

Integr Psych Behav (2011) 45:1–20
DOI 10.1007/s12124-010-9146-3
Published online: 19 October 2010
Springer Science+Business Media, LLC 2010

Svend Brinkmann



Om Svend Brinkmann

Født 1975

Uddannet Cand. psych., PhD

Professor i psykologi ved Aalborg Universitet

Towards an Expansive Hybrid Psychology: Integrating Theories of the Mediated Mind

Resumo

Este artigo desenvolve uma teoria integrativa da mente pelo exame de como a mente, entendida como um conjunto de habilidades e disposições, depende de quatro fontes de mediadores. A psicologia híbrida de Harré é tida como um ponto de partida meta-teórico, mas foi expandida significativamente, incluindo as quatro fontes de mediadores que são o cérebro, o corpo, práticas sociais e os artefatos tecnológicos. É argumentado que a mente é normativa, no sentido de que os processos mentais não se limitam a acontecer, mas podem ser feitos mais ou menos bem, e, então, são submetidos a apreciação normativa. A psicologia híbrida expandida é destinada a auxiliar na integração de perspectivas teóricas e interesses de investigação que são muitas vezes consideradas como incompatíveis, entre elas a neurociência, a fenomenologia do corpo, a teoria da prática social e estudos de tecnologia. Um ponto principal do artigo é que todas essas perspectivas são necessárias para uma abordagem integrada da mente humana.

Introdução: Duas Psicologias Revisitadas

É um fato básico sobre a história da psicologia que a disciplina tem sido eternamente dividida em duas vertentes diferentes. Notoriamente, Wilhelm Wundt fundou o primeiro laboratório psicológico, a fim de realizar experimentos psicológicos, em 1879. O objetivo foi estudar os efeitos causais de variáveis independentes (estímulos sensoriais) sobre as variáveis dependentes (experiência humana). Esta abordagem causal para a pesquisa psicológica desde então se tornou firmemente estabelecida como a forma preferida de estudar os fenômenos psicológicos na maioria dos paradigmas em psicologia (behaviorismo, ciência cognitiva, neurociência, etc.) Ela é usada hoje não

apenas para estudar a experiência, mas também qualquer fenômeno psicológico. Na verdade, aos olhos de muitos psicólogos investigativos, a abordagem de causalidade representa a única metodologia legítima – i.e. científica.

Críticos da abordagem causal argumentam que estudar os fenômenos significativos que chamamos de psicológicos (por exemplo, pensar, resolver problemas, agindo, aprendendo, sentindo-se) por meio de causalidade repousa sobre um mal-entendido. É especialmente a este ponto que a crítica de Smedslund se dirige quando argumenta que há uma incompatibilidade entre os atuais métodos (causal) de investigação e a natureza do fenômeno psicológico devido ao fato deste último participar de sistemas de significados compartilhados (Smedslund 2009). É simplesmente equivocado estudar significados causalmente e, se continuam a fazê-lo de qualquer maneira, o resultado é aquilo que Smedslund chama de trabalho pseudo-empírico. Por exemplo, se os psicólogos fossem estudar a suposta relação causal entre encontrar-se em uma situação inesperada (variável independente) e experimentar surpresa (variável dependente), eles poderiam estar fazendo pesquisa pseudo-empírica, pois há uma relação conceitual, semântica e normativa entre "situação inesperada" e a emoção de surpresa. Isso pode ser demonstrado pelo fato de que podemos explicar o que entendemos por surpresa, dizendo que é a emoção que se sente em uma situação inesperada. Há uma relação interna ao invés de uma relação empírica entre os dois. Se essa emoção está ausente em algumas situações, isso significa que a pessoa realmente não encontrou a situação inesperada. Assim, se os investigadores não conseguem encontrar uma correlação entre as duas variáveis, não devemos concluir que a surpresa e "situação inesperada" são independentes, mas sim que algo deu errado na experiência. Visto que "resultados" empírico-causais não podem falsificar necessidades conceituais e normativas. As leis normativas da lógica não são falsificadas, mesmo que ninguém jamais consiga razão perfeitamente lógica. E solteiros são os homens não casados, mesmo que não existam solteiros. De acordo com Smedslund, relações e regularidades psicológicas são geralmente deste tipo conceitual, e embora possamos encontrar "regularidades estatística local e temporal que podem ser úteis para a prática, para fins de exemplo sócio-político" (por exemplo, que o estabelecimento de "teams leads" nas equipes de futebol das escolas leva a um declínio no consumo de drogas), "essa pesquisa não visa fazer avançar a ciência da psicologia", conclui Smedslund (p. 791).

Como é bem conhecido, Wundt também inaugurou uma segunda, psicologia não-causal, a *Völkerpsychologie*, interessada com a forma como os seres humanos vivem em mundos culturais de mitologias, linguagens e valores, e como estes desempenham um papel na vida mental das pessoas que agem. Esta outra psicologia é intrinsecamente interessada no significado em vez da causalidade, e tem sobrevivido e até floresceu com seus próprios métodos desde o tempo de Wundt sob certas posições, como a psicologia sociocultural (Valsiner e Rosa 2007), a psicologia cultural (Cole, 1996) e psicologia discursiva (Harré, 1998). Embora estas tradições sejam diferentes, elas estão unidas pela idéia de que o objeto próprio da psicologia humana é feito de significado, ou seja, como os seres humanos mantêm e gerenciam, como indivíduos e em construções coletivas, o significado, por exemplo, através da mediação semiótica (Valsiner 2007) ou de atos discursivos (Harré, 2004). Os significados são normativos; para a ordem da palavra, para o símbolo ou para o sinal ter significado deve ser possível distinguir os usos corretos dos incorretos (Wittgenstein, 1953). É por isso que podemos resumir as diferentes tradições da "segunda psicologia" como psicologias normativas.

A distinção entre psicologias causais e normativas se deve muito ao trabalho de Harré (por exemplo, 1997, 2002). Sob o título "Psicologia híbrida", Harré, recentemente, desenvolveu e defendeu a sua própria versão da psicologia normativa, a qual é um promissor do ponto de vista de integração, porque não afasta o que é válido na tradição causal da psicologia. Antes, o objetivo de Harré é construir uma meta-teoria para a psicologia como uma ciência híbrida que integra as abordagens causais, que são legítimas quando estudamos o cérebro (e outros objetos materiais que são relevantes para os processos mentais), com as abordagens normativas, que são indispensáveis se queremos estudar os humanos como seres intencionais, criaturas construtoras de significados (meaning-making creatures).

Neste artigo, em primeiro lugar gostaria de apresentar brevemente a psicologia híbrida de Harré como um ponto de partida promissor para as teorias de integração da mente, mas, posteriormente, objetivo alargar a sua teoria para incluir outros mediadores (como vou chamá-los), além do cérebro. Harré acredita que o domínio da psicologia é esgotado pelas pessoas e o que elas dizem e fazem (ver, por exemplo, Harré 1998), e sua psicologia híbrida visa integrar a neurociência e a psicologia discursiva, mostrando que o cérebro como uma ferramenta (estudada pela neurociência) medeia o que as pessoas dizem e fazem (estudado pela psicologia discursiva). Esta ontologia minimalista deve ser estendida um pouco, eu vou argumentar, para incluir os corpos humanos, práticas sociais e também os artefatos tecnológicos como três outras fontes de mediadores (para além do cérebro), que, juntos, constituem a mente humana. Tentarei mostrar que esses mediadores não são independentes: Assim como o cérebro precisa de um corpo vivo, a fim de funcionar como um mediador dos atos psicológicos, também o corpo precisa de práticas sociais para socializar e seus hábitos, assim como a sociabilidade no sentido humano necessita de artefatos tecnológicos a fim de que as relações sociais sejam suficientemente estabilizadas de modo a que as sociedades humanas possam surgir. Podemos representar essas camadas de mediadores da seguinte forma:

