

UM CAMINHO BEM-TRILHADO: DA FENOMENOLOGIA PARA O ENATIVISMO

Gallagher, Shaun. A Well-Trodden Path: From Phenomenology to Enactivism.

Filosofisk Supplement, v. 14, n. 3, pp. 42-47, 2018.

Traduzido por Giovanni Rolla, <https://orcid.org/0000-0002-3865-3897>ⁱ

Abordagens enativistas para entender a cognição, concebidas de modo amplo, baseiam-se em uma variedade de fontes. Eu digo “abordagens” no plural porque há várias versões de enativismo. Todas elas compartilham uma ênfase no papel que o corpo desempenha na cognição e o entrelaçamento entre percepção e ação; todas elas contribuem para uma crítica do cognitivismo clássico, do representacionalismo, e de teorias internalistas ou neurocêntricas. O que distingue as diferentes versões de enativismo não são desacordos maiores entre seus proponentes, mas antes, algumas diferenças acerca do que enfatizam e, em segundo lugar, os caminhos filosóficos que eles seguiram para chegar onde chegaram. O livro *The Embodied Mind* (2016) de Varela, Thompson e Rosch, que é tipicamente considerado o texto seminal que inicia as abordagens enativistas, faz da teoria da autopoiese (auto-organização biológica) um elemento central; O’Regan e Noë (2001) enfatizam contingências sensório-motoras; uma concentração maior da teoria enativista associada com o trabalho de Di Paolo e De Jaegher (2007) foca em produção de sentido; Hutto e Myin (2017) apresentam uma forte frente de antirrepresentacionalismo. Apesar dos diferentes focos, há um consenso de que todas essas ideias fazem parte da perspectiva enativista. Há também várias conexões feitas por vários desses autores sobre budismo, psicologia ecológica (especialmente a ideia de *affordances*), cognição distribuída, e teoria dos sistemas dinâmicos; e de certo modo essas várias intersecções resultam de diferentes caminhos que levam ao enativismo.

Filosoficamente há conexões fortes (sobreposições e paralelos teóricos mais do que conexões históricas) entre enativismo e pragmatismo clássico, especialmente com o trabalho de Peirce e Dewey. Embora Varela, Thompson e Rosch (2016) mencionem o pragmatismo rapidamente, eles se referiam especificamente na sua expressão contemporânea em, por exemplo, Richard Rorty e Joseph Margolis. Mais recentemente,

filósofos trabalhando para avançar a perspectiva enativista começaram a ver conexões com pragmatismo clássico e trabalhar a partir delas. Um dos capítulos do meu livro *Enactivist Interventions* (2017) traça essas conexões.

Eu penso que a influência da filosofia fenomenológica sobre o enativismo é mais aparente, e ela se mostra claramente através do trabalho de Varela e Thompson. A perspectiva deles da fenomenologia, porém, e mesmo em 1991, não é acrítica. Influenciados pela leitura que Hubert Dreyfus faz de Husserl, Varela et al., em *The Embodied Mind*, entendem Husserl como excessivamente teórico; Merleau-Ponty saindo-se melhor. Mas no seu trabalho subsequente eles fazem bom uso de algumas das análises de Husserl, especialmente o seu trabalho sobre a temporalidade intrínseca da experiência (THOMPSON, 2007; VARELA, 1996, 1999). Eu também acho que é seguro dizer que outros enativistas, como Noë (2004) e Hutto e Myin (2013) que são mais familiarizados com a filosofia analítica da mente, chegam a, ou talvez, apenas flertam com a fenomenologia através do seu enativismo. Isto é, eles descobrem a relevância de alguém como Merleau-Ponty na medida em que desenvolvem suas próprias concepções enativistas. Minha própria jornada ocorreu na direção oposta; eu cheguei ao enativismo através do meu trabalho na fenomenologia. Para ser mais preciso, eu deveria dizer que eu encontrei ideias enativistas já operando na fenomenologia, e então descobri a ligação com Varela e outros enativistas. Então minha própria perspectiva confirma o que Varela, Thompson e Rosch dizem na introdução de *The Embodied Mind*: ‘nós gostaríamos de considerar a nossa jornada neste livro como uma continuação moderna do programa de pesquisa fundado uma geração atrás pelo filósofo francês Maurice Merleau-Ponty’ (2016, p. xv).

