

SEVEN
PUBLICAÇÕES LITERÁRIAS
2024

O EU, O MUNDO E O APRIMORAMENTO HUMANO

Maria Clara Dias

SEVEN

PUBLICAÇÕES LITERÁRIAS
2024

O EU, O MUNDO E O APRIMORAMENTO HUMANO



Maria Clara Dias

EDITORA CHEFE

Prof^o Me. Isabele de Souza Carvalho

EDITOR EXECUTIVO

Nathan Albano Valente

AUTORA DO LIVRO

Maria Clara Dias

PRODUÇÃO EDITORIAL

Seven Publicações Ltda

EDIÇÃO DE ARTE

Alan Ferreira de Moraes

EDIÇÃO DE TEXTO

Natan Bones Petitemberte

BIBLIOTECÁRIA

Bruna Heller

IMAGENS DE CAPA

AdobeStok

2024 by Seven Editora

Copyright © Seven Editora

Copyright do Texto © 2024 Os Autores

Copyright da Edição © 2024 Seven Editora

O conteúdo do texto e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva da autora, e não representam necessariamente a posição oficial da Seven Publicações Ltda. Permitido o download da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos a autora, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Seven Publicações Ltda é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação.

Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.



O conteúdo deste Livro foi enviado pela autora para publicação de acesso aberto, sob os termos e condições da Licença de Atribuição Creative Commons 4.0 Internacional

CORPO EDITORIAL

EDITORIA-CHEFE

Prof^o Me. Isabele de Souza Carvalho

CORPO EDITORIAL

Pedro Henrique Ferreira Marçal - Vale do Rio Doce University
Adriana Barni Truccolo - Universidade Estadual do Rio Grande do Sul
Marcos Garcia Costa Morais - Universidade Estadual da Paraíba
Mônica Maria de Almeida Brainer - Instituto Federal de Goiás Campus Ceres
Caio Vinicius Efigenio Formiga - Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Egas José Armando - Universidade Eduardo Mondlane de Moçambique
Ariane Fernandes da Conceição - Universidade Federal do Triângulo Mineiro
Wanderson Santos de Farias - Universidade de Desenvolvimento Sustentável
Maria Gorete Valus - Universidade de Campinas
Luiz Gonzaga Lapa Junior - Universidade de Brasília
Janyel Trevisol - Universidade Federal de Santa Maria
Irlane Maia de Oliveira - Universidade Federal de Mato Grosso
Paulo Roberto Duailibe Monteiro - Universidade Federal Fluminense
Luiz Gonzaga Lapa Junior - Universidade de Brasília
Yuni Saputri M.A - Universidade de Nalanda, Índia
Arnaldo Oliveira Souza Júnior – Universidade Federal do Piauí, CEAD
Anderson Nunes Da Silva - Universidade Federal do Norte do Tocantins
Adriana Barretta Almeida - Universidade Federal do Paraná
Jorge Luís Pereira Cavalcante - Fundação Universitária Iberoamericana
Jorge Fernando Silva de Menezes - Universidade de Aveiro
Antonio da Costa Cardoso Neto - Universidade de Flores Buenos Aires
Antônio Alves de Fontes-Júnior - Universidade Cruzeiro do Sul
Alessandre Gomes de Lima - Faculdade de Medicina da Universidade do Porto
Moacir Silva de Castro - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Marcelo Silva de Carvalho- Universidade Federal de Alfenas
Charles Henrique Andrade de Oliveira - Universidade de Pernambuco
Telma Regina Stroparo - Universidade Estadual de Ponta Grossa
Valéria Raquel Alcantara Barbosa - Fundação Oswaldo Cruz
Kleber Farinazo Borges - Universidade de Brasília
Rafael Braga Esteves - Universidade de São Paulo
Inaldo Kley do Nascimento Moraes - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Mara Lucia da Silva Ribeiro - Universidade Federal de São Paulo

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

D541e

Dias, Maria Clara.

O eu, o mundo e o aprimoramento humano [recurso eletrônico] / Maria Clara Dias. – São José dos Pinhais, PR: Seven Editora, 2024.

Dados eletrônicos (1 PDF).

Inclui bibliografia.

ISBN 978-65-6109-123-7

1. Filosofia. 2. Eu (filosofia). 3. Ser humano. I. Título.

CDU 111.1

Índices para catálogo sistemático:

CDU: Ser (filosofia) 111.1

Bruna Heller - Bibliotecária - CRB10/2348

DOI: 10.56238/livrosindi202481-001

Seven Publicações Ltda
CNPJ: 43.789.355/0001-14
editora@sevenevents.com.br
São José dos Pinhais/PR

DECLARAÇÃO DO(A) AUTOR(A)

O(a) autor(a) deste trabalho DECLARA, para os seguintes fins, que:

Não possui nenhum interesse comercial que gere conflito de interesse em relação ao conteúdo publicado;

Declara ter participado ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente nas seguintes condições: "a) Desenho do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação dos dados; b) Elaboração do artigo ou revisão para tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão";

Certifica que o texto publicado está completamente livre de dados e/ou resultados fraudulentos e defeitos de autoria;

Confirma a citação correta e referência de todos os dados e interpretações de dados de outras pesquisas;

Reconhece ter informado todas as fontes de financiamento recebidas para realizar a pesquisa;

Autoriza a edição do trabalho, incluindo registros de catálogo, ISBN, DOI e outros indexadores, design visual e criação de capa, layout interno, bem como seu lançamento e divulgação de acordo com os critérios da Seven Eventos Acadêmicos e Editora.

DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Seven Publicações DECLARA, para fins de direitos, deveres e quaisquer significados metodológicos ou legais, que:

Esta publicação constitui apenas uma transferência temporária de direitos autorais, constituindo um direito à publicação e reprodução dos materiais. A Editora não é co-responsável pela criação dos manuscritos publicados, nos termos estabelecidos na Lei de Direitos Autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código Penal e no art. 927 do Código Civil; O(s) autor(es) é(são) exclusivamente responsável(eis) por verificar tais questões de direitos autorais e outros, isentando a Editora de quaisquer danos civis, administrativos e criminais que possam surgir.

Autoriza a **DIVULGAÇÃO DO TRABALHO** pelo(s) autor(es) em palestras, cursos, eventos, shows, mídia e televisão, desde que haja o devido reconhecimento da autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial, com a apresentação dos devidos **CRÉDITOS** à **SEVEN PUBLICAÇÕES**, sendo o(s) autor(es) e editora(es) responsáveis pela omissão/exclusão dessas informações;

Todos os e-books são de acesso aberto, portanto, não os venda em seu site, sites parceiros, plataformas de comércio eletrônico ou qualquer outro meio virtual ou físico. Portanto, está isento de transferências de direitos autorais para autores, uma vez que o formato não gera outros direitos além dos fins didáticos e publicitários da obra, que pode ser consultada a qualquer momento.

Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições públicas de ensino superior, conforme recomendado pela CAPES para obtenção do Qualis livro;

A Seven Eventos Acadêmicos não atribui, vende ou autoriza o uso dos nomes e e-mails dos autores, bem como de quaisquer outros dados deles, para qualquer finalidade que não seja a divulgação desta obra, de acordo com o Marco Civil da Internet, a Lei Geral de Proteção de Dados e a Constituição da República Federativa.

AUTORA DO E-BOOK



Maria Clara Dias

Formada em psicologia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro, mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e doutora em Filosofia pela Freie Universität Berlin. Tem pós-doutorado nas Universidades de Connecticut, Oxford e Rey Juan Carlos.

É Professora Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde integra o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e indígenas (NEABI); o Programa de Pós-graduação em Filosofia; e o Programa interdisciplinar e interinstitucional de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (UFRJ/UERJ/UFF/FIOCRUZ).

É pesquisadora sênior do CNPq e Cientista do Nosso Estado (FAPERJ). Coordena os grupos integrados de pesquisa "Núcleo de Inclusão Social" e "Nós: dissidências feministas". É a idealizadora da *Perspectiva dos Funcionamentos* e autora de vários livros, entre eles, *Sobre Nós: expandindo as fronteiras da moralidade*.

APRESENTAÇÃO

Este livro reúne artigos que se entrecruzam, fornecendo uma compreensão da relação entre a mente e o corpo, o eu e o mundo, que permita apontar para uma ideia de aprimoramento humano, voltada para a incorporação de técnicas, objetos e saberes que promovam o florescimento de todos. Desta forma, abordo o tema do aprimoramento, não como um programa de engenharia biotecnológica, mas como parte do nosso próprio processo de auto-realização.

No primeiro artigo, discuto o argumento da linguagem privada de Wittgenstein como uma tentativa de refutação ao solipsismo/ceticismo filosófico. Analiso a crença no suposto caráter privado da linguagem acerca das sensações e estados psicológicos e sua extensão à tese da origem privada da linguagem. Procuo destacar a noção de critério como elemento central do argumento de Wittgenstein e justificar, com base no caráter necessariamente intersubjetivo dos mesmos, a tese de que todo e qualquer discurso significativo é, ao menos potencialmente, público.

No segundo artigo, procuro apresentar a interpretação de Searle para o problema da relação causal entre o mental e o físico. Searle recusa tanto a perspectiva reducionista, ou seja, a redução explicativa do mental ao físico, quanto o eliminativismo, a completa eliminação do mental. Para o autor, a Intencionalidade é uma característica irreduzível do mental. Situando então o problema como uma explicação e defesa da chamada causalidade Intencional, pretendo analisar as condições necessárias para que, segundo Searle, possamos atribuir satisfatoriamente eficácia causal a nossos estados Intencionais.

O terceiro artigo analisa a resposta de Lynne Baker ao problema da relação causal entre o mental e o físico e sua defesa do caráter explicativo causal de nossos estados psicológicos ou intencionais de conteúdo proposicional. Em primeiro lugar, apresento as principais teses e características do realismo prático, proposto por Baker, e de seu par antagônico, por ela denominado de visão *standard*. Em seguida, forneço uma crítica ao teste dos contrafactuais, proposto pela autora.

O quarto e quinto artigo abordam igualmente a questão da lacuna explicativa entre o mental e o físico e as qualidades subjetivas, supostamente, irreduzíveis de nossos estados mentais, sensações e humores. No primeiro, apresento uma reconstrução da dificuldade apresentada para o fisicalismo pelos chamados objetos fenomenais; discuto as soluções analisadas por Tye e, finalmente, apresento uma resposta ao famoso "argumento do conhecimento" à luz da teoria PANIC do caráter fenomenal.

No quinto artigo, apresento o problema do fosso explicativo com base no artigo A problemática da consciência e a lacuna explicativa de Nicolas Kaufmann N. Endosso seu destaque dado ao conceito de consciência fenomenal e a tese de que o problema da lacuna entre explicações mentais e físicas não pode ser encerrado como uma questão de princípio. Contudo, ao contrário de Kaufmann e todos os demais defensores dos *qualia*, defendo, com Michael Tye, a tese de que as chamadas qualidades *sui generis* dos eventos mentais, reunidas sob o título de *qualia*, se reportam a eventos físicos com características peculiares. Seriam, por assim dizer, o conteúdo representacional, não-conceitual, do *input* de processos físicos, cujo *output* seriam outros estados intencionais de conteúdo proposicional, sendo estes últimos passíveis, ao menos *prima facie*, de uma explicação funcionalista.

