

A PERSONALIDADE ORGÂNICA: O MATERIALISMO PÓS-FENOMENOLÓGICO DE CATHERINE MALABOU

Luciane Lindenmeyer

Doutora em Filosofia pela Unisinos

Resumo: Neste artigo, trato de algumas das especificidades da neurofilosofia de Catherine Malabou. Parto da sua caracterização do conceito de plasticidade como crítica ao modo como as posições de orientação naturalista tendem a definir o "neuronal" como um termo objetivo. Em seguida, considero que, apesar de sua crítica à posição antirreducionista fenomenológica, o seu próprio modelo de materialismo é pós-fenomenológico por assimilar alguns aspectos da fenomenologia clássica, mas acrescentando novos elementos conceituais que a distanciam dos materialismos que compõem a filosofia analítica da mente. Ao assimilar alguns pressupostos materialistas, como a análise do cérebro e das sinapses neuronais; e fenomenológicos, no que se refere à constituição experiencial da fisiologia do cérebro, Malabou utiliza a noção de personalidade orgânica ou de *proto-self*. O significado desses termos implica mais do que a referência conceitual às ciências cognitivas, pois que é preciso compreender a neurofilosofia de Malabou também sob à luz da historicidade do cérebro, em um sentido não-teleológico.

Palavras-chave: Cérebro, plasticidade, neurofilosofia, historicidade, Malabou.

Abstract: This paper is about some of the specificities of Catherine Malabou's neurophilosophy. I start from your characterization of the concept of plasticity as a critique of the way in which naturalist-oriented positions tend to define "neuronal" as an objective term. Then, I consider that, despite his criticism of the phenomenological anti-reductionist position, his own model of materialism is post-phenomenological because it assimilates some aspects of classical phenomenology, but adds new conceptual elements that distance it from the materialisms that make up the analytical philosophy of mind. By assimilating some materialist assumptions, such as the analysis of the brain and neuronal synapses; and phenomenological, with regard to the experiential constitution of the brain's physiology, Malabou uses the notion of organic personality or *proto-self*. The meaning of these terms implies more than the conceptual reference to cognitive sciences, as it is necessary to understand Malabou's neurophilosophy also in the perspective of the historicity of the brain, in a non-teleological sense.

Keywords: Brain, plasticity, neurophilosophy, historicity, Malabou.

Introdução

O *status* atual das pesquisas filosóficas sobre o cérebro é, pode-se dizer, em grande medida, dominado pela filosofia analítica da mente, de orientação fortemente naturalista. No entanto, um nome surge no contrafluxo analítico contemporâneo dessas discussões: a filósofa "continental" Catherine

Malabou. Em alguns de seus trabalhos, Malabou (2008; 2022) discorre sobre a indissociabilidade entre a plasticidade cerebral, noção já amplamente abordada nas neurociências, e a noção filosófica de historicidade, com remissão à acepção que este conceito recebeu tanto na fenomenologia de Hegel quanto nos materialismos de Marx e de Althusser.

Pensar a historicidade do cérebro, a qual possui correspondências conceituais com o que Malabou define como plasticidade, é considerar o nível de inconsciência que acompanha toda e qualquer realização cerebral, pelo menos em nível fenomenológico. De outro modo, há uma “consciência do cérebro” que só pode fazer sentido se analisada à luz de elementos filosóficos. A plasticidade cerebral é a “história constitutiva” de toda interatividade do cérebro com o seu meio. Na acepção considerada por Malabou, a plasticidade é entendida não apenas como a capacidade de adaptação cerebral resultante da reestruturação de processos sinápticos, mas como um tipo de “agência de desobediência” que faz com que cada cérebro seja único, com adaptações próprias e ao longo de toda a vida do indivíduo.

Nesse contexto, o materialismo de Malabou, caracterizado como “naturalismo especulativo” ou “novo realismo” (NETO, 2022, p. 3), não é definido unicamente pela perspectiva das neurociências que, em geral, partem de um conceito de “neurônio” pretensamente técnico e sem contaminações ideológicas. Malabou pretende pensar o conceito de plasticidade, um dos mais difundidos nas discussões contemporâneas sobre o cérebro, como um termo que possui gradações semânticas e que não faz referência unicamente a novas “formatações” sinápticas, mas também a formas de realização já instituídas na dinâmica cerebral. Podemos, portanto, pensar a plasticidade com base em dois polos distintos: a determinação e a liberdade (MALABOU, 2008, p. 17).

É por meio dessa relação, de certo modo tensional, mas que é também intrínseca à dinâmica de funcionamento da estrutura cerebral, que Malabou pensa a noção de personalidade orgânica, como um “eu-sináptico”. Inserida na tradição que apresenta críticas mais ferrenhas às teses naturalistas, tanto na epistemologia quanto na filosofia da mente, a tradição continental, Malabou não corrobora a posição não reducionista presente especialmente nas análises fenomenológicas da consciência. O seu propósito crítico insere-se na tradição do materialismo, na medida em que ela se propõe a defender a indissociabilidade entre os níveis neuronal e experiencial “distanciando-se de qualquer dualismo recalibrado pela fenomenologia sob a marca do ‘antirreducionismo’” (NETO, 2022, p. 5).

Por outro lado, o seu modelo de materialismo não adere totalmente às teses naturalistas, pelo menos não nas suas versões mais “fortes”. Apesar de

postular uma inegável associação funcional entre cérebro e mente, Malabou não considera que essa seja uma associação estritamente científica, como é proposto na “ideologia neuronal” assimilada pelas ciências cognitivas. Em contraponto a alguns dos argumentos que sustentam que há um vínculo determinista entre o cérebro e o mental, Malabou pensa a relação entre filosofia e neurociência por meio do conceito de personalidade orgânica e de uma concepção de materialismo não representacional, que rejeita a definição do cérebro como um tipo de máquina.

Considero que para uma adequada compreensão do materialismo pós-fenomenológico de Malabou e das suas especificidades em relação aos materialismos naturalistas¹ de orientação analítica é preciso considerar a noção de personalidade orgânica, como uma noção reducionista por excelência, no sentido de que não há nenhuma lacuna ontológica entre o físico e o mental, mas que depende igualmente do conceito de plasticidade e da sua contextualização semântica em relação à historicidade do cérebro. A noção de personalidade orgânica é constituída pela simbiose entre os níveis biológico e existencial, este entendido como o conjunto de realizações e transformações psíquicas e corporais que constituem a vida e a história pessoal de um indivíduo.

A historicidade do cérebro e a metáfora fisiológica das teses naturalistas

Ao definir a sua concepção de historicidade aplicada à estrutura cerebral e à sua capacidade de plasticidade, Malabou (2008, p. 1) considera que “Não é apenas que o cérebro tenha uma história – que às vezes se confunde com a da sua constituição como objeto das ciências – mas ele *é* uma história”². Essa história não está unicamente relacionada com as realizações cerebrais e as

¹ Compreendo o risco de se incorrer em redundância ao utilizar a expressão materialismo naturalista em um artigo sobre consciência e filosofia da mente. Evidentemente que, na filosofia da mente, todo materialismo é naturalista, mas nem todo naturalismo é materialista, como no caso da filosofia da mente de Searle. O uso é proposital a fim de contrastar o materialismo “não-analítico” de Malabou com algumas das principais teses naturalistas que dominam as discussões sobre a filosofia da mente e a filosofia do cérebro. O contraste se dá na medida em que se Malabou defende uma posição materialista sobre a mente, ela apresenta uma visão crítica à defesa do naturalismo como uma posição metafísica do reducionismo fisicalista.

