

## MACRORREALISMO FENOMENOLÓGICO E CAMPOS-EXPERIÊNCIA

Renato SCHAEFFER<sup>1</sup>

- **RESUMO:** Este artigo critica a concepção predominante, representacionista-neurofiscalista sobre a percepção sensorial. Introduz a noção de "campo-experiência" na tentativa de tratamento ontológico dos dados fenomenológicos da experiência. A idéia geral é que a experiência visual, por exemplo, seria ontologicamente algo assim como um campo-experiência de intencionalidade visual, que se estende por sobre e entre o sistema nervoso central do sujeito da experiência e o objeto distal da visão. Chamo esta posição de macrorrealismo fenomenológico, em contraste com o microrrealismo científico. Qualidades da fenomenalidade não estão subjetivamente dentro do cérebro, mas objetivamente dentro de campos-experiência perceptuais extra-encefálicos, ou, como dizemos, lá fora no mundo. Algumas conseqüências específicas do macrorrealismo fenomenológico são apresentadas.
- **PALAVRAS-CHAVE:** "Campo-experiência"; macrorrealismo fenomenológico; percepção sensorial; microrrealismo científico; representacionalismo; neurofiscalismo.

Gostaria de começar justificando, através de uma citação de Peirce (1990, p.303), a orientação metafísica deste artigo, em tempos tão avessos à metafísica:

Os que negligenciam a filosofia têm teorias metafísicas tanto quanto os outros – só que grosseiras ... Alguns acreditam evitar a influência dos erros metafísicos não dando atenção à metafísica; mas ... estas pessoas, mais que todas as outras, são mantidas num vício férreo de teoria metafísica em virtude de teorias que nunca questionaram. Pessoa alguma se vê escravizada pela metafísica como as totalmente sem cultura; pessoa alguma está tão liberta de sua ascendência como o próprio metafísico. Desta forma, uma vez que todos devem ter concepções das coisas em geral, é muito importante que estas sejam bem elaboradas.

Como ponto de partida, quero manifestar minha adesão incondicional ao seguinte inocente, honesto e saudável lema: não há razão para desconfiar da autenticidade ontológica do conteúdo de nossa experiência perceptual do mundo. E

---

<sup>1</sup> Docente do Departamento de Filosofia – PUC – 22453-900 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil.

acrescento imediatamente: esta *não* é uma mera afirmação irrefletida do senso comum, mas uma afirmação filosófica. Isto é: não há razão filosófica para desconfiar da autenticidade ontológica do conteúdo da percepção sensorial.

Wiener (1968, p.185) endossa o dito de Einstein “O Senhor Deus é sutil, mas maldoso Ele não é”, no sentido de que o cientista não precisa temer “uma mudança de política da Natureza”. Ele continua:

A experiência convenceu radicalmente o físico de que qualquer idéia de uma Natureza que seja não apenas difícil de interpretar, mas que resista ativamente à interpretação, não encontra justificação alguma em seu trabalho progressivo, e por isso ... ele tem de ... pressupor que está lidando com um Deus honesto e que deve fazer-lhe perguntas acerca do mundo como um homem honesto. (Idem, p.186)

Mas não é perfeitamente lícito supor agora que Deus é confiável não só como mantenedor das regularidades nomológicas naturais, mas igualmente – ou possivelmente muito mais – como avalista da autenticidade ontológica dos próprios conteúdos das experiências perceptuais, desses mesmos conteúdos que revelam ao cientista e ao filósofo as indefectíveis leis da natureza? Nesse sentido, Descartes parece excessivamente modesto ao se contentar com um aval divino que é apenas parcial: Deus garante a existência extensa do mundo das qualidades primárias, mas não garante a objetividade da fenomenalidade como tal das qualidades ditas secundárias. Não vejo como evitar a conclusão de que, afinal, Descartes confia ceticamente em Deus – confia desconfiando, como se diz.

A perplexidade metafísica não pode deixar de nos arrebatrar imediatamente, quando tentamos conciliar o microrrealismo científico com o que chamarei de macrorrealismo fenomenológico: o mundo da física parece inteiramente incapaz de funcionar a contento como suporte para a fenomenalidade revelada pela experiência comum, suas costas quânticas não podem arcar com o peso da responsabilidade do papel de matriz geradora da exuberância ontotropical revelada na experiência perceptual do mundo. É certo que o defensor do microrrealismo científico não vê aí qualquer problema: a superveniência da macrofenomenalidade seria meramente neurocerebral-epistemológica, não ontológica; subjetiva, não objetiva. Com isso quer ele dizer que é o cérebro-mente que de alguma forma recobre de fenomenalidade o micromundo teórico da Física. Graças ao evolucionismo ecobiológico, certos subconjuntos macroestruturalmente complexos da totalidade de interações do micromundo teriam adquirido a macrocapacidade de representar partes macrorrelevantes do espectro de sua vizinhança eletromagnético-gravitacional quadridimensional objetiva como um meio ambiente de fenomenalidade subjetiva.

Ninguém foi capaz, até o momento, pelo que sei, de oferecer qualquer esboço de modelo teórico para a produção microfísica de macrofenomenalidade e para a concomitante projeção dessa fenomenalidade, na contramão do fluxo expresso de fótons, por sobre os objetos distais da percepção. É fácil entender que a única solução

para o problema da “extracraniedade” do conteúdo da experiência perceptual seria defender que a espacialidade da experiência é ela própria obra do cérebro: noutras palavras, tal extracraniedade não seria de modo algum objetiva. No mundo-em-si – ou melhor, micromundo-em-si – da Física, sim, é o objeto distal exterior ao crânio; mas o objeto-imagem – a representação cerebral do objeto distal – é exterior apenas ao crânio-imagem – a representação cerebral do crânio –, não ao crânio-em-si da microfísica. Mas tal proposta, tal idealismo neurofiscalista, ao afirmar, à la Berkeley, que as qualidades primárias são, tanto quanto as secundárias, subjetivas, pareceria conduzir exatamente às conclusões radicais corretamente extraídas por Berkeley. Não creio que o filósofo da ciência esteja disposto a aceitar nenhuma das alternativas da dicotomia que se segue logicamente, no que diz respeito à espacialidade, do representacionismo cerebral: isto é, aceitar que devemos falar então ou, com Kant, da idealidade do único espaço que nos é dado conhecer na experiência, ou de dois espaços inteiramente estranhos entre si, o espaço-em-si da Física e o espaço produzido neurologicamente. Pois não parece fácil ver como neste caso podem as proposições da Física ser testadas dentro da espacialidade da experiência. Uma última manobra desesperada seria postular a coincidência das duas espacialidades, a da Física e a produzida pelo cérebro. Mas além da extrema arbitrariedade de tal decisão teórica, não teríamos que nos perguntar se tal proposta é pelo menos inteligível, isto é, se duas espacialidades podem coincidir, ponto a ponto, sem qualquer comunicação entre elas?