O sexto artigo aborda um tema sobre o qual me debruço há vários anos e que, de certa forma, constitui uma ponte entre as minhas investigações na área da filosofia da mente e no campo da ética e filosofia política. Trata-se do conceito de pessoa. Nele, investigo as características distintivas do que, sobre o ponto de vista filosófico, definem um grupo específico de indivíduo tido como, simultaneamente, agente e objeto de conhecimento, agente e foco da moralidade.

O sétimo artigo analisa a noção de aprimoramento humano a partir de uma concepção funcional do que somos. O artigo incorpora as discussões anteriores sobre a forma mais adequada de compreendermos a relação entre o mental e o físico. Adota uma descrição funcional do que somos, a noção de mente estendida e de um Self que fagocita o seu entorno e se projeta no mundo. Desta forma, abandono a polêmica entre bioconservadores e transhumanistas, entre o normal e o patológico, terapia e aprimoramento, recusando qualquer compreensão essencialista e fixa da natureza humana.

O oitavo artigo apresenta o estado da arte do debate acerca do aprimoramento humano. Destaca as técnicas mais relevantes nas categorias de aprimoramento cognitivo, físico e de humor, defendendo a inclusão da acupuntura como uma prática milenar de aprimoramento, nestas três esferas. Em seguida, apresento uma perspectiva crítica acerca do chamado aprimoramento moral, ressaltando a desigualdade social e hierarquização entre os indivíduos, como o principal desafio para um efetivo florescimento dos seres humanos e da sociedade como um todo.

O nono artigo expressa a minha indignação frente a uma matriz de pensamento capacitista colonial que outorga o título de pessoas com deficiência a indivíduos que não satisfazem a um padrão específico de normalidade. A partir da nossa compreensão enquanto sistemas funcionais flexíveis, que incorporam a si novos sistemas como forma de melhor exercer seus funcionamentos, procuro romper com o paradigma capacitista e apontar para a necessidade de aprimoramento de estruturas físicas e socio-culturais vigentes, responsáveis, muitas vezes, por inibir nossa melhor forma de estar no mundo.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
CAPÍTULO I	11
A REFUTAÇÃO DO SOLIPSISMO E A NOÇÃO DE CRITÉRIO EM WITTGENSTEIN	
CAPÍTULO II	25
CAUSAÇÃO INTENCIONAL	
CAPÍTULO III	40
O QUE PODEM SABER OS SERES NÃO-ONISCIENTES: SOBRE A RESPOSTA DE LYNNE BAKER AO FISCALISMO	
CAPÍTULO IV	51
O FISCALISMO E O MISTÉRIO DA CONSCIÊNCIA FENOMENAL: OBSERVAÇÕES SOBRE A TEORIA PANIC DE MICHAEL TYE	
CAPÍTULO V	65
QUINING THE GAP: A CONSCIÊNCIA FENOMENAL REVISADA	
CAPÍTULO VI	75
CONSIDERAÇÕES ACERCA DO CONCEITO DE PESSOA	
CAPÍTULO VII	89
APRIMORAMENTO HUMANO E IDENTIDADE PESSOAL: UMA DESCRIÇÃO FUNCIONAL DO SELF	
CAPÍTULO VIII	100
APRIMORAMENTO HUMANO E A INCORPORAÇÃO DE TÉCNICAS MILENARES AO PROGRAMA DE APRIMORAMENTO CONTEMPORÂNEO	
CAPÍTULO IX	112
PESSOAS COM DEFICIÊNCIA: DESCONSTRUINDO PARADIGMAS	

Grandes filósofas e filósofos não costumam se contentar apenas com um tema da filosofia. Ao contrário, elas e eles costumam embarcar em um *projeto filosófico*, isto é, desenvolver diversos temas nos quais consigam tocar, através de suas inquietações, e fazer com que esses confluam para responder todos os seus questionamentos filosóficos. Maria Clara Dias, neste sentido, apresenta neste livro um projeto filosófico que se inicia a partir da investigação de (1) mente-corpo e dos nossos estados mentais, atravessa a (2) natureza humana e alcança uma perspectiva única (3) de sistemas funcionais que empreendem aprimoramentos de acordo com suas necessidades particulares.

Dias inicia o trajeto de seu projeto em estradas sinuosas, apresentando ao leitor uma série de argumentos contra uma interpretação de mente que por muito tempo foi considerada o *mainstream* filosófico, a saber, o cartesianismo: ideia empregada por séculos na academia e no senso comum de uma alma separada do corpo, com duas substâncias distintas (a substância extensa - o corpo - e a substância pensante – a alma).

Para argumentar contra o cartesianismo, Dias defende o funcionalismo, perspectiva segundo a qual uma teoria de mente pode ser satisfeita através de uma analogia computacional, no qual o cérebro recebe determinadas entradas de dados (*inputs*) e, por sua vez, originam saídas de dados (*outputs*). Nesta teoria, a questão corpo e mente não é pensada como duas substâncias que se conectam (corpo e alma) através da glândula pineal, mas sim como estados cerebrais e estados mentais que interagem tal como um computador ou um celular que, apesar de constituídos por dois aparatos - a base material (*hardware*) e os aplicativos (*software*) -, ninguém ousaria dizer serem compostos de duas substâncias distintas, mas codependentes.

No escopo da teoria funcionalista, Dias, necessariamente, terá que ajustar temas muito caros que se entrelaçam neste projeto. Em uma teoria funcionalista da mente, as sensações, *qualia*, isto é, as qualidades subjetivas - considerado o reduto mais íntimo de um ser e comumente atribuído aos mistérios da alma - não podem mais ser reconhecidos como intransponíveis. O mesmo ocorre com a *intencionalidade* dos estados mentais, isto é, estados mentais de segunda ordem que se referem a outros estados mentais. A filósofa empreende uma argumentação que oferece uma ponte que salvaguarda o funcionalismo, bem como elimina o reduto intransponível e inacessível do mental, inerente às explicações subjetivas.

O edifício teórico de Dias continua em construção. Uma vez que a concepção de mente já não pode carregar a alma como base teórica e os estados subjetivos deixam de ser intransponíveis, o próximo passo nesta argumentação se torna mais ousado, a saber, o próprio conceito de natureza humana. A indagação poderia ser explicada através do seguinte questionamento: *se não concordamos com o ideia de alma, inerente ao projeto cartesiano, e decodificamos o cérebro, os estados mentais e os qualia através da teoria funcionalista, o que pensar sobre o conceito de pessoa?* Se os elementos até aqui incorporados por Dias nos distanciam do projeto filosófico cartesiano, o mesmo naturalmente acontecerá com sua compreensão de natureza humana e de pessoa.

Dias promove, então, um “salto epistêmico” no qual a filósofa utiliza o arcabouço da filosofia da mente e da teoria funcionalista para pensar a natureza humana de forma distinta, propondo a caracterização do que somos como *sistemas funcionais*. Empreende, assim, uma dupla jornada: ao mesmo tempo que promove uma *virada ontológica* no que concerne à natureza humana, a autora atinge também a esfera da filosofia prática, tal como a filosofia política e a ética.

Tal como a teoria da mente proposta, a natureza humana, caso seja possível ainda nos expressarmos assim, se assemelha a um sistema explorador, que acopla durante sua existência diversos módulos (aplicativos) presentes no seu entorno (blocos de anotação, livros, celulares, buscadores na internet).

A fluidez da natureza humana, não só determina que os sistemas funcionais são capazes de serem muito mais adaptáveis, mas também que esta adaptação está na raiz da compreensão de sua própria natureza, tornando o que chamamos de *natureza* uma palavra paradoxal, uma vez que a mesma supõe, por definição, uma rigidez conceitual, vinculada a um grupo de características basais.

Esta concepção ampliada de natureza humana também invalida um pretensão discurso dicotômico existente nos debates atuais acerca do aprimoramento humano entre manter “a natureza humana” ou utilizar incrementos que nos possibilitem alcançar um estágio pós-humano. Se podemos nos compreender como sistemas funcionais flexíveis, por definição, o aprimoramento tornar-se uma de nossas características basais.

Assim, o edifício teórico de Dias culmina em seu terceiro *salto epistêmico*, no qual investiga as implicações éticas e práticas de seu projeto de adoção da nossa caracterização como sistemas funcionais ao debate do aprimoramento humano. Nesse estágio, a autora analisa o impacto da perspectiva proposta sobre os indivíduos e a sociedade, no âmbito da moralidade e da justiça. Com uma análise crítica, Dias ressalta as relações de poder que perpassam as políticas de aprimoramento e defende uma distribuição mais justa de recursos, voltada para o florescimento dos diversos sistemas funcionais.

O leitor que se debruça na leitura deste livro, não só terá a oportunidade de compreender o panorama do edifício teórico de Dias, mas também será convidado a reencontrar suas fundações e pensar, junto com a autora, em novas formas de se apresentar no mundo. Reivindicando, assim, uma reflexão mais profunda sobre o que nos constitui, como pensamos e quais as consequências práticas desta mudança de paradigma. Sem dúvida uma leitura prazerosa que desafia cânones da filosofia, sem esquecer de olhar para as práticas que permeiam nosso dia a dia.

Diogo Mochcovitch, PhD

Professionnel de recherche/ Research Coordinator
Université Laval

A REFUTAÇÃO DO SOLIPSISMO E A NOÇÃO DE CRITÉRIO EM WITTGENSTEIN

O objetivo deste artigo é fornecer uma análise do argumento da linguagem privada como uma tentativa de refutação ao solipsismo/ceticismo.¹ Para tal pretendo em primeiro lugar apontar para o surgimento da questão solipsista a partir da crença no caráter privado de nossa linguagem de sensações e estados psicológicos, e apresentar seu desdobramento cético, a partir da aceitação de uma origem privada da linguagem. Em seguida, pretendo discutir duas interpretações do argumento da linguagem privada, Strawson e Bennett, e através das mesmas apontar para o que deve constituir o elemento central do argumento de Wittgenstein, a saber: a noção de critério. Para concluir, pretendo fornecer uma breve reconstrução do argumento da linguagem privada, entendido como uma tentativa de justificar o caráter, ao menos potencialmente, público de todo e qualquer discurso significativo.

I

Na nossa vida cotidiana estamos familiarizados com frases do tipo: "Só eu sei a minha dor", ou ainda, "meus mais profundos sentimentos ninguém jamais poderá compreender". Tais enunciados ilustram a crença de que nossas sensações e estados psicológicos são, no que lhes é essencial, inacessíveis a outros sujeitos. Acreditamos, assim, em uma linguagem cujo sentido é privilégio apenas do próprio falante, uma linguagem privada.

A aceitação de uma linguagem privada repousa na crença de que nossas sensações e estados psicológicos possuem tal natureza que apenas aquele que os vivencia pode compreendê-los. Instaura-se, portanto, um abismo entre a linguagem pública, na qual nos servimos de termos comuns para nomeá-los, e o sentido privado deste âmbito de experiências, a que apenas cada sujeito, privadamente, poderia ter acesso. O verdadeiro sentido destas palavras passa a manter uma tênue relação com nossa linguagem comum. Supomos compreender o uso de nomes para sensações, com base em nossos próprios estados, porém neste percurso escapa o que nos parece essencial, qual seja, a vivência. Aquilo que em cada um de nós fornece a garantia de que "realmente" compreendemos estas palavras não pode ser transposto a outro, deste modo, somos levados a apenas acreditar que estejamos de fato nos entendendo. Confiamos que estejamos diante de outros sujeitos e, finalmente, transpomos nossa compreensão, acerca de nós mesmos, para os que se comportam de modo análogo.

¹ Uma análise mais extensa desta questão pode ser encontrada em M.C. Dias, Kant e Wittgenstein: Os Limites da Linguagem. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2000.

