

 <p>ESCOLA DE HUMANIDADES</p>	<p>VERITAS (PORTO ALEGRE) Revista de Filosofia da PUCRS Veritas, Porto Alegre, v. 65, n. 3, p. 1-7, set.-dez. 2020 e-ISSN: 1984-6746 ISSN-L: 0042-3955</p>
<p>http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2020.3.39055</p>	

SEÇÃO: RESENHA

Defesa do humano: questões fundamentais de uma antropologia corporificada, de Thomas Fuchs

Defense of the human: fundamental questions of an embodied anthropology, by Thomas Fuchs

Defensa de lo humano: cuestiones fundamentales de una antropología encarnada, por Thomas Fuchs

Fabio Caprio Leite de Castro¹

orcid.org/0000-0002-5156-0492
fabio.castro@pucls.br

Luã Jung¹

orcid.org/0000-0001-5759-8945
lnoqueirajung@gmail.com

Recebido em: 3/9/2020.

Aprovado em: 11/9/2020.

Publicado em: 12/01/2021.

FUCHS, Thomas. *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer verkörperter Anthropologie*. Berlin, Suhrkamp Verlag, 2020.

O título do último livro de Thomas Fuchs – *Defesa do humano, questões fundamentais de uma antropologia corporificada* – cumpre aquilo a que se propõe, a defesa de uma antropologia baseada na existência corporal concreta desde uma perspectiva fenomenológica, como resposta a modelos reducionistas de entendimento do ser humano. Reunindo um total de dez artigos, dos quais dois são inéditos, a tese central do livro consiste na defesa do *humanismo* a partir de uma *antropologia incorporada*. Por humanismo, o autor entende a perspectiva ética de resistência contra o domínio do sistema tecnológico e a auto-objetificação e técnicação do ser humano. A sua “antropologia incorporada”, nesse sentido, representa um “esboço contrário a um quadro naturalista e redutivo do humano que consiste, assim é minha tese, na corporeidade e vitalidade constitutivas para a pessoa”.²

O naturalismo ao qual se refere Fuchs encontra na teoria do gene egoísta de Richard Dawkins³ talvez o seu maior expoente contemporâneo, enquanto base para a equiparação da mente a processos computacionais. Uma tal equiparação alimenta a utopia, ou, parafraseando Fuchs, o conto de fadas apresentado por autores como Kurzweil acerca da possibilidade de inteligência artificial no sentido forte, com o melhoramento do corpo e mente através da tecnologia e derrota da mortalidade por meio do processo de *mind uploading*. O livro, portanto, visa dar uma resposta ao cenário distópico descrito acriticamente por Harari em seu best seller *Homo Deus*⁴ e se insere, assim, em um conjunto de publicações recentes que resgatam uma compreensão humanista desses temas. Veja-se, nesse



Artigo está licenciado sob forma de uma licença [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS, Brasil.

² FUCHS, Thomas. *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer verkörperter Anthropologie*. Berlin, Suhrkamp Verlag, 2020. p. 12.

³ DAWKINS, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford University Press, 2006.

⁴ HARARI, Yuval N. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

sentido, textos como *Mind & Cosmos*,⁵ de Thomas Nagel, *Neo-Existentialism*⁶ de Markus Gabriel ou *The Language Animal*,⁷ de Charles Taylor.

A obra é dividida em três partes. Na primeira parte (*A. Künstliche Intelligenz, Transhumanismus, Virtualität*), o autor problematiza o conceito de inteligência artificial a partir de um questionamento sobre o que propriamente significa inteligência em sentido amplo. A partir de crítica à inteligência artificial, são explorados argumentos a respeito do ideal de transumanismo e a sua relação com a concepção virtual de mundo, isto é, de que o mundo em última instância seria uma projeção de nossos cérebros. É a partir da reabilitação do conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*) e do que para o autor pode ser chamado de *realismo do mundo da vida* que podemos concluir pela falsidade da comparação estabelecida entre a consciência e o computador.

