa está apta a reconhecer aí um modo de relação consigo mesmo e com o mundo em que não se está atento às próprias vivências, e no qual se tende a identiﬁcar as lembranças a uma informação abstrata, sem a intervenção de uma experiência de lembrar vívida e encarnada. Ora, este modo de se relacionar com a experiência, embora esteja presente e atualizado em um contexto singular (isto é, se constitua como uma experiência vivida), não é exclusividade de um único indivíduo; isto é, trata-se de um modo de relação consigo e com o mundo que tem um sentido, que pode ser compreendido e compartilhado por outrem. Em outras palavras, trata-se de algo que não é unicamente observável, tal qual um objeto a ser descrito, mas de um ponto de vista do qual é preciso se aproximar para formular alguma compreensão acerca dele. Ao incluir pontos de vista diferentes, portanto, é preciso também que a estratégia enativa esteja voltada ao plano comum da experiência.

Diferentemente da estratégia representacional, a estratégia enativa não deﬁne o lembrar através da tarefa proposta. Ela considera a tarefa como parte da paisagem em que as lembranças comparecem. Esta atitude a torna apta a se conectar com outras paisagens para além daquela do laboratório e a reconhecer a interligação entre diferentes pontos de vista: no exemplo descrito, o modo de lembrar posto em cena pela tarefa experimental (no qual é preciso responder a um teste que exige a discriminação de determinados detalhes em detrimento de outros) é socialmente valorizado, estando presente também em outros contextos, como nas escolas e em relações sociais nas quais é preciso recordar detalhes do passado para agir de maneira coerente no presente. Voltando-se diretamente à especiﬁcidade destes pontos de vista, torna-se possível reconhecer também que eles não são necessários, isto é, eles não são decorrência de características substanciais e imutáveis da memória. Outras experiências são igualmente possíveis e podem vir a se tornar atuais. Para que a pesquisa contemple estas modulações da experiência de lembrar e crie condições nas quais elas possam emergir, ela não pode deﬁnir as lembranças utilizando como critério as suas próprias expectativas. No caso da atribuição errada, por exemplo, é preciso considerar que existem maneiras de lembrar em que não é importante, para quem as vivencia, explicar aquilo que as tornou memoráveis.

A abordagem enativa, enfim, volta-se à diretamente à experiência. Mas ao fazê-lo, vê-se incluída naquilo que observa, contemplando a inseparabilidade entre observador e observado. O

compromisso da pesquisa com a emergência de si mesmo e mundo apresenta-se em primeiro plano, o que coloca, à própria pesquisa, questões relativas aos efeitos performativos que ela põe em cena. Como abordar a experiência cognitiva sem fixar de antemão o que é passível de ser observado? Em outras palavras, como se aproximar da experiência sem estar restrito ao próprio ponto de vista do observador? Estas questões orientam o trabalho, ainda incipiente, de desenvolvimento positivo da estratégia enativa.

3.2. A estratégia enativa e a dissolução do ponto de vista do observador

A estratégia enativa tem como desafio uma exploração da experiência. Ora, mas se a experiência não é um objeto a ser descoberto e descrito, por que tal exploração é necessária para a psicologia cognitiva? Varela e Shear (1999) indicam que o projeto de abordar metodicamente a experiência sofre com frequência este tipo de interrogação. Estes autores nos indicam que esta pergunta não pode ser respondida *a priori*. É preciso avançar nesta própria exploração para definir com mais clareza quais as suas contribuições para a nossa maneira de nos relacionarmos com a atividade de conhecer. Mas, considerando que esta abordagem da experiência é, também ela, uma experiência, é importante delinear a direção de tal investigação, dado que ela é co-responsável pelo surgimento de determinadas maneiras de lidar consigo e com o mundo. Ao longo deste tópico, pretendemos indicar que a direção dessa exploração da experiência é a do cuidado.

O exame da estratégia representacional nos indicou que uma abordagem unicamente direcionada ao comportamento empreende uma observação auto-referida: por restringir-se ao dado observado sem reportá-lo à sua gênese, os critérios de avaliação do comportamento se tornam aqueles fixados pelo próprio ponto de vista do observador. O modelo experimental de abordagem representacional oferece ao participante da pesquisa um problema que foi assim delimitado pela perspectiva da pesquisa. Não necessariamente trata-se de um problema também sob o ponto de vista do participante. Ora, a experiência vivida é inseparável, como nos indica Varela, da colocação de problemas. Viver é constituir um mundo, atribuir sentido; a delimitação de um problema depende da constituição de um horizonte de sentido. Isto quer dizer que é preciso criar os problemas, fazê-los surgir. Não há, sob a perspectiva da autonomia, problemas pré-estabelecidos que se impõem, tal qual uma informação externa, à vivência de alguém. A formulação do problema está já vinculada a um ponto de vista. De acordo com Bergson, “enunciar o problema não é somente descobrir, é inventar” (1974a, p. 133). Desse modo, ao oferecer ao participante da pesquisa um problema já delimitado, frente ao qual as alternativas já estão postas, a estratégia representacional legitima apenas um único ponto de vista – o do

pesquisador⁷² – e não se compromete com a transformação das experiências vividas por alguém. Quando as ciências cognitivas empregam exclusivamente uma estratégia representacional de pesquisa, se fixam a um ponto de vista que tende a não absorver perspectivas diferentes.

Ora, esta fixação a um ponto de vista pode ser compreendida através das noções de performatividade e efeito de performatividade da experiência, que examinamos anteriormente. Quando a vivência do participante da pesquisa corresponde de imediato ao sentido proposto pelo pesquisador, há como que a constituição de uma obrigação social no seio da pesquisa. O participante pode se sentir constrangido a responder de determinado modo ao problema proposto, e suas respostas são valoradas de acordo com este sentido que surge como dado. Se sua resposta for imprevisível ou escapar aos termos do problema, ela é tida como sem sentido ou inválida para a produção de conhecimento.

Por outro lado, não há, por parte do pesquisador, o reconhecimento deste efeito performativo que age na pesquisa; isto é, ela é concebida como refletindo um mundo dado, que independe da observação que ela mesma promove. Quando isso acontece, o próprio ponto de vista do pesquisador está restrito pelo efeito de performatividade: ele não reconhece o aspecto pragmático da experiência na qual está inserido, presumindo-se transparente frente àquilo que observa.

Quais os efeitos deste panorama? Quando a estratégia representacional é o único meio empregado para investigar a atividade de conhecer, há a legitimação – seja pela afirmação, seja pela negação de hipóteses – de um único e mesmo ponto de vista, que se colocava desde o início da investigação e da formulação do problema. Os efeitos criadores de si e de mundo da pesquisa não são reconhecidos – e, portanto, não podem ser por ela analisados. Ao se empregar unicamente uma estratégia de pesquisa representacional, tende-se a reiterar um mesmo ponto de vista e a corroborar modos de relação com o outro nos quais não há consideração da autonomia. O conhecimento se produz de maneira unilateral por parte do pesquisador, com efeitos éticos e políticos significativos.

Elaborar uma estratégia de pesquisa que considere a co-emergência de observador e observado visa a permitir uma maior possibilidade de análise dos efeitos ético-políticos da produção de conhecimento. Se a pesquisa é uma experiência - e, portanto, inseparável da emergência de um mundo -, ela, desde sempre, se constitui como intervenção (EIRADO; PASSOS, 2009); ela é produtora de realidade e não o instrumento que a representa. Isto é, a estratégia enativa assume que o ponto de vista do qual parte não reflete uma realidade dada. Ora, daí pode-se depreender que o caráter interventor da pesquisa é imediato, de modo que as considerações éticas não lhe são acidentais; por outro lado, depreende-se também que o ponto

⁷² É importante ressaltar que *o pesquisador* é, aqui, um ponto de vista, e não um indivíduo.

de partida de seu trabalho, isto é, aquilo que ela é inicialmente capaz de observar, pode estar mais ou menos conectado à experiência em sua dupla dimensão (vívida e prerreﬂetida). Em outras palavras, o emprego da estratégia enativa envolve tornar o próprio ponto de vista do observador permeável às demais perspectivas, permitindo que ele se aproxime de experiências de vida que não se reduzam ao próprio quadro interpretativo que mantinha de início. A este movimento, a ser realizado pela estratégia enativa, designamos *dissolução do ponto de vista do observador* (EIRADO; PASSOS, 2009).