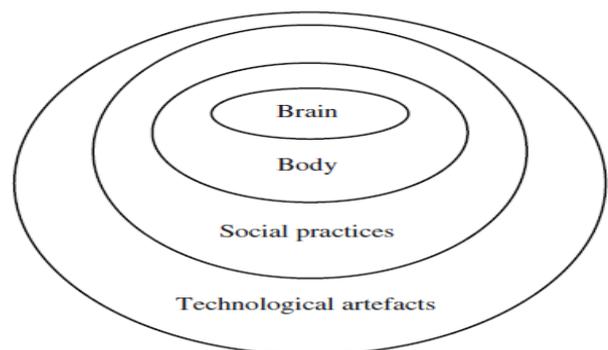
Devemos ser cuidadosos para não sermos desorientados por este modelo espacial. Claramente, o cérebro está "dentro" do corpo em um sentido espacial, mas o corpo não está "dentro" das práticas sociais de uma forma similar, assim como o social não está "dentro" das tecnologias. Os pontos que vou desenvolver a seguir são, preferentemente, que as tecnologias em um sentido metafórico "contêm" o social e suas normas, estabilizando-os (Latour 1996), que as normas sociais da mesma forma estabilizam ou estruturam os atos corporais e hábitos de vida (Bourdieu, 1977), e que finalmente, o corpo contém o cérebro e dá sentido à experiência humana (Johnson, 2007). Meu argumento, reconhecidamente muito geral e ambicioso, será que todas as fontes de mediadores devem, em princípio, ser incluídas no nosso trabalho científico, a fim de que possamos alcançar uma plena compreensão da mente e fenômenos psicológicos. Isso nos dará uma ciência híbrida mais abrangente que transcende as fronteiras entre neurociência, psicologia tradicional, sociologia e antropologia cultural. Na prática, a maioria dos projetos de pesquisa é legitimamente realizada com o foco em apenas uma ou duas das fontes de mediadores – e por isso é provável que seja no futuro também –, mas meu argumento é que toda a investigação psicológica integradora, em princípio, deve permanecer aberta, e ser compatível com, a pesquisa que lança luz sobre as outras fontes de mediadores. Este trabalho representa apenas um primeiro passo nessa direção, destinado a analisar a forma como certo número de teorias diferentes podem ser integradas usando a psicologia híbrida de Harré como meta-teoria, sendo que muitos detalhes das diferentes perspectivas teóricas terão de ser deixados de fora, a fim de me

concentrar nas questões mais gerais (alguns desses detalhes são relatados em Brinkmann 2009, em que alguns dos que se segue é baseado).

A Mente de Habilidades e Disposições

Antes de explicar o trabalho Harré e as camadas de mediadores retratadas na figura. 1, eu acredito que é necessário analisar brevemente o que é que estamos tentando explicar, a saber, a mente. A Fig. 1 mostra as fontes de mediadores da mente, mas o que é a mente, e o que é um mediador? As psicologias normativas construídas sobre premissas de que a mente é normativa (Brinkmann 2006). Isto significa que a mente não pode ser equiparada com a consciência puramente receptiva ou experiencial ou o que é por vezes referido como qualia na filosofia da mente, nem pode ser equiparado a qualquer substância ou entidade, nem mesmo a entidade material do cérebro. Por que isso? Porque se a mente fosse idêntica a algum processo causal operacional ou entidade no mundo ou no cérebro, não poderíamos ter forma de distinguir os fenômenos psicológicos de fisiológicos, e uma vez que somos de fato capazes de fazer essa distinção, isso significa que a mente não pode ser puramente causal. Um exemplo de Harré (1983) pode ilustrar o que isso significa: embora tanto medo, raiva, indigestão e exaustão tenham manifestações comportamentais, assim como razoavelmente distintas qualidades experienciais (qualia), não temos problemas para concluir que apenas os dois fenômenos anteriores devem ser incluídos entre os fenômenos psicológicos, enquanto os dois últimos são fisiológicos. Por que isso? Porque, argumenta Harré, medo e raiva são fenômenos psicológicos na medida em que eles caem dentro de uma ordem normativa moral, onde podem ser avaliados de acordo com as normas locais de correção e adequação. Medo e raiva não se limitam apenas a acontecer, como fenômenos fisiológicos, mas são produzidos e, portanto, sujeitos a uma apreciação normativa e, de fato moral. Pode-se sentir e expressar a raiva legítima, assim como a ilegítima, enquanto indigestão pode ser dolorosa e incomoda, mas não faz sentido dizer que ela pode ser legítima ou o contrário. Os fenômenos psicológicos – nossos modos de perceber, agir, lembrar e sentir – não simplesmente acontecem, mas podem ser realizados mais ou menos bem em relação a costumes locais, normas e convenções. Em suma, eles são normativos.

Fig. 1 Mediators of the mind



A mente, portanto, não pode ser uma entidade, pois uma entidade não é avaliada normativamente por si mesma. Só o que alguém faz (por exemplo, com uma coisa) pode ser avaliado assim. Estudar a mente é, portanto, estudar um conjunto de habilidades e disposições para agir, sentir e pensar de forma particular. E nós não podemos determinar se alguém tem uma habilidade examinando o cérebro da pessoa, mas somente estudando a pessoa agindo em suas atividades de vida prática. Ter uma mente não é ter alguma "coisa" ligada ao cérebro ou ao corpo (competências não são "coisas"). Pelo contrário, a razão de uma criatura ter uma mente "é porque ela possui uma distintiva gama de capacidades de entendimento e vontade, em particular as capacidades conceituais de usuária de linguagem (language-user) que fazem o autoconhecimento e a auto-reflexão possíveis" (Bennett e Hacker 2003, p. 105). Em outras palavras, o uso do conceito de mente é a utilização de "um termo genérico para as nossas várias habilidades e suas relações" (Coulter, 1979, p. 13). Não é falar de um lugar (por exemplo, o "mundo interior") ou de um objeto (por exemplo, o cérebro). Hilary Putnam fez uma referência similar do ponto de vista do pragmatismo: "a mente não é uma coisa, falar de nossas mentes é falar do mundo – envolvendo recursos de que dispomos e as capacidades que possuímos" (Putnam, 1999, pp 169-170). E ele prossegue, citando John Dewey, que insistiu que "A mente é essencialmente um verbo. Ela indica todas as formas em que lidamos de forma consciente e claramente as situações em que nos encontramos" (Dewey 1934, p. 268).

Junto com Dewey, devemos rejeitar a tendência generalizada na psicologia para reificar a mente, tratando-a como uma entidade independente, que faz certas coisas (atende, lembra-se, etc.) A mente não faz essas coisas. As pessoas fazem tais coisas, e é exatamente as suas capacidades, habilidades e aptidões para fazer estas coisas que nos referimos, com o termo "mente". Valsiner (2007, p. 125) refere-se a uma falácia relacionada à "entificação", que é a falácia de tratar construtos psicológicos (por exemplo, inteligência, personalidade), como entidades de causalidade "na mente" que motivam as pessoas a fazer certas coisas. Novamente, é melhor seguir Dewey e insistir que os fenômenos psicológicos são adverbiais, eles dizem respeito às coisas feitas, o que significa que não existem entidades psicológicas (por exemplo, inteligência, raiva), mas apenas as pessoas e o que elas fazem (eles podem agir inteligentemente, raivosamente etc) (ver também Billig 1999, para uma defesa convincente de uma abordagem adverbial às emoções).

Assim, em termos gerais, é fecundo pensar a mente como um verbo e não como um substantivo, como uma atividade ou processo, em vez de uma entidade estática, e, quando o fazemos, vamos abordar a mente como um fenômeno normativo. Esta é uma notícia velha como foi sublinhado por Aristóteles 2500 anos atrás. Aristóteles abordou fenômenos mentais como dualidades (ver Brinkmann 2006): Tais fenômenos podem ser sustentados por alterações físicas no corpo que necessitam de explicação causal, mas eles permanecem incompreensíveis se não tomarmos sua normatividade básica em conta. Os cientistas naturais, os *phusikos*, podem definir um fenômeno mental, tal como a raiva como uma "ebulição do sangue", diz Aristóteles (citado em Robinson 1989, p. 81), mas "o dialético" poderia acrescentar justamente que a raiva – normativamente falando – deve ser definida como "o apetite para o regresso da dor para a dor" ou algo assim (p. 81). Esta última definição, ao contrário da antiga (fervura do sangue), pode ser justificada ou injustificada. Em face da injustiça, a raiva é corretamente evocada, enquanto que ferver o sangue é apenas presente ou não, como um efeito causal puro (Brinkmann 2006). Se esse fenômeno fosse induzido em organismos por efeito causal puro, não seria mental, pois nesse caso nunca poderíamos discutir a sua adequação. E nós fazemos a discussão da adequação da raiva – bem como de outros fenômenos mentais.