Como se entende a conexão entre fenomenologia e enativismo pode depender da direção da jornada da pessoa. Especialmente se a pessoa começa pela fenomenologia, não é claro que todo fenomenólogo vai seguir o caminho para o enativismo. Há um imenso bloqueio nesse caminho que deve ser contornado, e nem todos os fenomenólogos estão inclinados a tomar esse caminho que para eles não é apenas um desvio de rota, mas o que um fenomenólogo francês pode considerar um *cul-de-sac*, ou uma rua sem saída. Vou começar tentando mapear o que eu penso que são os elementos enativistas na fenomenologia, e depois voltar a discutir esse bloqueio e o caminho avante.

Merleau-Ponty, naturalmente, é o filósofo do corpo por excelência. É muito bem o caso, porém, que ao desenvolver sua concepção corporificada da percepção, ele se baseia muito em Husserl. Merleau-Ponty foi influenciado por sua leitura dos manuscritos não publicados de Husserl nos arquivos de Louvain, especialmente o que mais tarde foi publicado como o segundo volume de *Ideias* (1989). Em Husserl, nós encontramos a distinção nítida entre corpo vivido (*Leib*) e corpo objetivo (*Körper*), importante tanto para Merleau-Ponty quanto para os enativistas. Husserl também oferece análises fenomenológicas detalhadas de experiências proprioceptivas e cinestésicas. Merleau-Ponty desenvolve essas ideias ainda além. Ele foi também influenciado, porém, por Aron Gurwitsch e pela psicologia de Gestalt, assim como por suas leituras da literatura neurológica, especialmente o trabalho de Henry Head, Paul Schilder e Kurt Goldstein. Tudo isso vai além de Husserl, que tinha desenvolvido uma explicação puramente fenomenológica da cognição corporificada.

Isso é mais claramente visto no conceito de Husserl de “eu posso”, que é em parte uma explicação fenomenológica da percepção enativa. Eu percebo o mundo em termos das minhas possibilidades de ação, isto é, do que eu *posso* fazer.

Eu percebo com as minhas mãos, tocando cinestesticamente, vendo com meus olhos, etc., e posso perceber assim em qualquer tempo, enquanto as cinestésias desses órgãos procedem *eu estou fazendo* e sou o sujeito do meu *eu posso*; ademais, colocando essas cinestésias em jogo, eu posso afastar, empurrar, etc., de modo a agir corporeamente (*leiblich*) diretamente e então indiretamente (HUSSERL, 1970, p. 97).

Isso é o *eu posso* implícito e prático da intencionalidade corpórea e do movimento (HUSSERL, 1989, p. 226–77). Esse “eu posso” enativo também é expresso por Heidegger no seu conceito de *Zuhandenheit* ou no aspecto da nossa relação existencial com o mundo de prontidão-à-mão—isto é, a ideia de que nossa relação primária com o mundo não é a atitude teórica ou intelectualista cartesiana, mas a atitude pragmática de ver coisas em termos dos nossos projetos. Ele oferece o bem conhecido exemplo do martelo:

Quanto menos encaramos a Coisa-martelo, e quanto mais usamo-la e temos posse dela, mais primordial o nosso relacionamento com ela se torna, e mais desvelado ela é encontrada como o que é—como um equipamento. O martelar ele mesmo desvela a ‘manipulabilidade’ [*Handlichkeit*] do martelo. O tipo de Ser que o equipamento possui—em que se manifesta de modo próprio—nós chamamos de “prontidão-à-mão” [*Zunhandenheit*]. (1962, p. 98).

Essas ideias são apanhadas na análise de Merleau-Ponty e recebem uma explicação corporificada muito mais explícita em que ele integra fenomenologia, psicologia e neurociência. O “eu posso” é uma forma original de intencionalidade que, seguindo Husserl, ele chama de intencionalidade “operativa”, uma forma de intencionalidade motora ou corporificada (2012, p. lxx–xii), em que envolve um afinamento com o que Henry Head tinha chamado de “esquema corpóreo”. A concepção de Merleau-Ponty do esquema corpóreo aproxima-se da de Head e é próxima também do modo como entendemos esse conceito hoje, como envolvendo capacidades motoras, hábitos que possibilitam e restringem o movimento e a manutenção da postura. Em contraste com uma consciência mais explícita do próprio corpo, batizada de “imagem corpórea”, o esquema corpóreo opera quando o objeto intencional da percepção é algo outro que o próprio corpo (GALLAGHER, 2005). De acordo com Merleau-Ponty, ‘a consciência é originalmente não um ‘eu penso que’, mas um ‘eu posso’ [de modo que...] mover o corpo é intentar as coisas através dele, ou permitir que o corpo responda às suas solicitações, que são exercidas sobre o corpo sem nenhuma representação’ (2012, p. 139–140).