² Esta e as demais traduções presentes neste artigo são de minha autoria. “It’s not just that the brain has a history – which is sometimes confused with that of its constitution as an object of the sciences – but it is a history”. (MALABOU, 2008, p. 1).

suas determinações genéticas, em um sentido até mesmo teleológico³, mas com as experiências subjetivas e interações da consciência com o mundo e com o social, ou a partir dos “deslocamentos de um corpo no espaço-tempo”⁴. (MALABOU, 2012, p. 13).

A plasticidade não é apenas a capacidade fisiológica e sináptica do cérebro de se adaptar a novos cenários ou de reestruturar e “reorganizar” as suas funções neurológicas em caso de dano em alguma de suas partes físicas. A plasticidade é compreendida por Malabou (2008, p. 6) de modo mais amplo, sendo vinculada até mesmo ao nível da temporalidade, indispensável para o histórico dos diferentes “moldes” de um cérebro e para a sua “capacidade de moldar uma história”⁵.

Ao associar a problemática da plasticidade neuronal com a noção filosófica de historicidade, Malabou (2008, p. 24) enfatiza a não similaridade entre diferentes cérebros justamente no que se refere ao seu histórico de estímulos experienciais. Esses estímulos, realizados como repetição e hábito, mas também por autoaniquilação sináptica, são capazes de formar novas configurações neuronais, de maneira que

O fato de as sinapses poderem ver a sua eficácia reforçada ou enfraquecida em função da experiência permite-nos assim afirmar que, mesmo que todos os cérebros humanos se pareçam entre si no que diz respeito à sua anatomia, não existem dois cérebros idênticos no que diz respeito à sua história. Os fenômenos da aprendizagem e da memória mostram isso diretamente⁶.

³ É interessante contrastar o que Malabou entende por historicidade do cérebro com a definição de teleologia utilizada pela filósofa analítica e naturalista Ruth Millikan. Com o conceito de teleologia, Millikan (2005, p. 30) pretende pensar a história evolutiva que fundamenta os elementos pré-linguísticos da expressividade e da significação, ou seja, seu propósito é o de analisar a “história sobre o tipo de relação existencial que cimenta uma representação mental ao seu referente”. Nesse contexto, representações “corretas” implicam a história evolutiva, portanto biológica, do uso (comportamento herdado) dessas representações por determinados organismos. A análise da história evolutiva de organismos indica que “certos estados cerebrais foram selecionados para a função de representar o mundo”. (RITCHIE, 2012, p.233). Malabou, por sua vez, pensa a consciência, o sentido e as funções neuronais sob o horizonte do desenvolvimento conceitual da própria biologia, mas o conceito de historicidade não é totalmente teleológico, muito menos é estritamente associado à análise evolutiva das espécies. Para Malabou, os naturalistas não respondem totalmente às lacunas existentes no que se refere ao dualismo natureza/cultura.

⁴ “The displacements of a body in space-time” (MALABOU, 2012, p. 13).

⁵ “capacity to shape a history”. (MALABOU, 2008, p. 6).

⁶ “The fact that synapses can see their efficacy reinforced or weakened as a function of experience thus allows us to assert that, even if all human brains resemble each other with respect to their anatomy, no two brains are identical with respect to their history. The phenomena of learning and memory show this directly” (MALABOU, 2008, p. 24).

A análise da historicidade do cérebro possibilita também a crítica à noção naturalizada de programa, consagrada como a metáfora fisiológica de algumas das teses naturalistas sobre a consciência. Se consideramos metaforicamente que o cérebro é uma espécie de programa computacional que determina previamente as funções sinápticas e os diferentes níveis de plasticidade, então acabamos aderindo às visões computacionalistas da consciência em que o cérebro opera por meio de um conjunto de símbolos, que permitiriam, inclusive, a replicação da mente em outros dispositivos e organismos. Com essa definição, as posições computacionalistas estão muito mais próximas da ideia de que há uma rigidez cerebral do que da proposta de plasticidade. A vinculação do conceito de plasticidade à noção de historicidade, é evidenciada na proposição de que

A interação dessas modalidades plásticas esboça uma organização que em nada corresponde às representações tradicionais do cérebro como máquina sem autonomia, sem flexibilidade, sem devir-representações que hoje se tornaram verdadeiros “obstáculos epistemológicos”. É urgente afirmarmos, contra estas representações, que já não representam absolutamente nada, que o nosso cérebro é, em parte, essencialmente *o que fazemos com ele*⁷. (MALABOU, 2008, p. 29-30, grifo da autora).

Esse “fazer” o cérebro é, de certo modo, capturado pelo sistema capitalista, enquanto organização social, na medida em que a plasticidade, entendida como sinônimo de flexibilidade, seria um tipo de metáfora fisiológica para a capacidade de adequação aos cenários externos mais adversos. Ao lermos essa indicação de Malabou, lembramos de como o termo resiliência tem sido cada vez mais replicado nos ambientes corporativos e empresariais a fim de se propor uma adaptabilidade individualizada irrestrita a adversidades econômicas e sociais próprias de sistemas capitalistas.

Adversidades que são elas próprias geradas no interior desses mesmos sistemas. De modo análogo, a centralidade com que o cérebro é caracterizado nas operações do sistema nervoso seria como um “espelhamento” da biologia no social, pois que ele sempre figura numa posição

⁷ “The interaction of these plastic modalities sketches an organization that does not at all correspond to traditional representations of the brain as a machine without autonomy, without suppleness, without becoming-representations that today have become true ‘epistemological obstacles.’ It is urgent that we affirm, against these representations, which no longer represent anything at all, that our brain is in part essentially *what we do with it*” (MALABOU, 2008, p. 29-30).

hierárquica como o principal componente orgânico que centraliza todas as operações cognitivas (MALABOU, 2008, p. 33). A noção de plasticidade, caracterizada não apenas como um princípio interno, em nível neuronal, mas também externo, pois que ela vincula o cérebro à constituição de sua própria história. A influência de estímulos de aprendizagem e de circunstâncias externas é o que permite a descentralização do papel fisiológico do cérebro na constituição de nossas experiências.

Na formulação do seu materialismo pós-fenomenológico, Malabou considera que a organização da estrutura cerebral é estendida às nossas próprias histórias, alcançando até mesmo uma dimensão política e social. As modificações morfológicas da estrutura cerebral não são analisadas unicamente como plasticidade orgânica, mas como diretamente suscetível às contingências da vida, sob um pano de fundo existencial. Isso significa que, mais do que uma capacidade fisiológica cerebral, a plasticidade é a forma do nosso mundo. (MALABOU, 2008, p. 38). A ampliação da noção de plasticidade para uma perspectiva não-orgânica possibilita a articulação conceitual dos níveis neurológico e “sociocultural”, na medida em que ela evidencia, ou mesmo denuncia, as dinâmicas coletivas de formação das individualidades.