Se a mente é um conjunto de habilidades e disposições para agir, pensar e sentir, a qual pode ser apreciada normativamente, então alguns velhos problemas se dissolvem e novos surgem. O problema cartesiano de como encontrar um lugar para a mente em um universo físico não é mais pertinente, para este problema pressupunha-se que a mente era uma substância (imaterial) que de alguma forma tinha que estar ligada com o mundo material. Mas se a mente não é uma substância, não é nem material, nem imaterial, habilidades e disposições são dificilmente acessíveis nesses termos. Em vez disso, a pergunta a fazer é: o que permite que as habilidades e disposições se manifestem e fiquem sob o controle das pessoas? A minha resposta a seguir é que as quatro fontes de mediadores retratadas na figura. 1 constituem a mente como um conjunto de habilidades e disposições.

A próxima coisa a fazer é perguntar o que significa dizer que a mente é mediada por diferentes formas de mediadores representados no modelo. O que é um mediador? Aqui eu uso o termo num sentido deliberadamente vago e abrangente para se referir a relações práticas entre as pessoas e objetos ou processos que não carregam simplesmente intenções ou motivações sem distorções, mas traduzem o significado que supostamente carregam (ver Latour 2005). Os mediadores são recursos que podemos usar para comunicar, colaborar e construir coisas juntos, mas eles não são apenas intermediários que transportam sem transformar. Tomando emprestado das descrições de Latour, podemos dizer que os mediadores "transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que deveriam realizar." (p. 39). Linguagem medeia a capacidade humana de pensar, por exemplo, não por levar porções de significados puros não distorcidos de uma mente para a outra, mas por permitir formas complexas de pensamento conceptual. A linguagem é o "veículo do pensamento", como disse Wittgenstein (1953, § 329), mas, como um veículo, que afeta e muitas vezes constitui o que ela carrega. Da mesma forma, para ficar com os veículos, o meu carro medeia a minha actividade de viajar grandes distâncias, não só por permitir-me de realizar a minha intenção de ir a Paris, mas, em primeiro lugar, por permitir-me dar forma ao desejo real de viajar para Paris.

Pode-se objetar que eu esteja esticando demais o conceito de mediador, usando-o para falar sobre o cérebro, por exemplo. Em uma útil revisão recente, Gillespie e Zittoun (2010) distinguem entre as diferentes formas de mediação, ou "uso de recursos culturais", como também os colocam, por um lado, tanto como ferramenta ou como sinal de mediação, e, do outro lado a mediação reflexiva ou implícita, o que resulta em quatro formas gerais. Permito-me usar o conceito de mediação neste contexto, pois parece ser um ponto de intersecção promissor para diversas disciplinas e agendas de investigações que pode ser frutíferas no trabalho integrativo. E, seguindo Gillespie e Zittoun, falar do cérebro como mediador seria um exemplo de ferramenta de mediação implícita (ou seja, não-reflexivo), como dirigir um carro (com nas funções do carro na qualidade de mediador), e, embora o cérebro (ao contrário do carro) seja um mediador continuamente presente na vida psicológica, penso que é legítimo usar o termo neste contexto.

Para alguém como Latour (2005), que é talvez o mais influente teórico contemporâneo da mediação, mediadores constituem toda uma ontologia relacional, que se estende muito além da esfera humana. Aos olhos de Latour, nada é um mero intermediário, nem mesmo a simples relação entre objetos (por exemplo, quando um objeto físico esbarra com outro), pois cada coisa (ou atuante, em sua terminologia preferida) está nas relações mediadas com outras coisas, ou, em outras palavras, as coisas estão sempre ligadas através da tradução (ver Harman 2009). No entanto, estender a ontologia de mediação para além da psicologia está além do escopo do presente trabalho, que se concentra em psicologia e outras ciências

humanas e sociais (representadas nas camadas do modelo), embora definitivamente pudesse acrescentar e, possivelmente, desafiar os argumentos deste texto.

Wittgenstein Vygotsky, e Psicologia Híbrida de Harré

É em particular a partir de Wittgenstein (1953) que a idéia, que é retomada por Harré, de que a mente é normativa se origina, (Brinkmann 2006; Harré e Tisaw 2005). Mas a filosofia de Wittgenstein não pode por si só nos fornecer as bases para uma psicologia científica, desde que ele prestou pouca atenção às realidades empíricas de pessoas em desenvolvimento. Para suplementar a explicação de Wittgenstein da normatividade do mental com uma abordagem psicológica mais viável, precisamos incluir a psicologia de Vygotsky, que é muito mais sintonizada com o desenvolvimento humano. E em Vygotsky acontece faltar exatamente o que estava em foco para Wittgenstein e seus seguidores – a abordagem normativa para a psicologia – razão pela qual eles se complementam muito bem, como argumenta também Harré (2002).

A contribuição de Vygotsky e o que falta talvez possa ser melhor explicado com referência ao seu mais famoso exemplo. Em sua teoria do desenvolvimento, as funções mentais superiores (tais como pensar, lembrar, vontade) são formadas ontogeneticamente quando adultos interpretam e agem conforme os comportamentos não-sociais da criança, transformando assim as disposições biológicas em ações sociais (isso será explicado em maior detalhe abaixo). O famoso exemplo discutido por Vygotsky (1978) diz respeito ao que acontece quando uma criança está tentando alcançar algo realizando um movimento de agarrar. Adultos subsequentemente trazem esta coisa para a criança, que assim gradualmente aprende a realizar um gesto de apontar. Aprender a usar sinais sociais implica, tais como intencionalmente apontar um dedo, entrar em um mundo social de sinais significativos, que são reguladas normativamente em práticas sociais em curso. Mas o que não é significativamente discutido por Vygotsky, é a própria ordem normativa moral em torno deste desenvolvimento, pois – para simplificar – nem tudo que a criança aponta será levado para a criança, e há definitivamente coisas para as quais é inapropriado apontar (por exemplo, inadequado apontar para estranhos no ônibus), ocasião em que provavelmente a criança será repreendida ao invés de recompensada por apontar. Assim, uma parte importante do aprendizado do apontar envolve a aprendizagem de quando e para o que apontar. Há uma normatividade difusa moral para o apontar, como para todos os outros usos dos sinais em situações sociais. Tornar-se um agente humano maduro implica tornar-se responsável em relação a esta normatividade moral (Brinkmann 2010).

Harré integrou a visão de Wittgenstein para a normatividade com a visão de Vygotsky para o desenvolvimento em sua psicologia híbrida que é construída em torno de três hipóteses: (1) A metáfora da ferramenta de trabalho, (2) a idéia de gramáticas da vida cotidiana e (3) o princípio da prioridade taxonômica. Vou explicar um de cada vez. (1) A metáfora da ferramenta de trabalho destina-se a explicar como os fenômenos psicológicos são ativados por condições materiais. De acordo com Harré, as pessoas estão constantemente envolvidas em tarefas (procurando as chaves, assar biscoitos, escrevendo livros, tentando lembrar o aniversário de um amigo), que, como um todo, compõem o tema da psicologia. Essas tarefas são realizadas por pessoas que exercem as competências que constituem o que chamamos de mente, e os desempenhos relevantes são sujeitos a avaliação de certo e errado. Em outras palavras, elas são restringidas

normativamente (Harré, 1997). Mas as tarefas só podem ser interpostas para fruição – mais ou menos satisfatoriamente – por meio de mecanismos materiais, nomeadamente o cérebro (mas também outros órgãos do corpo). O cérebro é, portanto, a ferramenta mais importante no desempenho das nossas funções psicológicas. Podemos dizer que o cérebro é um mediador central em todas as operações psicológicas. Estas não podem ser reduzidas ao cérebro, mesmo sendo o cérebro necessário para a sua execução. As tentativas generalizadas para reduzir os fenômenos psicológicos aos processos cerebrais são falaciosas, porque violam algumas regras básicas de como aplicar predicados psicológicos. Ou seja, eles cometem o que Bennett e Hacker (2003) referem como uma falácia mereológica. “Mereologia” é a lógica das relações parte-todo, e a falácia mereológica é cometida quando cientistas atribuem propriedades (psicológicas) a uma parte do ser humano, geralmente o cérebro ou a “mente”, que na verdade só fazem sentido quando atribuída a um ser humano (ou animal) como um todo. O cérebro não observa, pensa, sente, lembra ou age. Somente os seres humanos fazem essas coisas, e embora não possam fazê-las sem o seu cérebro, isso não significa que o cérebro está fazendo. Da mesma forma, meu carro não poderia se mover sem o seu motor, mas isso não significa que é o motor que está se movendo. É o carro como um todo. A falácia mereológica surge de uma metafísica equivocada, profundamente enraizada no pensamento ocidental, que é a tendência, descrita por Coulter e Sharrock, de “supor que ‘aquilo que qualquer coisa é’ é *idêntico* (no sentido mais forte mesmo) a ‘aquilo do que a coisa é feita’.” (Coulter e Sharrock 2007, p. ix). Se a mente existe, então seguindo de acordo com essa metafísica equivocada, deve ser feita de matéria física (o cérebro), pois qualquer coisa no universo é material, e predicados mentais devem, portanto, ser imputáveis ao cérebro, supondo que alguma coisa. O entendimento que a mente não é uma coisa, mas habilidades e disposições, deverá permitir-nos superar essa metafísica.