Acompanhando a indicação de Bergson – de que é possível ultrapassar os limites de um ponto de vista e situar-se acima da experiência estritamente humana (BERGSON, 2006, p.215) -, o emprego da estratégia enativa depende da colocação em xeque de toda suposição de solidez do ponto de vista do observador. Para tanto, ela conta ainda com as indicações metodológicas da cartografa (PASSOS, KASTRUP, ESCOSSIA, 2009) e da Análise Institucional (EIRADO; PASSOS, 2009)⁷³. Dissolver o ponto de vista é, antes de tudo, reconhecê-lo como uma experiência. Desse modo,

(...) a dissolução do ponto de vista do observador desnaturaliza a realidade do objeto e permite ao pesquisador abrir-se para os diversos pontos de vista que habitam uma mesma experiência de realidade, sem que ele se deixe dominar por aqueles que parecerem ser verdadeiros em detrimento de outros que parecem falsos. Assim, a dissolução não signiﬁca em hipótese nenhuma o abandono da observação, mas sim a adoção de um olhar onde não há separação entre objetivo e subjetivo. Trata-se da contemplação da coemergência sujeito/mundo. (EIRADO; PASSOS, 2009, p. 111)

Contemplar a co-emergência implica acessar a dimensão coletiva da experiência: os pontos de vista são tidos, então, como expressões de uma base comum. Pode-se, através desta atitude, preservar a mobilidade entre os pontos de vista, sem que haja ﬁxação a qualquer um deles em particular. Isto é, o ponto de vista não é, nesta ocasião, tido como *próprio*, surgindo a possibilidade de pesquisador e pesquisado compartilharem um horizonte de sentido comum. O

⁷³ De acordo com a Análise Institucional, transforma-se a realidade para conhecê-la, e não o inverso (EIRADO; PASSOS, 2009); a atitude do pesquisador não é, aqui, a da descrição neutra de uma realidade dada, mas sim a de ser capaz de pôr-se ao lado das linhas que compõem tal realidade. É preciso que ele se aproxime, portanto, do plano genético, que não se confunde com as formas já estabelecidas daquilo a que ele é chamado a analisar – o que inclui a própria forma “pesquisador”. A cartografia, por sua vez, visa a descrever processos, o que implica também a conexão com o plano de produção da realidade e o acompanhamento da gênese das formas. (cf. PASSOS, KASTRUP, ESCÓSSIA, 2009).

compartilhamento de sentido, na estratégia enativa, refere-se então mais a um recuo em relação aos pontos de vista que a um consenso que se estabeleceria *a posteriori* entre eles.

Por isso, a direção de trabalho da estratégia enativa é a do cuidado. A dissolução do ponto de vista do observador conduz a modos de expressão mais livres da dimensão comum da experiência. Desse modo, o cuidado não vem a se adicionar, posteriormente ao trabalho, como uma preocupação relativa à aplicação prática do conhecimento produzido; o cuidado confunde-se com a própria dissolução dos pontos de vista.

A dissolução do ponto de vista do observador é condição, assim, para que se expressem na pesquisa os processos de gênese dos pontos de vista. Para proceder a esta direção metodológica, é preciso exercê-la também no contato com o outro, incluindo os pontos de vista em sua multiplicidade e considerando-os em sua autonomia. Tal atitude corresponde ao movimento, inseparável daquele da dissolução, de aproximação de perspectivas díspares, participando do movimento de sentido através do qual elas se constituem. É esta aproximação que permite reconhecer o caráter experiencial de todos os pontos de vista, de maneira que “Cuidar aqui tem esse sentido de acompanhamento dos processos de gênese da realidade de si e do mundo (...)” (EIRADO; PASSOS, 2009, p. 111).

A pesquisa promove, assim, uma transformação daquilo a que ela é chamada a investigar, transformação essa que necessariamente a envolve. Isto é, a expressão da experiência em sua dimensão coletiva depende da desestabilização do ponto de vista do observador e da capacidade de transitar entre perspectivas distintas, sem se ater definitivamente a nenhuma delas.

As modulações da experiência ocasionam o surgimento de pontos de vista; mas, por outro lado, há pontos de vista mais ou menos conectados ao plano prerrefletido da experiência, a partir do qual eles advêm. Quanto mais restrito um ponto de vista está em relação a esta abertura à dimensão genética da experiência, maior à sua impermeabilidade ao acompanhamento dessas modulações. No estudo da cognição, tal restrição é nociva na medida em que promove a desconsideração de determinados modos de vivenciar a atividade cognitiva. No caso dos estudos em memória, por exemplo, lembrar é definido como recuperar detalhes específicos de uma experiência, pré-fixados pelo pesquisador. Ser incapaz de recuperar tais detalhes torna-se um fenômeno tido apenas em sua face negativa, isto é, ele é tido como esquecimento. Mas, como indicam Bergson e Santo Agostinho, a memória não é uma faculdade cognitiva individual, cujo reverso seria o esquecimento: esquecer-se é um modo de lembrar. No exemplo em questão, tal modo de lembrar contraria a expectativa pré-fixada pelo pesquisador, mas isto não anula essa experiência vivida, que tem sentido para alguém em determinado momento. Ao deixar de lado essa experiência, a pesquisa se alia à conformação de um modo de lembrar em

detrimento de outro. Mas lembrar uma lista de palavras em um ambiente de pesquisa é uma experiência bem distinta de lembrar as palavras de um poema ao conversar com amigos, por exemplo. A estratégia enativa procura acolher ambas as experiências, sem classificá-las definitivamente segundo um mesmo quadro de referências.

O vínculo entre a abordagem enativa e a dissolução do ponto de vista do observador está, assim, no fato de que

Quando colocamos em xeque nossa própria subjetividade, não conseguimos mais dar uma objetividade fechada ao mundo que certa experiência nos apresenta. Se recusamos responder prontamente e de forma estereotipada à experiência e não nos identificamos com ela, nosso eu identitário enfraquece e dá lugar a uma liberdade mais ampla de atuação/ incorporação, levando a experiência para outras searas. Assim, ao dissolvermos a centralidade do sujeito (pessoa), estamos mais perto de acolher o outro e as variações da experiência. (EIRADO; PASSOS, 2009, p.129)

A estratégia enativa não pretende, assim, erigir um outro ponto de vista, através do qual obter-se-ia um conhecimento mais fidedigno ou legítimo. Ela pretende apenas posicionar-se diferentemente em relação à experiência que a constitui: se a estratégia representacional situa-se em um ponto de vista *sobre* a experiência, tomando-a como algo dado a ser descrito, a estratégia enativa procura atuar *com* a experiência, colocando-se ao lado do processo de surgimento de pontos de vista. Como a direção de seu trabalho é a dissolução do ponto de vista do observador, ela se reporta de maneira ininterrupta ao plano originalmente descentrado ou coletivo que constitui uma das faces da experiência. Enfim, para adotar uma atitude de pesquisa sem, com isso, fundar um ponto de vista, a estratégia enativa tem como condição renovar continuamente o reconhecimento da interdependência.

Dada esta direção metodológica, cabe perguntar, então, de que modo proceder a ela. Ainda são necessários muitos avanços no estudo da abordagem enativa para que tal questão possa ser minimamente respondida. As indicações abaixo são ainda passos incipientes na elaboração de um procedimento claro e consistente para o emprego da estratégia enativa nos estudos da cognição.

Não há meios, contudo, de desenvolver a estratégia enativa e precisar de maneira mais clara os seus referenciais (teóricos e metodológicos) sem colocá-la em prática. Como vimos, a experiência não pode ser definida por critérios *a priori*, de maneira que não se poderia

estabelecer, de antemão, os passos a serem dados. Como nos indicam Varela e Shear (1999, p.14), “(...) a experiência humana não é um domínio fixo, pré-delineado. Ao invés disso, ela é mutante, mutável e fluida”⁷⁴. Vimos que investigar a experiência é também transformá-la, de maneira que experiências novas e imprevisíveis possam surgir. É provável que, em cada uma destas experiências, procedimentos distintos devam ser empregados para permitir o acesso ao plano prerrefletido da experiência. Bergson, a propósito do tema da investigação do espírito, também apontava idéia semelhante ao afirmar: “a verdade é que uma existência só pode ser dada numa experiência. Esta experiência se chamará visão ou contato, percepção exterior em geral, se se trata de um objeto material; ela tomará o nome de intuição quando se tratar do espírito. Até onde vai a intuição? Somente ela mesma poderá dizer.” (BERGSON, 1974a, p. 132)

3.3. Abordagem enativa: algumas indicações relativas aos procedimentos

Há ainda relativamente poucos relatos de experiências de emprego de abordagens não-representacionais no âmbito de estudos da cognição. Algumas pesquisas, como a mencionada no primeiro capítulo (LENAY *et al.*, 1999), buscam examinar o conceito de enação empregando os próprios critérios da abordagem representacional – quer dizer, realizando experimentos que buscam o controle de variáveis e nos quais o comportamento observável é tido como fonte privilegiada de dados.

Em outros casos, têm-se empregado técnicas de investigação voltadas diretamente à experiência vivida, tais como a técnica da entrevista de explicitação (VERMERSCH, 2000). Esta técnica de entrevista tem sido utilizada em diferentes contextos, como na área de trabalho - permitindo a produção de dados sobre a ação efetivamente realizada por alguém em situação de trabalho (VERMERSCH, 2000) - e também no próprio estudo da cognição (KASTRUP *et al.*, 2009). A entrevista de explicitação fornece, assim, indicações mais imediatas para o emprego de uma abordagem não-representacional de pesquisa; examinaremos tais indicações mais adiante, quando retomarmos, mais uma vez, o exemplo das falsas lembranças e investigarmos um modo de abordá-las inspirado nesta técnica de entrevista.

Varela, ao voltar-se mais diretamente para o tema da abordagem da experiência, ressaltou que, embora não haja uma tradição na utilização de abordagens não-representacionais no estudo da cognição, há outras tradições de exploração da experiência que podem nos fornecer indicações importantes. Dentre estas tradições, Varela, Thompson e Rosch (2003)

⁷⁴ « (...) human experience is not a fixed, predelineated domain. Instead, it is changing, changeable and fluid.” (Varela e Shear, 1999, p. 14) »

citam a psicanálise, a tradição budista e a fenomenologia. Cada uma delas mereceria uma análise detalhada para que se possa depreender suas contribuições à abordagem enativa, tarefa que fugiria aos objetivos deste trabalho. Mas é interessante destacar que todas estas tradições dependem de uma disposição atencional distinta da habitual, geralmente voltada para a realização de tarefas (KASTRUP, 2004). Na psicanálise, há a *atenção flutuante*, isto é, uma atenção sem foco, que não delimita de antemão o que será relevante à escuta. Através dela, busca-se uma conexão com processos inconscientes – no que diz respeito ao psicanalista, tal conexão se dá por meio de uma disposição atencional que não está guiada por critérios conscientemente definidos.