Malabou atribui à plasticidade uma roupagem fenomenológica, na medida em que toda a problemática da cognição é imersa não apenas na história do sujeito, mas na sua vida e no seu mundo imediato, sem remissão a pressupostos experimentais. Além disso, a plasticidade é o componente fundamental formador externo de nossas experiências, sem que tenhamos consciência de sua atuação constitutiva. A plasticidade não é percebida ou assimilada de modo totalmente empírico, pois que ela está diretamente ligada à temporalidade, sendo ela o elemento que vincula o cérebro ao mundo.

Por outro lado, ela é materialista, mesmo ao recorrer ao transcendental, em razão da sua ostensiva rejeição dos dualismos clássicos. Em nível conceitual, Malabou não chega a discorrer detidamente sobre a relação entre os estados mentais e as realizações cerebrais, que costuma figurar nas discussões sobre a mente e nas teorias reducionistas da identidade. A sua crítica aos materialismos naturalizados das neurociências tem em vista o pressuposto de um “homem neuronal” que é estendido, como metáfora, para a organização política e social do capitalismo. Segundo ela, as ciências cognitivas não realizam uma reflexão crítica e aprofundada de como ocorre a relação entre o neuronal e o mundo, o que resulta em uma associação irrefletida e automática entre a plasticidade, entendida como flexibilidade incondicional, e a noção que se tornou o conceito-chave do neoliberalismo: a “gestão” (MALABOU, 2008, p. 40-41).

Mas como Malabou justifica exatamente essa “identidade” entre os pressupostos metodológicos das ciências cognitivas com as quais são definidas as noções de plasticidade e as práticas sociais e econômicas neoliberais? Como ocorre essa transposição ontológica? Segundo ela, “a própria ideologia neoliberal assenta hoje numa redistribuição de centros e num grande relaxamento de hierarquias” (MALABOU, 2008, p. 41)⁸. Essa horizontalidade “empresarial” seria a aplicação da ideia de flexibilidade neuronal, como uma “semelhança de funcionamento” entre o vocabulário do mental e do sistema capitalista, especialmente na sua configuração neoliberal. Como sustentação dessas semelhanças, há a “mobilização” de conceitos elaborados nas práticas científicas e a conseqüente naturalização do social por meio de uma presumida justificação biológica de seus pressupostos estruturantes.

A plasticidade como constituição da personalidade orgânica ou *proto-self*

A plasticidade é, portanto, determinante e condicionante de todas as nossas experiências. Ela está implícita, em nível neuronal e sináptico, na nossa vida consciente e é extensível à dinâmica de constituição de identidade subjetiva como um “*proto-self*”. (MALABOU, 2008, p. 8). A plasticidade pode ser compreendida a partir de três diferentes definições: como a capacidade de receber forma, como a capacidade de dar forma e como a capacidade de aniquilar ou destruir a própria forma (BEVAN, 2018, p. 225). De modo geral, há uma imediata associação entre plasticidade e flexibilidade nas pesquisas no amplo campo das neurociências. Malabou preserva uma distinção semântica entre esses dois termos. A flexibilidade implicaria, nesse contexto, uma condição de adaptabilidade irrestrita, em que o cérebro estaria subordinado a algum tipo de determinismo social naturalizado.

É inegável, no entanto, que há um tipo de determinação genética na plasticidade, mesmo quando a pensamos como um fenômeno contrário à visão de que há uma rigidez formal definitiva do cérebro. Essa determinação, longe de ser um condicionante comportamental, é a programação genética que possibilita a renovação neuronal contida nas modificações sinápticas que sustentam a plasticidade. Nessa dinâmica que relaciona os aspectos genéticos do cérebro às alterações que geram as novas conexões neuronais, a estrutura

⁸ “(...) neo-liberal ideology today itself rests on a redistribution of centers and a major relaxation of hierarchies”. (MALABOU, 2008, p. 41).

cerebral é formada pelas interações com o mundo e, por consequência, o funcionamento sináptico do cérebro é moldado de modo simbiótico à constituição de identidade ou até mesmo de “concepções de mundo” de um indivíduo (MALABOU, 2008, p. 21).

Em *Ontology of the Accident*, Malabou explora, de modo peculiar, essa dinâmica simbiótica entre os diferentes níveis de plasticidade cerebral por meio das noções de “acidente” e de “plasticidade negativa”. Ela considera os processos sinápticos de formação de identidade subjetiva em caso de danos ou deformações na estrutura cerebral. Evidentemente, esses são tópicos recorrentes nas pesquisas das neurociências. O que diferencia as suas proposições das abordagens clássicas da plasticidade é a associação deste termo ao conceito filosófico de destruição⁹ e o modo como ela amplia a definição de plasticidade para se referir às realizações sinápticas lesionadas. Afinal, no contexto das neurociências, “A plasticidade só é evocada quando há uma mudança no volume ou na forma das conexões neuronais que impacta a construção da personalidade” (MALABOU, 2012, p. 3)¹⁰.

Há, portanto, aspectos formativos também na destruição, porque “A destruição tem suas próprias ferramentas de escultura” (MALABOU, 2012, p. 4)¹¹. A questão que se impõe é: o que resta de identidade nos casos de lesão cerebral e mesmo em casos em que há uma completa e gradual alteração neuronal como nos casos de Alzheimer? Esses casos são paradigmáticos, pois trazem à tona o determinismo fisiológico e neuronal da composição da personalidade, como podemos observar nos episódios em que há uma mudança comportamental brusca em alguém que teve algum tipo de dano cerebral e sobreviveu. Nesses casos, há uma suspensão da história individual, da identidade pessoal, que é acompanhada por uma alteração nas ligações sinápticas. A definição de personalidade orgânica¹² pressupõe, assim, a

⁹ Vários autores influenciam Malabou, como Hegel, Derrida, Lévi-Strauss e Changeux, no que se refere ao radicalismo transformativo do conceito de plasticidade. Para os propósitos aqui definidos de pensar o materialismo de Malabou, na sua orientação pós-fenomenológica, cabe destacar que o fenomenólogo mais influente na formulação do que ela entende como plasticidade destrutiva é Heidegger. Isso em razão tanto da sua virada ontológica da fenomenologia quanto da sua crítica à metafísica. Uma das especificidades da destruição da metafísica e da consequente postulação das capacidades de “transformação do ser” proposta por Heidegger que interessam a Malabou é a da definição radical de mudança não como o que “ainda não aconteceu”, mas como um modo de acesso a um domínio totalmente diferente da história (MALABOU, 2011, p. 105).

¹⁰ “Plasticity is only evoked when there is a change in the volume or form of neuronal connections that impacts the construction of personality” (MALABOU, 2012, p. 3).

