

# DE MÁQUINAS PENSANTES E HIPÓTESES ANTROPOGÊNICAS: AFETO, LINGUAGEM E HISTÓRIA NATURAL DO CORPO HUMANO

*Marcos Ferreira de Paula*

Universidade Federal de São Paulo

**Resumo:** Será possível realizar o sonho contemporâneo de construção de robôs humanoides, hiperinteligentes e, se possível, dotados de consciência de si, capazes de pensar e sentir como os humanos? A questão, em si, leva a uma outra: como foi possível que, dentre os mais diversos e semelhantes animais do planeta, o ser humano emergisse como ser dotado de uma mente complexa, com consciência de si e portador de linguagem simbólica? Diante dessas duas questões, este artigo explora algumas hipóteses plausíveis, com base em alguns elementos da teoria da mente e da linguagem em Espinosa.

**Palavras-chave:** Antropogênese, história, mente, corpo, linguagem, afetos.

**Abstract:** Is it possible to realize the contemporary dream of building humanoid robots, hyperintelligent and, if possible, endowed with self-awareness, capable of thinking and feeling like humans? The question itself leads to another: how was it possible that, among the most diverse and similar animals on the planet, the human being emerged as a being endowed with a complex mind, with self-awareness and the bearer of symbolic language? In light of these two questions, this article explores some plausible hypotheses, based on some elements of Spinoza's theory of mind and language.

**Keywords:** Anthropogenesis, history, mind, body, language, affections.

São belas, belíssimas máquinas. Mas sempre há um mas.  
Aprendemos muito sobre o cérebro ao tentar imitá-lo.  
Mas, até agora, a ciência só tem tido problemas  
ao tentar compreender a mente.  
(McEwan, *Máquinas como eu. E gente como vocês.*)

A individuação do vivente é sua historicidade real.  
(Simondon, *A individuação à luz das noções de forma e informação.*)

## 1. Introdução: a gênese do humano

No final dos anos 1990, Steven Pinker, professor de Departamento de Psicologia de Harvard, já era considerado por muitos um dos maiores cientistas cognitivos de nossa época. Em *Como a mente funciona*, ele afirmava sem rodeios que a mente é uma operação computacional, e que embora não haja identidade entre ela e o cérebro, a mente é “o que o cérebro faz”, e o que ele faz é basicamente processar informações segundo o padrão *input-output* (PINKER, 1998, p. 34-35). A ciência cognitiva, de um modo geral, segundo Pinker, tem uma teoria computacional da mente, mas isso não significa, ele acrescenta, que o cérebro funcione como um computador. A tese da ciência cognitiva seria menos ontológica do que “epistemológica”: a teoria computacional, segundo ele, afirma apenas que a inteligência de um cérebro pode ser explicada *do mesmo modo* que a inteligência de um computador (PINKER, 1998, p. 594-95).

O que Pinker defendia, então, é ainda hoje uma ideia clássica tanto entre cientistas cognitivos quanto entre muitos neurocientistas: “a mente é um produto do cérebro”, que por sua vez “é um produto da evolução”. Sendo assim, bastaria conhecermos a neurobiologia e a neurofisiologia do cérebro e de todo o sistema nervoso para construirmos máquinas pensantes, ou robôs muito próximos dos humanos, dotados de uma inteligência artificial que, não obstante *artificial*, seria inteligente o suficiente para realizar operações de autoaprendizagem.

Seria possível, entretanto, construir robôs autoconscientes? Seria ou será possível fabricar máquinas conscientes de si, de suas operações e de sua existência? Essa parece ser, desde as descobertas lógicas de Alan Turing durante a Segunda Guerra, a grande aposta de boa parte da ciência cognitiva de nosso tempo. Na época, Turing formulou o que ficou bastante conhecido como *teste de Turing*, cujo enunciado diz basicamente o seguinte: ao entrar em contato com uma máquina computacional, se você não é capaz de distinguir entre as respostas que ela dá, ainda que programadas, e as de um ser humano, então a máquina passou no “teste de Turing”. Mas aquilo que em Turing poderia significar apenas que um computador é um eficiente computador – passou no teste porque computa bem, sabe dar respostas perfeitas – torna-se, com os cognitivistas, a possibilidade da realização de um sonho. Ao contar a história da “Nova ciência da mente”, Howard Gardner escreve:

As implicações destas ideias [de Turing] foram rapidamente aproveitadas por cientistas interessados no pensamento humano, ao perceberem que, se

conseguissem descrever com precisão o comportamento ou os processos de pensamento dum organismo, poderiam conseguir planejar uma máquina computacional que operaria de forma idêntica. Poderia então ser possível testar num computador a plausibilidade de noções sobre o modo como o ser humano realmente funciona e até talvez construir máquinas sobre as quais se possa afirmar, com confiança, que pensam tal e qual como seres humanos (GARDNER, 2002, p. 40-41).