A tradição budista foi estudada de maneira mais próxima por Varela, sendo que a investigação das práticas meditativas forneceu-lhe parâmetros importantes para orientar uma exploração da experiência. Para Varela, Thompson e Rosch (2003), a tradição budista é especialmente relevante para o estudo da experiência a ser desenvolvido atualmente pelas ciências cognitivas e pela psicologia, porque ela permite suprir uma lacuna deixada pela tradição ocidental, produtora de reflexões abstratas e distanciadas. De acordo com estes autores, na tradição budista “a filosofia nunca se tornou uma ocupação puramente abstrata” (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2003, p. 39). Ela está vinculada a métodos bem específicos de relação com a experiência e que permitem lidar, existencialmente, com questões concretas da vida cotidiana - o que não encontramos hoje na maior parte das pesquisas realizadas na área. Dentre estes métodos, o da prática de *meditação atenta*, ou meditação da atenção/consciência, traz contribuições importantes para o desenvolvimento de uma atenção distinta da habitual. Através dela, “(...) a mente está presente na experiência incorporada de cada dia; técnicas de atenção são projetadas para levar a mente de volta de suas teorias e preocupações, da atitude abstrata, para a situação da própria experiência da pessoa.” (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2003, p. 39).

“Estar presente no que se faz” é um modo de relação com a experiência diferente do habitual. Ao tratarmos a experiência como índice de fatos, lidamos com ela como um meio de atingir determinados objetivos. Não nos detemos na experiência mesma – consideramos informações desencarnadas e abstratas como sendo o cerne de nossas vivências, de modo que, quando perguntados, por exemplo, acerca do que lembramos de um acontecimento, respondemos simplesmente através de uma formulação genérica. Não a experimentamos como uma lembrança, nem somos capazes de discernir nela aspectos relacionados às nossas próprias vivências. Ora, este modo de relação com a experiência tem sido corroborado pela estratégia representacional de estudo da cognição, dado que ela é produtora de uma reflexão teórica que deixa de lado as vivências concretas em sua especificidade. Mas Varela, Thompson e Rosch (2003, p.43) procuram indicar que a reflexão teórica não é necessariamente abstrata e desincorporada, isto é, “(...) a reflexão não é apenas *sobre* a experiência, mas ela própria é uma

forma de experiência – e a forma reflexiva de experiência pode ser desempenhada com atenção/consciência.”

A outra tradição que fornece indicações importantes para a abordagem da experiência é a fenomenologia - ou, mais especificamente, a leitura pragmática desta filosofia que empreenderem Varela, Vermersch e Depraz (2006). A fenomenologia é uma tradição filosófica ocidental que busca proceder a uma análise direta da experiência. Em linha gerais, a fenomenologia, tal qual desenvolvida por Husserl, parte da noção de intencionalidade, que indica que nossos estados de consciência estão sempre reportados a um conteúdo, isto é, eles sempre se dirigem a um objeto. Para Husserl, é preciso, para investigar diretamente a experiência, examinar estes fenômenos sem fazer referência a um mundo que existiria para além deles. É preciso voltar a atenção para o ato mental, mais do que para o seu conteúdo. A este procedimento, Husserl denominou *epochè* ou suspensão, ato de “colocar entre parênteses” os julgamentos acerca da relação da experiência com um mundo supostamente objetivo.

À abordagem pragmática da fenomenologia, é este ato da *epochè* que interessa. Seu objetivo é colocar em prática outro modo de relação com a experiência, distinto daquele que Husserl denominara “atitude natural”. Na atitude natural, a atenção está voltada ao mundo, isto é, àquilo a que a experiência indica; na *epochè*, a atenção volta-se à experiência mesma. De acordo com Varela, Thompson e Rosch (2003, p.34),

O ponto de vista a partir do qual esses julgamentos comuns são feitos foi chamado por Husserl de ‘atitude natural’ – a atitude geralmente conhecida como ‘realismo ingênuo’, que consiste na convicção não só de que o mundo é independente da mente ou da cognição, mas de que as coisas geralmente são da forma como elas parecem ser. Pondo entre parênteses a tese da atitude natural, Husserl disse ser capaz de estudar os conteúdos intencionais da mente de forma puramente interna, ou seja, sem levá-los de volta àquilo a que pareciam referir-se no mundo.

Varela, Vermersch e Depraz (2006) dedicaram-se a examinar a própria operação da *epochè*, isto é, o procedimento concreto de realização deste ato. Como é a experiência de realizar a *suspensão*? Frente a essa questão, estes autores se propuseram a descrever os gestos envolvidos na *epochè*. Eles compreenderam a suspensão como estando inserida no que designaram *ciclo básico*, processo através do qual “advém à minha consciência clara alguma coisa de mim mesmo que me habitava de modo confuso e opaco, afetivo, imanente, logo, pré-refletido” (VARELA; VERMERSCH; DEPRAZ, 2006, p. 77). Trata-se, aqui, do processo de

devir- consciente, isto é, de emergência à consciência de uma experiência prerrefletida, isto é, de uma experiência que até então não era reconhecida nem passível de ser descrita. Este processo de devir- consciente pode ser compreendido nos termos do reconhecimento atento, tal como Bergson o descreve. Como vimos anteriormente, há, no reconhecimento atento, a capacidade de discriminar mais e mais aspectos em uma determinada percepção. Tal discriminação consiste em tornar atuais dimensões até então virtuais, de maneira que há aí criação e invenção, e não descoberta de um dado. De maneira correlata, o processo de devir- consciente diz respeito mais à criação que descobrimento de dados que existiriam em estado inconsciente, armazenados como tais em alguma instância subjetiva. O devir- consciente reporta-se, enfim, à gênese de um ponto de vista, isto é, ao processo que o constitui.

A *epochè* é o cerne do ciclo básico. Varela, Vermersch e Depraz (2006) distinguem aí três etapas: suspensão, reversão da atenção e acolhimento (ou deixar-*vir*). Tais etapas se interpenetram, não podendo ser compreendidas como fases sucessivas; é preciso, por exemplo, renovar continuamente a primeira etapa para que as demais possam vir a se desenvolver.

Na primeira etapa, se dá a suspensão propriamente dita; põem-se entre parênteses os juízos e pré-concepções que guiam a nossa interpretação da experiência em atitude natural. Os disparadores desta etapa podem ser diversos: desde acontecimentos existenciais profundamente perturbadores até um treinamento individual e disciplinado voltado a este fim (como nas técnicas de meditação, por exemplo). Tal efeito suspensivo pode se dar também através da mediação de outrem; esta possibilidade é particularmente interessante à abordagem enativa, pois indica que o pesquisador, através do exercício e do aprendizado da *epochè*, pode servir de guia ao outro para a realização desta operação. Voltaremos mais adiante a esta idéia, quando indicarmos a utilização de uma técnica de entrevista em uma pesquisa de abordagem enativa acerca das “falsas lembranças”.

É importante indicar que não é possível descrever de maneira distanciada o ato suspensivo; é preciso colocá-lo em prática para que a descrição corresponda à experiência concreta desta e das demais etapas da *epochè*. Para a abordagem enativa, a suspensão não é, assim, um gesto a ser descrito *a posteriori*, um vivido a ser analisado no momento de relatar os resultados da pesquisa. As próprias fases de descrição e análise dos resultados são inseparáveis de um determinado modo de lidar com os dados produzidos, modo este que tem a sua condição na própria *epochè*.

Esta etapa suspensiva é responsável por desencadear as etapas seguintes. Ao não mais se considerar a experiência como um meio para julgar um objeto, há uma mudança na atenção. A reversão da atenção é, de acordo com Varela, Vermersch e Depraz (2006, p.79), “uma mudança de direção da atenção, a qual se desprende do espetáculo do mundo para fazer retorno

sobre o mundo interior.” Ora, isto quer dizer que há uma mudança na atenção, habitualmente direcionada ao mundo externo, que nos aparece como sendo constituído por objetos dados e separados entre si. O termo “mundo interior” está designando, aqui, um modo de relação com o que nos aparece, e não uma esfera própria a um sujeito. Assim, o retorno ao “mundo interior” relativo a esta fase da *epochè* consiste justamente em um deslocamento de nossa atitude habitual frente às nossas vivências, em que também as experiências são tidas como objetos dados e com contornos pré-definidos. Em atitude natural, tendemos a lidar com nossos pensamentos, sentimentos, sensações como se nos relacionássemos com dados ou entidades substanciais. Mas a reversão da atenção conduz a um modo de lidar com as experiências em que elas nos surgem como processos e não como objetos.