Podemos notar aqui a noção de affordances como um acoplamento relacional entre corpo e ambiente—talvez o que James Gibson tenha visto quando ele leu a *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty.¹ Para Gibson, uma affordance é relativa ao corpo do agente. Se eu tenho certa quantidade de força e tenho afiado determinado conjunto de habilidades ao afinar meu esquema corpóreo a um conjunto específico de contingências sensório-motoras, o penhasco na minha frente permite a minha subida.

¹ Anthony Chemero (correspondência provada) nota que Gibson distribuiu cópias da *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty aos seus alunos. Veja Chemero (2009); Käufer & Chemero (2015).

Essa affordance, no entanto, como uma solicitação imediata, desaparece se eu estou preso a uma cadeira de rodas. A concepção de Gibson de affordances pega tudo que está correto sobre essas partes da fenomenologia de Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty.

Se questões sobre percepção corporificada, ação e cognição formam algo como um quebra-cabeças que precisa de solução, muitas das ideias encontradas na fenomenologia podem facilmente encaixar-se a uma solução enativista. A noção de esquema corporal, por exemplo, encaixa-se perfeitamente com o conceito de contingências sensório-motoras, o que motiva a citação de Merleau-Ponty na abertura do livro de Noë (2004, p. 1): ‘Uma teoria do corpo já é uma teoria da percepção’. Para Merleau-Ponty, no entanto, a corporificação é mais do que apenas a intencionalidade do esquema corpóreo; pois ela também abre o reino intersubjetivo, aprofundando-se em uma rica vida afetiva, que transcende a si mesma em gestos e na linguagem. Enativistas têm desenvolvido todos esses temas, ampliando-os a partir da noção de Merleau-Ponty de intercorporeidade para desenvolver uma abordagem à cognição social focada em interações corporificadas e dinâmicas (DE JAEGHER; DI PAOLO; GALLAGHER, 2010; GALLAGHER, 2001); enfatizando o papel do afeto na percepção, cognição e relações intersubjetivas (COLOMBETTI, 2014; GALLAGHER; BOWER, 2014); e mostrando como gestos e expressões linguísticas estendem a agência sensório-motora para práticas sociais, instituições e comunidades (DI PAOLO; CUFFARI; DE JAEGHER, 2018; GALLAGHER, 2013).

De acordo com isso, meu ponto é que, apesar de trabalhos recentes em enativismo irem além do que encontramos nos fenomenólogos clássicos, podemos encontrar alguns dos conceitos originais do enativismo já de certa forma em trânsito no trabalho de fenomenólogos. Essa questão de quanto o enativismo vai além da fenomenologia, no entanto, vai diretamente ao encontro do bloqueio que mencionei acima.

O bloqueio diz respeito ao modo como o enativismo pretende misturar fenomenologia e ciência. A fenomenologia clássica, em particular o trabalho de Husserl, é uma empreitada transcendental e, por definição, o transcendental não se mistura muito bem com o empírico. Uma explicação científica natural aborda a cognição invocando causalidade e fatos empíricos. Uma explicação transcendental, em contraste, tenta dizer o que torna possível para que a mente seja capaz de invocar algo como a causalidade em primeiro lugar. E, ainda assim, enativistas que seguem Varela querem fazer

neurofenomenologia. O escopo da fenomenologia, no entanto, não inclui explicações causais neurocientíficas. A fenomenologia, para permanecer transcendental, põe entre parênteses qualquer explicação naturalística e, nesse sentido, a fenomenologia não pode ser naturalizada. Portanto, fenomenólogos que querem manter-se fiéis ao projeto transcendental de Husserl rejeitam a própria ideia de uma fenomenologia enativista naturalizada. Para Husserl, a fenomenologia define os limites do que a ciência, ou o naturalismo amplamente concebido, poderia nos dizer:

O naturalismo é um fenômeno que se segue da descoberta da natureza [...] considerado como um ser em unidade espaço-temporal sujeito às leis exatas da natureza [...] O cientista natural tem a tendência de olhar para tudo como se fosse a natureza [...] Assim, o naturalista, para considerá-lo particularmente, vê apenas a natureza, e primariamente a natureza física. O que quer que houver, é ele mesmo físico ou pertence à totalidade unificada da natureza física, ou é de fato físico, mas então apenas como uma variável dependente do físico, no melhor dos casos um “acompanhamento paralelo” secundário. O que quer que houver pertence à natureza psicofísica, o que significa que é determinado inequivocamente por leis rígidas (HUSSERL, 1965, p. 79).

Embora Husserl não se opusesse a explicações científicas naturais, ele era oposto ao cientificismo, perspectiva segundo a qual tudo é completamente explicado pelas ciências naturais. Husserl mostra que o naturalismo, na forma do psicologismo, refuta a si mesmo por reduzir princípios formais e lógicos ou leis da natureza a meros processos psicofísicos. De acordo com isso, alguns fenomenólogos argumentam que naturalizar a fenomenologia seria fazer algo outro que a fenomenologia. A fenomenologia deveria permanecer uma disciplina transcendental, conduzida a partir de uma atitude transcendental.

Uma resposta a essa objeção, no entanto, é que a fenomenologia, mesmo em Husserl, é mais ampla do que apenas o projeto transcendental. De fato, Husserl sugere a possibilidade de desenvolver uma psicológica fenomenológica, entendida como uma

investigação reflexiva da consciência intencional a partir da perspectiva de primeira pessoa, enquanto permanecendo dentro da atitude natural. Tal abordagem é claramente consistente com a ideia de Husserl de que os resultados da fenomenologia transcendental não deveriam ser ignorados pela ciência e que

Toda análise ou teoria fenomenológica transcendental—incluindo [...] a teoria da constituição transcendental de um mundo objetivo—pode ser desenvolvida no reino natural, ao abrir-se mão da atitude transcendental (1970, §57).

Ademais, além de Husserl, vários fenomenólogos, como Gurwitsch (2009) e Merleau-Ponty, que apelaram de vários modos à psicologia e à neurociência. Merleau-Ponty chama isso de uma “convergência”. E tem havido várias convergências, incluindo estudos científicos que têm integrado a fenomenologia seja no design experimental, seja na análise de dados sob o nome de neurofenomenologia ou fenomenologia “de-peso-frontal” (GALLAGHER, 2003; GALLAGHER et al., 2015; VARELA, 1996).

Porém, ainda há uma preocupação. A saber, dados os pressupostos feitos pela ciência cognitiva acerca de questões como computacionalismo e representação, parece haver uma oposição básica entre fenomenologia e ciência cognitiva. Se a naturalização implica que a fenomenologia simplesmente adote tais pressupostos, então, de certo modo, a fenomenologia é solapada. Como Helena De Preester (2002, p. 645) coloca, ‘Uma fenomenologia naturalizada não é mais fenomenologia’. Como eu indiquei em outros lugares (GALLAGHER, 2012) isso somente seria o caso se a questão fosse aquela que Gerald Edelman (2002, p. 125) coloca: ‘seria possível uma nova fenomenologia, que rejeitaria completamente o transcendentalismo em troca de princípios computacionais?’ Eu acho que o caminho é o inverso, porém, como a própria De Preester nota. Isto é, a fenomenologia desafia criticamente as pressuposições básicas das ciências cognitivas, incluindo o computacionalismo, o representacionalismo e o reducionismo (GALLAGHER; VARELA, 2003). Desse modo, a fenomenologia opera como um Cavalo de Troia, porque desafia a ciência ao entrar nela, ou ao menos a empurra um pouco. A questão então passa a ser: podemos adotar uma ciência cognitiva não reducionista?