Ora, será que devemos aceitar, apenas a título de crença, a possibilidade de uma linguagem comum acerca das sensações e estados psicológicos? Se não temos acesso àquilo de que provém o sentido de tais termos quando empregados por outros sujeitos, então é possível que toda a pretensão de comunicarmos tais experiências não passe de uma mera ilusão, e que nos enganemos sempre que, por analogia, supusermos compreender um outro sujeito. Na medida em que supomos, portanto, que só podemos saber acerca dos estados alheios através do conhecimento de nossas próprias vivências, dos termos e comportamentos a elas por nós associados, tão tênues serão as razões pelas quais atribuiremos vivências comuns a terceiros, que já não distantes estaríamos, até mesmo, da possibilidade de duvidar que possamos crer na existência de outros sujeitos, enquanto seres dotados de predicados psicológicos.

Tomando este mesmo ponto de partida, podemos ainda chegar a uma nova acepção do que seja uma linguagem privada, desta vez não mais restrita ao âmbito das sensações e estados psicológicos, mas voltada para todo discurso. Para tal, basta que suponhamos, como parece ter sido o caso na modernidade, que todo o nosso discurso deva ser mediado pela consciência de nossas próprias impressões ou estados subjetivos, possuindo assim um caráter originalmente privado. Neste caso, poderemos estender a dúvida acerca de estados alheios à dúvida que concerne à própria possibilidade de um discurso objetivo.

Por certo, entre estas duas definições de linguagem privada, a primeira restrita ao âmbito das sensações e estados psicológicos e a última voltada para uma origem privada da linguagem, há uma progressão não necessária. Isto significa que podemos encontrar defensores da primeira que recusem a acepção mais forte, contudo, não o oposto. Através da análise do argumento da linguagem privada, pretendo mostrar que a refutação à possibilidade de uma linguagem privada, ainda que compreendida apenas em sua primeira acepção, culmina igualmente na refutação à crença de uma origem privada da linguagem. Entre ambas, encontramos o mesmo pressuposto, o hiato entre nosso discurso comum e aquilo que garante sua validade, quer para o âmbito das experiências subjetivas, quer para o discurso acerca do mundo externo.

II

De acordo com a interpretação apresentada por Strawson em seu artigo “Exposition and criticism of Wittgenstein’s Investigations”², o argumento de Wittgenstein oscila entre duas teses:

“A tese mais forte diz que nenhuma palavra nomeia sensações (ou experiências privadas); e em particular a palavra “dor” não o faz (I.F. 293). A tese mais fraca fala que certas condições devem ser satisfeitas para a existência de uma linguagem comum na qual sensações são atribuídas àqueles que as têm.³”

Para a primeira tese, destinada ao ataque a uma linguagem privada, seriam apresentados dois argumentos. O primeiro argumento apontaria para a ausência de critérios de correção numa linguagem privada, com base na impossibilidade de que um recurso à memória⁴ pudesse fornecer tais critérios. Contudo, assinala Strawson, sendo este o ponto central do argumento, não haveria porque estabelecer o privilégio concedido à linguagem que se refere às sensações, pois, qualquer linguagem usada por apenas uma pessoa seria absurda.⁵ Ora, um observador, capaz de correlacionar o uso das expressões com as ações de um falante, pode vir assim a estabelecer uma regularidade que possibilite a determinação do significado da expressão. Define, portanto, critérios para verificar o uso correto de tal termo. O significado seria determinado por uma prática de uso, e o observador seria igualmente capaz de checar sua memória de forma a relacionar usos passados e presentes. Qual seria a especificidade, concedida às sensações, que tornaria impossível tal procedimento? O que impediria a checagem na linguagem privada das sensações seria a ausência de elementos manifestos no uso das expressões, impossibilitando assim o estabelecimento da relação entre o nome e a sensação.

O segundo argumento seria uma variante do primeiro, baseando-se no caráter expressivo das proposições do tipo “eu tenho dor”: [1] Em primeiro lugar, afirma-se que a expressão da dúvida não tem lugar em proposições deste tipo; [2] em segundo, segue-se que quando alguém diz ter dor, não identifica sua sensação com critérios, mas apenas a expressa. O termo “dor” não seria, então, o nome ou a descrição de uma sensação, mas funcionaria como um critério para que um terceiro pudesse atribuir uma sensação ao falante.

² Strawson, P.F., *The Private Language Argument*, Macmillan St. Martins Press, 1971.

³ Idem, *ibidem*, pp.27. Tradução livre.

⁴ O suposto recurso de Wittgenstein à impossibilidade de nos basearmos na memória será discutido na etapa seguinte, destinada à interpretação de Bennett.

⁵ Ver, idem, *ibidem*, pp.28.

A segunda tese resulta da introdução de uma premissa acerca da linguagem: “Tudo que há para ser dito acerca do significado descritivo da palavra é dito quando é indicado qual critério as pessoas podem usar para empregá-la ou para decidir quando ela é ou não empregada corretamente.”

De acordo com Strawson, ao associar as duas teses, Wittgenstein cometeria o erro de supor impossível reconhecer ou identificar algo sem o uso de critérios, e, neste caso, impossível reconhecer e identificar sensações. Para Strawson, porém, uma sensação não é identificada por critérios, mas pode ser identificada por aquele que a vivencia. A identificação ou o reconhecimento da sensação só seria colocado quando o que estivesse em questão fosse a possibilidade de uma linguagem comum, impessoal, acerca das sensações. Em suas próprias palavras:

“(…) é claro que não se utiliza critérios de identificação para o gosto. Se a questão ‘Qual é o critério de identificação aqui?’ é colocada, pode-se apenas responder: ‘Bem, o gosto ele mesmo’ (‘a sensação ela mesma’). É claro que a frase pela qual nos referimos a tais gostos envolve alusões ao que pode ser visto e tocado; a fim de que falemos uma linguagem comum.”⁶

Deste modo, apenas o uso público de nomes para sensações requer critérios, e estes não são fornecidos com referência à sensação, mas pela associação a elementos observáveis. Esta posição faz com que Strawson recuse a primeira tese imputada a Wittgenstein, mas possa aceitar a segunda. Para concluir, Strawson procura assinalar qual teria sido o “equivoco” de Wittgenstein que o conduz à primeira tese, e propõe uma solução para a possibilidade de uma linguagem pública acerca das sensações. Em suas palavras:

“Nesta possibilidade de um acordo geral nos julgamentos está a possibilidade de uma linguagem comum impessoal para descrever o que vemos, ouvimos e tocamos (cf. I.F.. 242). Mas não há um tal acordo geral a respeito de ‘estar ou não dolorido aqui’, assim como acerca de como sentimos interiormente (tal como equivocadamente dizemos). Na ausência de um acordo geral no julgamento, é impossível uma linguagem comum; e aí está porque é impossível uma linguagem comum impessoal da dor.”⁶

A solução seria, então, fazer da nossa própria “linguagem para sensações” uma linguagem para atribuir sensações a outros indivíduos, e faríamos isto com base no que vemos, ouvimos, e em tudo mais acerca de que seja possível um acordo. Com isso, o comportamento da dor passa então a servir de critério para que possamos atribuir dor a quem a expressa.

⁶ Idem, *ibidem*, pp. 30. Tradução livre.

Pretendo agora analisar a plausibilidade da reconstrução proposta por Strawson como uma interpretação de Wittgenstein, e, em seguida, sua contribuição à polêmica acerca da possibilidade de uma linguagem privada.

A primeira tese imputada a Wittgenstein, qual seja, “nenhuma palavra nomeia uma sensação” traz como referência o parágrafo 293, um dos mais polêmicos das Investigações Filosóficas. Neste parágrafo, Wittgenstein nos fornece o exemplo da caixa com o besouro e conclui com os seguintes dizeres: “(...) quando se constrói a gramática da expressão da sensação segundo o modelo de “objeto e designação”, então o objeto cai fora de consideração, como irrelevante.”⁷

Portanto, quando supomos que o significado de nossas palavras seja aquilo por elas designado, e este referente é privado, jamais poderemos compreender o uso de tal termo por outro, ou melhor, poderemos apenas acreditar compreender, e para tal não nos basearemos no objeto referido, já que a este jamais teremos acesso, mas no comportamento e situação de uso da expressão, através de uma analogia com o nosso próprio uso e suas manifestações.

À primeira vista, não dispomos de razão alguma para supor que, nesta passagem, esteja sendo dito que não nomeamos sensações, ao contrário, podemos supor que esteja apenas mais uma vez sendo ilustrada a crítica a uma concepção segundo a qual o significado de uma palavra é o seu referente. Associar esta crítica à primeira tese seria supor que dar um nome a uma sensação seja simplesmente associar um signo a um objeto, sem que se requeira para tal um contexto de uso da linguagem, onde uma série de outros elementos estão envolvidos e contribuindo de forma fundamental para a determinação do significado, suposição esta que Wittgenstein se empenha em recusar. Portanto, se o que Strawson pretende dizer é o que Wittgenstein rejeita — e neste caso, não que as sensações possam ser nomeadas, mas que para tal nada seja necessário além da própria sensação, — a interpretação parece correta, apesar de ambígua.

No decurso de sua exposição, particularmente com a introdução da segunda tese, Strawson torna mais claro o que pretende dizer com a primeira tese. Se com esta tese Wittgenstein rejeitasse a possibilidade de fornecermos nomes para sensações — tese que contraria o parágrafo 244, cujo objetivo é exatamente elucidar o modo como aprendemos a nomear sensações, — seria contraditório afirmar pela segunda tese a possibilidade de uma linguagem comum acerca das sensações. Para que a interpretação de Strawson seja coerente, devemos então reformulá-la nos seguintes dizeres: [1] não é possível dar nomes a sensações em uma linguagem privada e [2] certas condições devem ser satisfeitas para que seja possível uma linguagem pública acerca das sensações.

⁷ Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, 293. Esta e as demais traduções de Wittgenstein foram retiradas da edição brasileira da série Pensadores, Abril Cultural, São Paulo.

Para Strawson, no entanto, a base, e também o equívoco, da primeira tese está na suposição de que não podemos identificar ou reconhecer sensações privadamente, pois não disporíamos de qualquer critério de distinção. Somente a linguagem pública nos forneceria, assim, os critérios necessários para aplicar um nome a uma sensação. Concordo que este seja para Wittgenstein o cerne da questão, mas não faz o menor sentido supor que este seja também seu equívoco, a menos que estejamos dispostos a reconhecer como equivocada a própria tentativa de fornecer um argumento contra a possibilidade de uma linguagem privada.

Em suma, a tese de Strawson segundo a qual é possível identificar e reconhecer uma sensação privadamente, sem qualquer critério, apenas pela própria sensação, é a tese defendida pelos que postulam a possibilidade de uma linguagem privada. Sua solução para o problema da possibilidade de uma linguagem pública acerca das sensações em nada se distingue da solução apresentada pelos céticos. A linguagem pública torna-se assim uma derivação da nossa linguagem privada. Identificamos nossas sensações e, em seguida, as associamos a elementos manifestos, de tal forma que, ao reconhecermos estes mesmos elementos em alguém, passamos a atribuir-lhe uma sensação determinada. Voltamos, assim, ao nosso ponto de partida, qual seja, podemos apenas acreditar que outras pessoas possuam sensações. Sem que sejamos capazes de mostrar a impossibilidade de identificarmos ou reconhecermos sensações, apenas com base em nossos estados internos ou na nossa própria sensação, jamais teremos eliminado a premissa fundamental dos defensores de uma linguagem privada.