Neste ponto, para não prolongar mais a cadeia de conseqüências extraordinárias da teoria da produção cerebral de fenomenalidade, temos simplesmente que nos perguntar qual é, afinal, a motivação dessa teoria. Qual é a motivação, em outras palavras, para a filosofia do “parece mas não é”, a filosofia que diz que quando parece que vemos mesas, cadeiras, livros, prédios, carros e assim por diante, na verdade o que temos é produção cerebral de representações? A resposta do filósofo da ciência é: a percepção visual, por exemplo, se segue a uma cadeia causal que é iniciada pela transmissão de fótons por objetos distais. Os objetos distais, continua ele, não transmitem qualidades secundárias, fenomenalidade, mas tão-somente fótons. Fótons, fótons e mais fótons. Os antigos atomistas, como Leucipo, Demócrito, Epicuro e Lucrecio, pensavam que a fenomenalidade viajava do objeto até o sujeito da percepção visual como “filmes”, “ídolos” ou “simulacros”; Aristóteles pensava na emissão de qualidades ou “formas” visíveis através do “transparente”, meio que passaria da potência ao ato da transparência graças à luz; os estoícos aderiram à teoria “da bengala”, em que o ar estabelece contato efetivo, “tátil”, entre o objeto visível e o “pneuma” ótico que une a sede da consciência aos olhos (Lindberg, 1981). Mas tais soluções – que garantiriam a objetividade ontológica da fenomenalidade do objeto distal – estão definitivamente proibidas para o filósofo da ciência de hoje. Fótons, fótons, nada senão fótons: eis tudo de que dispomos, diz o realista científico radical, para uma explicação causal da experiência do mundo.

Mas atenção aqui! Pois uma sutil variante da falácia "*ad ignorantiam*" está veladamente presente neste ponto. Pois não é absolutamente verdade que o objeto distal se reduz a fótons, fótons e mais fótons: o que a isso se reduz é apenas nosso conhecimento científico do processo causal que possibilita a experiência. Ou seja: não temos a menor idéia de como a fenomenalidade visual entra em contato com a consciência, na experiência perceptual do mundo. Tudo que sabemos *do processo causal envolvido na percepção* é que se origina com a recepção de fótons. Mas *do próprio objeto distal que aparece na experiência*, ah! desse sabemos muito mais. Podemos enunciar assim a falácia cometida: Não sabemos como poderia se dar a apreensão de uma fenomenalidade objetiva, inerente ao objeto distal extracraniano, já que tudo que conhecemos do processo que antecede a experiência é a cadeia causal fótons-retina-nervo ótico-corpo geniculado do tálamo-lobo occipital dos hemisférios do neocórtex cerebral. Logo, a fenomenalidade intrínseca do objeto distal não é objetiva, mas subjetiva.

O filósofo da ciência poderia invocar a seguinte premissa: ou a fenomenalidade como tal é transmitida causalmente pelo sistema nervoso ou é produzida pelo sistema nervoso. E, aceitando esta premissa dicotômica, a conclusão parece obviamente ser a produção cerebral de fenomenalidade. Mas tal dicotomia se impõe acima de qualquer dúvida? A questão é que a consequência dessa premissa contradiz frontalmente o *fato* da extracraniedade do objeto distal, conforme dada na experiência. Para aceitar a premissa de que ou a fenomenalidade é transmitida do objeto até o cérebro ou a fenomenalidade é produzida no cérebro, temos que rejeitar o testemunho da experiência (já que não podendo conceber uma transmissão de fenomenalidade – que, aliás, não iria contra a experiência, mas contra *meramente* a teoria científica atual –, a disjunção só é verdadeira no caso de o cérebro produzir de fato fenomenalidade).

Por mais difícil que pareça a princípio conceber uma hipótese alternativa para explicar a objetividade absoluta da experiência perceptual, isto é, uma hipótese que não envolva nem a transmissão nem a produção (e concomitante projeção) de fenomenalidade, eu rejeito, num sentido mais radical do que Einstein, Wiener e Descartes, a suposição de um Deus sistematicamente enganador – deveria ser dito: um Deus fenomenologicamente enganador. Por esse prisma, arrisco-me a afirmar que a verdadeira motivação para o quadro conceitual do reducionismo neurofiscalista acerca da experiência que temos do mundo decorre de sua auto-imagem ideológica, acrítica, de metafísica obviamente verdadeira, mecanismo de defesa, creio eu, para a ausência de uma explicação fácil para a objetividade absoluta da fenomenalidade da experiência comum.

Mas o que nos sobra quando abandonamos a tese predominante na filosofia da ciência (e na filosofia da mente, ciência cognitiva etc.), a tese da superveniência neurofiscalista-representacional da fenomenalidade? Num primeiro momento, a tese que mais naturalmente se apresenta parece ser a tese da superveniência ontológica real, segundo a qual o mundo apresentaria como que duas camadas ontológicas

superpostas, uma, o miolo, dada pela Física, e outra, a casca, dada pela experiência. Isto seria uma espécie de cartesianismo não-representacionista – um dualismo no qual a substância pensante entra em contato direto com a fenomenalidade que recobre a substância extensa. Este parece um ponto de vista ingênuo, mas me parece ser o ponto de partida dialeticamente correto na discussão da objetividade da macrofenomenalidade da experiência, no sentido de que não parte aprioristicamente de uma desconfiança fenomenológica em Deus, como faz a filosofia do “parece mas não é”.