Tanto o transumanismo, ou seja, a perspectiva segundo a qual o funcionamento do corpo e da mente humana pode ser melhorado com o desenvolvimento tecnológico, como o pós-humanismo, ou seja, a previsão de que a própria humanidade poderá ser substituída pela inteligência artificial no sentido forte, têm como ponto de apoio teórico tanto o naturalismo, referido anteriormente, quanto o que Fuchs chama de "idealismo da informação" (*Der Idealismus der Informationen*), para o qual os dados são o elemento constitutivo do mundo. Ao se associar, nesse sentido, a concepção mecanicista com a compreensão "algorítmica", ambas trabalham juntas para substituir a subjetividade por processos observáveis e reproduzíveis, garantindo aos seus adeptos a esperança de que seria possível a criação artificial do que entendemos por inteligência. Como se sabe, desde a concepção do Teste de Turing, ecoa entre cientistas a ideia de que, caso um observador não conseguisse distinguir

entre o comportamento de um humano e uma máquina, estaríamos diante de uma inteligência artificial. Nesse sentido, questiona Fuchs: "o que diferencia a vida de sua simulação? Valeria aqui o sugestivo princípio: 'se algo se parece como um pato, nada como um pato e grasna como um pato, então isso também é um pato?'"⁸ Para Fuchs, todavia, tal pressuposição funcionalista não se adequa ao fenômeno da consciência. Aqui é rerepresentado o famoso argumento do quarto chinês de John Searle para confirmar o fato de que a compreensão de sentido ou semântica é mais do que um algoritmo. Compreender um dado como informação pressupõe algo além do que os próprios dados: "não é o computador que calcula, mas eu mesmo calculo com a ajuda do computador".⁹ Ou seja, uma vez que o processo de aprendizado envolve a vivência de experiências e na medida em que a inteligência artificial não experiencia nada, conclui o autor que "apenas seres vivos podem aprender".¹⁰ Essa afirmação sobre o "ser vivo" sustenta-se na concepção de que a consciência é o resultado de um processo holístico em que a vida se desenvolve, mais do que a simples atividade cerebral, como preconiza o "cerebrocentrismo": "apenas como órgão de um ser vivo o cérebro pode servir como órgão intermediador de experiência subjetiva [...] não é o cérebro que aprende, mas a pessoa através do seu cérebro".¹¹ Nesse sentido, a ausência de intencionalidade marca o hiato ontológico entre o que chamamos de inteligência humana e inteligência artificial. Em outras palavras, como afirma Fuchs, pessoas não são programas e programas não são pessoas.

Ainda que equivocadas, as premissas que embalam o transumanismo propiciam a crença em objetivos de médio ou longo prazo como a possibilidade de melhoramento da atividade cerebral humana ou a perspectiva de substituição

⁵ NAGEL, Thomas. *Mind & Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford University Press, 2012.

⁶ GABRIEL, Markus. *Neo-Existentialism: How to Conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure*. Cambridge, Polity Press, 2018.

⁷ TAYLOR, Charles. *The Language Animal: The full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Harvard University Press, 2016.

⁸ *Ibidem*, p. 32.

⁹ *Ibidem*, p. 46.

¹⁰ *Ibidem*, p. 49.

¹¹ *Ibidem*, p. 108.

da humanidade por uma forma mais evoluída de inteligência. Entretanto, seria compreensível, sob o ponto de vista de nossas aspirações, a aposta em uma perspectiva que queira sobrepujar ou eliminar o humano? A promessa de melhoramento de capacidades de memória, de escolhas cotidianas ou de adequação a expectativas sociais não subtrairia aspectos relevantes da vida humana como a possibilidade de esquecer certos acontecimentos periféricos, a responsabilidade de decidir corretamente ou de refletir sobre valores e normas à luz dos quais conduzimos o nosso agir? Por fim, a promessa de imortalidade não extinguiria o peso existencial de nossas escolhas, ou seja, a consciência de que certas circunstâncias não se repetirão e que, por isso, devemos decidir da melhor forma possível? A recomendação de Fuchs a respeito é de que "nos contentemos com a condição humana e suas imperfeições inevitáveis. Talvez ela não seja o melhor, mas certamente também não é o pior que nos poderia ter acontecido".¹²