¹¹ “Destruction has its own sculpting tools” (MALABOU, 2012, p. 4).

¹² Apesar de Malabou não pontuar diretamente isso na associação entre os termos *proto-self* e personalidade orgânica, a indicação dessa correspondência é feita em *What should we do with our*

confluência entre os aspectos neuronais constituintes da própria anatomia cerebral e os estímulos externos realizados em nível de experiências individuais.

Daí se segue que a historicidade, associada ao cérebro, representa essa simbiose, que é gradualmente aprimorada com base em uma dinâmica de habituação, realizada por potenciação e depressão, vinculando os processos sinápticos às experiências de mundo ou aos estímulos imediatos. Nessa dinâmica, a constituição da personalidade de um indivíduo depende tanto dos eventos ocorridos em nível da plasticidade sináptica, quanto do histórico de eventos temporais transformados no curso sequencial do passado (memória), do presente e do futuro. Malabou propõe, de certo modo, uma abordagem externalista da plasticidade com a proposição de uma “materialidade formativa” não determinista.

Ao considerarmos os casos em que há alguma alteração na dinâmica neuronal, compreendemos a definição de personalidade orgânica como uma instância da vida psíquica, altamente dependente do social, mas que pode sofrer uma ruptura temporal, como um tipo de suspensão existencial da identidade, ao sofrer alguma alteração formal na estrutura sináptica. A estrutura do eu é também modificada, podendo gerar uma personalidade totalmente diversa da que anteriormente se estabeleceu como história de si mesmo. Com o dano, a personalidade pode passar por uma metamorfose total, sem que haja resquícios de seus traços psicológicos prévios.

A plasticidade da vida psíquica depende, mesmo em casos não patológicos, das destruições sinápticas em nível orgânico. Há um processo de renovação neuronal nas modificações morfológicas do cérebro sustentada pela capacidade de automodificação de sua forma ou com a possibilidade de “aniquilar a própria forma”, sob a analogia de uma explosão, para que novas ramificações sinápticas possam surgir (MALABOU, 2022). Nesse processo, ocorrem diversos tipos de fusão entre o físico e o psíquico e deste último com o mundo e com os outros indivíduos. O cérebro é, assim, entendido não mais em nível puramente orgânico, mas como indissociável do “fazer” social. “Isto exige a rejeição dos privilégios históricos do “de” sobre o “para”: a *psique* sobre

brains?, na psicologia e na psiquiatria encontramos um tipo de transtorno, justamente o “transtorno orgânico de personalidade”, que corresponde a uma síndrome neurocomportamental. Basicamente, o transtorno é definido como um tipo de “transtorno mental orgânico” (WIDIGER, 2012, p. 21) e associado a mudanças comportamentais e de identidade que têm como causa alterações fisiológicas no cérebro. O propósito de Malabou não é, evidentemente, o de conceitualizar a personalidade orgânica, apesar da semelhança de nomenclatura, com base unicamente em casos patológicos, mesmo ao mencioná-los ocasionalmente.

a *physis*, o eu sobre o outro, o humano sobre o não-humano, o animado sobre o inanimado (BEVAN, 2018, p. 226)¹³.

A materialidade formativa da personalidade orgânica é representada pela já mencionada noção de *proto-self*, ou um “self-sináptico”, que em *What Should We Do With Our Brains?*, Malabou desenvolve a partir de algumas menções ao trabalho do neurocientista Antonio Damásio. A personalidade orgânica é definida pela concepção de que “O ‘eu’ é uma síntese de todos os processos plásticos em ação no cérebro”. Essas “sínteses” realizadas em nível do *proto-self* são como uma representação orgânica do corpo vivo (MALABOU, 2008, p. 58-59).

O papel da plasticidade na instituição da personalidade orgânica é o de não apenas configurar novos processos neuronais, mas o de possibilitar a “não adequação” às imposições sociais, como mecanismos de poder, nas dinâmicas de individuação dos sujeitos. É isso o que está em questão na transposição da capacidade de renovação ou autodestruição neuronal, em nível das realizações cerebrais, para as dinâmicas de socialização. Os níveis físico e psíquico implicam igualmente a materialidade formativa da plasticidade por meio de processos interativos com o ambiente e da potencial “destruição” de estruturas, sinápticas ou políticas.

A historicidade do cérebro intrínseca à personalidade orgânica é, assim, constituída por neurogênese, ou seja, pelas modificações sinápticas destruídas e recompostas em situações de aprendizagem e na interatividade com fatores externos. Nossas posições políticas e perspectivas ideológicas são igualmente instituídas na convivência intersubjetiva e são também capazes de plasticidade, na medida em que ocorram estímulos para novas conexões sinápticas e consequentes alterações na estrutura cerebral.

O propósito da articulação crítica de Malabou entre essas capacidades neurogenéticas e a constituição das subjetividades nas sociedades capitalistas é indicar a assimilação neoliberal das dinâmicas neurobiológicas como “justificação biológica” de um determinado tipo de organização social e econômica que prescinde de adaptabilidade e eficácia. Chegamos, assim, ao “principal ponto de transição entre o discurso neurocientífico e o discurso da gestão, entre o funcionamento do cérebro e o funcionamento de uma empresa” (MALABOU, 2008, p. 40)¹⁴.

¹³ “This necessitates rejecting historic privilegings of the “from” over the “to”: *psyche* over *physis*, self over other, human over nonhuman, animate over inanimate” (BEVAN, 2018, p. 226).

¹⁴ “(...) principle transition point between neuroscientific discourse and the discourse of management, between the functioning of the brain and the functioning of a company” (MALABOU, 2008, p. 40).

Parte dessa organização social do mundo corporativo atual é instituída não mais com base em papéis definidos e estruturas hierarquizadas, mas em cooperação e “trabalho de equipe”. Isso é coerente com o desenvolvimento das pesquisas das neurociências e as descobertas que compreendem o cérebro não mais como elemento funcional centralizador do sistema nervoso. Nesse contexto, a figura do “homem neuronal” é a representação da apropriação neoliberal do vocabulário neurocientífico, como um tipo de racionalidade que replica o uso terminológico associado à plasticidade cerebral, para endossar o discurso da “gestão” e de uma vida totalmente funcional e “resiliente”.

Materialismo pós-fenomenológico e a crítica à naturalização do social

Todas essas questões que concernem à relação do psíquico com o físico, bem como à constituição experiencial da intersubjetividade estão claramente presentes nas diferentes conceitualizações da tradição fenomenológica. Encontramos até mesmo várias dissonâncias conceituais entre os seus grandes expoentes. Em geral, atribui-se maior aprofundamento conceitual da temática da corporeidade à fenomenologia de Merleau-Ponty, por exemplo. Embora Husserl tenha sistematizado, ao seu modo, a relevância do corpo na constituição das experiências de mundo, considerando até mesmo que o corpo é o “ponto de interseção de causalidades reais no real” (HUSSERL, 2000, p. 67)¹⁵, as suas críticas ao psicologismo lógico e epistemológico, bem como a posterior caracterização da sua noção de subjetividade transcendental, parecem ter consequências contraproducentes para as tentativas materialistas de resolução do dualismo de propriedades¹⁶. Nem mesmo Merleau-Ponty, por ser o fenomenólogo mais “referenciado” e

¹⁵ “(...) point of intersection of real causalities in the real” (HUSSERL, 2000, p. 67).