Eis o programa de pesquisa de boa parte da ciência cognitiva, desde então. A viabilidade ou não desse programa não nos interessa diretamente, aqui. Mas ao tentar respondê-la, talvez possamos aprender um pouco mais sobre uma outra questão, que está no cerne deste artigo: como foi possível surgir a mente consciente neste mamífero complexo, o humano, dentre tantos outros animais, praticamente tão complexos quanto ele?

Para tentar oferecer uma resposta possível a essa questão, vamos construir algumas hipóteses com base nas aquisições conceituais da teoria da mente e da linguagem oferecida por Espinosa na Parte II de sua *Ética*.<sup>1</sup>

## 2. Problemas antropogênicos?

Imaginemos um robô cujo corpo, diferentemente do nosso, é constituído de um conjunto de unidades neurotransmissoras sintéticas e biossintéticas, mas suas ações, expressões, sobretudo linguísticas, e decisões não diferem em nada do comportamento humano. Neste caso, será que realmente poderíamos afirmar que tal robô *pensa e sente* como nós, humanos?

Os desenvolvimentos da robótica, em nosso tempo, parecem dar mostras reais de que é possível construir máquinas dotadas de uma (assim chamada) *inteligência artificial* (IA), capazes de interagir com o meio externo, em contextos determinados, e capazes de aprender, num determinado meio, certas regras de comportamento e interação social. A inteligência artificial avança, não há dúvidas, e muitas novas tecnologias robóticas ainda podem surgir. Mas eis uma questão importante, levantada sobretudo pelas filosofias da mente: *inteligência* é sinônimo de *mente*? As operações inteligentes de um supercomputador, mesmo envolvendo “linguagem” escrita e falada, seriam de

---

<sup>1</sup> A edição da *Ética* que utilizo aqui é a da Edusp, publicada em 2015 e traduzida pelo Grupo de Estudos Espinosanos, tradução da qual fiz parte. As referências seguem os padrões canônicos de citação das obras de Espinosa. Exemplo: Ell P3, Pref., Def., cor., esc. 1 (*Ética*, Parte II, prefácio, definição, corolário, escólio 1).

fato *pensamentos*? Seriam *ideias* o que possuiria este computador hiperinteligente? No fundo, estamos aqui diante do velho problema da relação corpo mente, questão quase tão antiga quanto a própria história da filosofia. E, no fundo da questão, duas perguntas bastantes relevantes são estas: o que é isso, a mente humana? E como ela surgiu neste planeta, que tornou possível, há milhares de anos, em meio a tantos seres vivos, o surgimento e o desenvolvimento de certos símios complexos? São problemas antropogênicos que não temos a pretensão de elucidar, aqui, mas gostaríamos de lançar uma hipótese que nos parece plausível.

### 3. A hipótese histórica: corpo, afetos, mente

Podemos abordemos a questão específica inicial que estamos enfrentando, sob o ângulo da teoria da mente que se pode encontrar na Parte II da *Ética* de Espinosa. À pergunta sobre se seria possível criar uma mente humana, uma resposta plausível, de acordo com uma perspectiva espinosana da “filosofia da mente”, seria esta: sim, desde que possamos criar, não uma máquina, por mais híper sofisticada que seja, mas um *corpo* propriamente *humano*. Isso porque a mente, em Espinosa, é definida como *a ideia de um corpo humano existente em ato* (EII P13). O problema para a realização do sonho da ciência cognitiva, neste caso, não seria a falta de condições materiais, ou de um conhecimento lógico de base que possa adequadamente orientar a construção de tecnologias para corpos robóticos. Materiais e lógica não lhe faltam, e nesse terreno, como os investimentos públicos e privados são (atualmente) grandes (sobretudo em alguns países), maiores avanços talvez sejam apenas uma questão de tempo. O problema real não seria nem teórico, nem material: nossa hipótese é que o problema é antes de tudo de *história*. E, se for assim, esse talvez seja um obstáculo intransponível à realização do sonho cognitivista.

Admitindo-se a consistência da definição espinosana da mente como ideia de um corpo existente em ato<sup>2</sup>, poderíamos, a princípio, ser levados ao postulado segundo o qual bastaria construir um corpo anatômica, fisiológica e neurobiologicamente idêntico ao humano para que dele emergisse uma mente idêntica à mente humana. Mas isso nos lança a uma outra questão relevante: o que é um corpo *humano*? Não basta dizer, com Espinosa, que ele é um *indivíduo* complexo constituído por outros corpos ou indivíduos complexos, que “comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa”, e por

---

<sup>2</sup> Como a demonstração dessa proposição exigiria extrapolar os limites deste artigo, estamos partindo dela por seu valor de face, reservando-lhe apenas um valor heurístico na argumentação.