III

Enquanto Wittgenstein procura fornecer um argumento contra a possibilidade de uma linguagem privada, Strawson formula um argumento que justifique a possibilidade de uma linguagem pública. Qual seria a posição de Bennett diante destas duas perspectivas?

Em Bennett, o polêmico argumento da linguagem privada é discutido em um capítulo destinado à reconstrução da “refutação ao idealismo”⁸. Wittgenstein é introduzido no contexto da discussão acerca das experiências internas e da confiabilidade da memória. De acordo com Bennett, uma pessoa que se mantivesse restrita ao âmbito de suas experiências internas jamais poderia discorrer acerca do passado, pois neste caso, todos os seus estados passados estariam reduzidos a recordações presentes, ou ainda, o próprio passado estaria reduzido ao presente. Tornar-se-ia, assim inútil qualquer distinção entre ser e recordar, simplesmente porque o próprio conceito de passado já

⁸ Bennett, J., *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.

não faria sentido. Em sua interpretação, a opinião de Kant e Wittgenstein acerca das experiências internas seria, contudo, bem mais radical:

“Argumentei que uma experiência interna que não fosse então exteriorizada não poderia ser subsumida ao ‘conceito de passado’, enquanto Kant pensa que não poderia ser subsumida a ‘qualquer conceito’, e seria, por conseguinte, impossível. Similarmente, Wittgenstein parece concluir não que uma linguagem puramente privada não possa ter um tempo passado, mas que tal linguagem não poderia existir.”⁹

Entre uma posição que sustenta apenas que algo não possa ser submetido ao conceito de passado, e outra que afirma sua impossibilidade, há, sem dúvida, uma grande distância. Para sustentar a segunda posição, dois argumentos tornaram-se clássicos: a refutação ao idealismo e o argumento da linguagem privada. Em que medida ambos teriam alcançado êxito é o que Bennett pretende investigar.

Bennett defende que alguém possa ter conhecimento de experiências internas presentes sem que para tal tenha que recorrer a experiências externas. No entanto, admite que, para podermos saber acerca das experiências internas de um terceiro, seja necessário sermos capazes de distinguir (i) aquilo podemos saber acerca do outro (ii) do que podemos saber acerca de nós mesmos. Contudo, o conhecimento que cada qual possui de si próprio não pode decorrer apenas de experiências internas presentes. Nossa “autoconsciência” só pode ser expressa pela capacidade de correlacionarmos enunciados do tipo “assim eu sou agora” com enunciados envolvendo experiências passadas, “assim eu era”. Sem este recurso às experiências passadas, não seria satisfeita a condição segundo a qual nos tornamos capazes de reconhecer experiências alheias, qual seja, a autoconsciência ou a capacidade de correlacionar experiências diversas, e atribuí-las a um mesmo sujeito. Na interpretação de Bennett, este seria o procedimento de Kant na “Refutação ao idealismo”, e o que tornaria justificada sua pretensão. Restaria, assim, avaliar o argumento fornecido por Wittgenstein.

A primeira formulação do argumento da linguagem privada tomaria como prioridade a noção de “privado de fato”. Nesta perspectiva, estaria sendo afirmado: [1] só podemos confiar em nossa memória na medida em que esta se apoia em comprovações, e [2] as comprovações necessárias devem ser fornecidas por estados objetivos ou impessoais. Bennett critica esta formulação, pois, a aceitação de [1] faria com que nenhuma fonte de conhecimento do passado fosse digna de confiança e, como consequência, o recurso a [2] seria inútil. Wittgenstein daria respaldo a esta interpretação ao afirmar a impossibilidade de obedecermos a uma regra privadamente.

⁹ Idem, *ibidem*, pp. 209. Tradução livre.

Na segunda formulação, o argumento estaria centrado nas condições segundo as quais podemos afirmar estados internos em uma linguagem pública. Na opinião de Bennett, este argumento teria êxito total, porém, nenhuma relação com a pretensão de mostrar a impossibilidade de uma linguagem necessariamente privada. Aqui, Wittgenstein estaria apenas mostrando a relação entre as causas e a conduta de alguém diante de uma sensação, e o significado do que é dito publicamente acerca da mesma. Causas e comportamentos seriam elementos indispensáveis ao informe público de nossos estados internos. Deste modo, o que o argumento da linguagem privada acabaria por mostrar seria bem menos do que o pretendido. Com isso, Bennett conclui:

“Se Wittgenstein pudesse mostrar que [i] uma regra não pode ser obedecida privadamente, seguir-se-ia que [ii] não pode haver uma linguagem que seja de fato privada, enquanto talvez pudesse se seguir que [iii] alguém que possa subsumir seus estados internos a uma linguagem deva, portanto, de alguma maneira, engajar-se em comportamentos físicos, e/ou estar sujeito a causas físicas. A aceitação de [iii] pode predispor alguém a pensar que [iv] a concomitância causal e comportamental de nossos relatos públicos de nossos estados internos é de algum modo vinculada com o significado de tais relatos. Eu tentei, no entanto, mostrar que Wittgenstein tem um excelente argumento a favor de [iv] o qual não requer o nebuloso movimento de [iii] a [iv] ou a premissa inicial [i], para a qual ele não tem de todo fundamentos.”¹⁰

Podemos concordar com Bennett que tanto Kant quanto Wittgenstein tenham tentado fornecer argumentos em favor de uma impossibilidade. Uma impossibilidade que em Kant envolve um “interno” e em Wittgenstein um “privado”. Tratar-se-ia, em Kant, de uma experiência subjetiva capaz de ser discriminada sem qualquer recurso a uma experiência objetiva. Segundo Bennett, tal experiência seria impossível porque sua condição, a autoconsciência, pressuporia aquilo que ela própria deveria excluir.¹¹ Resta, contudo, uma questão: por que devemos poder correlacionar experiências presentes e experiências passadas para dispormos de um saber acerca de nós mesmos? Eis o ponto central que Bennett parece negligenciar.

O que faz, em Kant, com que não possamos compreender uma experiência interna, que não esteja correlacionada a experiências externas, ou melhor, objetivas, e ao tempo, é simplesmente o fato de que estes últimos são os critérios dos quais dispomos para discriminar nossas experiências em geral. Portanto, sem uma referência a experiências objetivas e ao tempo, não haveria qualquer critério

¹⁰ Idem, *ibidem*, pp. 214. Tradução livre.

¹¹ Em outro lugar (“Kant: os limites da razão crítica”, *Síntese Nova Fase* 72, 1996) procurei mostrar que a determinação temporal é a condição de possibilidade de nos autoatribuirmos experiências, isto, porém, porque ela exprime critérios de discriminação e identificação, sem os quais jamais seríamos capazes de correlacionar experiências e reuni-las em uma unidade.

de discriminação, e acerca de uma experiência indiferenciada não haveria saber ou discurso possível. Deste modo, o que Kant recusa não é a simples possibilidade de experiências internas, mas sim o saber acerca de uma experiência indiferenciada, caótica. Para tal, deverá mostrar que “critérios internos” não produzem qualquer distinção, ou melhor, não podem funcionar com critério.

Vejamos agora em que constituiria o “privado” em Wittgenstein. Começarei pelo argumento que, segundo Bennett, concerne ao “privado de fato”, baseado na impossibilidade de confiarmos na memória. Que passagem de Wittgenstein autoriza tal interpretação? A citação de Bennett é o parágrafo 265 das Investigações Filosóficas:

“Imaginemos uma tabela que exista apenas em nossa imaginação; algo como um dicionário. Por meio de um dicionário podemos justificar a tradução da palavra x para a palavra y. Mas devemos chamar a isto também de justificação, se esta tabela é consultada apenas na imaginação? - ‘Ora, trata-se então de uma justificação subjetiva’ - Mas a justificação consiste em que se apele a uma instância independente. - ‘Mas posso também apelar para uma recordação partindo de outra. Não sei (por exemplo) se guardei corretamente o horário da partida do trem e, para o controle, evoco a imagem da página do livro de horário. Não temos aqui o mesmo caso?’ - Não, pois esse processo deve verdadeiramente provocar a recordação ‘correta’. Se não precisasse ‘comprovar’ a exatidão da imagem mental do livro de horários, como poderia esta comprovar a exatidão da primeira recordação? (Como se alguém comprasse vários exemplares do jornal do dia, para certificar-se de que ele escreve a verdade). Consultar uma tabela na imaginação é tão pouco consultar uma tabela, quanto a representação do resultado de um experimento imaginado é o resultado do experimento.”¹²

Ora, parece claro que o que Wittgenstein está colocando em questão não é a memória, como supõe Bennett, mas o recurso ao “mesmo” como critério de correção. E, sob este aspecto, vale como exemplo tanto aquele que recorre à memória para recordar algo esquecido, como o que compra vários exemplares de um mesmo jornal para verificar a correção de um relato. O que está sendo criticado é a concepção de uma experiência interna, cujos critérios de discriminação fossem igualmente internos, ou seja, dependentes da mesma. Neste caso, o próprio critério se confundiria com aquilo a que cabe discriminar, e restaria apenas uma experiência indiferenciada. Por conseguinte, o que torna a linguagem privada impossível é a ausência de critérios. Graças a este mesmo fato, podemos dizer agora que seguir regras privadamente, ou dispor de qualquer saber acerca de uma experiência indiferenciada, seja igualmente impossível. Deste modo uma experiência interna, assim como uma linguagem privada, é aquela na qual não há discriminação possível, na qual faltam critérios.

¹² Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, 265.

Nada em Wittgenstein parece impedir que confiemos em nossa memória, assim como nada nos indica que nossa memória seja indiferenciada ou caótica. Se uma linguagem “privada de fato” é aquela na qual alguém se encontra sozinho seguindo regras, ela em nada pode nos parecer problemática, pois, será então potencialmente comunicável — isto significa que deverá possuir critérios de correção. Quando Bennett nos fala na recusa de uma linguagem necessariamente privada, talvez esteja supondo que pudesse haver uma linguagem privada, porém, potencialmente pública. Ora, qualquer linguagem, que seja potencialmente comunicável, não é privada no sentido que Wittgenstein pretende recusar. A recusa da linguagem privada é a recusa da possibilidade de uma linguagem sem critérios, o que talvez contribua para a compreensão do modalizador de necessidade em questão, com relação ao qual Bennett parecer criar certo embaraço.

O segundo argumento estaria voltado para as condições segundo as quais podemos formular, publicamente, nossos estados internos. Aqui a proposta de Bennett se assemelha a de Strawson, na qual nossa linguagem pública para sensações adquire um caráter derivado. Vimos anteriormente que por trás desta interpretação estava a própria aceitação de uma linguagem privada, o que a torna incompatível com a proposta de Wittgenstein. No que concerne mais especificamente à interpretação de Bennett, acrescentaria ainda que Wittgenstein não parece dizer que a causa de nossas sensações é externa, mas apenas que o contexto e o comportamento, envolvidos nas manifestações de uma sensação, constituem os critérios pelos quais discriminamos experiências internas e aprendemos a aplicar-lhes um nome.

IV

Até aqui podemos concluir que tanto Strawson como Bennett discordam de Wittgenstein por considerarem possível exatamente aquilo que Wittgenstein pretende recusar, qual seja, a possibilidade de que sejamos capazes de identificar algo à revelia de critérios de identificação externos/objetivos. Do mesmo modo, confundem o seguir regras privadas com o agir de acordo com regras isoladamente. O que o argumento da linguagem privada pretende recusar é a possibilidade de regras privadas, ou seja, que não possam ser compreendidas por outros sujeitos, por conseguinte, que não sejam, nem mesmo potencialmente, públicas.