Merleau-Ponty propôs algo ainda mais radical, já no seu primeiro livro *A Estrutura do Comportamento* (1983): ao invés de simplesmente aceitar a definição clássica de natureza e o conceito de naturalização baseado nela, nós devemos repensar o que esses termos significam. Nós devemos resistir naturalizar a fenomenologia se estamos pensando na natureza de acordo com uma concepção clássica que é refletida nos escritos de Descartes ou de Galileu, por exemplo, que assume que a natureza objetiva significa uma realidade independente de qualquer observador, que pode ser descrita em termos teóricos abstratos, e às vezes geométricos ou matemáticos (FJELLAND, 2002). Acerca dessa concepção de natureza, que ‘contém apenas os tipos de coisas que as ciências duras reconhecem’ (ROSENBERG, 2014, p. 32), Merleau Ponty argumenta:

A ciência manipula as coisas e abre mão de vivê-las. Ela faz seus próprios modelos limitados das coisas, operando sobre índices e variáveis que causam quaisquer transformações que são permitidas pela sua definição, encarando o mundo real apenas em intervalos raros. A ciência é e sempre foi aquele modo de pensar admiravelmente ativo, criativo e ousado cujo viés fundamental é tratar tudo como se fosse um objeto-em-geral—como se não significasse nada para nós e ainda assim fosse predestinado ao nosso próprio uso (1964, p. 290).

Quando Merleau-Ponty (1983, p. 201ff) diz que há uma “verdade no naturalismo”, seu ponto não é que há uma verdade no naturalismo entendido em termos da concepção clássica da natureza. Nesse sentido, podemos pensar o enativismo como uma filosofia da natureza que reconcebe a natureza, como Merleau-Ponty (1968) sugere, em termos de forma (estrutura, *Gestalt*) ou, como ele diz no seu trabalho posterior, “carne”—em que a natureza não é independente do perceptor ou do agente, sendo ao invés disso um conjunto de relações enativas que ocorrem na percepção e na ação.² Há uma verdade acerca do

²² Para essa ideia de enativismo como uma filosofia da natureza, veja Gallagher (2017). Para ver por que essa ideia de repensar a natureza é radical e controversa, veja meu artigo *Rethinking nature: phenomenology and a non-reductionist cognitive Science* (GALLAGHER, 2018) e os 15 comentários publicados com esse paper.

naturalismo predicado acerca desse tipo de natureza. Para os enativistas, esse é o pensamento que subjaz à ideia de Varela de que, como um perceptor/agente, a pessoa enage [*enacts*] ou realiza um mundo relevante para o seu corpo experiencial e sua história vivida. Há muito mais nuance por trás desse pensamento do que eu posso explicar aqui. Levando em conta a ideia de que o perceptor corporificado enage o que mundo significativo que é percebido, por exemplo, nos leva de volta à perspectiva transcendental e conecta-se com conceitos hermenêuticos que se pode encontrar em Heidegger, Gadamer e McDowell. Nesse sentido, o mundo não é nem uma mera representação no cérebro, nem apenas um conjunto de coisas no ambiente físico. Pelo contrário, ele é co-constituído na percepção e na ação. Na sua versão concentrada, essa ideia é capturada por uma das expressões favoritas de Varela do poema pelo poeta espanhol Antonio Machado: ‘o caminho se faz ao caminhar’.³

³ Antonio Cipriano José María y Francisco de Santa Ana Machado y Ruiz, *Cantares*, Rolla, G. (trad.).