Podemos considerar, então, que há um gesto reflexivo na *epochè*, mas que deve ser compreendido como o gesto de devolver à experiência a sua opacidade, omitida na atitude natural. Se a *epochè* implica voltar-se a um *si mesmo*, é no sentido de dissolver o ponto de vista que assume as experiências como próprias. Esta indicação também é importante para a abordagem enativa, sobretudo no que diz respeito à operação de *epochè* por meio de entrevista. Nesta ocasião, os pontos de vista não devem ser evitados ou tidos como um desvio no curso da *epochè*. É preciso justamente voltar-se de maneira direta aos pontos de vista, reconhecendo-os como o meio através do qual se mantém determinado tipo de relação consigo e com um mundo. Em outras palavras, é importante atravessar o ponto de vista, reportando-o à sua gênese; como Wahl (1932, p. 161) nos indicava anteriormente, no máximo de subjetividade reencontra-se também o máximo de objetividade.

Sendo assim, esta etapa da *epochè* não implica tão somente uma mudança na direção da atenção; segundo Varela, Vermersch e Depraz (2006, p.79), tal etapa conduz a uma mudança qualitativa da atenção, constituindo a etapa do acolhimento ou deixar-*vir*. A atenção adquire então uma qualidade bem diferente daquela voltada à realização de tarefas. Cotidianamente, classificamos nossa disposição atencional segundo a relação que entretemos com um foco – ou se está concentrado, ou se está distraído. A disposição atencional que surge na etapa de acolhimento não pode ser classificada nestes termos. Está-se, nessa ocasião, bastante atento, porém a atenção não está dirigida a um foco; ela mantém-se aberta, apta a acolher igualmente o que quer que venha a se apresentar a ela. Trata-se, aqui, de sustentar uma atitude simultaneamente atenta e desinteressada. De acordo com Varela, Vermersch e Depraz (2006, p. 81) há “um movimento ativo da atenção, que pode ser deliberado, mas, ao mesmo tempo, supõe a espera, já que, o que há a refletir pertence por definição ao domínio do tácito, do pré-refletido e/ou do pré-consciente.”

Desse modo, a etapa do deixar-*vir* instaura uma situação paradoxal, na qual há uma atitude bem específica - a de sustentar a atenção aberta -, sem, contudo, ser possível localizar em um sujeito o agente da experiência. Nesta etapa da atenção aberta, não há ainda uma percepção clara e distinta, dado que se está a explorar processos (isto é, uma dimensão prerrefletida que está aquém do sujeito). Vivenciam-se, então, momentos de espera em que há um vazio (VARELA; VERMERCH; DEPRAZ, 2006, p.81) no qual não se pode precisar ainda nenhum conteúdo específico. Há aí o que os autores designaram “reverberação do vivido”. Nesta etapa do *dever* – consciente, não há propriamente um sujeito engajado em tarefas; vivencia-se a emergência de uma experiência, e diante dela não se tem a sensação de ser seu proprietário ou de controlá-la.

Portanto, nesta descrição da operação de *epochè*, alcança-se uma experiência na qual não há uma centralidade do eu. O sujeito não se reconhece aí como agente da experiência, de maneira que se torna possível acolher a emergência de sentidos que não estão restritos a um único ponto de vista. Pode-se, enfim, compreender a *epochè* como um processo que tende à dissolução do ponto de vista.

Veremos a seguir, retomando o exemplo das falsas lembranças, de que modo a dissolução do ponto de vista serve a uma pesquisa em cognição e quais são as contribuições da abordagem pragmática da fenomenologia na elaboração dessa pesquisa.

Falsas lembranças. Terceira inserção

A estratégia enativa no estudo da “falsa lembrança”

(...) não existe o ter vivido. Viver é um verbo sem passado.

(Mia Couto, Venenos de Deus, remédios do Diabo)

O desenvolvimento da entrevista enativa:

Ao longo deste trabalho, retomamos de maneira repetida o exemplo das falsas lembranças, de modo a indicar que cada experiência de abordá-lo nos apresenta a um novo fenômeno. A cada vez que o lembramos no trabalho, sua presença ultrapassa a mera reprodução de um dado antigo. É justamente por isso que evocá-lo novamente não é um exercício

redundante: ele ao mesmo tempo exemplifica o estudo da experiência e permite discernir algumas indicações concretas deste estudo para a abordagem da cognição.

Aqui, voltamos a ele com um novo propósito: apontar algumas contribuições da abordagem enativa para a elaboração de procedimentos de pesquisa em cognição. Tais contribuições são ainda os primeiros passos de um trabalho que envolve um aprofundamento do diálogo entre diferentes áreas (tais como a psicologia cognitiva, a psicologia do trabalho e a clínica, por exemplo), uma investigação mais profunda de outras tradições de exploração da experiência, como a tradição budista, e o próprio amadurecimento das pesquisas já em curso. Assim, as indicações a seguir não pretendem sistematizar os procedimentos de abordagem da experiência, nem estabelecer, de maneira definitiva, passos claros e consistentes a serem aplicados de imediato no estudo da cognição. Trata-se, antes, de um breve relato de alguns aspectos de uma experiência de pesquisa.

Esta experiência de pesquisa⁷⁵ está ainda em curso. Em linhas gerais, a pesquisa se propôs inicialmente a investigar duas diferentes maneiras de abordar as falsas lembranças: o protocolo experimental e uma técnica de entrevista. Para tanto, nos propusemos a elaborar um experimento que acompanhasse a lógica do que fora desenvolvido por Belli (1989), já mencionado anteriormente⁷⁶. Os participantes da pesquisa primeiramente realizavam o protocolo experimental – cujo objetivo é a produção de falsas lembranças - e, uma semana depois, retornavam para uma entrevista. É esta entrevista – sua elaboração, desenvolvimento e indicações - que interessa à discussão acerca da abordagem enativa.

A formulação desta técnica de entrevista teve como inspiração a entrevista de explicitação, técnica elaborada por Vermersch (2000). A entrevista de explicitação visa a permitir a “verbalização da ação”⁷⁷. (VERMERSCH, 2000, p.17). De acordo com este autor, a ação efetivamente realizada por alguém nem sempre está imediatamente disponível à sua

⁷⁵A pesquisa que deu origem a este trabalho, realizada no departamento de Psicologia da UFF sob coordenação dos professores André do Eirado e Eduardo Passos, é relativa ao Projeto “O paradigma reconstrutivista da memória: um estudo comparativo das metodologias de primeira e terceira pessoa no domínio da Psicologia da Cognição”, em andamento desde o ano de 2004.

⁷⁶ Cf. a descrição do experimento p.45-46.

⁷⁷ A entrevista de explicitação busca garantir que esta verbalização se dê em posição de palavra encarnada e em um domínio de verbalização descritivo. Vermersch (2000) distingue duas posições de palavra e três domínios de verbalização. As posições de palavra dizem respeito ao modo como alguém se relaciona com o que diz – de maneira abstrata e distanciada, no caso da palavra desencarnada e de maneira concreta e vívida no caso da palavra encarnada. A técnica busca discernir os indícios da ocorrência, na entrevista, de um caso e de outro. Os domínios de verbalização dizem respeito ao conteúdo narrado e podem ser: conceitual (em que se fala sobre o conteúdo narrado, a partir de um saber prévio), imaginativo (em que parte de um vivido de referência para, em seguida, derivar a outros, sem retornar ao vivido do qual se partiu) e descritivo (em que a narrativa e a vivência narrada apresentam-se de maneira circular, uma retornando a outra e permitindo a emergência à consciência de cada vez mais aspectos da experiência - de maneira análoga ao processo de reconhecimento atento apresentado por Bergson).

evocação deliberada e consciente. Há diversos casos em que as pessoas podem executar ações com habilidade e perícia, mas, quando perguntadas acerca de *como* as realizam, elas simplesmente não sabem como responder. Trata-se de uma dimensão pré-refletida da ação: embora haja um saber implícito, este saber não se confunde com uma formulação consciente, teórica, sobre o que se faz.

O objetivo da entrevista de explicitação interessou à pesquisa acerca das falsas lembranças por uma série de razões: essa entrevista se volta a uma ação e, portanto dedica-se a criar instrumentos que permitam falar de *processos* e *atos*, mais do que de objetos ou dados. Como buscávamos examinar a possibilidade de estudar o fenômeno das falsas lembranças em uma abordagem distinta da representacional, guiamo-nos pelo conceito de enação, contemplando, assim, a cognição como uma atividade. Mais do que estudar as lembranças pelo resultado de uma tarefa, nos interessava estudá-la como uma ação que transcorre de maneiras diferentes em cada caso. Assim, era preciso que adotássemos os meios para abordar o ato mesmo de lembrar, explorando seu processo de constituição.

Em segundo lugar, a entrevista de explicitação dispõe-se a lidar com um plano que não está imediatamente disponível à consciência de alguém. Ela desenvolve, então, técnicas úteis à exploração da dimensão pré-refletida, que, para a abordagem enativa, é intrínseca a toda experiência.

Além disso, a entrevista está interessada na experiência vivida por alguém; a ela, não basta observar a ação realizada ou os resultados obtidos: é preciso consultar aquele que age para que seja efetivamente possível formular alguma compreensão acerca da ação. Ou seja, para a entrevista de explicitação, uma observação distanciada e neutra do trabalho de um cozinheiro, por exemplo, não nos permite compreender o que o leva a saber quando um prato está pronto, ou o quanto mais de tempero é necessário. Há uma perícia na ação de cozinhar que não pode ser detectada em uma mera observação. A entrevista de explicitação assume que é preciso acessar o *sentido* da ação. Essa técnica de entrevista se apresenta, então, como um instrumento interessante para a investigação dos pontos de vista, imprescindível à abordagem da experiência cognitiva.