De acordo com esta interpretação podemos reconstruir o argumento da linguagem privada em duas etapas. A primeira, destinada a elucidar o modo como aprendemos a aplicar nomes para sensações, responderia a todos aqueles que recusam a possibilidade de uma linguagem pública acerca das sensações. Com esta etapa Strawson e Bennett parecem concordar. A segunda combateria o suposto elemento privado da linguagem das sensações, denunciando a ausência de critérios que

tornassem possíveis definições privadas e afastando o recurso a processos mentais ocultos. Aqui encontramos, então, o passo decisivo do argumento, ou melhor, o argumento contra a possibilidade de uma linguagem privada propriamente dita.

Para elucidar esta segunda etapa, tomarei com ponto de partida a colocação do problema tal como ilustrada por Wittgenstein nas passagens referentes ao “diário das sensações”:

“(…) Quero escrever um diário sobre a repetição de uma certa sensação. Para tanto, associo-a com o símbolo ‘S’ e escrevo este signo num calendário, todos os dias em que tenho a sensação. — Observarei, primeiramente, que uma definição do signo é impronunciável. — Mas posso dá-la a mim mesmo como uma espécie de definição ostensiva! — Como? Posso apontar para uma sensação? — Não no sentido habitual. Mas falo ou escrevo o signo e ao fazê-lo concentro minha atenção na sensação; — aponto, pois, como que interiormente, para ela (...)”¹³

O que quer dizer tudo isso? Tem-se aqui em vista a suposição de que uma definição ostensiva limitada à apresentação de um signo juntamente com um objeto possa determinar o significado de um termo? Não apenas isto, mas supõe-se ainda que isto seja possível sendo o objeto algo interno, privado. Ora, para que pudéssemos correlacionar desta maneira um signo e uma sensação, seria necessário que ao menos a própria sensação já houvesse sido discriminada e neste caso, não seria a definição ostensiva a responsável pela discriminação, mas, ao contrário, ela própria já suporia tal discriminação. Quando o que se quer discriminar e a regra, ou seja, a sensação e o signo, são internos, privados, torna-se impossível qualquer critério de correção, pois nada distingue um e outro, não havendo, portanto, discriminação alguma.

Se toda definição é dada de acordo com critérios que permitam a correção do uso de um termo de forma a determinar seu significado, nos casos em que não dispomos de correção nenhuma definição pode ser fornecida, e o emprego de tal signo não obedecerá a qualquer regularidade, sendo, portanto, indiferenciado, sem significado. Deste modo, o “S” de nosso diário de sensações não possui significado algum, ou seja, com ele não somos capazes de nomear ou discriminar qualquer de nossas sensações, nem mesmo privadamente. Apenas acreditamos que “algo” seja anotado, mas nossa simples crença tampouco produz qualquer distinção e não fornece, assim, as discriminações necessárias para que possamos diferenciar nossos próprios estados internos.

Usar um signo deste ou daquele modo significa usar discriminadamente, de acordo, portanto, com uma regra de uso. Quem aplica regras deve possuir critérios de correção, do contrário tratar-se-ia de uma regra inútil, pois tudo estaria de acordo com a mesma, ou seja, nada estaria sendo

¹³ Idem, *ibidem*, 258.

determinado. Em tais casos, não pode haver acerto nem erro, simplesmente porque não há sequer diferenciação. Quem diz utilizar um signo significativamente, deve admitir utilizá-lo de forma determinada, ou seja, discriminada, pois, do contrário, não estaria defendendo uma linguagem privada, mas supondo uma experiência indiferenciada, caótica, acerca da qual nada poderia ser dito.

Nosso interlocutor deverá conceder não apenas que uma linguagem pública seja possível, mas ainda que seja capaz de discriminar seus estados internos. Quem admite ser capaz de discriminar estados internos, deve admitir a posse de critérios. Numa tal situação, os critérios jamais poderiam ser igualmente internos, pois perderiam sua função, qual seja, produzir distinções. Se a possibilidade de discriminarmos sensações está condicionada à posse de critérios externos, ou seja, objetivos, em que sentido tal linguagem ainda poderia ser dita relevantemente privada? O fato de que cada um possui sua própria sensação, e dispõe de um saber privilegiado acerca das mesmas¹⁴, não as torna de modo algum incomunicáveis, nem tampouco dispensa a necessidade de critérios que nos permitam distinguir uma sensação dentre as demais.

Não basta, portanto, que suponhamos substituir sensações indeterminadas pela palavra “dor”, pois não podemos aplicar uma palavra senão quando podemos determinar seu uso, e isto significa que devemos ser, ao menos potencialmente, capazes de fornecer seus critérios de correção. A correção de tal uso só é possível se apelarmos a elementos independentes, caso contrário, não disporíamos do contraste necessário a qualquer diferenciação. A ausência de tais critérios em uma linguagem privada elimina a possibilidade de que seu defensor seja capaz de discriminar sensações ou estados internos, por conseguinte, resta-lhe tão somente uma experiência indiferenciada, em meio a qual nem mesmo uma suposta linguagem privada seria possível. Deste modo, ou bem estará condenado ao silêncio, ou terá que admitir que os critérios, nos quais se baseia sua possibilidade de discriminar estados internos, são independentes destes próprios estados, o que destitui o caráter privado de sua linguagem.

CONCLUSÃO

Na primeira etapa desta exposição, procurei apresentar a origem pré-filosófica da crença em uma linguagem privada. A partir da crença em uma origem privada da linguagem, fiz emergir a tradicional questão céptica: se o que confere sentido a nossas palavras são vivências, privadas, subjetivas, como poderemos garantir que “realmente” possa haver uma linguagem comum? Se pudermos remeter todas as nossas experiências à vivência privada das mesmas, não haveria porque considerar problemática apenas a linguagem pela qual expressamos sensações. O sentido de toda e

¹⁴ Ver E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein and Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt 1979.

qualquer linguagem seria originalmente privado. Por conseguinte, já não haveria qualquer garantia de uma linguagem pública.

Para analisar o argumento contra a possibilidade de uma linguagem privada de Wittgenstein, adotei como ponto de partida a reconstrução do mesmo fornecida por Strawson e Bennett. Na interpretação de ambos, Wittgenstein parece incorrer em um equívoco. De acordo com o primeiro, seu erro teria sido supor que não podemos identificar nossos próprios estados senão por recuso a critérios externos. Segundo Strawson uma sensação é identificada por quem a sente, e a necessidade de recorrermos a critérios só se coloca quando pretendemos tornar esta mesma sensação pública. Caberia, assim, apenas explicar a possibilidade de uma linguagem pública acerca de sensações. Como solução o autor nos sugere que tomemos nossa própria experiência como modelo para atribuir sensações a outros sujeitos. Para Bennett, Wittgenstein estaria correto ao elucidar o modo pelo qual tornamos uma linguagem pública, mas se equivocaria ao supor impossível uma linguagem privada.

Contra Strawson e Bennett, defendi a tese de que o essencial do argumento da linguagem privada consiste em mostrar que os critérios pelos quais discriminamos nossas próprias sensações e estados psicológicos, os critérios pelos quais determinamos o significado de nossas expressões, devem poder ser, ao menos potencialmente, comunicáveis. Assim sendo, ainda que nossas vivências não possam ser compartilhadas, seu significado deve poder ser determinado mediante critérios objetivos, nem um pouco infáveis, em nada transcendentais.¹⁵

Partimos, assim, da capacidade de discriminar estados subjetivos ou sensações. A discriminação e a identificação de uma sensação só é possível se possuímos critérios. Critério é algo que permite estabelecer distinções, portanto, não pode confundir-se com aquilo a que deve distinguir. Resulta, assim, que nossas sensações ou experiências subjetivas em geral devem envolver critérios públicos de discriminação, o que elimina o suposto caráter privado de nossa linguagem acerca das mesmas.

Deste modo, resta ao defensor de uma linguagem privada apenas a possibilidade de retirar sua premissa, ou seja, recusar a capacidade de discriminar estados subjetivos. Porém, neste caso, suprimiria não só a necessidade de critérios, mas também a possibilidade de uma linguagem com sentido.

¹⁵ Acerca da distinção entre a posse de uma sensação e o conhecimento da mesma, ver: P.M. Hacker, *Insight and Illusion*, Clarendon Press, Oxford 1986 e A. Kenny, *Wittgenstein*, Penguin Books 1973.

REFERÊNCIAS

Bennett, J., Kant's Analytic, Cambridge University Press, Cambridge 1966.

Dias, M. C. "Kant: os limites da razão crítica", Síntese Nova Fase 72, 1996.

_____. Kant e Wittgenstein: Os Limites da Linguagem. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2000.

Strawson, P.F., The Private Language Argument, Macmillan St. Martins Press, 1971.

Tugendhat, E. Selbstbewusstsein and Selbstbestimmung, Suhrkamp, Frankfurt 1979.

Wittgenstein, L., Philosophische Untersuchungen, Suhrkamp, Frankfurt, 1984

CAUSAÇÃO INTENCIONAL

Um dos temas mais recorrentes da filosofia, em geral, e da filosofia da mente, em particular, é o da relação entre o mental e o físico. Retomada sob a forma da clássica distinção cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*, a discussão transita do plano ontológico para o epistêmico deixando atrás de si um leque de respostas mais ou menos incompatíveis e, sobretudo, um amplo espectro de discussões correlatas que tornam pungente sua solução. Para buscarmos uma introdução pré-filosófica ao tema, podemos reportar-nos às inúmeras formas cotidianas de descrição/interpretação do mundo no qual vivemos ou de nós mesmos. Explicamos a ocorrência de fenômenos físicos por recurso a eventos igualmente físicos, mas também por recursos a fenômenos de outro tipo. Para sermos mais generosos com o nosso senso comum, ou simplesmente para simplificarmos o já bastante amplo espectro deste debate, reportarei este segundo grupo de fenômenos aos fenômenos mentais. É neste sentido que vemos, por exemplo, a taquicardia ser atribuída, algumas vezes, ao aumento da adrenalina na corrente sanguínea e, outras, ao medo, desejo ou a outros “estados d’alma”. Da mesma forma, costumamos explicar fenômenos mentais por recurso a outros fenômenos mentais, mas também por recurso a fenômenos físicos. Dizemos que uma pessoa está apática ou triste por ter sofrido uma desilusão amorosa, mas também por estar sofrendo alterações hormonais. Dito assim de forma tão simplificada, tais explicações podem parecer disparatas e pouco verossímeis. O fato é que, verossímeis ou não, nosso dia-a-dia está repleto de tais explicações e não nos parece causar espécie que um mesmo fenômeno possa ser descrito e explicado de formas tão diversas. No âmbito epistêmico costumamos também acreditar que o amadurecimento da ciência nos trará, em cada caso, a explicação correta, desbancando as demais sob o título de credices. O que antes dizíamos ser possessão, passamos a interpretar como desequilíbrio psíquico/afetivo e caminhamos para a aceitação de que sejam casos de desequilíbrio orgânico. No mundo físico parecemos, hoje, depositar a chave explicativa inequívoca de todos os fenômenos.