Eu me sinto inclinado, porém, a ver a situação de modo algo diverso: considero intuitivamente mais plausível que tal dualismo ontológico (com suas tradicionais dificuldades explanatórias para a interação causal), uma posição que chamo de macrorrealismo fenomenológico. Não vejo como o estrato tal qual descrito pela microfísica possa desempenhar o papel de fundamento ontocausal do estrato da fenomenalidade. Assim, de alguma forma que (ainda) não consigo compreender com clareza, penso que a própria macrofenomenalidade é já o estrato básico da natureza – ou do ser, como diria a metafísica tradicional. O que a Física descobre não me parece ser ontologicamente mais verdadeiro do que o conteúdo da experiência comum, mas como mais que uma mera – mas importantíssima! – descrição dos aspectos por assim dizer formais, estruturais, nomológicos do mundo da macrofenomenalidade. Como quer que seja, estaria além da minha capacidade me deter sobre este ponto no momento; mas uma conclusão do que foi dito é que a filosofia da ciência não poderia mais, como hoje, ser igualada à filosofia da natureza, concebida, então, pelo menos no seu início, como uma filosofia da macrofenomenalidade.

Minha idéia básica é que não só a realidade deve ser qualitativamente do mesmo tipo que a experiência, mas que, mais ainda, e por isso mesmo, seria preciso levar a sério que a experiência é já realidade, meia-realidade ou quase-realidade, mas realidade, nunca *representação* da realidade. Entendo que a própria experiência perceptual é já “algo”; é um contato ontológico real, objetivo, então muito mais que uma relação epistemológica, uma representação, a experiência é algo ontológico. Ao mesmo tempo, pelo menos como ponto de partida que me parece mais intuitivo, eu abraço uma concepção por assim dizer naturalista acerca da macrofenomenalidade. O macrorrealismo fenomenológico encara o “mundo da vida” do existencialismo como existindo na ordem natural objetiva universal – isso ficará mais claro logo adiante. Na medida em que se recusa a entulhar o porão (ou sótão) da subjetividade com a fenomenalidade objetiva – qualidades secundárias, estéticas, vir-a-ser, valores morais –, o macrorrealismo fenomenológico considera que a fenomenologia é o portão principal de entrada para a ontologia, mas pretende que isso seja entendido de modo naturalista – embora não fisicalista, é óbvio –, não existencialista, pelo menos como ponto de partida.

O conceito básico nesta abordagem seria algo assim como campo de experiência, ou talvez campo de consciência, ou ainda campo de intencionalidade. Neste espírito, aquilo que fenomenologicamente aparece como uma experiência perceptual

seria, sob uma consideração ontológica talvez imprudentemente ingênua, um campo de experiência. Quando olho para meu lápis estabelece-se (normalmente) um campo de experiência visual entre meu sistema nervoso central e o lápis, uma espécie de dipolo dinâmico assimétrico – um dos pólos constituindo-se em sujeito e o outro em objeto da intencionalidade visual. “Dinâmico”, pois a típica intencionalidade da experiência perceptual, longe de ter alguma semelhança com uma relação lógica cérebro-lápis ou sujeito-lápis, parece mais algo que não cessa de mudar – para parodiar James (1953, cap.9): um fluxo experiencial.

Esta maneira de tratar as coisas pode parecer uma maneira radical de se opor à filosofia do “parece mas não é”, ou seja, assumindo de modo inocente e não-problemático a posição “parece, logo é”. Concordo inteiramente com tal crítica, mas creio que vale a pena, neste momento da história da Filosofia, orientar a investigação arrojadamente ao longo de um tal eixo – para produzir o quanto antes conseqüências falsificáveis.

Gostaria de transcrever um trecho (algo longo) de uma discussão fictícia acerca da experiência do mundo, apresentada por Lowenstein (1968, p.233-4):

BIÓLOGO: ... Mas, pergunto, o que sabemos nós sobre a origem da experiência consciente? A resposta é: nada. ... A vermelhidão é uma experiência privada e embora ela possa ser deflagrada pela chegada de impulsos nervosos a uma parte específica do cérebro, parece não haver nenhuma ligação física entre ela e o impulso nervoso. Eu quero dizer uma ligação do tipo causa e efeito como encontramos no aquecimento de um bloco de gelo e sua fusão no correspondente volume de água.

FÍSICO: Este é o ponto nevrálgico da questão. Até agora não temos nenhuma razão para acreditar que a nossa experiência consciente é uma forma de energia e não podemos dizer que os impulsos nervosos são convertidos em experiência da mesma forma que o calor é convertido em movimento num motor a vapor. O processo parece ser irreversível e fora do que chamamos leis da termodinâmica.

FILÓSOFO: O que Hobbes chamava fantasia e nós chamamos mente é inseparável da substância do universo, por estar intimamente entrelaçada com ele. Também é impossível decifrar a relação entre ela [a mente] e o resto do organismo vivo no qual opera. René Descartes ... estava errado ao distinguir entre animais desprovidos de mente, que ele considerava meros mecanismos, e o homem, no qual via o mecanismo do corpo acompanhado de uma mente independente e interagindo com ela. *Por isso acho que a melhor maneira de olhar a relação entre o mundo físico e o mundo da experiência consciente é considerá-los como um todo unitário que é capaz de experiência consciente do seu próprio ser sempre que a sua composição material ou energética atinge o alto grau de complexidade da organização animal.* (grifos meus)

Suponho que o que Lowenstein tem em vista aqui é talvez (exatamente?) o que eu quero expressar ao falar em campo de experiência, ou, como farei daqui para a frente, campo-experiência. Com isso, ficam rejeitados tanto o representacionismo neurofiscalista quanto o dualismo cartesiano. Na medida em que faz algum sentido falar em localização espacial da experiência, tudo que podemos afirmar é que ela é de algum modo imanente ao par sujeito-objeto, imanência assimétrica em que o vetor

da intencionalidade da consciência aponta do sujeito para o objeto; enquanto o vetor causal aponta do objeto para o sujeito.