isso estão unidos, formando um corpo coeso, “que se distingue dos outros por essa união de corpos” (EII P13, esc., Ax. II, def.). Mas se trata aqui de uma definição estrutural, que embora correta no interior do percurso dedutivo da *Ética*, carece de uma dimensão temporal: seria preciso acrescentar que esse corpo é produto de uma *história*, uma *história natural*, inseparável da história de todos os outros corpos deste planeta – não só vivos, orgânicos e animados, mas também inorgânicos e, como se diz, “inanimados”. É essa história que muitos cognitivistas e neurocientistas não poderiam jamais reconstruir. Disso nos dá ideia uma passagem de *A árvore do conhecimento*, obra que marcou época na década de 1980, escrita pelos biólogos e neurocientistas Humberto Maturana e Francisco Varela:

(...) há ontogênias de seres vivos que são capazes de se reproduzir e filogenias de diferentes linhagens reprodutivas que se entrecruzam em uma gigantesca rede histórica que, por sua vez, representa uma assombrosa variação. Podemos constatar isso no mundo orgânico que nos rodeia, composto de plantas, animais, fungos e bactérias, bem como nas diferenças que observamos entre nós, como seres humanos, e outros seres vivos. *Essa grande rede de transformações históricas dos seres vivos é a trama de sua existência como seres históricos* (MATURANA; VARELA, 2001, p. 106, grifos nossos).

O corpo e a mente humanos são um produto singular de uma grande história singular, da qual também participam como um dos fios que entrecruzam toda a trama.

É verdade que, desde que surgiu neste planeta, a mente humana realiza cognições, cálculos e computações; há muito que ela é capaz de tratar informações que chegam ao corpo, ou que o corpo persegue (a percepção nunca é passiva), manipulando símbolos conforme certas regras imanentes, isto é, de acordo com o seu “programa” interno, inseparável de seu *conatus*, sua força interna de existir, que é idêntica ao desejo.<sup>3</sup> Mas a mente humana, como sabemos, é muito mais do que isso. Ideia de um corpo vivo desejante, ela tem uma história compartilhada com outros corpos e deve o que ela é e faz a essa história. Ela deve sua singularidade à especificidade de sua história com o *outro*. Como quer que tenha sido tal história, foi assim que a mente se tornou o que ela é.

---

<sup>3</sup> Na proposição 7 da Parte III da *Ética*, Espinosa define *conatus* como a essência atual de um ser; e na Definição dos Afetos 1, na mesma Parte, ele afirma que o desejo “é a própria essência do homem”. Assim, no humano, *conatus* se diz *desejo*.

Evidentemente, com essas afirmações baseadas na ontologia de Espinosa, não resolvemos o problema propriamente antropogênico, a questão de como e por que emergiu, neste ponto da periferia da galáxia que habitamos, um corpo humano complexo dotado de uma mente humana, consciente de si; um ser que, além disso, foi capaz de desenvolver, como nenhum outro animal no planeta, uma linguagem simbólica. Mas pensamos que introduzir o problema da história natural dos corpos já é alguma coisa, talvez um pequeno, mas necessário, passo adiante. Por isso gostaríamos de propor aqui a seguinte hipótese: a compreensão do problema da emergência da mente humana na natureza envolve a *dimensão histórica dos afetos humanos*, mais do que uma história da cognição (informação, *input*, *output*, cálculo, decisão apropriada).

#### 4. Abertura e unidade: a fragilidade como potência

O desejo é a essência do humano, afirma Espinosa.<sup>4</sup> E enquanto essência humana, o desejo implica abertura ao outro. A *ideia* complexa de um corpo complexo é tanto mais uma *mente* humana quanto mais o corpo humano é capaz de afetar e ser afetado – e não quanto mais seu cérebro é capaz de realizar atos cognitivos. A potência cognitiva da mente depende de sua potência afetiva, ou encontra nela seu sentido propriamente humano. Somos mais “inteligentes” *com o outro e através do outro*.

A abertura ao outro é abertura ao mundo, antes de tudo ao meu “mundo circundante”, o *Umwelt*, na feliz expressão de Jakob von Uexküll (2016). Um corpo encerrado em si é muito pouco apto a afetar e ser afetado por outros. Sua história só se conecta com as outras por relações muito extrínsecas, quase mecânicas. Não é raro encontrarmos exemplares assim no mundo natural, porque em muitos casos esse relativo isolamento pode ser justamente a garantia de preservação da própria vida do organismo. É o caso de certos ouriços-do-mar, cujo “mundo circundante” é muito pobre, dependendo mais de si mesmo do que de seu meio ambiente próximo para manter-se existindo, manutenção que, ao mesmo tempo, realiza-se com certa eficácia. Ao ouriço-do-mar, como ao paramécio, precisamente o fechamento em si é garantia de maior sucesso biológico, ou, como diz Uexküll, de uma “certeza no agir”; seus mundos são pobres, “mas a certeza”, aqui, escreve esse grande biólogo da primeira metade do século XX, “é mais importante do que a riqueza” (UEXKÜLL, 2016, p. 47).