No plano ontológico a discussão entre o mental e o físico leva-nos de imediato a duas questões: (1) São o físico e o mental entidades distintas? (2) Como entidades distintas podem manter relações causais? Dualistas, como Descartes, respondem afirmativamente à primeira questão, mas enfrentam dificuldades em responder a segunda. Assumindo que apenas entre entidades de um mesmo tipo podemos estabelecer relações causais, outros recusarão a perspectiva dualista, mas terão que explicar a aparente distinção entre o mental e o físico. As alternativas neste caso são diversas: alguns localizaram a distinção apenas no nível descritivo, ou seja, trata-se de um único tipo de fenômeno que pode ser descrito de formas distintas; outros defenderão uma relação de identidade, onde então

os fenômenos mentais deixam de existir, ou de superveniência, onde os fenômenos mentais perdem sua eficácia causal.

Neste artigo, pretendo apresentar a perspectiva de Searle como uma tentativa de resposta ao problema da relação causal entre o mental e o físico. Searle procura, dentro de uma proposta naturalista, resgatar a eficácia causal do mental. Neste sentido, ele recusa tanto o dualismo ontológico, como o reducionismo, a redução explicativa do mental ao físico, e o eliminativismo, ou seja, a completa eliminação do mental.

Para apresentar a proposta de Searle pretendo analisar o que o autor considera como sendo o característico e irreduzível do mental, a saber a Intencionalidade¹. Situando então o problema como uma explicação e defesa da chamada causação Intencional, pretendo analisar as condições necessárias para que, segundo Searle, possamos atribuir satisfatoriamente eficácia causal a nossos estados Intencionais.

I. A INTENCIONALIDADE DOS ESTADOS INTENCIONAIS

A Intencionalidade é para Searle a propriedade dos estados ou eventos mentais pela qual estes estão dirigidos a, ou são acerca de, objetos e estados de coisa no mundo. Um estado mental com tal característica será então dito estado Intencional. Cumpre lembrar que nem todos os estados mentais são estados Intencionais, posto que alguns estados mentais não possuem Intencionalidade, como por exemplo, alguns estados de ansiedade, exaltação e melancolia. Pela mesma razão, devemos também distinguir Intencionalidade e consciência, pois podemos ter consciência de nossa ansiedade sem que esta seja reconhecida como estando direcionada para algo, ou seja, como possuindo Intencionalidade. Da mesma forma, alguns estados Intencionais podem ser ditos inconscientes, no sentido em que posso não tê-los presentes no momento. Tenho muitas crenças nas quais não estou pensando atualmente, mas que certamente exprimem estados Intencionais que efetivamente tenho. Acredito, por exemplo, que minha mãe jamais esteve na China e sou capaz de expressar tal crença como resposta a uma indagação alheia, embora possa jamais ter refletido sobre a mesma antes.

Mas se ser um estado mental ou ser consciente não nos permite identificar algo como sendo um estado Intencional, de que critério podemos então nos servir? A resposta é imediata. Se a Intencionalidade se caracteriza pelo seu direcionamento a um objeto, um estado será intencional todas as vezes que pudermos responder a perguntas do tipo: a que se refere? Sobre que é tal estado? Onde obtemos como resposta um objeto ou estado de coisas, algo portanto distinto do próprio estado

¹ Estarei utilizando, como propõe Searle, letra maiúscula para a expressão Intencionalidade e expressões derivadas para evitar que a mesma seja confundida com um tipo específico de estado Intencional, a saber, as intenções.

Intencional em questão. De acordo com tal critério, são então estados Intencionais crenças, temores, esperanças, desejos, amor, ódio etc.

Para melhor caracterizar nossos estados Intencionais e sua relação com os objetos ou estados de coisa para o qual estão direcionados, Searle propõe analisá-los a luz de sua interpretação dos chamados atos ilocucionários. Atos ilocucionários são atos de fala através dos quais expressamos nossas crenças, desejos, temores, dúvidas etc. São compostos de um conteúdo proposicional — aquilo em que se acredita, que se deseja, teme, dúvida etc. — e uma força ilocucionária correspondente ao modo psicológico expresso — crença, desejo, temor, dúvida etc. Em um ato de fala $F(p)$ dizemos que F é a força ilocucionária e p o conteúdo proposicional. Um mesmo conteúdo pode então vir acompanhado de forças ou modos psicológicas diversos. Tomemos, por exemplo, a expressão: “esta chovendo lá fora”. Com este mesmo conteúdo podemos expressar o *desejo* de que esteja chovendo lá fora, o *temor* de que esteja chovendo lá fora, a *crença* de que esteja chovendo lá fora etc.

Assim como todo o ato de fala possui um conteúdo proposicional e uma força ilocucionária, todo estado Intencional possui um conteúdo representativo e um modo psicológico. Estados Intencionais representam objetos ou estados de coisas no mesmo sentido em que os atos ilocucionários os representam, a saber, seu conteúdo se reporta a um estado de coisas no mundo. Na realização de cada ato ilocucionário com um conteúdo proposicional expressamos um certo estado Intencional que é a condição de sinceridade do ato de fala. Em outras palavras, a realização do ato de fala é necessariamente uma expressão do estado Intencional correspondente. Se, pelo ato de fala da promessa, prometo trazer o livro na próxima semana, então por este mesmo ato expresso a intenção de trazer o livro na próxima semana. Se afirmo que hoje está chovendo, expresso a crença de que hoje esteja chovendo. Atos ilocucionários e estados Intencionais cujo conteúdo é uma proposição completa possuem também uma direção de ajuste. Descrições e asserções possuem, por exemplo, direção de ajuste mente-mundo, ou seja, são satisfeitas quando a mente se ajusta ao mundo. Desejos e intenções possuem direção de ajuste mundo-mente, ou seja, são satisfeitas quando o mundo se ajusta à mente. Nos atos ilocucionários ou nos estados Intencionais o conteúdo determina suas condições de satisfação e o modo psicológico ou a força ilocucionária, a direção de ajuste.

Atos ilocucionários e estados Intencionais possuem condições de satisfação ou sucesso. Um ato de fala será satisfeito se e somente se (i) o estado psicológico expresso for satisfeito e (ii) as condições de satisfação do ato de fala e do estado psicológico expresso forem idênticas. As condições de satisfação de um estado Intencional são *internas* ao próprio estado. Não podemos conhecer um estado, como, por exemplo, acreditar em algo ou desejar algo, sem conhecer suas condições de satisfação. Saber o que é um determinado estado Intencional significa exatamente conhecer suas condições de satisfação, ou seja, conhecer (i) o que é representado por seu conteúdo proposicional e

(ii) qual o modo psicológico do estado em questão. Conhecer qual é o objeto Intencional, ou o estado de coisas representado é, por sua vez, saber a que se refere, o estado Intencional. Se nada satisfaz a porção referencial do conteúdo representativo, diremos que o estado Intencional é desprovido de objeto Intencional.

Tal explicação dos estados Intencionais e de seus objetos dispensa, portanto, o conhecimento de categorias ontológicas. A única condição externa ao próprio estado assumida por Searle é a de que o estado Intencional em questão esteja relacionado a outros estados Intencionais (o que ele chamará de “rede”) e se situe sobre o pano de fundo (*background*) de práticas e suposições pré-intencionais. Se não relacionarmos, por exemplo, a expressão de um estado Intencional de um ator com os demais estados Intencionais de seu personagem e o contexto narrativo em geral, do qual faz parte não apenas o roteiro da peça em questão, mas também seu autor, sua época, o público ao qual se dirige, os costumes vigentes etc, não seremos capazes de compreendê-lo. É neste sentido, portanto, que a rede e o *background* passam a integrar as condições para a compreensão de um estado Intencional.

Mas se as condições de satisfação de um estado Intencional são as condições impostas pela sua compreensão, em que medida aspectos do mundo físico, como por exemplo, as estruturas cerebrais, podem desempenhar algum papel na discussão acerca de tais estados mentais? Diante da dicotomia mente-corpo, Searle assume uma perspectiva não dualista, naturalista. Para ele, a solução não está em negar a existência de fenômenos mentais, mas em estimar adequadamente sua natureza biológica: os fenômenos mentais são ao mesmo tempo causados por operações do cérebro e realizados na estrutura cerebral.² A investigação de tais processos cabe, no entanto, às ciências empíricas. A base biológica dos fenômenos mentais não impede que possamos reconhecer características peculiares aos mesmos, tal como, por exemplo, a Intencionalidade, e que, com base em uma análise desta característica, possamos explicar satisfatoriamente a atribuição de significado a nossas práticas lingüísticas e a nossas ações. A solução proposta por Searle será discutida na quarta parte desta exposição.

Vimos até aqui como podemos compreender um estado Intencional composto por um conteúdo proposicional e um modo psicológico. Os casos paradigmáticos são para Searle as crenças e os desejos. Ambos possuem como complemento uma proposição completa que representa um certo estado de coisas. Compreender tais estados significa saber em que condições serão satisfeitos. O modo psicológico de cada um determina a sua direção de ajuste: mente-mundo, no caso das crenças, e mundo-mente, no caso dos desejos. O que devemos dizer, no entanto, no caso dos estados Intencionais que não possuem como conteúdo uma proposição e para os quais não podemos

² Ver, J. Searle, *Intencionalidade*, Martins Fontes, São Paulo, 1995.

identificar diretamente uma direção de ajuste? Podemos reduzir outras formas de Intencionalidade a crenças e desejos? Aqui a hipótese adotada por Searle será a de que todos os estados Intencionais, mesmo aqueles sem direção de ajuste e que não tem por conteúdo uma proposição completa contém crenças, desejos ou ambos e que, ao menos em diversos casos, a explicação da Intencionalidade será reportada a estes últimos.

Para chegarmos às crenças e desejos embutidos nos demais estados Intencionais devemos tomar um estado específico e nos perguntar em que devemos acreditar e/ou o que devemos desejar para estar no estado em questão. Se temos, por exemplo, esperança de que os conflitos no continente africano terminem, podemos então dizer (i) que acreditamos que haja conflitos no continente africanos e que (ii) desejamos que tais conflitos cheguem ao fim. Se lamentamos termos nos atrasado para o filme, então isto significa que (i) acreditamos ter chegado atrasados, mas que (ii) desejávamos chegar a tempo. Poderíamos prosseguir com o teste indefinidamente e traduzir nestes termos nossos temores, orgulho, vergonha, desapontamento etc. Ao invés disto, proponho que aceitemos a fórmula sugerida por Searle e passemos a uma outra questão: o que fazer nos casos em que a Intencionalidade, por não se reportar a estados Intencionais, não puder ser explicada através de crenças e desejos? Tal como os estados Intencionais, nossas experiências perceptivas e nossas ações se direcionam a objetos e estados de coisa no mundo, possuem, portanto, Intencionalidade. Mas como podemos explicar seu modo de se relacionar com o mundo? Estamos agora diante de dois novos âmbitos de investigação: a Intencionalidade das experiências perceptivas e a Intencionalidade das ações.

II. A INTENCIONALIDADE DAS EXPERIÊNCIAS PERCEPTIVAS

As experiências perceptivas são para Searle eventos mentais conscientes e se relacionam com suas condições de satisfação de modo diverso do das crenças e desejos. Compartilham com os estados Intencionais a propriedade da direcionalidade e possuem como características peculiares o imediatismo e a involuntariedade.