Por fim, a entrevista de explicitação permite distinguir entre diferentes tipos de saber: ela não assume de início que todo saber pode ser reduzido a uma formulação abstrata ou a uma regra geral. Por isso, este tipo de entrevista é adequado a uma investigação enativa da atividade cognitiva: ele está voltado ao contexto singular de ocorrência de uma ação. A entrevista, assim, pode se vincular a um estudo da cognição que não busca extrair normas de funcionamento que independeriam de quaisquer circunstâncias.

Como a entrevista de explicitação busca atingir seu objetivo de obter uma verbalização da ação? Ela se constitui como uma entrevista não-diretiva (VERMERSCH, 2000, p. 24), isto é, o entrevistador não define de antemão o que vai ser perguntado, nem oferece, implícita ou explicitamente, as respostas ao entrevistado. Trata-se de uma técnica de entrevista cujo esforço é sustentar uma atitude de abertura, evitando que juízos prévios à própria entrevista determinem o sentido do que é dito. Para tanto, a entrevista de explicitação, ao invés de perguntas pré-definidas, emprega técnicas de relance, sensíveis à maneira pela qual o próprio entrevistado se exprime. Dentre estas técnicas de relance, estão, por exemplo, questionamentos amplos que evocam a experiência do entrevistado, em lugar de perguntas dirigidas aos saberes teóricos que ele possua (por exemplo, dá-se preferência a perguntar *como* foi realizar uma ação, ao invés de perguntar *o que* foi feito) e repetições do que foi dito pelo entrevistado, com o objetivo de dar a ele a oportunidade de, ao mesmo tempo, ver de outra forma o que acabou de dizer e evocar novas lembranças, aprofundando a experiência narrada.

Este modo de proceder também é interessante à abordagem enativa. Sustentar uma atitude de abertura em relação aos sentidos que podem emergir na entrevista corresponde justamente à prática da *epochè*. Como vimos, a suspensão depende da possibilidade de acolher (deixar-*vir*) a experiência mesma, em lugar de procurar submetê-la a um único ponto de vista. A não-diretividade desta técnica de entrevista pode ser compreendida, assim, como o exercício de uma atenção sem foco, que se coloca ao lado da experiência, ao invés de observá-la a partir de um ponto de vista.

A entrevista de explicitação, contudo, possui algumas especificidades que não se mantiveram inteiramente na técnica de entrevista que utilizamos na pesquisa. A principal delas é relativa à noção de *vivido de referência*. Para a entrevista de explicitação, a verbalização da ação corresponde à explicitação de um vivido de referência, isto é, à descrição de uma experiência vivida em todos os detalhes de sua ocorrência passada. A entrevista é guiada (de maneira não-diretiva) pelo entrevistador em direção à exploração cada vez mais intensa de um determinado vivido de referência. Há nesta noção um entendimento implícito a respeito da memória – segundo o qual a lembrança se define por sua relação com um fato antigo – e um privilégio da dimensão vivida da experiência, a qual se pretende descrever.

Para a técnica de entrevista que utilizamos na pesquisa, não há nem este entendimento a respeito da memória, nem esta ênfase na dimensão vivida da experiência. Ao entrevistarmos os participantes da pesquisa, voltamo-nos diretamente à própria experiência do lembrar. Ao longo do processo de realização e análise das entrevistas, deparamos continuamente com lembranças que, sob o ponto de vista de quem as vivia, não se reportavam necessariamente à ocorrência de um mesmo vivido. Os entrevistados, ao narrarem suas lembranças, afirmavam não ter a

convicção de estarem reproduzindo o que fora vivenciado no protocolo experimental na semana anterior; não obstante, experimentavam de maneira vívida a ocorrência de uma lembrança. Fomos levados, então, a modular esta noção de vivido de referência. Não era possível, para nós, precisar a referência da experiência de lembrar que surgia na entrevista: a lembrança vivida instaurava um modo de relação com o passado que era inseparável da própria experiência da entrevista. Deste modo, a ação a ser explorada não estava dada de antemão, nem era propriedade do entrevistado. O “vivido”, para nós, não era examinado *a posteriori*, mas em ato, como um gesto presente e vívido.

Por outro lado, estas entrevistas nos mostraram também que, quando entrevistador e entrevistado aproximam-se de uma experiência vivida, também se torna cada vez mais evidente a dimensão pré-refletida desta experiência. Por exemplo, surgiu, em uma entrevista, a lembrança da disposição existencial com que o protocolo foi feito: a de ter que responder corretamente e de estar sendo avaliado por alguém. Inicialmente, esta lembrança surgia como transparente – como se seu sentido estivesse dado no próprio contexto experimental. Ao mesmo tempo, esta lembrança também se mostrava ligada à situação de entrevista, que igualmente estava sendo vivida como uma situação de teste. Mas, à medida que a entrevista avançava e a vivência desta lembrança era explorada e descrita, ela passou a se evidenciar como um ponto de vista, e, portanto, como uma possibilidade de sentido dentre outras. Sendo assim, nas entrevistas que realizamos, a própria descrição do vivido implicava sua transformação. No caso desta entrevista em particular, surgiu um estranhamento em relação ao modo como o protocolo era lembrado; simultaneamente, a vivência da entrevista também mudou. Ou seja, a experiência pôde ser vivida em seu aspecto criador de si e de mundo, mostrando a co-dependência entre o mundo que nos aparece e o ponto de vista a partir do qual se experimenta o mundo. Desse modo, a experiência vivida se mostrou, para nós, inseparável de sua dimensão pré-refletida, de modo que o “vivido de referência” deixou de ser, em nossa pesquisa, o critério principal utilizado pelo entrevistador para guiar a entrevista. A dimensão pré-refletida da experiência tornou-se para nós tão importante quanto sua dimensão vivida. As entrevistas que realizamos não visavam tão somente à explicitação de um vivido; elas passaram a se orientar sobretudo pelos modos de compartilhamento de sentido entre entrevistador e entrevistado e pela abertura, na experiência de entrevista, às possibilidades de transformação da experiência. Isto é, a entrevista para nós estava orientada na direção da dissolução do ponto de vista do observador.

Por isso, passamos a denominar a técnica de entrevista que empregamos como *entrevista enativa*, embora tenhamos mantido muitas das indicações da entrevista da explicitação, como as técnicas de relance e alguns dos chamados índices de sucesso para identificar a ocorrência da palavra encarnada (isto é, da narrativa conectada à experiência concreta, e não a pontos de vista abstratos). Dentre estes índices, mostraram-se significativas

para nós, por exemplo, mudanças no ritmo da fala do entrevistado, destacadas por Vermersch (2000): em alguns momentos, sua fala se torna mais lenta, expressão de que o que está para ser dito não está imediatamente disponível à sua consciência. Alguns instantes de silêncio também são comuns na entrevista; em contexto, tanto a fala mais lenta quanto o silêncio podem indicar que se vivencia um acolhimento da experiência. Como nos indicavam Varela, Vermersch e Depraz (2006), trata-se de um dos momentos do devir - consciente, em que é possível acompanhar uma vivência em seu surgimento.

No entanto, outros índices de sucesso não descritos por Vermersch também se tornaram importantes em nossas entrevistas. Ao acompanhar o surgimento de uma vivência, ocorreu, por diversas vezes, de o entrevistado manifestar um estranhamento. Expressando surpresa, desconcerto ou espanto, o entrevistado indicava um momento da entrevista em que a experiência se apresentava em seu aspecto criador, capaz de configurar sujeito e mundo. Entendemos estes momentos como aproximações da experiência em seu plano comum, isto é, ocasiões que tendiam à dissolução do ponto de vista. A experiência não era, então, tida como propriedade do entrevistado, pois nem ele se colocava como agente da experiência, nem o entrevistador estava alheio ao sentido que surgia. Voltaremos mais adiante a esta questão.

A experiência de entrevista:

A abordagem enativa das falsas lembranças em nossa pesquisa se deu, portanto, com o emprego de uma técnica de entrevista, que denominamos enativa. Entrevistamos os participantes tendo como ponto de partida o convite a reviver uma experiência (no caso, a de realização do protocolo), isto é, o convite para se manter uma relação de presença com a lembrança, de modo que ela se apresentasse de maneira concreta e vívida. Essa técnica foi sendo construída ao mesmo tempo em que realizávamos as entrevistas. Por isso, é importante nos voltarmos agora à experiência mesma de entrevistar. As seguintes observações referem-se, portanto, a aspectos dessa experiência que se mostraram importantes para nós. Tais observações constituem apenas um relato do processo de trabalho da pesquisa e não uma sistematização consolidada da técnica e de seus resultados. A entrevista enativa está em desenvolvimento. Seu amadurecimento depende também da análise dos resultados de suas primeiras aplicações, etapa da pesquisa que ainda está em andamento.

Ao realizarmos as entrevistas, modificamos nossas expectativas em relação ao projeto original de pesquisa e voltamo-nos em grande medida ao estudo de como a entrevista permitia o acesso à experiência em sua dupla dimensão. Ainda estamos por analisar de maneira detida as

contribuições das entrevistas para o entendimento das falsas lembranças. No entanto, algumas indicações relativas à experiência de lembrar nos foram significativas.