Quando nosso cérebro avaria, por exemplo, por causa dos defeitos neurológicos, resultando em demência, nós podemos, como seres culturais usar outras ferramentas. Se não podemos usar o cérebro para lembrar detalhes particulares (aniversários, por exemplo), pode-se usar um notebook mediador como alternativa. Isto, naturalmente, não é apenas algo que fazemos em casos de disfunção cerebral, mas é um aspecto que permeia a vida humana. Nós usamos diferentes recursos culturais e tecnologias cognitivas que vão desde óculos, canetas, calculadoras e computadores para anotar e orientar mapas mentais para realizar inúmeras tarefas. Isto nos permite "aumentar nossas mentes", como uma espécie (Clark 2008). Agora é comum analisar como tais ferramentas mediam funções da mente, particularmente a partir da perspectiva vygotskiana (Wertsch 2007), e embora seja menos comum se referir ao cérebro como um mediador, eu acredito que nós temos razão para fazê-lo supondo que a metáfora de ferramenta de trabalho de Harré é válida para a compreensão da relação entre as tarefas significativas e mediadores material.

(2) Quando os neurocientistas estudam o cérebro, eles utilizam uma “gramática” particular, para usar a expressão wittgensteiniana de Harré. Gramáticas são conjuntos de regras de como se expressar de forma significativa e, como regras, elas são normativas e sociais (Harré, 2002). Neurocientistas convencionalmente Harré empregam aquilo que Harré se refere como sendo uma gramática Molecular. Esta gramática corretamente identifica moléculas e aglomerados de moléculas como base, participantes característicos, e as explicações científicas são dadas em termos causais. Assim, as moléculas de melatonina podem causar nas pessoas o dormir ao induzir uma mudança no ritmo do cérebro (p. 149). Normatividades não estão implícitas aqui, e nós não

elogiando ou criticando as moléculas por fazer o que fazem (embora possamos culpar a pessoa por adormecer).

Outra gramática é a gramática do Organismo que é aplicada ao discurso sobre os animais que são capazes de agir para um fim (sobrevivência, forrageamento, cuidado com a prole), sem agir intencionalmente no sentido humano pleno. Eles não são inteiramente intencionais, e só podemos atribuir responsabilidade aos animais não-humanos em um sentido metafórico. Somente as pessoas, tal como expressa na gramática de terceira pessoa, são responsáveis. Somente as pessoas (não suas moléculas, cérebros ou corpos) são responsabilizadas quando elas são incapazes de se lembrar de algo que os outros acreditam que deviam ter lembrado. De acordo com Harré, tarefas são identificadas em relação à gramática Pessoal, pois apenas pessoas assam biscoitos ou esquecem o aniversário de seus amigos, mas o funcionamento das ferramentas são explicadas de acordo com as outras gramáticas, na maioria das vezes a gramática Molecular. A gramática Molecular opera com causas e pode ser usada para descobrir e expressar necessidades naturais. A gramática Pessoal opera com razões e normatividades e expressa as necessidades conceituais e semânticas (cf. a seção sobre Smedslund acima). A psicologia híbrida é destinada a integrar as explicações causais das ferramentas materiais com as explicações normativas das tarefas psicológicas.

(3) A fim de fazê-lo corretamente, devemos ter em mente o que Harré chama o princípio da prioridade taxonômica. Este princípio expressa a primazia (lógico e científico) da gramática Pessoal em psicologia. Em suma, o princípio afirma que as ferramentas são definidas em relação às tarefas que elas podem ser usadas para executar (Harré, 2002). Isso significa que produtos orgânicos e moleculares são escolhidos como relevantes para os fenômenos psicológicos significativos "por critérios estabelecidos a partir do uso da gramática Pessoal na gestão de trocas simbólicas com que as pessoas realizam tarefas cognitivas na vida cotidiana". (P. 138). Por exemplo, nós só sabemos o que fazer com um *scan* cerebral de uma pessoa enquanto lê, se pudermos saber o que é e como identificar na vida cotidiana o ato da leitura (e a leitura, é claro, é uma atividade normativa que só as pessoas podem executar). A gramática Pessoal é sempre fundamental em psicologia. As explicações causais dos processos neurológicos associados com a leitura são necessariamente parasitas da identificação normativa da leitura como uma performance significativa. Isso vale para todas as atividades psicológicas: As descrições de tarefas, em termos traçados a partir da gramática Pessoal têm prioridade sobre as explicações das ferramentas que são necessárias para realizar as tarefas (extraídas das gramáticas Molecular e do Organismo). Em outras palavras, a psicologia normativa (cultural, discursiva, qualitativa), a "segunda" de Wundt, é mais básica do que é, de outra forma, a "primeira" psicologia considerada como causal e experimental.

Até agora, eu tenho argumentado que o cérebro é um mediador para as habilidades e disposições que chamamos de mente. Como um mediador, não é apenas um meio neutro para a realização das nossas intenções de levar a cabo determinadas tarefas, mas claramente ele conforma as intenções que temos (Latour, 1996). Ao mesmo tempo, uma compreensão das tarefas não pode ser reduzida a uma compreensão do mediador. Não podemos reduzir o falar sobre pessoas em ação pelo falar do que seus cérebros fazem sem perda de sentido. Vimos que a psicologia híbrida de Harré visa integrar as explicações causais das ferramentas materiais com as explicações normativas das tarefas psicológicas, e, antes de avançar, devemos considerar a objeção de que isso leva a um mal-fundado dualismo metafísico.

Da perspectiva de Harré, e isso é o caso quando empregamos gramáticas diferentes, estamos acessando ontologias. Ontologias, como ele diz, são gramáticas ou "especificações, algumas explícitas, algumas implícitas, de formas de identificação e marcação dos limites de

indicações para algum propósito ou outro." (Harré 1997, p. 178). Ciências são criadas quando os homens escolhem as ontologias, assim, neste sentido trivial, as ciências são construções sociais. São atividades humanas, mas isso não significa que a "realidade é aquilo que dizemos que é" (p. 174). O que isso significa, sim, é que a escolha da ontologia "é amplamente justificada pragmaticamente". (p. 178). Nós empregamos ontologias em relação aos interesses que temos, então, quando estamos interessados em aspectos neurofisiológicos do ser humano, operamos com a gramática Molecular, e quando estamos interessados em seres humanos como seres intencionais, operamos com a gramática Pessoal. Isso nos permite entender as particularidades do mundo.

Em geral, no entanto, não devemos tomar a palavra "emprego" aqui em um sentido voluntarista, pois na maioria dos casos não "escolhemos" nos envolver com os outros ou com nós mesmos como pessoas usando a gramática Pessoal, pois para a maioria dos propósitos práticos, temos que fazer isso para que nada seja significativa em tudo. Mesmo os materialistas fortemente reducionista não podem evitar o recurso à gramática Pessoal para deliberar sobre o que fazer ou para avaliar as reações de outra pessoa, e se ela queria convencer os outros da veracidade de sua teoria filosófica favorita (ainda que equivocada), ela, em qualquer caso, teria que se apresentar a eles com boas razões que seriam melhor justificadas ou mais razoáveis para um materialista reducionista. Ao fazer isso, ela teria que enfrentá-los como pessoas e pressupor as concepções normativas que queria eliminar, o que nos dá razão para acreditar que nós não podemos eliminar a normatividade ou a gramática Pessoal (Brinkmann 2011). Nós simplesmente não podemos prescindir dessa ontologia e a maneira de falar e entender que ela envolve, que é uma prova pragmática da realidade dos aspectos normativos do mundo (ver também Taylor 1989). Isso nos leva a alguma forma de dualismo metafísico? Não, simplesmente leva a uma visão razoável de que existem muitos tipos de propriedades e relações no mundo, algumas causais, algumas normativas e, se essa visão é dualista, então qualquer pessoa, alegando que o valor de uma nota é completamente diferente, digamos, da sua cor ou peso, também seria um dualista. A nota tem um certo valor devido à forma como usá-la em transações econômicas normativas, e não há razões para levantar a questão sobre a relação entre seu valor e a sua cor como um problema metafísico profundo. Mas há razões para dizer que a normatividade do dinheiro, e de toda a economia capitalista, não poderia existir sem mediadores, tais como notas monetárias, cartões de crédito, contas bancárias, e outras condições que permitam, assim como a normatividade das tarefas psicológicas de forma mais ampla exige uma série de mediadores.