Inicialmente três semelhanças podem ser apontadas entre as experiências perceptivas, entre as quais elegeremos como modelo a experiência visual, e os estados Intencionais, exemplificado pelas crenças e desejos. Em primeiro lugar, em ambos os casos o conteúdo representacional equivale a uma proposição completa. A experiência visual é sempre de que determinado estado de coisas se verifica e não de um objeto. Ao relatar nossas experiências visuais dizemos, por exemplo, que “vemos que lá fora está chovendo” ou “que a árvore está florida” etc. O complemento é, portanto, uma proposição. A experiência visual, no entanto, não se limita a representar o estado de coisas percebido, mas, quando satisfeita, faculta-nos um acesso direto a este. Neste sentido, seu modo peculiar de representar um

estado de coisas será chamado apresentação. Em segundo lugar, tal como as crenças e desejos, nossas experiências visuais tem direção de ajuste. Sua direção de ajuste se assemelha a das crenças, a saber: mente-mundo. Em terceiro, experiências visuais, assim como as crenças e desejos, são identificadas e descritas em termos do seu conteúdo Intencional. Nos exemplos acima teremos como conteúdo Intencional: “que lá fora está chovendo” e “que a árvore está florida”.

O conteúdo Intencional da experiência visual determina sob quais condições ela é ou não satisfeita. É parte de suas condições de satisfação que a experiência visual seja causada pelo restante de suas condições de satisfação, a saber, o estado de coisas ao qual se reporta. Em outras palavras, a compreensão do conteúdo Intencional da experiência visual requer: (i) que haja um estado de coisas no mundo e que (ii) este estado de coisas cause a experiência visual. Neste sentido, a experiência visual será dita auto-referente e apresentará também uma direção de causação, a saber: mundo-mente.

O aspecto sob o qual algo é percebido é determinado tanto pelo ponto de vista daquele que percebe como pelas demais características da situação perceptiva. Assim sendo, mais uma vez a rede e o *background* tornam-se determinantes do que é percebido. Podemos, por exemplo, expor duas ou mais pessoas aos mesmos estímulos visuais e obter com o experimento percepções visuais distintas. A diferença no resultado obtido poderá então ser explicada pelos estados Intencionais atuantes em de cada pessoa no momento da percepção e por fatores não intencionais relacionados, por exemplo, a suas atividades, costumes, língua etc. Exercícios de figura e fundo amplamente utilizados na psicologia como “o coelho e o pato”, “a velha e a moça”, “o cálice e os dois perfis”, servem para ilustrar esta influência de outros fatores na determinação do conteúdo perceptivo. Em alguns casos, a influência de um estado Intencional pode chegar a se sobrepor à experiência visual, gerando diferentes condições de satisfação. Este é, por exemplo, o caso da nossa percepção do sol e da lua. Em ambos os casos, nossa experiência visual se confronta com a crença, amplamente reconhecida em nossa cultura, de que o sol ou a lua são infinitamente maiores que nós. Ao sermos indagados sobre o que estamos vendo, dificilmente cedemos a tentação de dizer que o objeto apresentado tem as dimensões de uma bola de futebol. As condições de verdade de uma experiência visual envolverão o perceptante e os componentes da percepção visual, a experiência visual e a cena, numa relação Intencional, causal. Rede, *background* e causação figuram, portanto, na determinação das condições de satisfação de uma experiência visual.

Ao caracterizar deste modo os fatores determinantes das condições de satisfação de nossas experiências perceptivas, Searle supõe responder a dois problemas clássicos da filosofia: (1) o problema da particularidade, ou seja, como objetos particulares podem fazer parte do conteúdo Intencional e (2) o problema do ceticismo, ou seja, como podemos garantir validade objetiva ao nosso conhecimento.

Vejamos agora o primeiro caso. Como podemos identificar entidades particulares no conteúdo Intencional da nossa experiência visual? Suponhamos que estejamos diante de uma pessoa e que esta seja apresentada a nós como sendo Inês³. Passam-se alguns dias e encontramos novamente alguém com as mesmas características físicas da pessoa a qual fomos apresentados como sendo Inês. Prontamente lhe estendemos a mão e cumprimentamos: “como vai, Inês?” A pessoa recua e diz termos cometido um engano. Surpresos, narramos o ocorrido a uma terceira pessoa e ela nos revela que Inês tem uma irmã gêmea. Nos dois momentos tivemos a experiência visual de uma pessoa. No segundo momento, no entanto, nossa identificação do objeto percebido fracassa. A que devemos atribuir um tal fracasso, ou melhor, a que devemos atribuir o sucesso da experiência anterior? A resposta, então, será: ao reconhecimento de que o objeto em questão causa a experiência perceptiva e a correlação do objeto percebido com o conteúdo de outros estados Intencionais e/ou outras situações perceptivas. Para reconhecer uma pessoa como sendo Inês devemos ser, portanto, capazes de reportar o conteúdo da experiência perceptiva a outros conteúdos, tais como, por exemplo, a crença de que a pessoa que nos foi apresentada é amiga de Pedro, estudante de arquitetura e que esteve no mesmo local que nós uma semana antes. Em condições normais, ou seja, dada uma certa regularidade no mundo em que vivemos, quem satisfizer tais características será corretamente identificado como sendo Inês. As semelhanças físicas entre Inês e sua irmã gêmea não nos induzirão continuamente ao erro desde que possamos nos servir de outros conteúdos Intencionais que se refiram inequivocamente a Inês e não à sua irmã. A identificação de particulares torna-se assim possível graças ao reconhecimento da rede e do *background* como determinantes das condições de satisfação da experiência perceptiva.

Acabamos de ver como experiências visuais de tipo idêntico podem ter condições de satisfação distintas e como tais condições podem ser particulares e não gerais. Cabe-nos agora a pergunta inversa: como pessoas diferentes, com vivências diferentes podem ter estados Intencionais e experiências perceptivas com as mesmas condições de satisfação. De acordo com a perspectiva cética, nossa própria experiência não nos forneceria uma base suficiente para nos certificarmos de estarmos nos reportando a objetos e estados de coisas comuns. Segundo a argumentação cética: (i) para que eu esteja vendo um carro é necessário que minha experiência visual seja causada pelo carro. (ii) Devo saber que o carro causou a experiência visual e infiro da presença e da natureza de minhas experiências, como efeito, a existência e as características do carro, como causa. Para o cético, no entanto, uma inferência causal deste tipo jamais poderia ser justificada, uma vez que o único acesso que tenho ao carro é através da minha própria experiência. Por conseguinte, tomando como base a

³ A construção deste exemplo se baseia no exemplo de Sally fornecido por Searle no capítulo 2 de *Intencionalidade*, Martins Fontes, São Paulo, 1995.

minha experiência visual, jamais poderei saber se o carro realmente causou minha experiência ou mesmo que haja algum carro.

Para Searle, tal argumento fracassa ao supor, já na formulação do problema, que nosso conhecimento da relação causal seja inferencial: “Não infiro (afirmo ou descubro) que o carro está causando a minha experiência visual. Simplesmente vejo o carro. (...) O conhecimento de que o carro causou minha experiência visual deriva do conhecimento de que o vejo, e não o contrário”.⁴ Não fazemos uma inferência causal da experiência visual para a existência do carro. A experiência visual não representa a relação causal como algo que exista independente da experiência. Não estamos lidando com duas coisas uma das quais é a evidência da outra, mas percebemos uma única coisa e, ao percebê-la temos uma experiência perceptiva. Ter uma experiência visual é estar em condições de reconhecer direta ou imediatamente a relação causal entre o estado de coisas percebido e a experiência visual do mesmo.

É possível que a ocorrência da experiência não nos forneça a garantia da existência do objeto, mas isto não nos induz a pensar que a relação entre nossa experiência e o objeto seja inferencial. Podemos nos equivocar com relação ao objeto da nossa experiência e reportar nosso engano à ausência de *background* ou a interferência de crenças, desejos ou outros estados Intencionais. Adotando um ponto de vista filosófico, podemos ainda estar em busca “do que as coisas são independentemente de serem percebidas”, ou seja, da “coisa em si”. Neste caso, de fato não teremos mais nada a provar. Apenas repetiremos, com Kant, que ou bem o que as coisas são deve ser entendido como relativo à nossa capacidade de tomá-las como nosso objeto de conhecimento—nos termos de Searle, nossa capacidade de receber os *inputs* causais de um mundo—ou se tornam, para nossa investigação, irrelevantes, pois já não seriam aquilo a que nos direcionamos, ou seja, nosso objeto Intencional.

III. A INTENCIONALIDADE DAS AÇÕES

Tal como muitos de nossos estados mentais e como nossas experiências perceptivas em geral, a Intencionalidade pode ser também atribuída às ações. Toda ação pode ser descrita como composta por um componente Intencional, a saber, a experiência de agir, e um evento, uma transformação no mundo. Tal transformação ou evento é aquilo que é visado pela intenção que leva a cabo a ação. A esta intenção chamaremos intenção em ação. Toda ação possui uma intenção em ação, sem a qual a realização de um evento qualquer não poderia ser reportada a um estado Intencional do agente.

⁴ J. Searle, *Intencionalidade*, Martins Fontes, São Paulo, 1995, 103.

Compreender ou ter consciência de uma ação significa, portanto, compreender a relação entre a intenção em ação e o evento realizado. Tal como descreve Searle:

“Minha ação de erguer o braço tem dois componentes, a intenção em ação e o movimento do braço. Tire-se o primeiro, não se tem uma ação, mas apenas o movimento; tire-se o segundo e não se tem êxito, mas apenas um esforço frustrado. Não há ações, nem mesmo não-intencionais, sem intenção, pois toda ação tem uma intenção em ação como um de seus componentes.”⁵

Para conhecermos a intenção em ação basta que sejamos capazes de responder à questão: o que você está fazendo agora? Isto significa: conhecer as condições de satisfação da ação. O conteúdo Intencional da intenção em ação e o conteúdo Intencional da experiência de agir são idênticos. A experiência de agir, ou seja, o componente Intencional da ação é simplesmente o que é expresso pela intenção em ação.

A experiência de agir possui, tal como as experiências perceptivas, uma direção de ajuste e uma direção de causação. Sua direção de ajuste será: mundo-mente e sua direção de causação: da experiência de agir para o evento. O método proposto para a identificação do conteúdo Intencional é interrogar o que deve ocorrer para que o conteúdo Intencional seja satisfeito. Identifica-se, assim, a Intencionalidade por suas condições de satisfação. Quanto à relação de causação exemplificada nas ações, diremos que a intenção em ação causa o evento. Neste sentido, estamos mais uma vez diante de um caso de auto-referencialidade causal. Ser consciente de uma ação significa (i) saber reportar o evento do qual a ação é composta ao componente Intencional da mesma, ou seja, à intenção em ação e (ii) reconhecer na intenção em ação a causa do evento em questão.

Searle faz questão de distinguir aqui a intenção em ação da chamada intenção prévia. A intenção prévia é aquela formada antes da ação, envolve um plano de ação, cálculos, estratégias etc. É claro que grande parte de nossas ações são levadas a cabo por uma intenção prévia que causa nossa intenção em ação. O importante é que possamos reconhecer que nem todas as nossas ações são acompanhadas de intenções prévias, mas mesmo assim são ações das quais somos conscientes e pelas quais podemos responder. Ações como escovar os dentes ao levantar, dirigir-se ao ponto de ônibus na hora de ir para o trabalho, lavar as mãos ao chegar da rua, beijar nossos filhos ao entrar em casa etc, são ações sobre as quais raramente refletimos previamente, contudo, se formos interrompidos em qualquer uma delas e indagados sobre o que estamos fazendo, saberemos sem dificuldade revelar o componente Intencional de nossa ação, a saber: a intenção em ação.

⁵ J. Searle, *Intencionalidade*, Martins Fontes, São Paulo, 1995, 148.