¹⁶ Há, principalmente, dois tipos de dualismo que antagonizam com as teorias materialistas na filosofia analítica da mente, o dualismo de substâncias, tal como o interacionismo cartesiano, e o dualismo de propriedades. Em geral, os dualistas são oponentes daqueles que defendem algum tipo de materialismo reducionista. É interessante pontuar que Searle é um dos poucos naturalistas que pretende superar essas rotulações técnicas, que ele chama de “chavões cartesianos”, não aderindo nem ao dualismo de propriedades, nem ao materialismo reducionista, por meio da ampliação dos conceitos de intencionalidade e de causalidade. E isso porque “É fundamental mostrar que tanto o dualismo quanto o monismo são falsos porque em geral se supõe que esgotam o campo, não deixando outras opções” (SEARLE, 2006, p. 9).

influyente nas pesquisas sobre cognição e filosofia da percepção, poderia superar totalmente o dualismo de propriedades¹⁷.

Nas discussões contemporâneas sobre o problema da consciência, alguns materialistas¹⁸ atribuem à fenomenologia um método de análise da consciência que resultaria numa incontornável separação entre corpo e consciência¹⁹. É muito provável que seja em razão de que as menções fenomenológicas à corporeidade, embora reconheçam que não pode haver percepção sem o suporte biológico sensorial, isto é, que a experiência depende da minha “sensibilidade normal” (HUSSERL, 2000, p. 61), em nível fenomenológico, prevalece a proposição, que pode soar ambígua, de que um corpo é sempre mais do que “uma soma de processos físico-químicos”. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 9).

Diante desse amplo debate que se intensifica no âmbito da filosofia analítica da mente entre as várias formas de dualismo e o materialismo reducionista, o conceito de fenomenologia é “ampliado²⁰” e assimilado nas proposições mais diversas, como o já mencionado Dennett e a formulação da sua heterofenomenologia²¹. No contexto teórico da filosofia analítica da mente,

¹⁷ Para um pouco mais de contexto teórico sobre o problema do dualismo na filosofia da mente: Enquanto as posições reducionistas advogam a visão de que não há uma distinção ontológica entre mente e corpo, ou seja, os dois são físicos e a mente é o resultado de nossas realizações cerebrais e nada além disso, os dualistas de propriedades defendem uma posição não-reducionista. De certo modo, poderíamos considerar que o dualismo de propriedades seja um tipo de dualismo ontológico não tão radical e mais coerente, pois que estados mentais são causados por realizações cerebrais, mas eles não são físicos. Ainda assim, não há nada de sobrenatural, ou de outra instância, nesses estados, como era o caso das consequências do dualismo de substância.

¹⁸ Ver: DENNETT, 1991.

¹⁹ Este é um longo debate sustentado inicialmente pela associação da fenomenologia, especialmente na sua configuração originária, ou seja, a desenvolvida por Edmund Husserl, ao cartesianismo e a dificuldade de uma completa superação do seu modelo de interacionismo. Autores que integram a chamada filosofia analítica da mente, como o próprio Dennett, consideram que a fenomenologia tradicional, de orientação “continental” é infrutífera para a análise da consciência e de seus problemas adjacentes, como o problema mente-corpo. Uma das razões é a de que a fenomenologia, especialmente no projeto husserliano, incorre em introspeccionismo, como se a experiência fosse definível apenas em termos de fluxos internos de consciência.

²⁰ Gallagher considera que nas menções mais atuais, especialmente no contexto analítico, “O termo fenomenologia pode ser usado num sentido genérico para abranger uma variedade de áreas relacionadas ao problema da consciência”. O uso do termo como referência aos grandes fenomenólogos como Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, etc., é considerado como um uso “especializado”. (Cf. GALLAGHER, 1997, p.195): “The term phenomenology can be used in a generic sense to cover a variety of areas related to the problem of consciousness”.

²¹ Com esse conceito, Dennett (1991) pretende desenvolver uma fenomenologia de “terceira pessoa”, de modo que os “erros metodológicos” da fenomenologia clássica, que ele personifica na figura de Husserl por meio de uma crítica nominal, sejam suplantados pela observação científica. O ponto é que não

Filósofos e psicólogos usam frequentemente o termo fenomenologia como um termo genérico para abranger todos os itens – a fauna e a flora, pode-se dizer – que habitam a nossa experiência consciente: os pensamentos, cheiros, coceiras, dores, vacas roxas imaginadas, palpites e o resto (DENNETT, 19991, p. 44)²².

Sem comprometimento terminológico com a fenomenologia “continental”, há uma restrita associação, portanto, entre o conceito de fenomenologia com os diferentes aspectos experienciais da ordem da primeira pessoa. No contrafluxo dessas acusações, autores como Varela, Gallagher e Zahavi pensaram em modos de conciliação entre a tradição fenomenológica e as ciências cognitivas, em um movimento recente de naturalização da fenomenologia, a fim de investigar “como a fenomenologia pode voltar a entrar em comunicação com abordagens analíticas de uma forma que vá além das generalidades” (GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 6)²³.

Parte da justificativa da naturalização da fenomenologia é de que não se pode dispensar a função de sistematização dos vividos, “[o] neurocientista cognitivo precisa levar em conta as evidências fenomenológicas para identificar adequadamente os mecanismos explicativos corretos nos níveis neuronal e subpessoal” (VARELA; et al, 1999, p. 68)²⁴. Essa “identificação” que sustenta a naturalização da fenomenologia nada mais é do que a redução das nossas experiências fenomênicas ou da intencionalidade ao nível dos processos físico-químicos do cérebro e pode até mesmo corroborar a extensão dos atributos relacionados à consciência a outras espécies de animais²⁵.

interessa a sistematização constitutiva das experiências de primeira pessoa, ou quaisquer elementos introspectivos, para a formulação de uma “teoria da consciência”, já que a abordagem da mente depende muito mais de elementos externos como a ação e o comportamento e os seus propósitos para a interatividade social. Por consequência, o método fenomenológico viabilizaria um aspecto observacional que a fenomenologia não alcançaria: a intersubjetividade.

²² “Philosophers and psychologists often use the term phenomenology as an umbrella term to cover all the items — the fauna and flora, you might say — that inhabit our conscious experience: thoughts, smells, itches, pains, imagined purple cows, hunches, and all the rest” (DENNETT, 1991, p. 44).

²³ “(...) how phenomenology can enter back into a communication with analytic approaches in a way that goes beyond generalities” (GALLAGHER; ZAHAVI, 2012, p. 6).

²⁴ “(...) the cognitive neuroscientist needs to take into account the phenomenological evidence in order to properly identify the correct explanatory mechanisms on the neural and subpersonal levels” (VARELA; et al., 1999).