---

<sup>4</sup> Ver nota anterior.

Contudo, se o paramécio, como dizia Uexküll, está mais seguro em seu meio do que o bebê humano em seu berço, precisamente essa fragilidade é a nossa força. Ouriço-do-mar e paramécio são exemplos de estruturas animais pouco penetráveis, fechadas em seus mundos, muito pouco abertas ao seu meio circundante. Mas os animais complexos – e, dentre eles, particularmente os humanos – caracterizam-se antes pela abertura ao outro. Nossos “mundos circundantes” são muito mais “rícos”, nos comunicamos mais com a exterioridade, nos deixando imprimir e marcar mais por ela, mas também oferecendo-lhe nossas potências de afetar, formando assim, com ela e nela, um meio ambiente mais complexo, mas ao mesmo tempo mais frágil, no sentido de uma maior *dependência* de fatores e relações exteriores.

Na natureza, entretanto, essa fragilidade é convertida em potência, pela própria força interna do corpo enquanto *indivíduo*, ou, como diziam Maturana e Varela, “estrutura de unidade”, que é o próprio ser vivo enquanto vivente capaz de perseverar em sua unidade característica. O que esses cientistas nos ensinam é que o ser vivo e seu meio, seu pano de fundo, formam uma unidade viva e complexa, que se constitui ela mesma a partir de suas interações necessárias e recíprocas. Quando o meio gera efeitos sobre um ser vivo, é a unidade estrutural deste que determina esses efeitos nele, e é essa determinação que irá retroagir sobre o meio. O mesmo vale quando é o ser vivo que gera efeitos sobre o meio: é este que irá determinar as especificações dos efeitos que recaem sobre ele mesmo, e que retroagem sobre o ser vivo. Há aqui todo um movimento natural recursivo, em que os efeitos desencadeados pelo meio sobre o indivíduo são traduzidos ou especificados por este, que por sua vez vai desencadear efeitos sobre o meio, reconfigurando-o, porém segundo as traduções e especificações do próprio meio, e assim, em princípio, ao infinito (MATURANA; VARELA, 2001, p. 98-108).

Em termos espinosanos, no caso dos viventes complexos, indivíduos de indivíduos, esse movimento é presidido por uma potência de afetar e ser afetado, uma potência que pertence ao corpo como um todo, e não apenas ao cérebro. Enquanto partes do corpo, o que o cérebro e o sistema nervoso central fazem é nos tornar mais sensíveis à exterioridade – como as antenas dos artrópodes –, constituindo como que os pontos de abertura ao outro. Eles abrem o “organismo para novas dimensões de acoplamento estrutural”, como afirmam Maturana e Varela, “ao possibilitar que ele associe uma grande diversidade de estados internos com a grande diversidade de interações em que pode participar” (MATURANA; VARELA, 2001, p. 195). Mas isso não faz deles os órgãos produtores (causadores) das ideias e da consciência de si. É preciso considerar toda a complexidade histórica da constituição dos corpos

em seus “mundos circundantes” e em seu meio ambiente mais amplo. E é no corpo humano dotado de uma mente humana que vamos encontrar o melhor exemplo disso.

## 5. **Ánthropos: do afeto à linguagem**

Contudo, como se articula essa ideia de uma fragilidade potente contida na dimensão afetiva do humano com a questão propriamente antropogênica? Em outros termos, por que a dimensão dos afetos como abertura ao outro seria tão importante para oferecer uma hipótese explicativa à questão da antropogênese? Pois, de fato, até aqui não parece estar clara a relação entre afeto e mente consciente de si. Afirmar, um tanto dogmaticamente, que todo afeto é já uma ideia porque envolve tanto a afecção no corpo (ou na própria mente), quanto a ideia imediata em ato dessa mesma afecção na mente, não resolve o problema da gênese de uma mente humana consciente no seio da natureza.

Elucidar a articulação entre afetos e gênese da mente humana é tarefa extremamente difícil e exigiria todo um programa de pesquisa, pelo qual se pudesse aprofundar a questão e tudo o que ela envolve, incluindo, certamente, as contribuições das filosofias da mente, das ciências cognitivas, das neurociências e de outras áreas das ciências do mundo animal contemporâneas. Aqui apenas oferecemos a hipótese do que chamamos de *história natural afetiva do humano*, uma história na qual um ser propriamente humano se realiza como *fragilidade-potente de abertura ao outro*. A articulação teórica entre afeto e mente consciente, contudo, talvez possa ser melhor compreendida através do exemplo da linguagem.