A estratégia do macrorrealismo fenomenológico está desde o início tingida de um naturalismo atrevidamente ingênuo – bem distante, portanto, pelo menos num primeiro momento, da densidade antropocêntrica do existencialismo. Trata-se, em poucas palavras, de postular a existência ontologicamente objetiva de um campo de consciência onde quer que haja experiência. É preciso frisar que ser realista quanto à existência de campos-experiência não é se comprometer com uma teoria ontológica específica; e mesmo ser naturalista aqui não envolve aceitar idéias como as do biólogo Sinnott, (1962, p.179), o qual, para escapar à dicotomia dualismo-fisicalismo, encara “a mente consciente ... como o lado subjetivo, a experiência interna, do comportamento [auto]regulatório do protoplasma”.

Tomemos agora o fenômeno concreto da percepção que temos de outra pessoa como pessoa. Descartes (1993, § 14) diz, na segunda das Meditações, que, olhando pela janela para os homens que passam pela rua,

não deixo de dizer que vejo homens ... e, entretanto, que *vejo* desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas *julgo* que são homens verdadeiros e assim compreendo, *somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito*, aquilo que acreditava *ver com meus olhos*. (grifos meus)

Ora, uma atenção despreconcebida voltada para o fenômeno da percepção de outra pessoa parece indicar que realmente *vejo e não que julgo* que se trata de uma pessoa. A posição da neuropsicologia hoje é basicamente idêntica à de Descartes: não entraríamos em contato direto com a pessoa ontológica do outro, mas interpretaríamos sinais externos da personalidade, via ativação de esquemas cognitivos geneticamente inatos. Esses esquemas, aliás, seriam responsáveis também pela produção expressiva de tais sinais pelo outro: assim, por exemplo, a expressão de uma criança cega é praticamente igual à de outra que desde pequena pode ver como seres humanos se expressam (Morris, s.d.). Para o macrorrealismo fenomenológico, a experiência de perceber pessoas é realmente uma experiência de perceber pessoas – isso pretende ser ontologia, não tautologia. Pois como não ver que a ontologia da experiência não pode ser explicada geneticamente – nem filogeneticamente, pela evolução natural, nem ontogeneticamente, pela aprendizagem. Deve haver algo subjacente à própria experiência, algo de objetivo acontecendo no “*hic et nunc*” da experiência, algo que sem dúvida precisou de certos antecedentes causais que devem remontar a um passado remoto: mas a experiência não pode ser reduzida ontologicamente a tais antecedentes. Assim, se parece que vejo pessoas com meus olhos, então, contra a filosofia do “parece mas não é” de Descartes e da neuropsicologia e da filosofia da ciência e da ciência cognitiva etc., a hipótese do macrorrealismo fenomenológico é que há algo como um campo-experiência próprio à modalidade de consciência intencional que corresponde ao fenômeno da percepção direta, primitiva, de pessoas

– que depende do estabelecimento de um campo-experiência perceptual de objetos naturais comuns, é certo: pois se não vejo corpos humanos não vejo pessoas. Broad (1980) chama de “extrospecção” – para contrastar com introspecção – a percepção de outras pessoas como tais. Minha hipótese é, então, que um campo-experiência especial, um campo de extrospecção, estabelece-se na ocasião em que há percepção visual de uma pessoa como pessoa. Inúmeras perguntas surgem quase que imediatamente: há campos de extrospecção auditiva? olfativa? há campos de experiência auditiva em geral? e olfativa? e há campos de tato, de dor, de cinestesia, de propriocepção? E o que dizer da ontologia da experiência perceptual que temos de animais superiores, como macacos, cães e mamíferos em geral enquanto tais, isto é, como animais? Devemos também aqui falar de campos de intencionalidade especificamente extrospectiva, de extrospecção de animais? E quando animais têm experiência perceptual de outros animais ou de seres humanos? Se quisermos levar a filosofia do “parece, logo é” coerentemente até suas mais extremas conseqüências – sempre visando incrementar seu teor de falsificabilidade empírica e conceitual –, obviamente temos que aceitar tais aplicações da noção de campo. Diferentes tipos de experiência, *ergo* diferentes tipos de contato ontológico, *ergo* diferentes tipos de campos de consciência: elementar, caro Watson (e caro Skinner...!)

Köhler (1978, p.48), o famoso psicólogo da Gestalt, declara o seguinte:

Descrever a contração de todos os músculos empregados, quando uma pessoa ou um chimpanzé olha “interessado” está além das minhas forças. Além disso, ninguém me entenderia a menos que eu acrescentasse ao final uma frase como esta: “Você sabe, eu quero me referir àqueles movimentos que, em conjunto, produzem a atitude interessada”.

Com isso, poderia parecer que, para Köhler, a percepção de outra pessoa como tal é direta, e que o psicólogo experimental tem acesso perceptual direto ao psiquismo intencional do antropóide sob estudos. Mas curiosamente – eufemismo para “contraditoriamente” – Köhler (1978, p.47-8) também se exprime como segue:

Tomemos como exemplo a frase: “O antropóide observava com grande interesse o que eu fazia”. Poderia um antropóide “observar” ou ter “interesse” sem ter consciência? ... Nego peremptoriamente que sempre (ou mesmo em geral) nos refiramos à consciência ou pensemos nela quando vemos uma pessoa (um químico, um policial) “observando” algo (uma reação química ou um automóvel suspeito). ... Tanto um homem como um chimpanzé podem *parecer* “interessados”. Quando usamos essa palavra, na maioria dos casos, queremos apenas nos referir a uma atitude observável e muito característica.