²⁵ Este é um aspecto deficitário, ou mesmo, uma temática pouco desenvolvida na tradição fenomenológica. Em geral, os naturalistas estão mais facilmente engajados com a conceitualização das questões relativas à consciência animal.

Na neurofilosofia de Malabou, como vimos, encontramos uma aderência às posições reducionistas no que se refere à inegável correspondência entre o mental e o neuronal. Por outro lado, podemos reconhecer até mesmo algumas semelhanças das análises de Malabou sobre o cérebro com a definição geral de cognição corporificada²⁶ de que a cognição implica sempre algum nível de experiência, do mesmo modo que a sua aceção de plasticidade é compatível com a condição teórica de que “À medida que um organismo se move através do seu ambiente, o seu movimento produzirá oportunidades para novas percepções e, ao mesmo tempo, apagará as antigas” (SHAPIRO, 2011, p. 52)²⁷.

As suas críticas às posições materialistas reducionistas dizem respeito, principalmente, à extensão aplicada do seu vocabulário ao nível da organização econômica e social, no sentido de que, para Malabou (2008, p. 42), “parece que o funcionamento neuronal se tornou a natureza do social ainda mais do que a sua ferramenta de naturalização”²⁸. E esse tipo de naturalização é constatável de modo semelhante às tentativas de transposição da teoria da evolução de Darwin, como um tipo de justificação biológica, para o nível das dinâmicas de funcionamento social que dependeriam da adaptabilidade como valor intrínseco básico. Atribui-se, assim, finalidades políticas e econômicas a conceitos instituídos sem nenhuma pretensão teleológica, ou seja, sem nenhuma intenção de demarcar algum tipo de “destino social” (MALABOU, 2015, p. 51).

Por outro lado, Malabou também rejeita a resistência conceitual da fenomenologia clássica diante das descobertas neurocientíficas sobre o funcionamento cerebral. O ponto característico original de seu materialismo é a inadequação da noção de “homem neuronal”. Segundo a própria Malabou (2008, p. 13), “Eu mesma sou inteiramente materialista e tais afirmações não me chocam em nada. O erro está em pensar que o homem neuronal é

²⁶ O campo conceitual da cognição corporificada é um dos grandes antagonistas do materialismo reducionista. Em geral, é neste campo da filosofia analítica da mente, juntamente com o enativismo, em que a fenomenologia “continental” é melhor aceita e assimilada. Vide as menções de Varela a Husserl ou de Alva Noë a Merleau-Ponty.

²⁷ “As an organism moves through its environment, its motion will produce opportunities for new perceptions while at the same time erasing old ones” (Cf. SHAPIRO, 2011, p. 52).

²⁸ “(...) it appears that neuronal functioning has become the nature of the social even more than its naturalizing tool” (MALABOU, 2008, p. 42).

simplesmente um dado neuronal e não também uma construção política e ideológica (inclusive do próprio 'neuronal')”²⁹.

Se situamos as proposições de Malabou no contexto conceitual das discussões no campo da filosofia da mente, bem como da chamada “fenomenologia contemporânea”, apesar de compreendermos os seus propósitos específicos de superação dos dualismos que separam a natureza do psíquico, não parece que ela consiga superar o dualismo de propriedades, mesmo que ela não queira “jogar o jogo do antirreducionismo” (MALABOU, 2008, p. 63). Especialmente se consideramos a definição de que “o dualismo da propriedade considera o cérebro como a sede de toda atividade mental”. (CHURCHLAND, 2004, p. 39).

Para uma completa superação do dualismo de propriedades não basta afirmar a relação causal entre o mental e o neuronal³⁰, é preciso situar a consciência na natureza, sem invocar uma diferença de propriedade entre ambas. Malabou critica a visão de que as propriedades mentais sejam totalmente explicáveis em termos especificamente utilizados pelas neurociências. Em vez de afirmar uma correspondência entre os níveis neuronal e mental, Malabou (2008, p. 55) pretende justamente questionar “a certeza de que existe uma continuidade perfeita entre o neuronal e o mental³¹”. Afinal, não se pode postular, de modo científico, as diferenças entre esses dois níveis, ou mesmo não se pode demonstrar cientificamente como ocorre a continuidade entre eles.

Malabou não pretende, em verdade, defender a posição eliminativista dos chamados “estados mentais subjetivos conscientes”, que geralmente fundamenta o materialismo reducionista de orientação naturalista. Este nem é o foco imediato de sua análise, mas sim a compreensão dos conjuntos de atividades cerebrais e conexões neuronais que formam os “objetos mentais”, sejam eles imagens ou conceitos. Os conceitos-chave atrelados ao funcionamento cerebral que realizam essas conexões são mobilidade, adaptabilidade, multifuncionalidade e plasticidade. (MALABOU, 2008, p. 44-45). A partir disso, o alcance crítico de sua neurofilosofia é estendido para a

²⁹ “I am myself entirely materialist, and such affirmations do not shock me at all. The error is in thinking that neuronal man is simply a neuronal given and not also a political and ideological construction (including of the 'neuronal' itself)” (MALABOU, 2008, p. 13).

³⁰ Vide o caso do epifenomenalismo que apesar de defender a causalidade entre o neuronal e o mental, considera que as propriedades mentais não são físicas exatamente no sentido de que elas não podem ser explicadas pelas neurociências atuais. É preciso criar ciências totalmente novas para a adequada abordagem conceitual dessas propriedades (CHURCHLAND, 2004, p. 23).

³¹ “(...) the certainty that there exists a perfect continuity between the neuronal and the mental”. (MALABOU, 2008, p. 55).

investigação da correspondência entre essa organização das operações funcionais do sistema nervoso e de algumas das dinâmicas intrínsecas ao capitalismo.

Esses conceitos, em geral, definidos como disposições cognitivas em nível de conexões neuronais, nas discussões especializadas das neurociências, figuram na neurofilosofia de Malabou como fatores que possibilitam a agência, mas que não são totalmente determinantes para a ação. Parte da falácia das metáforas naturalistas que visam a transpor o nível do discurso neurocientífico para o âmbito político-social é o da justificação genética dos comportamentos individuais. O arquétipo do “homem neuronal” é a representação direta do compartilhamento semântico dos termos do vocabulário cognitivo entre as neurociências, como, obviamente, um tipo de prática científica de nosso tempo, e as diferentes técnicas de gerenciamento empresarial, etc., chegando até mesmo à definição de que “o cérebro é analisado como capital pessoal, constituído por uma soma de habilidades que cada um deve ‘investir de forma otimizada³²’”. (MALABOU, 2008, p. 46). Assim, os termos mobilidade, adaptabilidade, plasticidade e multifuncionalidade são algumas das noções empregadas nos ambientes corporativos como características individuais desejáveis.