A entrevista nos mostrou, de início, que o modelo experimental não garantia por si só o estudo das falsas lembranças propriamente ditas. O desenho inicial de nossa pesquisa previa a realização do protocolo experimental (que, ao mesmo tempo, produziria falsas lembranças acerca de determinados itens críticos e estudaria tais lembranças sob uma perspectiva representacional, com a aplicação de um questionário que categorizava as respostas em “verdadeiras” ou “falsas”) e a posterior realização de uma entrevista (que, por sua vez, exploraria tais lembranças ditas “falsas” sob uma abordagem não-representacional). Mas as respostas fornecidas ao questionário do protocolo experimental não necessariamente eram a expressão de uma lembrança e isso só pôde ser dito nas entrevistas, quando os entrevistados tinham espaço para falar da experiência que viveram ao fazer o protocolo. Nas entrevistas, os entrevistados puderam compartilhar da produção de conhecimento na pesquisa e revelar a quem até então aparecia como “pesquisador” (e que, neste momento, surgia de uma maneira diferente, como entrevistador) as suas próprias hipóteses relativas ao experimento. Um dos entrevistados nos disse, por exemplo, que, ao assistir as imagens do protocolo, buscou prestar atenção a detalhes que ele imaginou que seriam perguntados depois. Outro leu a narrativa na suposição de que ela continha “pegadinhas” e procurou detectar os “erros” que ela continha. Os entrevistados nos falavam, enfim, que as respostas que forneceram ao questionário dependiam destas hipóteses formuladas por eles, que por sua vez eram inseparáveis de uma atitude frente ao protocolo experimental. Portanto, as respostas não refletiam necessariamente as suas lembranças. Sendo assim, não podíamos assumir, em nossa pesquisa, que uma resposta tida como “falsa lembrança” no protocolo experimental correspondia de fato à vivência desta experiência pelo participante da pesquisa.

Por outro lado, as lembranças que surgiam na entrevista não necessariamente estavam relacionadas aos itens críticos do protocolo; muitas vezes elas se reportavam a outros itens e mesmo a experiências de vida diferentes. Embora tais experiências estivessem, para o participante, ligadas à vivência do experimento, elas ultrapassavam tanto a referência supostamente objetiva do protocolo experimental quanto o vivido de referência que procuramos estabelecer de início. As “falsas lembranças” especificadas pelo protocolo não eram, assim, necessariamente importantes na experiência do entrevistado, isto é, elas não necessariamente faziam sentido como tais. Outras vivências, contudo, faziam sentido para o entrevistado e por isso eram exploradas na entrevista. Tais decisões acerca da condução da entrevista só podiam ser tomadas caso a caso, através de uma participação do entrevistador no sentido que tais experiências adquirem para o entrevistado. Constatamos, assim, a impossibilidade de circunscrever as lembranças de antemão, como entidades estanques. A experiência de entrevista

não nos autorizava a desmembrar as lembranças umas das outras, determinando quais eram referentes ao protocolo e quais não eram. Não nos era mais possível fazer uma comparação item a item entre o protocolo experimental e a entrevista.

A entrevista permitia, ainda, a vivência de outras maneiras de lembrar que não se definiam pela resposta ao questionário. Um entrevistado, assim, nos disse não lembrar nenhum detalhe relativo aos itens que foram perguntados no questionário do protocolo experimental; contudo, expressava, durante a entrevista, uma lembrança bem vívida da maneira como o protocolo lhe surgiu. A entrevista se constituiu para nós, assim, como um instrumento para explorar a experiência de lembrar, mesmo quando ela se apresentava de maneira não-usual, voltada a resolução de uma tarefa. Uma resposta que, no questionário, é tida como esquecimento, mostrava-se na entrevista um modo singular de lembrar, que não obedecia, por exemplo, aos critérios de segmentação propostos no protocolo.

A entrevista se apresentou para nós, enfim, como um meio de explorar e transformar uma experiência de lembrança. É preciso aprofundar o estudo desta técnica para avaliar, então, se ela permite lidar com o que o que efetivamente se passa quando alguém lembra algo cuja existência factual não é socialmente aceita.

Contudo, as indicações acima, relativas às lembranças, só puderam surgir na entrevista graças à colocação em prática de diferentes modos de relação com a experiência, ligados também à relação que se estabelecia entre entrevistador e entrevistado.

Para nós, a entrevista não se constituía, então, como um instrumento de coleta de dados referentes ao vivido do participante. Ela buscava, antes, criar condições de tornar atuais experiências mais amplas, alargando os pontos de vista iniciais. Desse modo, visávamos uma experiência que não era inteiramente coincidente com a experiência vivida, passível de ser descrita. A experiência vivida era atravessada na entrevista, tornando-se um meio de acessar modos de relação mais livres com o plano de compartilhamento da experiência.

Mas atravessar uma experiência vivida implicava uma aproximação das experiências de entrevistador e entrevistado. Era preciso aprofundar o compartilhamento de sentido que, para nós, era a condição mesma de toda experiência e que, portanto, estava subjacente desde os primeiros instantes de entrevista. Para nós, os pontos de vista não podiam ser pensados fora da experiência que os constituía; sendo assim, a experiência de ser um participante da pesquisa (e tudo o que acompanhava essa experiência, como o sentimento de ser testado, o desejo de colaborar com a pesquisa...) era inseparável da experiência de ser pesquisador. Os dois pontos de vista, aparentemente diferentes, surgiam para nós como parte de uma experiência compartilhada. Contudo, na experiência do protocolo experimental, não era possível contemplar

esta dimensão comum: cada ponto de vista era vivido como proprietário de sua experiência particular – o participante se sentindo constrangido a responder de determinada maneira ao que lhe era perguntado, o pesquisador assumindo que suas próprias dúvidas e expectativas não tinham relação com a aplicação do teste.

Pela entrevista, buscamos permitir o reconhecimento da base comum da experiência, a partir da qual os pontos de vista emergem. Tal reconhecimento se mostrou, para nós, inseparável da própria transformação destes pontos de vista: eles podiam ser vividos como uma experiência dentre outras. De uma relação pesquisador/participante, passava-se a uma relação entrevistador/entrevistado, mais flexível e que, pelas características da própria entrevista, não podia ser definida de antemão.

Desse modo, as experiências de entrevistador e entrevistado sofriam modulações; em alguns momentos da entrevista, as experiências vividas por cada um pareciam se distanciar; em outros momentos, estavam tão próximas que se tornava impossível estabelecer uma fronteira entre o que fazia sentido para o entrevistado e o que fazia sentido para o entrevistador. Compreendemos, então, que também as experiências vividas por entrevistador e entrevistado eram inseparáveis. Os momentos em que o entrevistado manifestava uma experiência sob efeito de performatividade (isto é, com uma grande convicção a respeito da existência objetiva do que o ponto de vista vivenciado por ele estava a lhe indicar) coincidiam com a manifestação, por parte do entrevistador, de uma atitude distanciada em relação ao que estava sendo dito e de uma rigidez em relação ao modo de conduzir a entrevista. Por outro lado, os momentos em que surgiam índices de sucesso (relativos à aproximação da dissolução dos pontos de vista) eram também aqueles em que entrevistador e entrevistado viam-se igualmente surpreendidos pela experiência que emergiu e que os fazia surgirem, um para o outro, de uma maneira até então inédita.

Sendo assim, a dissolução do ponto de vista a qual tende a entrevista não se refere a uma experiência do entrevistado. Ela só pode ocorrer como uma experiência comum, emergente no *setting* de entrevista. A entrevista acompanha estas variações das experiências que vão surgindo, mas, como sua direção é a da dissolução do ponto de vista, é preciso criar condições para que a abertura à experiência se mantenha. Este é o papel do entrevistador na entrevista. Como as experiências de entrevistador e entrevistado são inseparáveis, é preciso que o entrevistador exerça a suspensão - tal como descrita por Varela, Vermersch e Depraz (2006) – e, sustentando sua própria conexão com a experiência de entrevista, garanta a emergência de sentidos que, por definição, abrangerão também aquele que está sendo entrevistado.

A entrevista pressupõe, assim, a capacidade do entrevistador de se deslocar de seu próprio ponto de vista; inicialmente, este deslocamento se apresenta sob uma forma de

aproximação do ponto de vista do outro. É preciso compreender o sentido da experiência vivida por quem está sendo entrevistado. Vimos anteriormente que esta compreensão depende de compartilhar um movimento de sentido: este não está dado em algo externo e, portanto, não pode ser meramente apreendido em uma atitude supostamente neutra, de observação distanciada. Sendo assim, essa conexão com a experiência do ponto de vista não é inócua: ela permite acompanhar este ponto de vista como um processo, reconhecendo-o em sua gênese. Entrevistador e entrevistado podem testemunhar, assim, o reconhecimento deste ponto de vista como parte de uma experiência mais ampla, que envolve a ambos. Por isso a dissolução do ponto de vista é uma experiência que diz respeito tanto a entrevistador quanto a entrevistado.

Esta não é uma experiência de entrevista que se realiza sem dificuldades; há uma série de obstáculos à realização da entrevista como dissolução dos pontos de vista: há àqueles relativos à própria colocação em prática da *epochè*, mencionados por Varela, Vermersch e Depraz (2006) – como a dificuldade de exercitar a atenção sem foco, pouco usual em nosso cotidiano e a de lidar com a angústia gerada pelos momentos de vazio e incerteza vivenciados na etapa de acolhimento.