O Corpo como mediador

Tenho argumentado que é legítimo referir o cérebro como um mediador sempre presente na vida psicológica, mas é igualmente legítimo, e poderíamos mesmo dizer necessário, abordar também o corpo como um mediador sempre presente. Como o cérebro, o corpo molda as intenções, os compromissos, as tarefas e a vida mental que ele torna possível (que era a nossa definição de um mediador). A fim de compreender o papel do corpo como mediador da mente, devemos passar da neurociência para o pragmatismo (Johnson, 2007) e para a fenomenologia (Merleau-Ponty, 1945). Estas escolas de pensamento têm procurado superar o dualismo ocidental da mente e do corpo. Merleau-Ponty pode ser apontado como o teórico mais importante do corpo como subjetividade vivida. O corpo é simplesmente mais do que um objeto que pode ser manipulado. Nós consideramos muitas vezes corpos como objetos,

por exemplo, quando realizamos uma cirurgia, mas este é um fenômeno temporário que não pode ser existencialmente primário. Descrições fenomenológicas básicas de certo modo dizem-nos que a mente é o corpo, pois as nossas habilidades e disposições são encarnadas. Quando eu movo meu braço eu não experimento um ato mental (da vontade) que ocorre antes do movimento. Pelo contrário, a vontade é no braço, como parte de mim como um sujeito. Isto é o que Merleau-Ponty quer enfatizar quando se refere ao "corpo vivido".

De acordo com Johnson (2007), existem (pelo menos) cinco diferentes perspectivas sobre o corpo: como um organismo biológico (por exemplo, na fisiologia e anatomia); como um organismo ecológico (em transações constantes com o meio ambiente), como o corpo fenomenológico (mais sobre isso abaixo), como um corpo social que é sexuado (Young 1980) e socializado na forma d hábito (Bourdieu, 1977) e, finalmente, como um organismo cultural (reconhecido e moldado em relação a normas culturais locais). Não existem fronteiras rígidas entre essas perspectivas, mas a abordagem fenomenológica é especialmente importante, já que está preocupada com o corpo como mediador da nossa experiência de um mundo significativo (e, portanto, da nossa mente) (Johnson, 2007, p. 276).

O corpo fenomenológico é o corpo enquanto experiência pré-reflexiva e pré-teorética, e Merleau-Ponty afirma que a forma básica de intencionalidade é encontrada na motilidade do corpo (Merleau-Ponty, 1945). Isto significa que a mente não deve ser fundada em um cartesiano "eu penso", mas sim em uma fenomenologia "eu posso". As formas reflexivas da consciência intencional, mediada por instrumentos e signos, emerge de uma forma mais básica de "intencionalidade operativa", que "produz a unidade natural e ante predicativa do mundo e da nossa vida, a ser apreciado em nossos desejos, nossas avaliações e na paisagem que vemos" (p. xx). Essa forma básica do ser-no-mundo corporal implica que nós, antes de tudo, vivemos no mundo pré-reflexivamente através de hábitos corporais (Dewey 1934). O corpo e seus hábitos de intencionalidade operativa é o pano de fundo para a experiência humana que permite que objetos e eventos apareçam como tal em primeiro plano.

Isso pode ser assim, um cético poderia argumentar, mas quando falamos de mediadores da mente humana falamos de algo que antes de tudo medeia as nossas capacidades para pensamentos muito abstratos, simbólicos e significativos. Como o corpo pode mediar essas capacidades? De acordo com Johnson (2007), o corpo (ou "mente-corpo" para usar a sua terminologia preferida) medeia essas funções mentais superiores por meio de metáforas. Ele argumenta que mesmo a lógica e a razão são incorporadas de forma mais ampla neste sentido (p. 102). As metáforas nos permitem ir de significados que são incorporados em um sentido muito concreto (por exemplo, "a dor é ruim") para o pensamento abstrato (por exemplo, "uma imprensa livre é uma necessidade democrática"). A teoria de Johnson implica a tese radical de que todas as teorias e conceitos abstratos são metaforicamente definidos e, portanto, em última análise, fundamentados na experiência incorporada (ver também Brinkmann e Tanggaard 2010). O que isso significa? Uma compreensão metafórica é aquela em que nós entendemos um fenômeno em termos de um outro, de tal forma que não há conexão literal entre os dois. "A mente é um computador" é uma metáfora por tudo muito familiar nas ciências cognitivas. Podemos dizer que "ela deu o primeiro passo em direção à escola médica", sem, portanto, implicar que ela se mudou no espaço físico. Viajando através do espaço físico está aqui o domínio da fonte metafórica – que nós sabemos da experiência corporal – que estrutura nossa compreensão um pouco mais abstrata de começar uma atividade intencional.

Johnson (2007) analisa várias metáforas desse tipo em detalhes, por exemplo, o conceito de compreensão que ele encontra é estruturado metaforicamente por duas experiências incorporadas muito diferentes: "Compreender é ver" versus "compreensão é agarrar". Embora o entendimento não seja literalmente ligado ao ver, dizemos coisas como "você pode ver o que eu quero dizer?" E "você vê a lógica da prova?" De acordo com Johnson, é uma atividade encarnada imediata e concreta (ver) que estrutura essa noção abstrata do que significa entender alguma coisa. Esta análise pode parecer banal à primeira vista, mas se olharmos para as implicações desta metáfora para a filosofia, pedagogia e ciência no mundo ocidental se torna claramente bastante significativo (lembre-se que a frase antecedente se desenhou na metáfora visual três vezes - "à primeira vista", "se olharmos para as" e "claramente bastante significativo", o que comprova a disseminação desta metáfora em nossa compreensão do entendimento!). Na verdade, podemos ter aqui a fonte de um dos pressupostos metafísicos mais fundamentais por trás do sistema educativo escolar que desempenha um papel fundamental na forma como as sociedades modernas se reproduzem (ver Brinkmann e Tanggaard 2010). A metáfora concorrente "o entendimento é agarrar" é menos difundido em nossas vidas, mas nós às vezes dizemos coisas como "você pegou o que quero dizer?". O famoso "aprender fazendo" de Dewey pode ser interpretado que seria mais proveitoso para fins sociais se as práticas educativas de compreensão se organizassem em torno da metáfora de apreensão. O ponto aqui não é para resolver as disputas entre filosofias educacionais concorrentes, mas simplesmente assinalar que diferentes "esquemas de imagem" encarnadas são ativados quando pensamos (e aprovamos) compreender como ver versus agarrar.

Esta breve análise do corpo como um mediador fundamental, não só das formas habituais e fundamentais da intencionalidade e da vida mental, mas também de nossas funções mentais superiores e formas abstratas de compreensão, esperançosamente indica a forma de integrar uma perspectiva sobre o corpo em uma psicologia expansiva híbrida. Desnecessário dizer que essa integração não é conseguida através dessas breves observações, mas espero que a tarefa de fazê-la, pelo menos, parece viável. Esperançosamente, é também claro que os mediadores fisiológicos da mente são mais do que um cérebro desencarnado, mas inclui a vida, movendo-se e experienciando o corpo. Mas não podemos concluir (como alguns teóricos da corporalidade) que é suficiente ser uma criatura encarnada para ter uma mente (como habilidades e disposições), no sentido humano. Para aquelas normatividades que devem estar no local para a vida mental se desenrolar não são compreensíveis em termos de corpo sozinho. A fim de entender a mente completamente, portanto, nós também precisamos incluir uma perspectiva sobre as práticas sociais que constituem a estrutura normativa em que os corpos se movem, agem e sofrem. Pois os corpos que fazem a mediação da mente, como um conjunto de habilidades e disposições, são capazes de fazê-lo apenas dentro de práticas sociais. Pessoas, em outras palavras, são necessariamente participantes das práticas sociais. Consequentemente, agora nós passamos para a próxima "camada" de mediadores na figura. 1.

Práticas Sociais como mediadores

Na psicologia cultural, é básico o pressuposto paradigmático que a mente é mediada socialmente. Novamente, o trabalho de Vygotsky (1978) é fundamental com o famoso argumento:

Cada função no desenvolvimento cultural da criança aparece duas vezes: primeiro no nível social e, posteriormente, no nível individual, primeiro entre pessoas (interpsicológico) e depois dentro da criança

(intrapicológico). Isso se aplica igualmente à atenção voluntária, à memória lógica e para a formação de conceitos. Todas as funções superiores se originam como relações reais entre os indivíduos. (Vygotsky 1978, p. 57).