A negação da *conditio humana* a que se refere Fuchs também ocorre quando tratamos da possível empatia entre seres humanos e robôs. Fazendo eco à dialética hegeliana nesse aspecto, o autor propõe que o reconhecimento do outro pressupõe a consciência de si e vice-versa. Desse modo, constatado o fato de que programas não possuem intencionalidade ou consciência, seria a eles impossível realizar a síntese de dados em direção ao reconhecimento de um sujeito. Ainda que filmes como *Her* antevejam cenários em que indivíduos desenvolvam empatia por programas, o desenvolvimento desse sentimento tem por base a relação real com outras pessoas e sua expressividade corporal. Sentimentos são compreensíveis na expressão porque ela engendra uma impressão corporal – imaginamos a dor do outro como se fosse no nosso próprio corpo. Apenas a partir desse primeiro surgimento da empatia podemos projetá-la ocasiões não imediatas ou ao nível ficcional, quer dizer, ser

empático com seres não intencionais *como se* o fossem. A crescente virtualidade da vida, no entanto, torna cada vez mais difícil fazer a distinção daquilo que é real e daquilo que é "como se", virtual. Essa zona de penumbra entre o real e o virtual, para o autor, é reforçada por outra linha filosófica contemporânea que ele intitula de "construtivismo pós-moderno", cuja tese é de que "o mundo seria em última instância nada mais do que uma simulação na cabeça".¹³ A crítica a essa perspectiva parte de uma reabilitação do conceito fenomenológico de mundo da vida.

A concepção segundo a qual nossas percepções nos propiciam apenas um espelhamento ilusório da realidade, ou seja, uma simulação que se realiza mediante a atividade de nossos neurônios, nega uma dimensão prévia que possibilita tal conclusão, o que Fuchs chama de realidade fundamental (*Grundlegende Realität*). Criticamente, o autor propõe três teses no sentido de que (a) a percepção não é uma atividade do cérebro ou um processo que ocorre em um mundo mental interior, mas uma confrontação de seres vivos com o seu ambiente, ou seja: "percepção significa interação senso-motora",¹⁴ (b) a objetividade de nossas percepções está vinculada a uma intersubjetividade implícita a nossas práticas individuais cotidianas – desenvolvemos nossas capacidades perceptivas porque interagimos com outros; (c) a realidade fundamental, portanto, não é a das ciências especializadas como a física, um mundo descrito matematicamente e abstraído em grandezas e partículas, mas "a da implícita intersubjetividade constituída, a realidade comum do mundo da vida".¹⁵ À síntese dessas três teses, Fuchs dá o nome de realismo do mundo da vida (*lebensweltlicher Realismus*).

A segunda parte do livro (*B. Personalität und Neurowissenschaften*) explora a possibilidade de compreensão da personalidade humana a partir das neurociências. Nesse sentido, o autor critica a redução da personalidade ao cérebro como sendo o órgão central e determinante. A recon-

¹² *Ibidem*, p. 113.

¹³ *Ibidem*, p. 140.

¹⁴ *Ibidem*, p. 148.

¹⁵ *Ibidem*, p. 149.

sideração do papel do cérebro na nossa própria constituição também repercute na concepção da liberdade, tema que é renegado pelo determinismo implícito às neurociências. Novamente, para Fuchs, caímos na necessidade de uma reconsideração a respeito de nossa relação com o mundo ambiente, o que é sintetizado pelo autor através da dicotomia entre mundo do cérebro (*Hirnwelt*) versus mundo da vida (*Lebenswelt*).

A dificuldade de compreensão da dimensão do mundo da vida estaria associada à crescente defesa do que o autor denomina "cerebrocentrismo". Para Fuchs, "o cérebro é apenas um órgão da pessoa, não o seu lugar. Com outras palavras: personalidade significa subjetividade incorporada".¹⁶ Retomando o questionamento de Leibniz, qual seja, "onde está a consciência, a percepção, o pensar?",¹⁷ Fuchs problematiza a tendência moderna de conceber o fenômeno da consciência como tendo de estar situado em um lugar específico: "essa psicologização da pessoa significa um afastamento radical da posição aristotélica, segundo a qual pessoas eram fundamentalmente seres vivos, seres fisicamente incorporados".¹⁸ Tal perspectiva se agrava na medida em que as neurociências deixam de ter um conceito de organismo vivo (*lebendigen Organismus*) e passam, cada vez mais, a utilizar a metáfora de computadores para entender a subjetividade humana. A alternativa a esse movimento analítico, para Fuchs, está na retomada de uma compreensão holística do corpo, ou seja, não é o nosso cérebro que sente dor, alegria, tristeza, enxerga as cores etc., mas é a pessoa, entendida como organismo vivo e, portanto, automotor, que sente e percebe o seu mundo *através* do seu cérebro: "Pessoas têm cérebro, elas não são o seu cérebro".¹⁹