O caso da linguagem se presta bem à nossa argumentação, porque existe de fato uma relação inextricável entre linguagem e pensamento, de modo que alguns filósofos da mente chegam a afirmar que não é possível pensar sem linguagem, nem exercer alguma linguagem sem pensar, o que, pelo menos em termos práticos, guarda uma verdade difícil de refutar. O quiasma entre linguagem e mente é de tal ordem que o estudo da primeira pode ser um meio para compreender a segunda, e isto tanto em termos estruturais como em termos históricos.

“*Por que apenas nós?*”, então, perguntavam-se Robert C. Berwick e Noam Chomsky no título de sua obra em comum, publicada em 2016, e cujo subtítulo é “*Linguagem e evolução*”. Nela, os autores argumentam que a especificidade do humano encontra-se menos no grau de consciência de si –

algo que de fato pode ser encontrado, em graus diversos, em muitos outros animais – do que no tipo de linguagem simbólica que nós humanos fomos capazes de desenvolver. Sem adentrar nos meandros da sofisticada teoria da mente e da linguagem desses autores, o que eles argumentam é que a especificidade da linguagem humana pode ser reduzida à propriedade de *Merge*, isto é, de combinação, que a mente humana – e, até onde sabe, apenas a mente humana – desenvolveu. Num simples “sintagma nominal” como “o cachorro” (ou “um cachorro”, “o” é uma palavra funcional, enquanto “cachorro” é uma palavra com conteúdo (isto é, tem como referente um conteúdo externo tanto à mente quanto à linguagem). São dois termos independentes. Chomsky e Berwick consideram *Merge* a propriedade básica da linguagem humana pela qual a combinação entre “o” e “cachorro” é possível. Humanos aprendem desde muito cedo esse tipo de combinação: chimpanzés e outros animais não o aprendem durante toda a vida (BERWICK; CHOMSKY, 2017, p. 170-71). Os autores argumentam então que, antes de qualquer necessidade de comunicação, “planejamento, navegação” etc., os humanos “possuem linguagem”, antes de tudo, porque neles ela emergiu como uma “ferramenta mental interior” que ofereceu “vantagem seletiva” sobre os outros animais (BERWICK; CHOMSKY, 2017, p. 187).

No entanto como *Merge* foi possível? Berwick e Chomsky buscaram, nessa obra, oferecer uma hipótese neurofisiológica para explicar a propriedade básica de *Merge* da linguagem humana como “ferramenta mental interior”, comparando imagens de cérebros de símios e humanos (BERWICK; CHOMSKY, 2017, p. 186). Mas então a questão se desloca: seria preciso explicar como foram possíveis as modificações específicas dos cérebros humanos – e isto supondo, especulativamente, como assumem os autores, uma tal relação, de algum modo causal, entre configuração neurofisiológica de certas regiões do cérebro e *Merge*. Seja como for – e como quer que tenha sido durante a história natural do corpo humano –, será sempre possível estabelecer correlações entre o que ocorre no corpo (ou no cérebro) e na mente, uma vez que corpo e mente são dimensões de um só e mesmo ser: o que seria impossível, segundo Espinosa, é estabelecer qualquer relação *causal* entre as duas dimensões constitutivas do humano.

Em todo caso, o desenvolvimento da linguagem simbólica entre nós deve certamente dizer algo sobre nossa especificidade, em meio aos outros seres. E essa especificidade diz respeito, ao nosso ver, à dimensão afetiva específica do nosso ser. Foi antes de tudo essa dimensão que nos abriu para uma relação mais próxima, mais íntima e mais complexa com o outro. Ora, não há linguagem sem relação com o outro e abertura a ele. A própria

linguagem, em si, já pressupõe a relação com o outro: que sentido tem o signo “O” ou “Um”, por exemplo, tomado em si mesmo, sem relação com nenhum outro signo? Vejamos então como a emergência da linguagem humana pode ser pensada sob uma perspectiva espinosana dos afetos. Aqui, a obra de Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe: la genèse de l’imagination*, oferece-se como trabalho de comentário fundamental para abordar e compreender a teoria da linguagem de Espinosa. Vamos nos apoiar em alguns momentos importantes do comentário desse autor.

Tudo começa na imaginação. No início, eram os corpos. Uma mente humana, *enquanto ideia consciente de si*, só chega depois. E entre corpos vivos desejanos, o que vai se estabelecer é antes de tudo um jogo de percepções e imagens. Nesse campo, o que está em jogo é nada menos que todo um esforço em perseverar na existência, forjando-se mil e uma estratégias de sobrevivência em meio ao outro pelo qual se pode ser destruído<sup>5</sup>; mas é nesse campo que os signos emergem como aquilo que vai permitir a existência com o outro. Aqui, encontramos-nos no cerne do campo da imaginação. É que, nos meios ambientes em que os corpos se encontram, há um percurso que vai dos vestígios do corpo (*vestigiae corporis*) aos signos: as marcas, os traços deixados num corpo constituem-se em *imagens* que, por sua vez, vão se constituir em *signos*. A relação entre os vestígios é de mesma ordem que a relação entre os signos, de tal forma que a ordem dos vestígios do corpo é a mesma que a ordem dos signos (VINCIGUERRA, 2005, p. 169-183).