Para Vygotsky, a mente individual é uma função do mundo social – das "relações reais entre indivíduos" – que, como ordenou práticas sociais, media o exercício das competências do indivíduo que me referi com o termo "mente". Referir-se a mente através desta lente social é caminhar nas pegadas de Hegel e seus seguidores. A famosa Fenomenologia de Hegel (1977) do início do século XIX é uma fenomenologia da mente (ou "espírito" em algumas traduções), mas a mente / espírito fala não é uma substância fantasmagórica ou etérea, mas é o Geist, que é referida pelo Geisteswissenschaften (Völkerpsychologie de Wundt, por exemplo). Mente / espírito está aqui perto do termo contemporâneo cultura, ou seja, o mundo humanamente criado, social e histórico em que vivemos e nos desenvolvemos como seres mentais. Hegel entendeu o eu individual como "mesmice e simplicidade que se relaciona a si mesmo" (p. 12), que foi posteriormente retomada por seus herdeiros e críticos como Soren Kierkegaard, que argumentou que a mente / espírito é o self como uma relação que se refere a si mesmo (Kierkegaard, 1849). Assim, somos criaturas mentais na medida em que nós simplesmente não nos relacionamos com o mundo (como outros animais), mas dizem respeito à forma *como* nos relacionamos com o mundo. E isso nós podemos fazer, porque podemos usar a linguagem e outros sinais significativos (mediação semiótica), porque tomamos parte do mundo da cultura (no sentido hegeliano como Geist). Para Kierkegaard, o pensador cristão, a relação que se refere a si mesmo (o self) é finalmente posta em prática por Deus, mas as interpretações seculares posteriores de si (como esse tipo específico de auto-relação) afirmam que é constituída pela cultura e pela sociedade (por exemplo, Mead 1934), que podemos interpretar pragmaticamente como um conjunto de práticas sociais (Brinkmann 2008). Através da troca de sinais nas práticas sociais (mediação semiótica), nos tornamos capazes de criar uma distância para o contexto aqui-e-agora e imaginar futuros possíveis (Valsiner 2007, p. 33). Isto nos permite escolher e agir como pessoas responsáveis. E, como afirmei acima, a mediação semiótica como é um processo normativo que é limitado pelas gramáticas de sistemas de significado sociocultural.

Por conseqüência, humanos são sociais num sentido mais profundo do que outros animais. Muitos outros animais vivem em bandos e alguns têm divisão do trabalho (como formigas e abelhas). Alguns até têm a cultura no sentido de que eles podem transmitir informações não geneticamente conectadas através das gerações (por exemplo, alguns macacos). Mas somente os seres humanos são capazes de negociar as normas que regulam as ações e os sofrimentos dos indivíduos e das populações. Somente os seres humanos parecem ser capazes de examinar se as suas atuais práticas sociais são, de fato, justas ou injustas. Somente os seres humanos podem intencionalmente trabalhar para mudar as normas que regulam seus comportamentos sociais. Quando o macho alfa torna-se demasiado fraco para defesa da sua posição dominante em um grupo de macacos, um novo macho vai buscar o poder, e a distribuição do poder, assim, muda entre macacos individuais. Mas o que não significativamente acontece é a mudança da prática de dominação como tal, e os macacos não introduzem de repente uma política democrática na vida do grupo. A capacidade humana única para negociar as normas das práticas sociais e as negociações institucionalizadas de normas que chamamos de democracia é possível graças a nossa capacidade reflexiva, que por sua vez são produtos das relações sociais. É por isso que Aristóteles poderia definir o ser humano como animal político, que não é o mesmo que

o animal social. Um animal social se engaja em comportamentos que são possíveis devido à existência de outros membros da espécie (que podem exercer outras funções no coletivo), mas um animal político é aquele que é capaz de algo mais, viz. avaliar e negociar as normas que regulam as suas ações.

Argumentei acima que a mente é normativa, e a razão pela qual precisamos de transcender cérebros e corpos individuais para compreender as habilidades e disposições que constituem a mente individual é porque a normatividade é inerentemente social e política (no sentido descrito acima). Precisamos de práticas sociais para ter normas, pois, como Wittgenstein (1953) demonstrou, com o seu argumento contra a possibilidade de uma linguagem privada, precisamos de critérios públicos de modo a ser capaz de distinguir correção de incorreções e assim ter normas. A maneira mais fecunda de compreensão desta constituição pública e social das normas é dizer que elas (normas) são incorporadas nas práticas sociais. Uma prática social pode ser definida como "qualquer configuração estável de atividade compartilhada, cuja forma é definida por um certo padrão de prós e contras"(Taylor 1989, p. 204). A normatividade das práticas foi igualmente sublinhada por Alasdair MacIntyre em seu influente *After Virtue*, que pode ser considerado um trabalho fundamental na filosofia moral sociocultural. MacIntyre definiu como uma prática:

qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa socialmente estabelecidos através das quais os produtos internos a essa forma de atividade são realizados no curso de tentar alcançar esses padrões de excelência que são apropriados para, e parcialmente definitivos desse tipo de atividade, com o resultado que os poderes humanos para alcançar a excelência, e os conceitos humanos de fins e bens envolvidos, são sistematicamente extendidos. (MacIntyre 1985, p. 187).

O que ele quer dizer é que só podemos identificar algo como uma prática social – e, conseqüentemente, como uma ação humana – quando entendemos esses valores ("bens internos") que definem a prática como tal. Normatividade aqui vai do princípio ao fim das atividades humanas sócio-culturais em um sentido forte. É em relação às normas de nossas práticas – o que Harré (1983) chama de "ordem moral local" – que aprendemos a falar, a refletir, a agir, a lembrar, a sentir emoções, a disciplina de nossos corpos e a exercer todas as as outras habilidades que compõem a mente. Sem essas normas e práticas não poderia haver pessoa não ativa compreendendo através da gramática pessoal, por atos são apenas os atos relativos às normas de uma prática. Desta forma, as práticas sociais são mediadores necessários da vida mental humana.

Os artefatos tecnológicos como mediadores

Chegamos agora à camada mais externa do modelo na figura. 1. Esta é a camada de coisas e tecnologias. É óbvio que os seres humanos usam as coisas para uma série de propósitos, mas porque é necessário explicitar isso em uma psicologia híbrida e dar-lhe sua própria camada no modelo? A razão é que, assim como "a mente" não é uma entidade autônoma ou substância que pode ser compreendida em abstração de suas capacitantes materialidades e relações, da mesma forma "o social" também não é uma

substância que flutua livremente e constrói as atividades humanas. A concepção do social como alguma "coisa" foi recentemente criticada por Bruno Latour (2005). Ele argumenta que a tendência generalizada nas ciências sociais de explicar os processos com referência a tais noções como "o social" ou "o contexto" são muitas vezes simplesmente vazias. Tais explicações dão como certo que o social existe como uma espécie de material com poder causal, o que é na realidade um grande engano. A intenção de Latour não é que devêssemos rejeitar a noção do social completamente, mas sim que devemos entender que o que estamos acostumados a abordar como "o social" (por exemplo, em psicologia social e sociologia) é constituído por associações que são mantidas juntas apenas porque formadas por artefatos materiais e tecnologias. Se isso for verdade, significa que as normas e práticas sociais que foram enfatizados na seção anterior só funcionam se forem "mantidas juntas" materialmente ou tecnologicamente.