A metáfora que guia o cerebrocentrismo, segundo a qual o processo de consciência seria

análogo àquele da computação, torna inviável a consideração da liberdade humana. De forma breve, se a consciência é o resultado de uma série de impulsos externos que são traduzidos em representações virtuais dentro de nossa caixa craniana, estaríamos com isso atrelados a um determinismo. A metáfora da computação, bem como o determinismo que lhe corresponde, no entanto, são falsas. "Decisões livres pressupõem a capacidade de apreender e de antecipar imaginativamente possibilidades que se movimentam em um espaço de possibilidades, em um espaço de um futuro aberto".²⁰ Às máquinas falta essa dimensão: como se sabe, computadores funcionam a partir de comandos previamente estabelecidos e para cada *input* temos um *output* respectivo. No entanto, não é assim que se dá o processo de decisão em humanos. E isso se deve, entre outros elementos, à capacidade de imaginação, quer dizer, à possibilidade de pré-figurar futuros possíveis e antecipar reflexivamente aquele que é melhor para nós enquanto seres-no-mundo. O processo de decisão passa por etapas como (a) suspensão dos impulsos primitivos; (b) formar para si os motivos, convicções e reflexões; (c) à luz do próprio comportamento, identificar-se provisoriamente com as possibilidades; (d) obter uma decisão que seja internamente coerente ou harmônica consigo e, finalmente, (e) levar a decisão à ação. Para Fuchs, referindo-se nesse sentido a Sartre, somos condenados a ser livres: "a opção do determinismo permanece quanto a isso uma opção acadêmica – nós não conseguimos nos comportar de acordo com ela".²¹ Dentro da perspectiva da infeliz metáfora entre consciência e computadores, há também posições que visam compatibilizar o funcionamento mecânico de nosso cérebro com a aspiração de liberdade. Todavia, como pontua Fuchs, "quem ouve pela primeira vez a concepção de que a vontade seria

¹⁶ *Ibidem*, p. 181.

¹⁷ *Ibidem*, p. 182.

¹⁸ *Ibidem*, p. 180-181.

¹⁹ *Ibidem*, p. 198. Sobre a crítica à equiparação entre pessoa e cérebro, destacamos também: GABRIEL, Markus. *Ich ist nicht Gehirn: Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*. Berlin: Ullstein Buchverlag GmbH, 2017.

²⁰ *Ibidem*, p. 208.

²¹ *Ibidem*, p. 202.

ao simultaneamente livre e fortemente determinada, concluiria pelo absurdo desta concepção".²²

O problema fundamental da tentativa compatibilista, no entanto, não é tanto a sua incoerência com a nossa vida cotidiana, mas o fato de ela ser falsa. A metáfora segundo a qual nossa consciência seria equivalente a um computador, como apontado, não se sustenta, e a tese por trás dela de que o *locus* da consciência seria o nosso cérebro e suas projeções ignora o holismo proposto pela antropologia incorporada de Fuchs. Mais uma vez, o mundo não é uma projeção gerada a partir de *inputs*, um "mundo cerebral" (*Hirnwelt*) dos indivíduos. Como afirma o autor, "a tese da ilusão neuroconstrutivista implica em última consequência um 'neurosolipsismo'".²³ O mundo ao qual de fato estamos sujeitos, para o autor, é o mundo da vida (*Lebenswelt*) e sua intersubjetividade: "pois o cosmos não é um *idios kosmos*, um mundo interior subjetivo, mas o *koinos kosmos*, o mundo que compartilhamos com os outros".²⁴

A terceira parte (*C. Psychiatrie und Gesellschaft*) volta-se para a área da psiquiatria fenomenológica, na qual o autor apresenta três de seus estudos em psiquiatria que dialogam com a defesa de uma antropologia corporificada. O primeiro passo consiste em estabelecer uma crítica ao modelo psiquiátrico acadêmico-científico que tem se distanciado cada vez mais da prática clínica, influenciado pela ideia de um "século do cérebro". Em contraponto a essa tendência, Fuchs afirma a sua concepção de psiquiatria como medicina relacional (*Beziehungsmedizin*).²⁵ Seu argumento baseia-se fundamentalmente nas teses de que (a) os dados neuronais ou genéticos fornecem apenas variações estatísticas, mas não estabelecem um diagnóstico; (b) a atividade média do cérebro não é capaz de responder sobre as complexas relações causais que envolvem a doença psíquica; (c) a perspectiva da subje-

tividade em primeira pessoa exerce um papel central na descrição do sofrimento vivido; (d) a doença psíquica não se deixa descrever de modo destacado da própria pessoa, inclusive em relação ao seu aspecto interpessoal. A fim de sustentar essas teses, Fuchs sustenta a ideia de que o cérebro é um "órgão de relação",²⁶ de tal modo que as questões cerebrais não podem ser desvinculadas da mente corporificada, mas sim reunidas às dimensões individuais e interações sociais em uma concepção integrativa.²⁷