Assim, os signos se inscrevem primeiro no corpo, antes de emergirem com um sentido na ordem das significações para um sujeito. Se, inscritos no corpo como vestígios, marcas, afecções, os signos *não têm sentido em si mesmos*, não é porque são naturais, mas apenas na medida em que sua ordenação e encadeamento não estão sendo considerados como objetos de uma apreensão intencional de um sujeito, algo que, no entanto, eles sempre o são, no caso humano. No momento em que, envolvendo tanto o corpo afetado quanto todos os outros corpos que compõem o ambiente no qual todos eles se inscrevem, os signos corporais são captados *num certo sentido*, isto é, numa certa ordem de concatenação, eles perfazem *um sentido* para um sujeito (VINCIGUERRA, 2005, p. 190-195). É nesse ponto que a cadeia dos signos naturais no corpo – algo que poderíamos chamar de “simbolismo natural” – vai se constituir em “cadeia significante” (para falar como Lacan), na mente,

---

<sup>5</sup> Na Parte IV da *Ética*, Espinosa considera um axioma a ideia de que, “na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela”; pelo contrário, ele acrescenta, “dada uma coisa qualquer, é dada outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída” (E IV, ax.).

antes de tudo de forma inconsciente. E eis que emerge então o milagre do simbólico e da linguagem, porque ambos são só são possíveis sob a ordem dos signos que fazem sentido nos encadeamentos de uma vida determinada.<sup>6</sup>

Há então um uso, um emprego, uma dinâmica dos signos que é corporal, em seu ponto de partida, e essa dinâmica é determinada pelo *conatus* do indivíduo. É nesse movimento, nessa dinâmica dos corpos, que os signos vão adquirir um sentido passível de ser apreendido num movimento posterior interpretativo – isto é, um sentido para um sujeito, o sujeito da interpretação. É nesse campo do uso e emprego dinâmicos dos signos que a linguagem vai se constituir. É nele que se explica como os corpos chegam a construir uma vida em comum: há comunicação entre eles, as séries de signos que os constituem forma uma rede complexa de registros, marcas, vestígios corporais, um verdadeiro simbolismo “encarnado”, constituindo assim uma rede de vidas comunicantes entre si, uma vida *em* comum e *através* do comum. Mas como os seres poderiam engendrar uma vida em comum sem a dimensão afetiva do corpo? Como posso me comunicar com o outro se ele não me diz respeito, se me é indiferente? Como poderíamos compartilhar simbolismos encarnados se nada tivéssemos a ver um com o outro? Na base de toda linguagem e de todo o simbolismo encarnado, portanto, encontra-se a dimensão afetiva de nossos corpos, uma dimensão que deve ter algo de singular para que pudesse ter nos tornado o ser singular que somos. Nossa hipótese é que a singularidade do humano encontra-se justamente nesse ponto de articulação entre afeto e linguagem.

## 6. *Ánthropos*: a frágil potência numa parte do Universo

Contudo, a questão antropogênica em si, isto é, a elucidação de como o humano, enquanto ser dotado de consciência de si e de linguagem, não se vê ainda solucionada. Pois, de fato, uma complexa dinâmica dos corpos, dos afetos, dos signos naturais e do comum é também encontrada entre muitos outros seres de nosso mundo natural, os quais, no entanto, não desenvolveram a consciência de si e a dimensão simbólica da linguagem que nós fomos capazes de desenvolver – pelo menos não no mesmo grau de complexidade.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Vinciguerra considera o gesto de significar inseparável dos próprios encadeamentos reais (VINCIGUERRA, 2005, p. 198-200). Esses encadeamentos ocorrem no corpo, prescindindo da consciência do sujeito, por isso falamos aqui em inconsciente e evocamos Lacan, em cuja teoria psicanalítica, como se sabe, a ideia de “cadeia significante” ocupa certa centralidade.