É importante destacar, ainda, que a dissolução do ponto de vista não pode ser tida como uma meta a ser atingida ou um estado que se alcança, mesmo que momentaneamente. A dissolução nos surge como um horizonte para compreender o que se passa nas experiências de entrevista. Pudemos perceber que as entrevistas que realizamos passavam por momentos de maior ou menor grau de abertura à experiência, em sua dupla dimensão. Discriminamos três pontos de referência para nos orientarmos quanto a este grau de abertura (ou de aproximação da dissolução do ponto de vista); trata-se de indicadores de movimentos, e não de estados. Eles serviam ao mesmo tempo para guiar o entrevistador quanto aos relances a serem realizados durante a entrevista e para realizar, em grupo, a análise das entrevistas. Esses indicadores são: automatismo, controle egóico e autonomia.

No automatismo, responde-se a um mundo que surge de maneira transparente, isto é, não há reflexão acerca do ponto de vista a partir do qual se estabelecem *eu* e *mundo*. O que aparece é vivido como uma obviedade: não se coloca em questão a experiência que o faz surgir, nem sua relação de dependência com o *si mesmo* que lhe corresponde. O modo automático de relação com a experiência supõe, assim, gestos imediatos e padronizados de relação com os outros e com o mundo. Trata-se da atitude natural em que comumente nos encontramos, na qual tendemos a perceber e a agir de acordo com os nossos hábitos e tendo como guia os critérios socialmente estabelecidos.

Em momentos de automatismo na entrevista, o entrevistado responde prontamente, de maneira irrefletida: ao ser perguntado, por exemplo, acerca de suas lembranças, ele fornece uma

informação abstrata, adequada ao que é socialmente esperado que se responda. Por outro lado, o entrevistador também age de maneira automática, colocando-se no lugar daquele que deve fazer as perguntas e garantir o cumprimento de uma tarefa.

Não há, neste modo cotidiano de relação com a experiência, uma atenção que esteja de fato voltada ao que se experimenta. Visa-se à realização de tarefas, o que faz com que a atenção recaia unicamente sobre o que a experiência parece representar. Quando se está neste movimento automático, não é possível se deter na singularidade de uma vivência; ela só nos aparece em sua face abstrata e, por isso, de adequação ao que denominamos *coletivo-social*. O coletivo-social refere-se ao ponto de vista de um observador-padrão, isto é, um ponto de vista pretensamente neutro, de ninguém. Vimos, contudo, que este ponto de vista é, na verdade, bem restrito, de modo que o coletivo-social não corresponde de fato a uma dimensão de compartilhamento de sentido e de encontro. Ele é, antes, o ponto de vista em que se está sob o efeito das palavras de ordem, como nos indicavam Deleuze e Guattari (1997). Trata-se de um ponto de vista apenas pretensamente coletivo ou comum, porque ele se baseia em uma tentativa de exclusão da experiência concreta e de instauração de uma perspectiva única, consensual. O grau de abertura em relação à experiência é mínimo e o ponto de vista estabelece-se sob máximo efeito de performatividade.

Mas esta maneira automática de agir sofre abalos mesmo em nossas vidas cotidianas. A própria vivência das lembranças ditas “falsas” perturba essa suposta transparência da experiência, desafiando a perspectiva do consenso. Esta primeira perturbação do ponto de vista automático, do observador distanciado e neutro, leva, então, ao momento que demarcamos como segundo indicador de abertura em relação à experiência: o controle egóico. Neste momento, há maior grau de abertura. Rompe-se a imediata obviedade do mundo e, conseqüentemente, torna-se preciso realizar uma primeira reflexão; surge, assim, um sujeito que se apresenta como agente da experiência. Na entrevista, se o automatismo pressupunha uma resposta padrão, em que se age “como se deve” ou se afirma que “é assim que sempre acontece”, no controle egóico alguém se apresenta como responsável pela experiência atual, capaz de justificá-la (“isso está acontecendo porque *eu* sou assim ou porque *eu* sempre ajo desta maneira”). Há uma frustração da atitude natural e atenção recai sobre o *eu*.

Quando surge um momento de controle egóico na entrevista, é porque houve um desvio em relação à posição inicial do sujeito, isto é, em relação ao ponto de vista automático. Trata-se de uma etapa importante na entrevista, porque há, ao mesmo tempo, uma tentativa de recuperação do estado em que as coisas surgem como dadas - resiste-se à dissolução do ponto de vista evocando-se um agente supostamente capaz de controlá-la - e uma oportunidade para aprofundar também esta experiência de *eu*, exercitando a etapa da *epochè* de reversão da

atenção (VARELA; VERMERSCH; DEPRAZ, 2006). O manejo da entrevista por parte do entrevistador é o que permite atravessar este momento de controle egóico em direção à dissolução. Nas entrevistas, o controle egóico ora aparecia em manifestações de estranhamento em relação à experiência que estava sendo vivida, ora em uma tendência a elaborar explicações abstratas, que podia ser acompanhada de sentimentos de desconforto ou tensão. Mas em ambos os casos a experiência era vivida de maneira mais encarnada e concreta, condição para que se pudesse reconhecê-la em sua dimensão efetivamente comum.

Por fim, os momentos de autonomia referiam-se àqueles de maior abertura à experiência. É importante aqui retomar nossa discussão anterior e compreender que a autonomia não é propriedade de um indivíduo, ou aquilo que determinaria o seu isolamento em relação aos demais. De acordo com Varela, a autonomia indica que a experiência não é determinada por algo externo, justamente porque não há tal exterioridade: não há uma separação original entre eu e mundo. Os momentos de autonomia na entrevista correspondem, assim, a vivências mais próximas da co-emergência. Nestas ocasiões, ocorria, por exemplo, de entrevistador e entrevistado compartilharem um certo espanto em relação à experiência que surgia na entrevista. As falas na entrevista conectavam-se a esta experiência que surgia, e não a interpretações sobre ela ou a juízos a respeito de objetos. Entrevistador e entrevistado sentiam-se, enfim, dependentes da experiência de entrevista, de modo que suas falas eram capazes de enunciar esta experiência, ao invés de se constituírem de maneira auto-referida.

Estes momentos de autonomia da experiência da entrevista nos indicaram que é possível cultivar maneiras de pesquisar a cognição mais acolhedoras em relação ao plano comum da experiência. Esta experiência de pesquisa nos interessou, ainda, pela oportunidade de pensarmos a experiência ao mesmo tempo em sua singularidade e em sua dimensão coletiva. Esta dimensão da experiência é doadora de sentido e, diferentemente do plano que denominamos coletivo-social, não está restrita a um ponto de vista. Ao contrário, os pontos de vista são sempre tributários desta dimensão comum. A singularidade da experiência não está referida a indivíduos, mas à experiência mesma.

O desenvolvimento e aprofundamento do estudo da entrevista enativa pode, assim, vir a contribuir com a construção de abordagens de pesquisa enativas em cognição. Para tanto, ainda é preciso avançar na discussão a respeito das análises de entrevistas, bem como refletir sobre o tema da validação destas análises.

Conclusão

O objetivo deste trabalho foi explorar algumas das implicações do conceito de enação na constituição de uma abordagem de pesquisa em cognição. Esta abordagem, a que chamamos *abordagem enativa*, busca voltar-se diretamente à experiência. Portanto, é importante para a construção desta abordagem desenvolver algum tipo de compreensão a respeito do que entendemos por experiência, bem como elaborar técnicas e procedimentos claros para a realização de pesquisas na área de cognição.

Para realizar uma discussão acerca deste tema, examinamos, em primeiro lugar, o próprio conceito de enação: sua origem e desenvolvimento a partir dos estudos da autopoiese de Varela e Maturana; a crítica que ele dirige a um determinado uso da noção de representação pelas ciências cognitivas; suas implicações na forma de se compreender a cognição. Através deste conceito, a cognição pode ser entendida como uma ação, na qual emergem simultaneamente sujeito e mundo. Portanto, na abordagem enativa a cognição não é entendida a partir do pressuposto da existência substancial de sujeito e objeto; para esta abordagem, ambos co-emergem em uma experiência.

O conceito de enação abre espaço, assim, à exploração desta noção de experiência. A pergunta que move este trabalho, relativa a esta noção, não possui uma resposta definitiva. Mas ela não é feita para ser respondida. Não há um ponto de referência aquém ou além da própria experiência. Formular esta questão é, então, um modo de tentar lidar com problemas: há, no estudo da cognição, um modo de pesquisar que não contempla alguns aspectos concretamente vividos pelas pessoas. Um estudo que deixe de lado o modo como o mundo aparece para alguém não dá conta de abarcar, por exemplo, a experiência de lembrar. Ora, contemplar a experiência vivida é um modo de nos tornar mais próximos uns dos outros e conectar a produção de conhecimento com algo concreto, que faça sentido para as pessoas. A abordagem enativa sugere que uma teoria acerca da cognição não necessariamente precisa se constituir a partir de um ponto de vista abstrato, pretensamente neutro. Pensa-se que este é o único modo de garantir uma comunidade de entendimento a respeito do tema pesquisado, para além das especificidades que definiriam cada vivência única. Mas a enação nos sugere o contrário: ao distinguirmos dois aspectos da experiência (experiência de vida e experiência ontológica ou pré-refletida), vimos que, ao nos tornarmos efetivamente próximos de um determinado ponto de vista, estamos aptos a acolher também pontos de vista diferentes dos nossos e reconhecer, assim, que as singularidades emergem de uma base comum.