Novamente, a fim de compreender este argumento, é importante olhar para as sociedades humanas, em contraste com grupos de macacos. Latour (1996) define a vida social como a forma de vida que existe quando um agente individual só pode alcançar seus objetivos através da interação com outros agentes. Esta definição definitivamente inclui muitos outros animais, incluindo macacos, entre as espécies sociais. Mas há limites claros para a complexidade da vida social de um grupo de macacos. A razão é que o mundo do macaco é quase totalmente acolhido pela interação constante entre os membros do grupo. Macacos necessitam constante contato um com o outro nas cadeias concretas de interação, a fim de sustentar uma ordem social. Eles observam, ouvem e tocam uns aos outros para que uma "estrutura social" temporária emergja, caracterizada, como ela é, pelas lutas de dominância e pelos cuidados com a prole. Em contraste, as sociedades humanas são organizadas e estabilizadas por um número enorme de tecnologias, o que significa que a sociabilidade humana é imensamente mais complexa do que a dos macacos. Latour argumenta que as teorias que não levam em conta essas tecnologias, tais como algumas formas de construcionismo social e da etnometodologia que analisa apenas as trocas simbólicas, são realmente apenas adequadas para compreender a vida do macaco e sua interação face-a-face, mas não conseguem captar a vida tecnologicamente mediada dos seres humanos. Quase todas as formas de interação humana envolvem tecnologias e artefatos. Nós podemos "defender" as relações entre nós, por assim dizer, sem interação estreita, porque temos edifícios, instituições, infraestrutura, bancos de dados, parlamentos e inúmeras outras coisas. Trânsito, para tomar um exemplo óbvio, só é possível devido à existência de estradas, carros, trens, etc, e o enfoque de Latour é que estas coisas não são apenas meios que usamos para realizar as nossas intenções ou para nos movimentarmos, mas, como mediadores, eles ativamente moldam as intenções que temos. Eu só posso ter a intenção de terminar este trabalho por causa da existência de tais mediadores tecnológicos e materiais como computadores, alfabetos, redes de canais de publicação acadêmica e leitores e muitas outras coisas. O aspecto controverso da abordagem de Latour (the Actor-Network-Theory or ANT) é sua insistência em que as coisas são atuantes que *fazem* coisas ao invés de serem meramente instrumentos para fins humanos. Por exemplo, uma lombada, para ficar com o exemplo do tráfego, é aos olhos de Latour, uma coisa que age em nós quando a encontrarmos, tornando-nos mais lento. Minha opinião é que podemos aprender muito a partir da análise de Latour sobre as coisas como mediadores sem, contudo, aceitar sua visão de que as coisas agem (pelo menos no sentido pleno), pois, como afirmei acima, devemos reservar a gramática Pessoal às pessoas e ser cuidadosos para não estendê-la aos cérebros, mentes ou coisas.

Em adição às "tecnologias sociais" que Lator está interessado, que estabilizam a vida social, nós já encontramos o ponto de vista acima que "tecnologias cognitivas" são importantes como mediadores da mente (Clark 2008), algo que também é fundamental na psicologia sociocultural (por exemplo, Cole, 1996). Uma terceira classe de mediadores tecnológicos também deve ser mencionada brevemente, viz. tecnologias de si (self), que foram estudadas por um grupo completamente diferente de filósofos e cientistas sociais, que têm seguido os passos de Michel Foucault. Foucault desde o início da sua carreira revelou como as técnicas de poder externo, incorporadas em discursos, instituições e arquitetura, regularam os seres humanos e disciplinaram seus corpos, mas, no final, livros e artigos que ele escreveu antes de sua morte em 1984, deslocou seu interesse das tais técnicas de poder externo ao que chamou de tecnologias para a dominação individual (Foucault, 1988). Tornou-se interessado na "história de como um indivíduo age sobre si mesmo, na tecnologia de si (self) " (p. 19). Tecnologias do *self* são ferramentas com as quais um indivíduo age sobre si mesmo para criar, recriar e cultivar-se como um sujeito. Através de suas investigações históricas, Foucault conseguiu localizar os diferentes tipos de tecnologias do eu tais como a prática Estóica de escrever cartas, confissões de Agostinho, exames, ascetismo e interpretações de sonhos.

Acredito que as tecnologias de si são um tema muito importante para uma psicologia integrativa híbrida, até porque parece haver um potencial emancipatório aqui, pelo menos segundo a análise de Foucault. Para os contra materialistas históricos, ele argumentou que as tecnologias de si são relativamente independentes das suas condições sócio-econômicas e políticas. Tecnologias de si não são relações de poder exteriores, e o Foucault tardio ainda concebia a subjetividade como um efeito das relações de poder produzidas nas práticas concretas, mas os indivíduos foram agora considerados como sendo capazes de determinar, em certa medida, quais as práticas que eles permitirão que os constituam. As pessoas podem usar as tecnologias do si como recursos culturais para adquirir habilidades específicas e formas de entendimento. Através de tecnologias de si, podemos utilizar a natureza produtiva do poder de moldar a nós mesmos, que é o que Foucault chama liberdade. Esta é quase a visão hegeliana de que eu esbocei acima (como seres reflexivos, que têm algum poder para regular o modo como nos relacionamos com o mundo e com nós mesmos) e, apesar de Foucault estar muito longe de ser um hegeliano, ele disse na famosa frase que "o nosso anti-hegelianismo é possivelmente um dos truques dele [de Hegel] contra nós, no final do qual ele permanece, imóvel, esperando por nós" (Foucault, 1972, p. 235; minha adição). E com a sua análise da liberdade como algo prático e "tecnológico", como relação mediada e reflexiva que sujeitos podem ter para si mesmos, Foucault, de fato, chegou perto da posição de Hegel de que a liberdade surge nos momentos de reflexão da consciência de si, mediada naturalmente pelo mundo social concreto. Foucault, por seu lado, assim completou a análise abstrata de Hegel com análises concretas de determinados mediadores sociais e tecnológicos que os humanos usam para criar a si mesmos como sujeitos. O que os psicólogos culturais agora se referem como "recursos simbólicos" tais como a literatura, filmes e música (Zittoun 2007) também pode ser visto como próximo às tecnologias de si devido a aspectos que constituem sua subjetividade, Embora os recursos simbólicos são utilizados em formas de mediação semiótica, em vez de mediação instrumental (Gillespie e Zittoun 2010). Tecnologias do si, sendo "tecnológicas", representariam uma forma de mediação instrumental, de acordo com esta distinção.

Comentários Metodológicos Finais

Eu agora passei por todas as camadas do modelo integrador da mente como mostrado na figura. 1. Eu só tenho dado exemplos curtos em cada caso, de como integrar as várias perspectivas teóricas existentes nas ciências do cérebro, corpo, práticas sociais e das tecnologias. Argumentei que devemos entender a mente como um conjunto de habilidades e disposições, e essa premissa deve levar-nos a postular a abordagem normativa para a psicologia como primária. Mas, na sequência da psicologia híbrida de Harré, devemos permanecer abertos ao fato de que existem mediadores materiais da mente, nomeadamente o cérebro, cujos trabalhos devem ser descritos em termos causais. Eu também argumentei que devemos expandir a ciência híbrida de Harré para incluir o corpo (e seus hábitos), as práticas sociais (e suas normas) e as tecnologias (e suas funções de estabilização) para podermos obter uma plena compreensão da mente. Todas essas camadas são necessárias, e juntas são suficientes, como fontes de mediadores que constituem as nossas mentes humanas.

Uma desvantagem associada com a modelagem em camadas de mediadores como tenho feito, é que esses modelos espaciais são bons em descrever entidades estabilizadas, mas não tão bons para representar mudanças e processos. E, obviamente, a coisa toda deve ser vista como um processo. As habilidades e disposições da mente estão constantemente em formação, por assim dizer, e as diferentes fontes de mediadores estão em uma espécie de fluxo que é traído pelos belos e bem ordenados círculos do modelo. O modelo deve assim ser considerado em um sentido heurístico e não como um "mapa" permanente da mente. Claramente, a inovação e a mudança constante ocorre em todas as camadas, levando ao desenvolvimento (ou desintegração) de novas competências. Às vezes, a introdução de novas ferramentas e tecnologias, por exemplo, o alfabeto, claramente tem implicações para a maioria, se não todas as outras camadas, resultando em novas competências como ler e escrever, mas também novas disfunções cerebrais (dislexia, por exemplo), novas formas de órgãos reguladores e novas práticas sociais. Mas a mudança e o desenvolvimento podem se originar de qualquer camada, e não há maneira de determinar a priori a direção da influência. É por isso que precisamos de pesquisas empíricas. Uma vez que a mamadeira foi inventada, ela abriu o caminho para novos relacionamentos entre os sexos, e pais e mães podem adquirir novas habilidades e intenções, mas há também, por vezes, mudanças nas práticas sociais e papéis de gênero que levam à necessidade de desenvolvimento tecnológico. Até agora, os seres humanos só foram capazes de afetar o mediador central do cérebro de maneira indireta, por exemplo, através de práticas educativas, mas podem no futuro se tornar capaz de afinar o instrumento cerebral através de diferentes formas de farmacologia e outras intervenções biomédicas (ver Rosa 2007), que, novamente, podem afetar as suas capacidades, práticas sociais, etc.