<sup>7</sup> É importante notar que muitas pesquisas contemporâneas têm mostrado que, no que se refere à consciência de si, à vida social e emprego de certas formas de linguagem, a distância que separa os

Diversas áreas da ciência, até o momento, não sabem exatamente como e quando o corpo humano e sua mente consciente emergiram no seio da natureza. O que ainda hoje temos são apenas ideias aproximativas, hipóteses plausíveis, conjecturas e inferências, em que pese os avanços dos mais diversos estudos em neurociências, biologia, paleontologia, arqueologia etc. Não conhecemos todos esses estudos, mas é provável que em muitos deles esteja ausente o que poderíamos chamar, aqui, de “história da vida afetiva dos animais superiores”. Ora, precisamente uma *perspectiva histórica dos afetos* talvez seja crucial para a compreensão do surgimento do corpo-mente humano na natureza.

Algumas das reflexões sobre história natural do paleontólogo Stephen Jay Gould podem nos ajudar a pensar essa relação entre história afetiva e surgimento da mente humana. Dois ensaios contidos em *Darwin e os grandes enigmas da vida* são particularmente úteis: “*A criança é o verdadeiro pai do homem?*” e “*Bebês humanos como embriões?*”. No primeiro ensaio, o que está em questão são as características *neotênicas* do ser humano: dentre todos os mamíferos, somos os que mais demoramos para desenvolver nosso corpo, preservando por mais tempo características infantis e juvenis; demoramos mais para amadurecer. A consequência disso é que, sob a proteção dos pais ou seus equivalentes, acabamos por passar mais tempo em processos de aprendizagem. Jay Gould não deixou de lembrar que Locke, em 1689, e Alexandre Pope, 1735, já haviam louvado a “nossa prolongada infância” como fator explicativo da construção de laços sociais mais duradouros do que em outras espécies. Para Jay Gould, entretanto, a importância da característica neotênica é a de ter-nos tornado “animais que aprendem”. Ele escreve: “Não somos particularmente fortes, velozes ou bem desenhados; não nos reproduzimos rapidamente. Nossa vantagem está em nosso cérebro, com sua notável capacidade de aprender através da experiência” (GOULD, 1999, p. 62).

Essa reflexão é completada no segundo ensaio, no qual Jay Gould, ainda sob o argumento neotênico, apresenta a ideia de que os seres humanos são praticamente os únicos, dentre todos os mamíferos, que nascem prematuros, como se nascêssemos antes do tempo, com um cérebro em particular, e um corpo em geral, ainda pouco desenvolvidos, requerendo

---

humanos dos outros animais, embora seja certamente grande, é muito menor do que até então se imaginava. Estas pesquisas sugerem que a diferença entre nós e outros animais é antes de grau que de natureza. Veja-se, por exemplo, DE WALL (2007) e (2019); GODFREY (2019) e (2022); ACKERMAN (2022).

muitos cuidados dos pais ou cuidadores para a realização desse desenvolvimento pós-parto (GOULD, 1999, p. 66).

Para Jay Gould, importa tão-somente estabelecer uma relação explicativa entre a prematuridade dos humanos e o tamanho do cérebro: nos humanos, o crescimento do cérebro é muito maior (em relação ao volume e peso do corpo) do que na maior parte dos outros mamíferos; mas esse crescimento não poderia se concluir ou realizar-se quase totalmente na fase fetal da gestação, como ocorre com os outros mamíferos, porque neste caso o crânio do bebê não poderia passar pelo canal pélvico da mãe. A estratégia encontrada no processo evolutivo, afirma Gould, foi antecipar o nascimento, “quando o cérebro tivesse atingido” apenas “um quarto do seu tamanho final” (GOULD, 1999, p. 69). O restante do desenvolvimento cerebral, como de resto de muitas outras partes do corpo, é realizado após o nascimento, junto a relações de cuidado e aprendizagem.

Para nós, todavia, o que mais importa aqui é ressaltar um aspecto do processo que a Jay Gould não pareceu tão importante: *nossa fragilidade e nossa dependência do outro como vetores do desenvolvimento de nossa potência afetiva*. Mais do que “animais que aprendem”, talvez sejamos antes de tudo “animais afetivos”, porque passamos e temos que passar muito mais tempo sob os cuidados dos cuidadores, e, com nosso corpo e mente frágeis, dependentes, desenvolvemos, por isso mesmo, relações afetivas com o outro por mais tempo e mais complexas. Novamente: nossa fragilidade talvez seja nossa maior potência. No entanto, de que potência estamos falando? Antes de mais nada, trata-se de uma *potência de abertura* – abertura a todo um campo denso e complexo de percepções e de relações afetivas com o outro. E nós vimos o quanto é na dimensão afetiva do corpo que a linguagem simbólica vem se inscrever como dimensão humana instauradora do comum entre os corpos.