Aqui parece que está plenamente em vigor o programa conceitual do “parece mas não é”. Pois independentemente de qualquer metafísica da consciência, eu pelo menos estou fenomenologicamente convencido – apostaria minha fortuna nisso! – de que posso perceber diretamente, e em geral percebo, o interesse demonstrado por um ser humano ou outro mamífero. E é certamente irrelevante aqui dizer que a capacidade

de reconhecer tal interesse foi aprendida: a elucidação ontológica da experiência de reconhecer interesse – como de qualquer experiência – não pode ser uma explicação genético-psicológica. É certo que posso me enganar. Mas se estou diante de um robô que imita perfeitamente um cãozinho, por exemplo, então o que percebi como sendo o psiquismo do tipo “interesse” de um cão era, na verdade, o psiquismo de uma equipe de cientistas e engenheiros de computação. Isto é, o que tomei por intencionalidade do cão era a intencionalidade de seres humanos que queriam – e conseguiram –, por assim dizer, encarnados num robô, ser tomados por um inteligente cãozinho. De qualquer modo, houve extrapolação – embora em outro sentido –, percepção de intencionalidade outra que a do pólo-sujeito do campo-experiência em questão.

Outras extensões interessantes da noção de campo seriam as aplicáveis aos casos de contatos emocionais em geral, como contágio afetivo, empatia e simpatia. Assim, pareceria que, por exemplo, em casos de reações coletivas automáticas, de sofrimento ou euforia, teríamos que assumir a existência de campos ontológicos de contágio afetivo. E quando o medo se espalha de um animal a outro, a partir de um primeiro animal amedrontado, também falaríamos – sem nenhum acanhamento – do estabelecimento de campos-experiência de medo, faltando determinar, depois, em que medida tal medo é uma consciência intencional ou uma consciência instintiva sem objeto intencional.

Recentemente, Searle (1990) defendeu que há um tipo de conteúdo intencional essencialmente coletivo presente nas mentes de pessoas que agem em grupo, com um objetivo comum. Tais ações coletivas, que ele denomina “*We-intentions*”, constituiriam uma forma primitiva, original de intencionalidade, isto é, não seriam analisáveis “em conjuntos de intenções individuais [*I-intentions*] suplementadas por crenças e crenças mútuas acerca das intenções de outros membros do grupo” (Idem, p.407). Isto é, a ação do grupo é coletiva não apenas no sentido externo óbvio, mas também no sentido de que cada pessoa vive, “em seu interior”, uma experiência irredutivelmente coletiva. Assim, a experiência de um indivíduo entre vários que correm para um local combinado é diferente fenomenologicamente da de um indivíduo que, por exemplo, está por acaso entre vários que correm para um mesmo local buscando abrigo contra uma inesperada chuva. Searle pretende que tal intencionalidade essencialmente social tem por condição de possibilidade que tenhamos uma noção primitiva “dos outros como mais que meros agentes conscientes, na verdade como membros atuais ou potenciais de uma atividade cooperativa” (Idem, p.414). É impossível exagerar a importância teórica de tal tese para as ciências humanas; o que é relevante, porém, da perspectiva ontológica de nossa discussão – que não é a perspectiva de Searle –, é que uma interpretação parece recomendar-se muito naturalmente: um campo de intencionalidade especificamente social estabelece-se por ocasião de qualquer ação em grupo. Tal campo de consciência social estaria ontologicamente presente mesmo em instâncias cooperativas tão simples quanto pedir uma informação a outra pessoa, possivelmente mesmo num discreto “Bom-dia!”.

mesmo de relance, num quase imperceptível olhar de aquiescência, ou muda reprovação, ou ligeira incredulidade, reserva no apoio, desconfiança etc. Diríamos então, conforme o caso, que se trata de um campo-experiência de bom-dia, de um campo-experiência de incredulidade etc.? Parece que não há mais como fugir de tão estranhas conseqüências de nosso modelo inicial – mas *por que* fugir, se falamos também, por exemplo, de campo de gravitação? Assim como o cientista não tem certeza se existem ondas gravitacionais (Cf. Valdés, 1991), não poderíamos também, com toda a dignidade, estar cientificamente incertos acerca da existência de experiências?

Não vejo por que estaríamos inibidos ao falar cientificamente em campos-experiência, se temos neste caso o mesmo tipo de justificativa empírico-racional que parecemos ter para atribuir realidade ontológica a campos gravitacionais ou eletromagnéticos. Há, é certo, uma profunda diferença de natureza entre os dois tipos de casos, mas no plano da epistemologia e da metodologia científicas a analogia parece perfeita.

Nesse espírito, sou levado a interpretar de modo ontologicamente realista, para dar um exemplo, as palavras de Laban (1978) (pioneiro no estudo sistemático da “arte do movimento”): “o que realmente acontece no teatro não se dá apenas no palco ou na platéia, mas no âmbito de uma corrente magnética entre esses dois pólos”. Ele fala da “qualidade da corrente estimulante entre palco e audiência”, e de uma “experiência inspiradora de uma realidade que transcende a nossa” (Idem, p.26). Ora, a situação aqui é claríssima para a filosofia do “parece, logo é”. Se tais descrições fenomenológicas são aceitáveis – e parece que de fato são –, para passar para descrições no plano ontológico introduzimos nosso conceito de campo. Assim, na situação que nos ocupa, além do campo-experiência perceptual comum – que revela coisas –, temos um campo-experiência extrospectivo – que revela pessoas –, mas, especificamente, temos um campo experiência muito particular, capaz de “inspirar” o pólo sujeito do dipolo sujeito-objeto, um campo de intencionalidade inspiradora, ou um campo-experiência inspirador. Explicar o que é inspirar seria, então, explicar a estrutura dinâmica específica de um campo-experiência inspirador.

Gostaria de voltar minha atenção de macrorrealista fenomenológico à experiência estética, limitando-me ao caso mais simples: a beleza natural, não-artística; mais particularmente, ainda, naqueles casos em que a apreciação estética está dirigida a algo muito singelo como uma mancha de óleo, uma cor desbotada desigualmente pelo tempo – este velho e bom despintor –, o movimento de uma pequena nuvem branca no azul do céu, a luz difusa nas dobras da cortina, uma gota d’água brilhando antes de pingar da velha torneira no quintal, as alongadas sombras ao entardecer, uma árvore, uma montanha.

Casos como esses exemplificam, a meu ver, a percepção estética mais pura, por excelência, sem elementos psicológicos complicadores como a sentimentalidade ligada a memórias pessoais, emoções, talvez religiosas, ligadas ao sublime da natureza, fatores culturais presentes na apreciação estética da obra de arte ou do estilo arquitetônico.