Depois desse estudo que localiza e dimensiona o modelo fenomenológico de psiquiatria com o qual o autor sustenta a sua prática, ele oferece uma análise sobre a corporeidade e a identidade pessoal na demência, especialmente em casos de Alzheimer. O foco de Fuchs nesse capítulo é mostrar que mesmo com a perda progressiva de memória nos casos de demência, é possível ainda conceber o paciente como pessoa, contrariamente ao que teóricos de uma concepção cognitivista chegaram a afirmar. Para tanto, é preciso distinguir da memória explícita, ou autobiográfica, que podemos encontrar em Descartes e Locke, por exemplo, a memória implícita, ou memória corporal (*Leibgedächtnis*), a qual se estabelece como: (a) memória procedural (relacionada ao plano senso-motor de hábitos configurados); (b) memória situacional (relacionada a situações espaciais envolvendo a habitação, a vizinhança e o país); (c) memória intercorporal (*zwischenleibliches*) baseada em comunicação não verbal e intuitiva produzidas desde a relação com o bebê; (d) memórias de atitude, expressão e comportamento, no sentido de uma estrutura pessoal vivida.²⁸ A concepção de uma memória implícita permite compreender porque os processos de aprendizagem correspondem à localização cortical primária na maior parte dos casos de demência, enquanto

²² *Ibidem*, p. 221.

²³ *Ibidem*, p. 240.

²⁴ *Ibidem*, p. 250.

²⁵ *Ibidem*, p. 259.

²⁶ Nesse sentido, retoma a tese central do livro *Ecologia do Cérebro*. Cf. FUCHS, Thomas. *Ecology of the brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

²⁷ FUCHS, Thomas. *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer verkörperter Anthropologie*, op. cit., p. 268.

²⁸ *Ibidem*, p. 283-285.

as memórias corporais, predominantes nas áreas subcorticais (gânglios basais, cerebelo e amígdala entre outros), fixam-se e permanecem por longo tempo não afetadas.²⁹ Contrariamente a uma perspectiva socioconstrutivista ou narrativista da pessoa, para as quais a personalidade estaria fundamentalmente ligada às relações sociais, Fuchs sustenta que a personalidade não é uma "construção" que se toma emprestada dos outros. "O ser e a continuidade da pessoa consistem na articulação unificada (*einheitlichen Zusammenhang*) da sua vida, na temporalidade sem interrupção (*ununterbrochenen*) da sua vida".³⁰

Por fim, Fuchs propõe como fecho do livro o tema da diferença entre tempo circular e tempo linear, que ganhou grande destaque em suas produções no campo da psiquiatria fenomenológica ao longo dos últimos quinze anos pelo menos.³¹ Os processos vitais são regidos por um tempo cíclico, como o ciclo circadiano da temperatura, o ritmo de sono, os pontos de maior e menor capacidade de desempenho e os impulsos instintivos (*Triebregung*) que chegam à consciência pela falta, como a sede, a fome e os instintos de movimento e sexuais. O tempo cíclico é também o da temporalidade implícita e primária da vivência do presente, como tempo vivido, por exemplo, quando a criança brinca ou quando se está mergulhado em uma tarefa. Esse tempo circular é também o da primeira socialização em todas as culturas. Ocorre que a modernidade, segundo a tese de Fuchs, teria estabelecido um tempo abstrato, linear e universal a partir das influências da acumulação de capital, das novas instituições e da nova concepção newtoniana de ciência.³² Nesse sentido, o tempo vivencial, em sua forma implícita e circular, encontra-se em constante tensão com o tempo linear com o qual passou a

operar a modernidade, o que permite explicar certos fenômenos patológicos de vivência temporal como fenômenos de dessincronização e perda de ressonância com o mundo. Diversas vivências de aceleração e desaceleração, cujos extremos são a mania e a depressão, podem ser compreendidas como descompassos ou perda de sincronia do tempo vivencial com tempo linear. Essa análise de Fuchs coincide com a tese central da chamada sociologia da aceleração desenvolvida por Hartmut Rosa, na qual o sociólogo sustenta, com apoio em uma complexa construção teórico-crítica e dados empíricos que "a experiência de modernização é uma experiência de aceleração".³³