Nesse campo, a mente humana não surge como uma dimensão mental que viria depois de completado o desenvolvimento do cérebro ou do sistema nervoso. A mente não é uma potência segunda e misteriosa, cuja relação com o cérebro seria igualmente misteriosa. O afeto já é uma potência de percepção e construção de sentido, porque, como demonstra Espinosa, o afeto é ele mesmo uma ideia do que percebemos e sentimos, do que nos afeta (as afecções de nosso corpo)<sup>8</sup> e das maneiras pelas quais afetamos e

---

<sup>8</sup> Espinosa define o afeto como afecção do corpo, simultânea à ideia dessa afecção na mente (E III, Def. 3). Um afeto comporta uma dimensão passiva (paixão) ou ativa (ação). O afeto passivo é uma ideia confusa, pela qual a mente “afirma de seu corpo ou de uma de suas partes uma força de existir maior ou menor do que antes” (E III, Def. Geral dos Afetos). Já o afeto ativo é uma ideia adequada do que se passa no corpo e na própria mente, e afirma sempre sua maior força de existir (E III, P3).

percebemos afetar os outros corpos que constituem nosso *Umwelt*, nosso “meio circundante”. As ideias, e a ideia que a mente é, não vêm de outro lugar, não caem do céu das ideias, de um platônico “mundo inteligível”; estão sempre aí, na Natureza, são também elas forças, potências determinadas inseparáveis de coisas e corpos determinados existentes em ato.

Merleau-Ponty, em seus cursos sobre a natureza de 1957 e 1959, dizia que a “animalidade” já é ela mesma “o Logos do mundo sensível: um *sentido incorporado*”, um *sentido encarnado*; e que a “interanimalidade” é a própria vida “como potência de inventar o visível” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 170, grifos nossos). Não são apenas os corpos que emergem na natureza como visibilidade do invisível: também a mente, as ideias e a linguagem, e todo um simbolismo instituído, brotam no mesmo meio da animalidade, não como algo contíguo a ela, mas como forças expressivas de ordem mental e simbólica e enquanto partes intrínsecas finitas de uma mesma potência infinita de existir. Se quisermos, o “mundo inteligível” está no mundo mesmo, constituindo-o por dentro como dimensão invisível da própria visibilidade em ato.

Adotando a perspectiva de Espinosa, como o fizemos aqui, as ideias são “coisas” (*res*) reais, isto é, efeitos necessários da força ou modo de produção pensante da Natureza, força ou modo de produção – i.e., *actuosa essentia* – que Espinosa chama de *atributo pensamento* (EII P3, esc.). Essa produtividade pensante é da ordem do *necessário*, e é isso – tudo o que é da ordem do necessário – que Espinosa chama de eterno e infinito (EI def. 8). Mas ainda que não se queira aceitar tais proposições, aqui de fato enunciadas sem suas demonstrações, não é difícil ver que a Natureza, que ele chama também de Deus ou o Universo inteiro – *totius Universum* (EV, Pref.), envolve uma rede complexa de relações de produção de coisas e ideias, dentre as quais estão os corpos-mentes humanos. É nessa rede infinita que os humanos surgem enquanto indivíduos e é nela que inscrevem sua história. Seria então necessário *reproduzir* toda a história natural das relações entre os corpos, ela mesma parte da história eterna e infinita da Natureza, para se produzir uma mente *propriamente* humana. Imaginar que possamos criá-la num laboratório ou num meio-ambiente artificialmente construído é cair naquilo que seria o sentido espinosano de *abstração*: é imaginar a parte separada do Todo; é imaginar que um dia a consciência humana surgiu neste planeta separada da grande trama histórica do Universo, da qual ela e seu corpo são só uma parte – mas uma parte que constitui ela mesma um dos fios que tecem toda a história eterna e infinita do Universo.

## Referências

- ACKERMAN, J. *A inteligência das aves*. São Paulo: Fósforo, 2022.
- BERWICK, R. C.; CHOMSKY, N. *Por que apenas nós? Linguagem e evolução*. São Paulo: Unesp, 2017.
- DE WAAL, F. *Eu, primata. Porque somos o que somos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O último abraço da matriarca: as emoções dos animais e o que elas revelam sobre nós*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- ESPINOSA, B. de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.
- GARDNER, H. *A nova ciência da mente: uma história da revolução cognitiva*. Lisboa: Relógio D'Água, 2002.
- GODFREY-SMITH, P. *Outras mentes: o polvo e a origem da consciência*. São Paulo: Todavia, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Metazoa: a vida animal e o despertar da mente*. São Paulo: Todavia, 2022.
- GOULD, S. J. *Darwin e os grandes enigmas da vida*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- PINKER, S. *Como a mente funciona*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- VARELA, F. *Conhecer as ciências cognitivas: tendências e perspectivas*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- MATURANA, H. R.; VARELA, F. J. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. Trad. Humberto Mariotti e Lia Diskin. São Paulo: Palas Athena, 2001.
- VINCIGUERRA, L. *Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination*. Paris: Vrin, 2005.

Email: marcos.paula@unifesp.br

Recebido: 11/2024  
Aprovado: 02/2025