É talvez aproximadamente o tipo de experiência suscitada, na pintura, pela natureza morta tradicional, em que os humildes, cotidianos objetos retratados “nada mais fazem, salvo exercer a mais fundamental operação de todas, que é existir” (Gilson, 1972, p.41-2).

Creio que o que tal experiência estética genuína nos revela é, mais que “a operação fundamental de existir”, o *valor* da existência – ou talvez Gilson entenda que o valor da existência é interior à própria existência. Isto parece ser confirmado fenomenologicamente: pelo menos idealmente – mas nem sempre psicologicamente de fato, nessa vida agitada –, somos sempre capazes de apreciar esteticamente, de modo deliberadamente não-utilitário – o mais trivial objeto. Isto é, está sempre aberta a possibilidade de apreensão do valor existencial intrínseco da própria coisa, fora do valor de utensílio que eventualmente possua para nosso interesse. Assim sendo, no modelo ontológico do macrorrealismo fenomenológico, diremos que se trata aqui de um campo-experiência de uma modalidade intencional bem específica: sentimento do valor existencial das coisas. Então direi: na percepção estética estabelece-se um campo-experiência de sentimento de autovalor do objeto.

Concordo, pois, com a dupla tese de Scheler (1985), de que, primeiro, tal beleza das coisas, seu valor de existir por existir, é algo perfeitamente objetivo. Pois atos mentais de emoção subjetiva ligados à experiência estética, diz Scheler, “sempre têm seu fundamento na compreensão dos *conteúdos-de-valor* que estão nos objetos. Pois eu admiro não a paisagem, mas sua beleza” (Idem, p.173). E, segundo, que a apreensão do valor da coisa – para mim: valor existencial ou autovalor – se dá através de uma forma não cognitivo-intelectual de intencionalidade da experiência: através da intencionalidade de um tipo de sentimento que não pode ser confundido, como faz o psicologismo, com emoções subjetivas.

Pelo exposto, é fácil concluir que rejeito, por exemplo, a concepção do filósofo da arte Osborne (1978, p.72), para quem a beleza “é uma qualidade terciária emergente ligada a configurações sensoriais de nível bem elevado”. Pois o autovalor de uma coisa – que é o que é dado na evidência interior ao campo-experiência da percepção estética – nada pode ter a ver com uma tal sofisticada qualidade, a qual, afinal, não é jamais dada como tal – “qualidade terciária emergente ligada a configurações sensoriais de nível bem elevado” –; e o que não é dado com evidência na experiência, mas é uma construção teórica, teria que poder ter pelo menos sua origem rastreada até o dado da experiência; mas como fazer tal qualidade terciária originar-se do autovalor da coisa? Osborne parece, assim, ligar-se ao movimento filosófico do “parece, mas não é”.

É possivelmente ocioso enfatizar a esta altura que minha noção de campo-experiência de sentimento de autovalor nada pode ter a ver com a discussão de valor e de campo do psicólogo da Gestalt, Köhler (1978, p.124-6):

Não mais se negará que qualquer objeto de percepção é somaticamente representado por um processo cortical ... no caso de uma situação de valor, o percepto em questão tem qualidades que o tornam provido de valor. ... todos os objetos providos de valor são fontes de demandas

positivas ou negativas. ... Se perguntarmos a nós mesmos que fatos somáticos do tecido [cortical] poderiam ser os correlatos de tais demandas, imediatamente nos lembraremos do conceito físico "campo". O campo entre dois objetos ou processos físicos estende-se de um até o outro, e tende a reduzir ou aumentar sua distância. O paralelo é evidente. ... as situações de valor, assim como são experimentadas, e as correspondentes situações funcionais no cérebro tornam-se estruturalmente congruentes.

Aqui constatamos que a cientificidade da Psicologia da Gestalt se restringe à sua base empírica experimental, não alcançando, lamentavelmente, de igual maneira sua metafísica. Pois que poderia significar cientificidade em metafísica senão jamais lutar contra as aparências? É incrível como um requisito tão elementar e fácil de ser cumprido seja sempre violado. As aparências aqui apontam antes para a existência de um campo entre sujeito e objeto do que de um campo intracranial "estruturalmente congruente". Que sentido poderia possivelmente haver na afirmação de que uma parte do cérebro se relaciona com outra dentro da dinâmica da apreciação estética, isto é – segundo minha análise –, apreciação do valor existencial de algo?

Não seria também inteiramente lícito, por analogia com o campo de percepção estética natural (não-artística), falar de um campo-experiência de sentimento de autovalor de outra pessoa, campo em que se desenvolve dinamicamente o reconhecimento do valor existencial de outra pessoa meramente como tal, como pessoa, independentemente de suas qualidades individuais e de sua autobiografia?

Keating (1993) oferece interessantes descrições fenomenológicas acerca do ato, essencialmente humano, de abraçar – ela estuda a psicologia do abraço de amizade, solidário, não-sensual. São palavras da autora:

Uma vez que a auto-estima que passa, por assim dizer, de pai para filho nunca é suficiente, muitos de nós não aprendemos o nosso valor na plenitude quando éramos mais novos. Agora, temos a chance de continuar esse processo de auto-afirmação, passando, pelo abraço, a mensagem de que nós reconhecemos a importância de cada pessoa. Um abraço proclama o valor de cada um: para um corredor que não conseguiu se classificar para uma maratona, para uma atriz que perdeu um papel importante, para um cozinheiro que deixou queimar o almoço ... um abraço diz: Auto-estima e sucesso não são sinônimos. Vale a pena tentar. Vale a pena viver. E, acima de tudo, *você* vale a pena. (Idem, p.46)

Neste tipo de abraço amigo, fraterno, há por assim dizer uma expressão, uma externalização do campo-experiência de sentimento do autovalor do outro; este, que era o pólo objeto do dipolo sujeito-objeto daquele campo-experiência, passa a pólo sujeito de um novo campo-experiência, digamos, de alegria de viver, ou seja, de reconhecimento e *realização* do valor existencial de si mesmo.