Ao longo dos dez capítulos que o compõem, o livro de Fuchs cumpre com a promessa de realizar uma defesa do humano contra diversas teorias que insistem em conferir ao ser humano uma posição secundária ou até mesmo inexistente na epistemologia, como o naturalismo, o transumanismo, o neurocentrismo, o neuroconstrutivismo e o pós-modernismo. Não obstante muitas dessas teorias tenham recebido grande aceitação não apenas teórico-científica, mas também no próprio mercado e nas mídias, tornando-se uma verdadeira moda, o livro de Fuchs se mostra uma leitura inevitável para todos aqueles que investigam a possibilidade de resposta fenomenológico-existencial a modelos que obedecem a uma negação do humano.

Referências

DAWKINS, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford University Press, 2006.

FUCHS, Thomas. "Chronopathologie der Überforderung. Zeitstrukturen und psychische Krankheit". In: FUCHS, Thomas; IWER, Lukas; MICALI, Stefano (org.). *Das überforderte Subjekt – Zeitdiagnosen einer beschleunigten Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp, 2018. p. 52-79.

²⁹ *Ibidem*, p. 286.

³⁰ *Ibidem*, p. 292.

³¹ A tese sobre a diferenciação entre o tempo circular e o tempo linear foi desenvolvida progressivamente a partir de diversos estudos do autor, entre eles: FUCHS, Thomas. Implicit and Explicit Temporality. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, v. 12, n. 3, 2005, p. 195-198; FUCHS, Thomas. Temporality and psychopathology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 12, n. 1, 2013, p. 75-104; FUCHS, Thomas. Chronopathologie der Überforderung. Zeitstrukturen und psychische Krankheit. In: FUCHS, Thomas; IWER, Lukas; MICALI, Stefano (Org.). *Das überforderte Subjekt – Zeitdiagnosen einer beschleunigten Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp, 2018. p. 52-79.

³² FUCHS, Thomas. *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer verkörperter Anthropologie*. Berlin, Suhrkamp Verlag, 2020. p. 308-309.

³³ ROSA, Hartmut. *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na Modernidade*. Trad. Rafael Silveira. São Paulo: Unesp, 2019. p. 44. Rosa vale-se do tema da depressão para exemplificar o que ele chama de "categorias de inércia", as quais se reproduzem na sociedade contemporânea, apesar da predominância dos processos aceleratórios da técnica, das mudanças sociais e do ritmo de vida. A depressão configura-se como um efeito disfuncional colateral da própria cultura aceleratória.

FUCHS, Thomas. *Ecology of the brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2018. <https://doi.org/10.1093/med/9780199646883.001.0001>.

FUCHS, Thomas. "Implicit and Explicit Temporality". *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, [s. l.], v. 12, n. 3, p. 195-198, 2005. <https://doi.org/10.1353/ppp.2006.0004>.

FUCHS, Thomas. "Temporality and psychopathology". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, [s. l.], v. 12, n. 1, p. 75-104, 2013. <https://doi.org/10.1007/s11097-010-9189-4>.

FUCHS, Thomas. *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer verkörperter Anthropologie*. Berlin, Suhrkamp Verlag, 2020.

GABRIEL, Markus. *Ich ist nicht Gehirn: Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*. Berlin: Ullstein Buchverlag GmbH, 2017.

GABRIEL, Markus. *Neo-Existentialism: How to Conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure*. Cambridge: Polity Press, 2018.

HARARI, Yuval N. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. Tradução Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NAGEL, Thomas. *Mind & Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford University Press, 2012. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199919758.001.0001>.

ROSA, Hartmut. *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na Modernidade*. Tradução Rafael Silveira. São Paulo: Unesp, 2019.

TAYLOR, Charles. *The Language Animal: The full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Harvard University Press, 2016. <https://doi.org/10.4159/9780674970250>.

Fabio Caprio Leite de Castro

Doutor em Filosofia pela Université de Liège (Bélgica); professor no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre, RS, Brasil.

Luã Jung

Doutorando em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre, RS, Brasil

Endereço para correspondência

Fabio Caprio Leite de Castro
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Av. Ipiranga, 6681, Prédio 8, Sala 403.5
Partenon, 97010082
Porto Alegre, RS, Brasil