Esses exemplos devem nos lembrar dos aspectos dinâmico, cambiante e histórico de vida mental, que levam a algumas considerações finais metodológicas. Como podemos usar a psicologia integrativa híbrida no trabalho empírico? A ciência genuinamente híbrida integradora da mente deve começar por descrever como as pessoas humanas atuam dentro de suas ordens normativas, morais (usando a gramática normativa Pessoal), e devendo então proceder para estudar as condições que permitam que sejam encontradas nas quatro camadas do modelo, incluindo o surgimento histórico dessas

condições. Esta é uma estratégia de pesquisa descritiva e explicativa, que é apropriada para muitas finalidades, mas há também o que podemos chamar de estratégia de pesquisa gerativa, que propositadamente apresenta novos mediadores em algum processo psicológico e observa de perto o quanto as habilidades e disposições desenvolvem em resposta. Evidentemente, esta forma de trabalhar tem bases sólidas na tradição que remonta a Vygotsky e a psicologia híbrida proposta terá interesse em como uma mudança em uma forma de mediação afeta as outras.

Nem sempre precisamos incluir todas as camadas no trabalho empírico, mas devemos pelo menos ter o cuidado para não analisar o nosso mundo humano e social de forma a excluir, *prima facie*, os insights que podem vir de disciplinas que enfocam as outras camadas. Devemos estar abertos a quase qualquer coisa, e a melhor maneira de proceder é, na minha opinião, adquirindo o hábito de colocar a questão transcendental (kantiana): Como é algo possível? As pessoas agem, criam seus filhos, constroem organizações complexas, guerream e escrevem poesia. Como é isto possível? Independentemente do fenômeno do mundo humano que se está interessado, é proveitoso começar de onde está a ação e, em seguida, indagar sobre suas condições de possibilidade. O modelo na figura 1 pode ser usado como um dispositivo heurístico para dar aos pesquisadores algumas idéias sobre onde procurar respostas empíricas. Qual é a hipótese sobre o cérebro, o corpo, as práticas sociais e as tecnologias que permite que este minúsculo pedaço do processo histórico exista e se desenvolva? Deve-se prosseguir esta questão empírica com uma mente aberta, ou seja, sem decidir a priori sobre as origens das forças motrizes.

Esta forma de trabalho é próxima a preconizada por Latour (2005) e outros autores teóricos de rede (actornetwork theorists) que querem "seguir o autor" onde quer que os leve. Mas há uma diferença na qual o psicólogo híbrido continua empenhado em começar com a gramática Pessoal, ou seja, com alguém agindo, pensando, sentindo – com as pessoas que fazem alguma coisa como parte da prática social. O psicólogo híbrido, assim, ainda é um humanista (ao invés de um pós-humanista), trabalhando da perspectiva de pessoas em ação, mas é do tipo de humanista que sabe que existem condições possíveis da humanidade, uma série de mediadores, que nós nem sempre pensamos como relevantes para as questões humanas que nos interessam, mas que devemos aprender a tratar de forma mais completa. Os psicólogos híbridos sabem que nós devemos usar o que veio a ser conhecido como método qualitativo para descrever, analisar e compreender o que as pessoas dizem e fazem como um primeiro passo necessário. A "primeira psicologia" é, portanto, inevitavelmente qualitativa, porque nós precisamos de compreender os significados antes de outros métodos poderem ser utilizados (Harré, 2004). Mas um forte antagonismo entre as abordagens qualitativas e quantitativas para a psicologia é falsa, já que muitas vezes é relevante estudar o funcionamento dos mediadores causais através de medidas quantificáveis.

Acknowledgement

The author would like to thank Carlos Cornejo and Mauricio Cortes for helpful and challenging comments that helped improve the paper.

References

Bennett, M. R., & Hacker, P. M. S. (2003). *Philosophical foundations of neuroscience*. Oxford: Blackwell.

- Billig, M. (1999). *Freudian repression: Conversation creating the unconscious*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brinkmann, S. (2006). Mental life in the space of reasons. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 36, 1–16.
- Brinkmann, S. (2008). Culture as practices: a pragmatist conception. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 28, 192–212.
- Brinkmann, S. (2009). *Psyken: Mellem synapser og samfund*. [The Psyche: Between Synapses and Society]. Aarhus: Aarhus University Press.
- Brinkmann, S. (2010). The ethical subject: accountability, authorship, and practical reason. *Sats: Northern European Journal of Philosophy*, 11(1), 75–89.
- Brinkmann, S. (2011). *Psychology as a moral science: Perspectives on normativity*. New York: Springer.
- Brinkmann, S., & Tanggaard, L. (2010). Toward an epistemology of the hand. *Studies in Philosophy and Education*, 29(3), 243–257.
- Clark, A. (2008). *Supersizing the mind: Embodiment, action and cognitive extension*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cole, M. (1996). *Cultural psychology: A once and future discipline*. Cambridge: Harvard University Press.
- Coulter, J. (1979). *The social construction of mind: Studies in ethnomethodology and linguistic philosophy*. London: Macmillan.
- Coulter, J., & Sharrock, W. (2007). *Brain, mind, and human behavior in contemporary cognitive science: Critical assessments of the philosophy of psychology*. Lewiston: Edwin Mellen.
- Dewey, J. (1934). *Art as experience*. (Late Works of John Dewey). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Foucault, M. (1972). *The archeology of knowledge and the discourse on language*. New York: Pantheon.
- Foucault, M. (1988). Technologies of the self. In L. H. Martin, H. Gutman, & P. H. Hutton (Eds.), *Technologies of the self* (pp. 16–49). London: Tavistock Publications.
- Gillespie, A., & Zittoun, T. (2010). Using resources: conceptualizing the mediation and reflective use of tools and signs. *Culture & Psychology*, 16, 37–62.
- Harman, G. (2009). *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*. Melbourne: Re.press.
- Harré, R. (1983). *Personal being*. Oxford: Blackwell.
- Harré, R. (1997). Forward to Aristotle: the case for a hybrid ontology. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 27, 173–191.
- Harré, R. (1998). *The singular self: An introduction to the psychology of personhood*. London: Sage.
- Harré, R. (2002). *Cognitive science: A philosophical introduction*. London: Sage.
- Harré, R. (2004). Staking out claim for qualitative psychology as science. *Qualitative Research in Psychology*, 1, 3–14.
- Harré, R., & Tisaw, M. (2005). *Wittgenstein and psychology: A practical guide*. Aldershot: Ashgate.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. (First published 1807). Oxford: Oxford University Press.

- Johnson, M. (2007). *The meaning of the body: Aesthetics of human understanding*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kierkegaard, S. A. (1849). *Sygdommen til Døden*. [The Sickness unto Death]. (This edition 1995). Copenhagen: Gyldendal.
- Latour, B. (1996). On interobjectivity. *Mind, Culture, and Activity*, 3, 228–245.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social*. Oxford: Oxford University Press.
- MacIntyre, A. (1985). *After virtue*. (2nd ed. with postscript). London: Duckworth.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviorist*. (This edition 1974). Chicago: University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phenomenology of perception*. (This edition published 2002). London: Routledge.
- Putnam, H. (1999). *The threefold cord: Mind, body, and world*. New York: Columbia University Press.
- Robinson, D. N. (1989). *Aristotle's psychology*. New York: Columbia University Press.
- Rose, N. (2007). *The politics of life itself: Biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*. Princeton: Princeton University Press.
- Smedslund, J. (2009). The mismatch between current research methods and the nature of psychological phenomena: What researchers must learn from practitioners. *Theory & Psychology*, 19, 778–794.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Valsiner, J. (2007). *Culture in minds and societies: Foundations of cultural psychology*. New Delhi: Sage.
- Valsiner, J., & Rosa, A. (Eds.). (2007). *The Cambridge handbook of sociocultural psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wertsch, J. V. (2007). Mediation. In H. Daniels, M. Cole, & J. V. Wertsch (Eds.), *The Cambridge companion to Vygotsky* (pp. 178–192). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell.
- Young, I. M. (1980). Throwing like a girl: a phenomenology of feminine body comportment, motility and spatiality. *Human Studies*, 3, 137–156.
- Zittoun, T. (2007). The role of symbolic resources in human lives. In J. Valsiner & A. Rosa (Eds.), *Cambridge handbook of sociocultural psychology* (pp. 343–361). Cambridge: Cambridge University Press.

Svend Brinkmann is Professor of Psychology in the Department of Communication and Psychology at the University of Aalborg, Denmark, where he serves as co-director of the Center for Qualitative Studies.

His research is particularly concerned with philosophical, moral, and methodological issues in psychology