Para o macrorrealismo fenomenológico, alegria e dor – sensações hedônicas positivas e negativas, prazer e desprazer – seriam, por si mesmos, ontologicamente, campos-experiência, não meros estados ou processos neurofísicos, ou epifenômenos (epiontológicos?) destes. Um traço característico, marcante de tais campos parece ser o aspecto de expansão, centrífugo, da alegria, e o aspecto de retração, centrípeto, da

dor (refiro-me a alegrias e dores em geral, físicas ou psicológicas). A linguagem natural tenta dar conta destes fatos: falamos de “não caber em si” ou “explodir” de alegria, mas de “estar mergulhado” na dor, sentir-se “deprimido”, “abatido”, “diminuído”, “pequeno”, “nada”, “anulado”. Parece que podemos mesmo falar de expansão e contração da autotemporalidade de tais campos-experiência (do tempo vivido (Straus, 1966)): o campo-experiência da alegria apresenta-se então como que vetorialmente distendido rumo ao futuro com suas promessas e possibilidades – sobreposto talvez ao campo-experiência da imaginação antecipatória; e o campo-experiência da dor (desconforto, desprazer, tristeza, angústia, desespero etc.), ao contrário, é vetorialmente sem perspectivas, submetido à sua própria autofagia gravitacional de buraco-negro. Leveza e peso também costumam ser atributos fenomenológicos da alegria e da dor, respectivamente – então, como sempre, diremos que possuem correlatos ontológicos, vale dizer, atributos de campos-experiência.

A faculdade de seres humanos constituírem o pólo sujeito de campos-experiência objetivos possibilita-lhes a criação de metáforas sinestésicas objetivamente válidas: tais metáforas dizem aquilo que sujeitos humanos podem experimentar. É aparentemente a apreensão não-sensorial (possibilitada, porém, por um concomitante campo-experiência perceptual sensorial) objetiva de algo como a leveza, a descontração e a tensão dadas em campos perceptuais, o que confere lastro semântico a expressões como “ambiente leve e descontraído” e “clima tenso” (o termo “clima”, aliás, teria que ter origem fenomenológica semelhante: isto é, algo holístico como o clima meteorológico é apreendido em um campo-experiência não sensorial, possibilitado por um concomitante campo-experiência de percepção sensorial). Se isto tudo puder ser (criticamente) aceito, então na verdade metáforas sinestésicas são como que descrições objetivas e literais – de realidades empíricas dadas como que *através* mas não *dentro* da percepção sensorial. Seria, nesse caso, incorreta, por exemplo, a definição de “sinestesia” no *Novo Dicionário Aurélio*: “relação subjetiva que se estabelece espontaneamente entre uma percepção e outra que pertença a um sentido diferente ...”. Pois não é já tal espontaneidade sinal seguro de objetividade? Apenas tais fatos objetivos são interiores a campos-experiência outros que não o da percepção sensorial. Penso que é preciso rechaçar, no mesmo espírito, o tipo de explicação intelectualista e subjetivista da sinestesia dada por Langer (1979, p.195), ela fala de “processos conceituais revelados pela extensão metafórica das palavras”, e que “formas básicas de sentimento subjetivo relacionam muitas sensações objetivamente diferentes”. A explicação deste fato notável é, para Langer, obra da maravilhosa evolução neurofiscalista filogenética. Dentro do mesmo paradigma, Marks (1978, p.188) diz que “similaridades entre os sentidos estabelecem a consangüinidade dos próprios sentidos ... que vem através de uma herança biológica inata”. Ele entende que tanto o cientista quanto a natureza através do organismo recorrem a modelos para representar o meio ambiente, estando tal processo em ação na sinestesia (Idem, p.189). Ele se pergunta “se o próprio processo de categorizar itens como similares

impõe ele mesmo uma característica comum: similaridades são descobertas ou construídas?" (Idem, p.187, n.2). Aqui estamos a um passo apenas do nominalismo lingüístico de Wittgenstein (1979). Este, por sua vez, compara engenhosamente a extensão de um conceito com a de um fio, para sugerir que não há, para além de "semelhanças de família", uma identidade ontológica objetiva ao longo de toda a extensão do conceito: assim como "a robustez do fio não está no fato de que uma fibra o percorre em toda sua longitude, mas sim em que muitas fibras estão trançadas umas com as outras", assim também a validade do conceito resulta do imbricamento de "jogos de linguagem". Quem procura "a disjunção de todas as características comuns" está, para Wittgenstein, apenas "jogando com uma palavra. Da mesma forma, poder-se-ia dizer: algo percorre inteiramente o fio, – a saber, o trançado sem lacunas dessas fibras" (Idem, § 67).

Do ponto de vista do macrorrealismo fenomenológico em que me coloco, tanto o conceitualismo filogenético inatista de Marks como o nominalismo fundado na *praxis* lingüística de Wittgenstein são, quando aplicados na explicação das metáforas sinestésicas, instâncias da filosofia do "parece, mas não é". A sinestesia é uma experiência direta: percebemos imediatamente – não com a pele, é certo – que uma conversa entre amigos está acalorada. Para a filosofia do "parece, logo é", tratar-se-ia aqui então, uma vez mais, de modo nada problemático, de um campo-experiência ontologicamente acalorado, se posso me expressar assim (sem irreverência). Baeyer (1994, p.163) escreve: "Os sociobiólogos podem conjecturar que em virtude de o calor ser exigido por um feto muito antes de ser registrado qualquer outro estímulo sensorial, a sensação de calor fica gravada com muito maior profundidade na psique e representa uma transição entre as percepções do corpo e as do espírito".

Nunca será demais repetir: o processo genético nada pode ter a ver com a elucidação ontológica de uma experiência como tal, isto é, como modo legítimo e específico de ser; em jargão mais metafísico: um modo de ser não pode ser reduzido a outro modo de ser. Então, se mesmo o calor propriamente dito, conforme dado num campo-experiência de sensação térmica, não pode ser reduzido a movimento termodinâmico aleatório (ou ondas infravermelhas, no caso do calor radiante) *cum* processo genético, por que o calor de uma conversa entre amigos deveria ser reduzido a outra coisa que não o que é revelado pela experiência, a saber, o calor da conversa como tal?