Referências

- CHEMERO, A. **Radical Embodied Cognitive Science**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2009.
- COLOMBETTI, G. **The Feeling Body: Affective Science meets the Enactive Mind**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2014.
- DE JAEGHER, H.; DI PAOLO, E. Participatory sense-making. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 6, n. 4, p. 485–507, 5 dez. 2007.
- DE JAEGHER, H.; DI PAOLO, E.; GALLAGHER, S. Can social interaction constitute social cognition? **Trends in Cognitive Sciences**, v. 14, n. 10, p. 441–447, out. 2010.
- DE PREESTER, H. Naturalizing Husserlian phenomenology: An Introduction. **Psychoanalytische Perspectieven**, v. 20, n. 4, p. 633–647, 2002.
- DI PAOLO, E.; CUFFARI, E. C.; DE JAEGHER, H. **Linguistic Bodies: The Continuity Between Life and Language**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2018.
- EDELMAN, S. Constraints on the nature of the neural representation of the visual world. **Trends in Cognitive Sciences**, v. 6, p. 125–31, 2002.
- FJELLAND, R. The ‘Copenhagen interpretation’ of quantum mechanics and Phenomenology. In: BABICH, B. E. (Ed.). **Hermeneutic Philosophy of Science: Van Gogh’s Eyes and God**. Dordrecht: Kluwer, 2002. p. 53–66.
- GALLAGHER, S. The practice of mind: Theory, simulation, or primary interaction? **Journal of Consciousness Studies**, v. 8, n. 5, p. 83–107, 2001.
- GALLAGHER, S. Phenomenology and experimental design. **Journal of Consciousness Studies**, v. 10, n. 9, p. 85–99, 2003.
- GALLAGHER, S. **How the Body Shapes the Mind**. [s.l.] Oxford University Press, 2005.
- GALLAGHER, S. On the possibility of naturalizing phenomenology. In: ZAHAVI, D. (Ed.). **Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 70–93.
- GALLAGHER, S. The socially extended mind. **Cognitive Systems Research**, v. 25, n. 26, p. 4–12, 2013.
- GALLAGHER, S. et al. **A Neurophenomenology of Awe and Wonder: Towards a Non-reductionist Cognitive Science**. London: Palgrave Macmillan, 2015.

GALLAGHER, S. **Enactivist Interventions: Rethinking the Mind**. Oxford: Oxford University Press, 2017. v. 1

GALLAGHER, S. Rethinking Nature: Phenomenology and a Non-reductionist Cognitive Science. **Australasian Philosophical Review**, v. 2, n. 2, p. 125–137, 3 abr. 2018.

GALLAGHER, S.; BOWER, M. Making enactivism even more embodied. **Avant**, v. 5, n. 2, p. 232–247, 2014.

GALLAGHER, S.; VARELA, F. J. Redrawing the map and resetting the time: Phenomenology and the cognitive sciences. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 29, p. 93–132, 2003.

GURWITSCH, A. **The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973). Volume I: Constitutive Phenomenology in Historical Perspective**. Dordrecht: Springer, 2009.

HEIDEGGER, M. **Being and Time**. New York: Harper & Row, 1962.

HUSSERL, E. **Phenomenology and the Crisis of Philosophy**. New York: Harper Torchbooks, 1965.

HUSSERL, E. **Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology**. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1970.

HUSSERL, E. **Ideas Pertaining to a Pure Phenomenological Philosophy and to a Phenomenological Philosophy**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

HUTTO, D. D.; MYIN, E. **Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2017.

HUTTO, D.; MYIN, E. **Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2013.

KÄUFER, S.; CHEMERO, A. **Phenomenology**. London: Polity Press, 2015.

MERLEAU-PONTY, M. **The Primacy of Perception**. Evanston: Northwestern University Press, 1964.

MERLEAU-PONTY, M. **The Visible and the Invisible**. Evanston: Northwestern University Press, 1968.

MERLEAU-PONTY, M. **The Structure of Behavior**. Boston, MA: Beacon Press, 1983.

MERLEAU-PONTY, M. **Phenomenology of Perception**. London: Routledge, 2012.

NOË, A. **Action in Perception**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2004.

O'REGAN, J. K.; NOË, A. A sensorimotor account of vision and visual consciousness.

Behavioral and Brain Sciences, v. 24, n. 05, p. 939–973, 18 out. 2001.

ROSENBERG, A. Why I am a naturalist. In: HAUG, M. (Ed.). **Philosophical Methodology: The Armchair or the Laboratory**. London: Routledge, 2014.

THOMPSON, E. **Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of the Mind**. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

VARELA, F. J. Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem. **Journal of Consciousness Studies**, v. 3, n. 4, p. 330–49, 1996.

VARELA, F. J. The specious present: a neurophenomenology of time consciousness. In: PETITOT, J. et al. (Eds.). . **Naturalizing Phenomenology**. Stanford: Stanford University Press, 1999.

VARELA, F. J.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. **The Embodied Mind**. Revised Ed ed. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2016.

¹ Nota do tradutor: eu agradeço a Guilherme Vasconcelos pela revisão desta tradução e por sugestões muito úteis, sobretudo em alguns trechos mais espinhosos.