A noção de personalidade orgânica é, portanto, um conceito oriundo de um modelo de materialismo que não é redutível apenas a um materialismo neuronal, pois que ele adquire também contornos políticos. O seu materialismo “moderado” é “aquele que tenta mostrar que o psíquico é uma transformação ou uma metamorfose do neuronal, e que não envolve uma fusão destes dois conceitos, tal como não envolve uma separação clara entre os seus domínios” (DURÁN, 2018, p. 127-128)³³. Há, portanto, uma vinculação ambígua entre os níveis do psíquico e do neuronal nas proposições de Malabou que parece ainda indicar uma diferença ontológica entre esses dois níveis, mas que não compromete a causalidade entre eles. O psíquico e o neuronal são assim os componentes que viabilizam a relação da vida cerebral consigo mesma.

O recurso filosófico utilizado por Malabou para pensar a constituição da subjetividade não é fenomenológico no sentido de que ela não parte do pressuposto, tal como Sartre (2009, p. 28) definiu a fenomenologia, de que os

³² “(...) the brain is analyzed as personal capital, constituted by a sum of abilities that each must ‘invest optimally’” (MALABOU, 2008, p. 46).

³³ “(...) one that attempts to show that the psychic is a transformation or a metamorphosis of the neuronal, and that it doesn’t involve a fusion of these two concepts any more than it does a clean separation between their domains” (DURÁN, 2018, p. 127-128).

“acontecimentos psíquicos” são apenas significações e não existem enquanto “fenômeno corporal”. Para Malabou, a personalidade, como elemento psíquico, depende das modificações neuronais e, portanto, de aspectos constitutivos biológicos.

O *proto-self* é, por consequência, um conceito materialista e pós-fenomenológico, no sentido de que a sua caracterização comporta tanto a análise biológica dos processos formativos da vida cognitiva, quanto a capacidade de autoformação da matéria em um horizonte transcendental não determinado. Nessa abertura do ser, como horizonte e como experiência, a possibilidade de mudança da forma, compreendida como destruição de “sistemas ontológicos”, como preconizado no quadro conceitual de Heidegger e aprofundado por Malabou, deve ser entendida como uma “ruptura transformadora”. (MALABOU, 2011, p. 9). A orientação pós-fenomenológica do pensamento de Malabou é caracterizada pela capacidade de articular os níveis transcendental e material nas dinâmicas de constituição cerebral e autotransformação do *self*.

A plasticidade é, justamente, um dos modos de autotransformação da forma orgânica própria. A oposição entre materialismo e fenomenologia é, assim, sustentada pela proposição de que “Materialismo é um nome para o status não transcendental da forma em geral. A matéria é o que se forma ao produzir as condições de possibilidade dessa própria formação” (MALABOU, 2015, p. 48)³⁴. Ao pensar a forma na sua condição de plasticidade, ou seja, como mutabilidade constante, Malabou (2011, p. 272) reconhece até mesmo os aspectos não fenomenológicos da experiência, abrindo mão das essências como “padrão ideal das coisas” ou como determinações do pensamento.

Malabou, ao defender uma posição reducionista da mente, pode atualizar uma série de questões que situam a fenomenologia nas discussões contemporâneas da cognição e do cérebro. Suas referências diretas a Heidegger e a revisão crítica de alguns de seus conceitos que distanciam ele próprio da problemática fenomenológica, como o abandono do conceito de transcendental³⁵, como “condição de possibilidade da cognição” ou como um

³⁴ “Materialism is a name for the nontranscendental status of form in general. Matter is what forms itself in producing the conditions of possibility of this formation itself” (MALABOU, 2015, p. 48).

³⁵ Este é um conceito significativo para Malabou, mesmo que ela problematize as possibilidades do seu abandono metodológico. Malabou compreende a forte identidade que há entre a tradição continental e o conceito de transcendental, como “estrutura *a priori*” ou como um sistema que informa a experiência. A sua análise, primeiramente exegética e posteriormente autoral, parte da filosofia transcendental de Kant, especialmente no que se refere à imaginação transcendental, e segue até as críticas de Derrida ao transcendentalismo husserliano, e o uso que Foucault faz do termo transcendental. Nesse percurso, Malabou (2011) considera as influências da imaginação transcendental kantiana em Heidegger para

tipo de “resíduo irreduzível” da experiência, a inserem em um horizonte teórico pós-fenomenológico. Além disso, Malabou (2022, p. 94) chama a atenção para uma completa rejeição do transcendental, ou seja,

Abandonar o transcendental implica precisamente explorar uma dimensão de especulação que antecede qualquer experiência, bem como qualquer forma de julgamento; implica “descrever um mundo onde a humanidade está ausente”, um “deserto”, “um mundo abarrotado de coisas e eventos que não são correlatos de nenhuma manifestação: um mundo que não é correlato de uma relação com o mundo”³⁶.

Chegamos assim ao conceito de indiferença, que não aprofundarei aqui, mas que nos permite pensar o mundo como não dependente de nós e que, portanto, escapa de nossas categorias racionais e explicativas e abre até mesmo possibilidades para uma “ecologia especulativa”, que poderia “restituir o mundo para si mesmo” e que denunciaria as contingências radicais do mundo e a sua falta de necessidade, entendida como mais uma das correlações sintéticas entre pensamento e mundo. (MALABOU, 2022, p. 93-94).

O ponto interseccional da sua definição de materialismo com a condição de plasticidade cerebral e da matéria, que caracteriza a personalidade orgânica, é a noção de indiferença como um tipo de distanciamento material que soa como um conceito fenomenológico, apesar de suas críticas ao antirreduccionismo, pois que a subjetividade é indissociável de um certo horizonte experiencial não rígido, ou seja, “O próprio cerne da subjetividade repousa sobre um distanciamento estritamente material, um intervalo em que a subjetividade se forma sem ver o que está por vir” (DURÁN, 2018, p. 129)³⁷. Se por um lado o horizonte experiencial que forma a personalidade é indissociável da capacidade autodestrutiva da organicidade do cérebro, o devir da espécie humana não pode ser esmiuçado conceitualmente pela

pensar o conceito de forma. Apesar de Malabou articular o problema do transcendentalismo a partir de autores pós-estruturalistas, as suas proposições sobre forma e matéria fazem referência também a uma mudança de paradigma na tradição continental que é rastreável até o contexto da filosofia heideggeriana, com a “renúncia” ao transcendental e à separação entre o “real” e as “entidades formais” que permitiriam que o real exista.

³⁶ “To relinquish the transcendental precisely implies exploring a dimension of speculation that comes prior to any experience as well as to any form of judgement; it implies ‘describ[ing] a world where humanity is absent’, a ‘desert’, ‘a world crammed with things and events that are not the correlates of any manifestation: a world that is not a correlate of a relation to the world’ (MALABOU, 2011, p. 94).

³⁷ “The very heart of subjectivity rests on a strictly material detachment, an interval in which subjectivity is formed without seeing what is coming” (DURÁN, 2018, p. 129).

fenomenologia, em razão desse distanciamento ou indiferença. Não podemos nos experienciar enquanto espécie, mas apenas vivenciar as particularidades de nosso “estar no mundo” e de nossa personalidade orgânica.