Não parece fácil, sem dúvida, indicar *o que* sustenta, no plano ontológico objetivo, a sinestesia fenomenológica. Searle (1989, p.95-6) pensa que, na frase "Sally é um bloco de gelo", "se fôssemos enumerar bem literalmente as várias qualidades distintivas de blocos de gelo, nenhuma delas seria verdade acerca de Sally". A resposta que o macrorrealismo fenomenológico busca dar a esta aporia parte do fato, já o sabemos, de que quando Sally é o pólo objeto de um campo-experiência extrospectivo, certas qualidades ontológicas suas são fenomenologicamente reveladas ao pólo sujeito da percepção. Temos dificuldade em conceber como qualidades de Sally e de um

bloco de gelo possam ser referidas por um mesmo termo – mas é porque insistimos em reduzir a frieza do gelo a algo como movimento aleatório termodinâmico de baixa energia cinética média.

Para concluir: o conceito de campo-experiência parece ter interesse bastante geral para o estudo filosófico sistemático dos diversos tipos de experiências sensoriais ou nestas, de alguma forma, centradas (como a experiência estética e a extrospecção). Haveria, então, a par das diferenças específicas, uma semelhança genérica essencial entre, por exemplo, uma sensação de dor, uma percepção visual e uma experiência estética – nenhuma delas sendo algo ontologicamente intra-encefálico. À sensação de dor em alguma parte de meu corpo – uma unha encravada, digamos – corresponde, para a filosofia do “parece, logo é”, um campo-experiência do tipo específico sensação dolorosa, que se estende por sobre e entre o sistema nervoso central e o local da dor; à percepção visual de uma árvore, de modo análogo, um campo-experiência do tipo específico intencionalidade visual, que se estende por sobre e entre o sistema nervoso central e a árvore; à apreciação da beleza da árvore, um campo-experiência do tipo específico sentimento do autovalor de uma coisa, que se estende por sobre e entre o sistema nervoso central e (o valor de existir, isto é, a beleza de) a árvore.

SCHAEFFER, R. Phenomenological macrorealism and experience-fields. *Trans/Form/Ação* (São Paulo), v.18, p.141-156, 1995.

- **ABSTRACT:** *This paper criticizes the predominant, representational-neurophysicalist conception of sensory perception. It introduces the notion of “experience-field” to give a tentative ontological account of the phenomenological data of experience. The general idea is that visual experience, for instance, would be ontologically something like an experience-field extending over and between the central nervous system of the subject of the experience and the distal object of vision. I call this position phenomenological macrorealism, in contrast to scientific microrealism. Phenomenal qualities are not subjectively inside the brain, but objectively inside perceptual extraencephalic experience-fields, or, as we say, out there in the world. Some specific consequences of phenomenological macrorealism are presented.*
- **KEYWORDS:** *“Experience-field”; phenomenological macrorealism; sensory perception; scientific microrealism; representationalism; neurophysicalism.*

## Referências bibliográficas

- 1 BAEYER, H. C. von. *Arco-iris, flocos de neve, quarks: a física e o mundo que nos rodeia*. Trad. L. E. T. Frazão Filho. Rio de Janeiro: Campus, 1994.
- 2 BROAD, C. D. *The mind and its place in nature*. London: Routledge & Paul, 1980.
- 3 DESCARTES, R. *Meditações*. In: \_\_\_\_\_. Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas/René Descartes. Trad. J. Guinsburg, B. Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1993. (Coleção Os Pensadores).

- 4 GILSON, É. *Peinture et réalité*. Paris: Vrin, 1972.
- 5 JAMES, W. *The principles of psychology*. Encyclopaedia Britannica, 1953.
- 6 KEATING, K. *A terapia do abraço 2*. Trad. Farias. São Paulo: Pensamento, 1993.
- 7 KÖHLER, W. *Psicologia*. ENGELMANN, A. (Org.) Trad. J. S. de C. Pereira et al. São Paulo: Ática, 1978.
- 8 LABAN, R. *O domínio do movimento*. ULMANN (Org.) Trad. A. M. B. de Vecchi, M. S. M. Netto. São Paulo: Summus, 1978.
- 9 LANGER, S. K. *Mind: an essay on human feeling*. Baltimore: Hopkins, 1979, v.1.
- 10 LINDBERG, D. C. *Theories of vision from Al-Kindi do Kepler*. Chicago: The University of Chicago, 1981.
- 11 LOWENSTEIN, O. *Os sentidos*. Trad. M. A. C. da Silva. Rio de Janeiro: Biblioteca Universal Popular, 1968.
- 12 MARKS, L. *The unity of the senses*. New York: Academic, 1978.
- 13 MORRIS, D. *Você: um estudo objetivo do comportamento humano*. Trad. M. P. Ferreira, Nuno. São Paulo: Círculo do Livro, s.d.
- 14 OSBORNE, H. *A apreciação da arte*. Trad. A. S. dos Santos. São Paulo: Cultrix, 1978.
- 15 PEIRCE, C. S. *Semiótica*. Trad. J. T. C. Netto. São Paulo: Perspectiva, 1990
- 16 SCHELER, M. *Formalism in ethics and non-formal ethics of values*. Trad. M. S. Frings, R. L. Funk. Evanston: Northwestern University, 1985.
- 17 SEARLE, J. R. *Expression and meaning*. Cambridge: Cambridge University, 1989.
- 18 \_\_\_\_\_. Collective intentions and actions. In: COHEN, P.R. et al. (Orgs.) *Intentions in communications*. Cambridge, MA: MIT, 1990.
- 19 SINNOTT, E. W. *Matter, mind and man*. New York: Atheneum, 1962.
- 20 STRAUS, E. W. *Phenomenological psychology*. London: Tavistock, 1966.
- 21 VALDÉS, J. F. *La gran ilusión*: III. Las ondas gravitacionales. México: FCE, 1991.
- 22 WIENER, N. *Cibernética e sociedade: o uso humano de seres humanos*. Trad. J. P. Paes. São Paulo: Cultrix, 1968.
- 23 WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Trad. J. C. Bruni. São Paulo: Abril, 1979. (Coleção Os Pensadores).