Daí a importância da discussão acerca dos efeitos de performatividade, pois quando não se reconhece um ponto de vista como conectado a uma experiência, tende-se a crer de maneira

rígida na existência substancial do que o ponto de vista parece querer indicar. Podemos, então, nos tornar inflexíveis e restritos em nossa maneira de lidar com o que nos aparece. A incapacidade de transitar por pontos de vista diferentes gera sofrimento tanto para aquele que a vivencia quanto para os outros. Assim, a indicação metodológica da dissolução do ponto de vista do observador é sobretudo ética.

O conceito de enação indica que, para abordar a experiência cognitiva, é preciso em certa medida abandonar o que entendemos cotidianamente como “nossa própria experiência”. Mas este conceito nos indica também que isto a que denominamos como próprio (e que identificamos, muitas vezes, às nossas lembranças ou história de vida) é inseparável da uma experiência mais vasta, de modo que pode ser uma grande alegria consentir com este abandono.

Parece-nos, assim, que o conceito de enação fornece importantes indicações para a construção de uma abordagem da experiência. Contudo, a pesquisa atual foi apenas um trabalho preliminar desta construção. Ele pretendeu sistematizar as linhas gerais a serem exploradas em trabalhos futuros e consolidar algumas das questões a que nos dedicamos no trabalho de pesquisa realizado no Departamento de Psicologia da UFF.

Para o aprofundamento deste trabalho, é preciso ampliar o referencial teórico até então utilizado. Há diversos outros autores e linhas de atuação e pesquisa que devem ser mais intensamente investigados⁷⁸, a fim de contribuir para o entendimento da noção de experiência e para a constituição de práticas de pesquisa úteis ao estudo da cognição. É preciso, assim, avançar nas duas direções de investigação indicadas por este trabalho: a de estudo da experiência em sua dimensão ontológica e a de desenvolvimento da metodologia. Em ambos os casos, é profícuo o diálogo com referenciais teóricos distintos e outras tradições de exploração teórica e prática da experiência. É importante destacar, contudo, que as indicações deste trabalho apontam para a inseparabilidade entre estas duas direções de investigação. Embora cada uma delas tenha suas especificidades, que exigem dedicação própria, elas se iluminam reciprocamente. Elas não devem, assim, se apartar uma da outra a ponto de esquecerem sua origem comum na experiência.

⁷⁸ Para um aprofundamento da noção de experiência, é possível, por exemplo, recorrer à obra de Heidegger, bem como ao vasto material do budismo, significativo também por sua rica tradição de práticas.

Bibliografia

ANDERSON, John R. **Psicologia Cognitiva e suas Implicações Experimentais**. Rio de Janeiro: LTC, 2004.

ASHCRAFT, Mark H. **Human memory and Cognition**. New York: HarperCollins College Publishers, 1994.

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer – palavras e ação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BADDELEY, A. **Memoria Humana: teoría y práctica**. Madri: McGrall Hill, 1998

BEST, J. B. **Cognitive Psychology**. Los Angeles: West Publishing Company, 1996

BELLI, Robert. Influences of Misleading Postevent Information: Misinformation Interference and Acceptance. **Journal of Experimental Psychology: General**. v.118 (1), p.72-85, março 1989.

BERGSON, Henri. O pensamento e o movente (Introdução). *In: Os pensadores: Bergson e Bachelard*. São Paulo: Abril Cultural, 1974a.

_____. Introdução à Metafísica. *In: Os pensadores: Bergson e Bachelard*. São Paulo: Ed. Abril, Cultural, 1974b.

_____. Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance *In : Bergson. Oeuvres*. Paris : Presses Universitaires de France, 1984.

_____. **Matéria e Memória**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DELEUZE, Gilles. **Cinema 1: a imagem-movimento**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. Bergson, 1859-1941. *In: A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2008a.

_____. A concepção da diferença em Bergson. In: **A ilha deserta** e outros textos. São Paulo: Iluminuras, 2008b.

_____. **Empirismo e Subjetividade**. São Paulo: Ed.34, 2001.

_____; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 2**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

DESPRET, Vinciane. **Les dispositifs expérimentaux: artefacts et caractéristiques de la demande expérimentale**, texto produzido para um seminário na UERJ em 2009, *mimeo*.

DUCROT, Oswald. A noção de pressuposição: o ato de pressupor. In: **Princípios de semântica linguística**. São Paulo: Cultrix, 1972.

_____. Actos Linguísticos. In: **Enciclopédia Einaudi. Vol. 2 linguagem-enunciação**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1984.

EIRADO, André do. **Le Virtuel et Le Probleme De La Subjectivite Chez Bergson**. Doctorat En Philosophie Université de Paris VIII, U.P. VIII, França, 1995.

_____; PASSOS, Eduardo. A Noção De Autonomia e a Dimensão do Virtual **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 9, n. 1, p. 77-85, 2004.

_____. Sentido e experiência no âmbito da atividade cognitiva. **Revista do Departamento de Psicologia (UFF)**, v. 17, no 2, p. 35-43, 2005.

_____. *et al.* Memória e alteridade: o problema das falsas lembranças. **Mnemosine**, v. 2 (2), p.75-86, 2006.

_____;PASSOS, Eduardo. Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virginia; ESCÓSSIA, Liliana da (org). **Pistas do Método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2009

_____. *et al.* Estratégias de pesquisa no estudo da cognição: o caso das falsas lembranças. **Psicologia & Sociedade**, 22(1), 84-94, 2010.

HARDT, Michael. Gilles Deleuze – um aprendizado em filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996.

HYPOLITE, Jean. **Figures de la Pensée Philosophique. Tome premier**. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. **Henri Bergson**. 2ª edição. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

KASTRUP, Virgínia. Autopoiese e subjetividade: sobre o uso da noção de autopoiese por G. Deleuze e F. Guattari. **Revista do Departamento de Psicologia da UFF**, v. 7, n. 1, p. 96-97, Niterói, 1995.

_____. A aprendizagem da atenção na cognição inventiva. **Psicologia e Sociedade**, v.16, n.3, pp.7-16. Porto Alegre, Sept./Dec. 2004

_____. *et al.* O aprendizado da utilização da substituição sensorial visuo-tátil por pessoas com deficiência visual: primeiras experiências e estratégias metodológicas. **Psicologia e Sociedade**. [online], ol.21, n.2, pp. 256-265, 2009.

LENAY, Charles *et al.* Perception et couplage sensori-moteur: expériences et discussion épistémologiques. **IAS99**, Hermès, pp 71-86, 1999.

LOFTUS, Elizabeth; HOFFMAN, Hunter G. Misinformation and memory: the creation of new memories. **Journal of Experimental Psychology: General**, v.118, p.100-104, 1989.

LOFTUS, Elizabeth. Creating false memories. **Scientific American**, v. 277, p. 70-75, 1997.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A Árvore do Conhecimento**. São Paulo: Editora Palas Athena, 2005.

McDERMOTT, Kathleen B.; ROEDIGER III, Henry L. Creating false memories: remembering words not presented in lists. **Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition**, v.21 (4), p. 803-814, 1995.

PASSOS, Eduardo ; KASTRUP, Virgínia ; ESCOSSIA, Liliana da. (org). **Pistas do Método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2009.

RECANATI, François. **La transparence et l'énonciation** : pour introduire a la pragmatique. Paris : Éditions du Seuil, 1979.

_____. **Les énoncés performatifs**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981.

REYNA, Valerie; LLOYD, Farrell. Theories of false memory in children and adults. **Learning and individual differences**, v. 9 (2), p. 95-123, 1997.

SANTO AGOSTINHO. Confissões. Livro X. In: _____. **Os pensadores**, Ed. Nova Cultural, 1999.

SHACTER, Daniel. **Os sete pecados da memória: como a mente esquece e lembra**. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2003.

THOMPSON, Evan. Life and Mind: From autopoiesis to neurophenomenology. A tribute to Francisco Varela. **Phenomenology and the Cognitive Sciences 3**: 381-398, 2004.

VARELA, Francisco. **Autonomie et Connaissance: Essai sur Le Vivant**. Paris: Seuil, 1989.

_____. Organism: a meshwork of selfless selves. *In*: TAUBER, Alfred I. (ed.) **Organism and the Origins of Self**. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1991.

_____. **Conhecer: as ciências cognitivas tendências e perspectivas**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

_____. Prefácio à segunda edição. *In*: MATURANA, Humberto e VARELA, Francisco. **De máquinas a seres vivos – autopoiese: a organização do vivo**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

_____; SHEAR, Jonathan. First-person Methodologies: What, Why, How? **Journal of Consciousness Studies**, 6, No 2-3, pp.1-14, 1999.

_____. O reencantamento do concreto. In: PELBART, P.P.; COSTA, R. (Org.) **Cadernos de subjetividade: o reencantamento do concreto**. São Paulo: Hucitec, 2003.

_____; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. **A Mente Incorporada**. Porto Alegre: Artmed, 2003.

_____.; VERMERSCH, P.; DEPRAZ, N. A redução à prova da experiência. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Vol. 58, No 1, 2006.

VERMERSCH, P. **L'entretien d'explicitation**. Issy-les-moulineaux, ESF Éditeur, 2000.

WAHL, Jean. **Vers le Concret**. Paris: Vrin, 1932.