Considerações finais

O que pretendi demonstrar neste artigo é como a definição de personalidade orgânica, vinculada às descobertas atuais das neurociências, nos permite compreender o materialismo “moderado” defendido por Malabou como uma abordagem pós-fenomenológica. Apesar de a própria Malabou não ostensivamente definir a sua posição desse modo, pós-fenomenológico é aqui compreendido como a assimilação conceitual de um novo “paradigma”, crítico ao problema do transcendentalismo, que tem o seu início na própria tradição fenomenológica a partir da ontologia heideggeriana. Essa definição certamente não esgota a neurofilosofia de Malabou, mas nos permite situar alguns dos aspectos de sua concepção de personalidade orgânica no contexto dos debates contemporâneos sobre o cérebro e o mental que já não fazem uso de distinções acirradas entre materialismo e fenomenologia.

Há em Malabou uma evidente tematização das dinâmicas constitutivas da experiência, com a conceitualização da relação entre mente e mundo e com a rejeição da “cientificidade” que mediará essa relação, problemática que está no cerne das questões fenomenológicas. É também parte dessa tematização, que parece resguardar os aspectos fenomenológicos diante de uma completa “naturalização” das experiências, a proposição de que a plasticidade não é unicamente relativa a modificações cerebrais, pois que ela é intrínseca ao nosso mundo existencial particular, às nossas histórias de vida. Apesar disso, o “pós”-fenomenológico pode também ser compreendido como inevitável superação dos esquemas conceituais da fenomenologia, se pensamos a amplitude do conceito de plasticidade aplicada ao quadro geral da subjetividade humana na sua interação com o mundo, ou seja, “a força de devir do humano está além de qualquer fenomenologia e não tem status ontológico” (MALABOU, 2022, p. 190)³⁸.

Pela breve reconstituição conceitual que fizemos das distinções entre o dualismo de propriedades e do materialismo reducionista na filosofia analítica da mente e como a fenomenologia “continental” foi assimilada nos

³⁸ “(...) the becoming force of the human is beyond any phenomenology and has no ontological status” (MALABOU, 2022, p. 1900).

debates contemporâneos sobre a consciência, não é tão fácil enquadrarmos os conceitos de Malabou em alguma dessas posições. O que não é, obviamente, necessário. Esse é, antes de tudo, um indicativo da originalidade da sua neurofilosofia, que é atrelada metodologicamente também aos modelos de materialismo histórico, que tematizam a estruturação social do capitalismo.

Malabou assimila diversas “vertentes” filosóficas e neurocientíficas nas suas proposições e realiza uma síntese conceitual que nos permite compreender o conceito de personalidade orgânica ou de *proto-self* como alternativa aos dualismos que compõem os tradicionais debates no campo da filosofia analítica da mente e nos seus desdobramentos para o campo da “fenomenologia contemporânea”. A “releitura” de Malabou do conceito de plasticidade, termo técnico incontornável para a compreensão dos debates nos campos interdisciplinares das ciências cognitivas, da filosofia do cérebro e da filosofia da cognição, pressupõe historicidade. A correspondência conceitual entre plasticidade e historicidade do cérebro indica a extensão do âmbito neuronal para o nível do social e da formação de identidade.

Por fim, o meu ponto em considerar que Malabou adere a uma posição que não é apenas materialista, mas também pós-fenomenológica é o de que há na sua neurofilosofia um nível conceitual explicativo da instituição da subjetividade que supera as proposições tradicionais da fenomenologia “continental” sobre a legitimidade filosófica da influência do nível neuronal. E isso não apenas para a constituição das experiências fenomênicas, mas para o reconhecimento de si. As suas considerações não são, por outro lado, totalmente conciliáveis com as diversas abordagens no recente campo da naturalização da fenomenologia, por postular contornos políticos que são mais amplos do que os problemas que justificariam a assimilação conceitual da fenomenologia no campo das ciências cognitivas, como o problema da consciência, por exemplo. Se Malabou adere à naturalização do mental, isso não deve incorrer na extensão dessa naturalização para uma posição metafísica naturalista.

Referências

BEVAN, A. “The Plasticity of Empathy A Materialist, Postphenomenological Critique of *Einführung* in Aesthetics, Phenomenology, and Contemporary Neuroscience”. In: WORMALD, T.; DAHMS, I. (Editors). *Thinking Catherine Malabou*. Passionate Detachments. London: Rowman & Littlefield International Ltd., 2018.

- CHANGEUX, J.-P.; CONNES, A. *Matéria e pensamento*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora UNESP, 1995.
- CHURCHLAND, P. M. *Matéria e consciência*, uma introdução contemporânea à filosofia da mente. Trad. Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- DENNETT, D. C. *Consciousness explained*. 1st Ed. New York: Back Bay Books, 1991.
- DURÁN, C. “Attached to Detachment A Materialist Indifference in Catherine Malabou”. In: WORMALD, T.; DAHMS, I. (Editors). *Thinking Catherine Malabou*. Passionate Detachments. London: Rowman & Littlefield International Ltd., 2018.
- GALLAGHER, S. “Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science”. In: *Journal of Consciousness Studies*, 4, No. 3, 1997, pp. 195-214.
- GALLAGHER, S.; ZAHAVI, D. *The phenomenological mind*. 2nd Ed. London and New York: Routledge, 2012.
- HUSSERL, E.. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. Second Book: Studies in the phenomenology of constitution. (Husserliana IV). Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- MALABOU, C. *Ontology of the Accident: An Essay on the Destructive Plasticity*. Translated by Carolyn Shread. Cambridge: Polity Press, 2012.
- _____. *Plasticity: The Promise of Explosion*. Edited by Tyler M. Williams. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.
- _____. *The Heidegger Change: on the fantastic in philosophy*. Translated by Peter Skafish. New York: State University of New York Press, 2011.
- _____. *What Should We Do With Our Brains?* Foreword by Marc Jeannerod, Translated by Sebastian Rand. New York: Fordham University Press, 2008.
- _____. Whither Materialism? Althusser/Darwin. In: BHANDAR, B.; GOLDBERG-HILLER, J. (Editors). *Plastic Materialities: Politics, Legality, and Metamorphosis in the work of Catherine Malabou*. London: Duke University Press, 2015.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2^a Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MILLIKAN, R. G. *Language, a biological model*. Oxford University Press, 2005.
- NETO, M. P. “O cérebro imanente: introdução à neurofilosofia de Catherine Malabou”. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 67, n. 1, p. 1-10, jan.-dez. 2022.

RITCHIE, J. *Naturalismo*. Trad. Fabio Creder. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

SARTRE, J.-P. *Esboço para uma teoria das emoções*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2009.

SEARLE, J. *A redescoberta da mente*. 2ª Ed. Trad. Eduardo Pereira Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SHAPIRO, L. *Embodied Cognition*. New Problems of Philosophy. London and New York: Routledge, 2011.

VARELA, F. J. et al (eds.). *Naturalizing phenomenology: issues in contemporary phenomenology and cognitive science*. California: Stanford University Press, 1999.

WIDIGER, T. A. “Historical Developments and Current Issues”. In: WIDIGER, T. A. (Editor). *The Oxford handbook of personality disorders*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Email: lucianelindenmeyer@gmail.com

Recebido: 02/2024

Aprovado: 06/2024