A intenção em ação é para Searle o que distingue ações de meros atos. Na ocorrência de atos não identificamos uma intenção em ação como causa do evento realizado. Automatismos são os exemplos mais comuns de atos. Nestes casos, ao sermos indagados sobre o que estamos fazendo, costumamos responder que “nada”, ou seja, não reconhecemos em nós, em nossos estados Intencionais, o fator causal relevante para a explicação dos movimentos em questão.

A descrição do nosso agir pode envolver ainda (i) intenções complexas, ou seja, pode nos reportar a uma rede de intenções prévias atuando como causadores⁶ de nossa intenção em ação e (ii) situações compostas por ações intencionais e não intencionais. Este último caso é bem ilustrado pelo drama de Édipo: Édipo casa-se com Jocasta. Casar-se com Jocasta é uma ação Intencional. Édipo sabia o que estava fazendo, ou seja, teria sido capaz de identificar a intenção em ação presente no seu agir. Tragicamente, casar-se com Jocasta significa também: casar-se com sua mãe. Tal ação pode, contudo, ser reconhecida como não-intencional. Édipo não reconheceria a intenção de casar-se com sua própria mãe como a intenção em ação que determinou o seu agir. Tudo o que podemos dizer é que a ação completa continha elementos que faziam parte da intenção em ação e outros que não faziam. Isto significa que alguns elementos faziam parte das condições de satisfação da intenção em ação e, por conseguinte, da ação propriamente dita e outros não. Em muitos casos, podemos até mesmo ter consciência de algumas conseqüências de uma ação, sem que as mesmas sejam incluídas nas condições de satisfação da intenção. Quando tomamos, por exemplo, a decisão de realizar um tratamento dentário, sabemos de antemão que horas não muito agradáveis nos aguardam. Nos casos comuns, a intenção que nos mobiliza, no entanto, não invoca tais sensações desprazerosas, mas sim o tratamento.

A correlação entre elementos Intencionais e elementos não-Intencionais envolvidos na compreensão de nossas ações é bastante explorada nas tragédias exatamente por despertar em nós esta sensação de estarmos diante de algo ao mesmo tempo estranho e familiar, de sermos a um só tempo agentes e vítimas dos acontecimentos. O que efetivamente distingue a situação de Édipo e o nosso dia-a-dia? A resposta será mais uma vez o recurso às regularidades planejáveis que constituem de certo modo o *background* de nossas ações ordinárias. Para ressaltar este aspecto, Searle dispõe-se a analisar casos em que a relação entre ações e intenções nos conduz a certos paradoxos.

⁶ Searle propõe uma distinção entre causadores e outros elementos de uma relação causal. Os causadores são os aspectos causalmente relevantes que aparecem em uma relação causal. São aqueles aos quais devemos reportar o nexos causal. Nem todos os relatos de relações causais são, contudo, relatos envolvendo causadores, ou seja, são relatos que identificam os elementos causalmente relevantes.

O primeiro caso é sugerido por Chisholm⁷: Bill deseja matar seu tio, do qual é herdeiro, afim de enriquecer. Enquanto dirige, Bill planeja o assassinato e este pensamento o deixa tão nervoso que acaba provocando um acidente. Bill atropela e mata um pedestre, que vem a descobrir ser o seu próprio tio. Bill tinha a intenção prévia de matar o tio. Porém, não podemos dizer que esta intenção prévia tenha determinado a intenção em ação que levou à morte de seu tio. A intenção em ação de Bill, no momento do acidente, não era matar seu tio, mas simplesmente “estar dirigindo”. Neste caso há uma quebra na cadeia causal que faz com que não possamos atribuir à ação presente de Bill a intenção de matar seu tio, ou seja, o poder causal sobre o evento ocorrido.

O segundo caso, semelhante ao anterior, é extraído de Davidson⁸: Um alpinista deseja livrar-se do fardo e do perigo que representa para ele ter que segurar o companheiro. Este pensamento o deixa tão atormentado que ele solta a corda que o prendia ao outro alpinista, deixando-o cair. Aqui, mais uma vez, podemos dizer que não foi a intenção prévia de se livrar de um fardo que fez com que o alpinista deixasse cair seu companheiro. Havia uma intenção prévia e ocorreu um evento que coincide com a mesma. A intenção em ação no momento do acidente não estava, contudo, relacionada causalmente à intenção prévia e a queda do companheiro, neste caso, está contabilizada entre os elementos não intencionais da ação. O alpinista queria soltar o companheiro, assim como Bill queria matar seu tio. Este desejo entrou em relação com outros fatores que levaram a realização de uma ação composta por elementos intencionais e elementos não intencionais. Há, no entanto, uma quebra no nexo causal que faz com que movimento realizado não possa ser reportado ao desejo de ambos. Para nos certificarmos disto basta indagarmos pela intenção em ação do momento. Bill não nos responderá que está matando o seu tio, assim como o alpinista não nos dirá que está soltando seu companheiro, embora, nos dois casos isto esteja efetivamente acontecendo, porém enquanto fazendo parte dos elementos não intencionais de suas ações.

O terceiro caso, distinto dos anteriores, é fornecido por Bennett⁹: Um homem tenta atirar em uma determinada pessoa para matá-la. Ele erra o alvo, mas o estrondo do tiro dissipa uma manada de porcos selvagens que acaba matando, pisoteada, a pessoa em questão. Neste caso, a intenção prévia causa a intenção em ação, mas esta última não consegue realizar o movimento desejado, ou seja, a ação não é satisfeita. A vítima é morta, mas não podemos reportar sua morte à intenção em ação. A quebra aqui se dá entre a intenção em ação e o evento. A intenção em ação seria satisfeita se o matador tivesse acertado a vítima com um tiro. Seu tiro causou outros eventos que levaram por fim à morte da

⁷ R.M., Chisholm, “Freedom and Action”, in K. Lehrer (ed.) *Freedom and Determinism* (New York: Random House, 1966), p. 37.

⁸ D. Davidson, “Freedom to act”, in T. Honderich (ed), *Essays on Freedom of Action* (Londres, Henley e Boston: Routledge & Kegan Paul, 1973), pp. 153-4.

⁹ Citado por D. Davidson in T. Honderich (ed), *op.cit.*, pp. 152-3.

vítima. A quebra de conexão entre as intenções e os eventos tornam o resultado ao nível do agente tão fortuito como teria sido caso um raio tivesse atingido a vítima no momento em que o tiro foi disparado. O efeito do tiro sobre a manada é apenas mais um elemento não intencional da ação realizada.

IV. CAUSAÇÃO INTENCIONAL: O CÉREBRO E A MENTE

Os três exemplos acima mencionados envolvem (i) ou bem uma falha do conteúdo Intencional em atuar causalmente, tal como no último caso, (ii) ou uma falha de regularidade planejável nas relações causais do estado Intencional, tal como nos dois primeiros exemplos. Assim sendo, tais casos nos permitem discriminar ao menos duas condições necessárias para que possamos reconhecer relações causais entre eventos e estados mentais. A primeira condição é a de que o conteúdo Intencional atue eficientemente sobre os aspectos Intencionais da ação. A segunda, exige, como parte do *background*, que haja ao menos um certo grau de regularidade planejável. O conteúdo Intencional deve ser um aspecto causalmente relevante e deve exemplificar uma regularidade planejável.

Com isso, Searle pretende fornecer uma explicação da causalidade que, ao contrário da tradição, nos permita reconhecer diretamente o nexos causal. Ou seja, tanto na percepção como no agir, a relação de causação é experienciada diretamente e reconhecê-la está entre as condições de satisfação de ambas. No caso das ações, a causação é parte do conteúdo da intenção em ação. Se a intenção em ação não causa o resto das condições de satisfação, a intenção não é satisfeita. No caso da percepção, a causação é parte das condições de satisfação do conteúdo perceptivo. Se não reconhecemos o objeto ou estado de coisas percebido como causa da nossa experiência perceptiva, não nos reconhecemos como tendo uma experiência perceptiva. É, portanto, parte do conteúdo da nossa experiência ser causa de um evento no mundo ou ser causada por um estado de coisas no mundo. Ao percebermos o mundo ou ao agirmos sobre ele temos estados Intencionais auto-referentes. A relação causal é interna, ou seja, é parte do conteúdo — e não do objeto — destas experiências.

Partindo desta descrição de uma relação causal, podemos agora, retomar a pergunta feita na primeira parte desta exposição: como podemos atribuir poderes causais a entidades não-Intencionais? Vimos, naquela etapa, que a atribuição de poderes causais ao mundo físico não é para Searle problemática. Ao contrário, o autor insiste em uma naturalização dos estados mentais, segundo a qual estes seriam não apenas realizados no cérebro, mas também causados por operações cerebrais. A experiência visual, por exemplo, é, segundo Searle, causada pelo funcionamento do cérebro em resposta a estímulos ópticos externos e também realizada na estrutura do cérebro. Dois fenômenos podem, assim, estar relacionados tanto pela causação, como pela realização. O importante é que isto

aconteça em níveis distintos de descrição.¹⁰ Para ilustrar estes dois tipos de relação, Searle elege como exemplo a água: a relação entre o comportamento molecular e as características físicas da água é um exemplo de causação. Ao descrevermos esta mesma substância como líquida, não estamos acrescentando-lhe uma propriedade adicional, mas apenas fornecendo outra descrição de uma propriedade que se realiza na estrutura molecular da substância em questão.¹¹ Searle admite, ainda, que em cada nível de descrição podemos também reconhecer relações causais distintas. Em suas próprias palavras:

“A explosão é causada pela descarga de uma faísca da vela, mesmo sendo a descarga e a explosão causadas por fenômenos em um micronível e nele realizados, nível de descrição este em que termos como ‘descarga’ e ‘explosão’ são inteiramente inadequados. Do mesmo modo, quero dizer que a intenção em ação causa o movimento corporal, ainda que a intenção em ação e o movimento corporal sejam causados em uma microestrutura e nela se realizem, estrutura em cujo nível termos como ‘intenção em ação’ e ‘movimento corporal’ são inadequados.¹²”

Podemos afirmar, portanto, que toda a explicação fornecida até aqui do modo como a Intencionalidade pode tomar parte em relações causais não exclui a possibilidade de fornecermos para os mesmos fenômenos uma explicação igualmente válida que não contenha elementos Intencionais. Tais explicações não são excludentes, já que em cada caso estaremos enfocando aspectos irreduzíveis uns aos outros. Tais considerações são, por assim dizer, não a conclusão da proposta de Searle, mas hipóteses de trabalho não-questionadas ou premissas assumidas pelo autor. Contra aqueles que recusassem esta dupla forma de descrição e defendessem uma eliminação da explicação mentalista, Searle só poderia responder reiterando a peculiaridade de aspectos mentais como, no caso, da Intencionalidade, e mostrando a irreduzibilidade de uma explicação Intencional a explicações segundo leis meramente físicas. Contra os que recusam a possibilidade de explicarmos de acordo com leis físicas fenômenos relacionados a nossa vida mental, Searle pode apenas reiterar a promessa naturalista e deixar que a pesquisa científica revele relações que hoje ainda não podemos entrever.

Para concluir esta exposição gostaria apenas de indicar um argumento contra a tese da dupla explicação. Com isso, não pretendo negar, de antemão, nem a peculiaridade dos aspectos mentais, nem seus poderes causais, mas apenas apontar para as dificuldades reais de uma proposta conciliatória. Trata-se do princípio da exclusão explanatória de Kim.

¹⁰ Ver, J. Searle, *Intencionalidade*, Martins Fontes, São Paulo, 1995, 369.

¹¹ Ver, J. Searle, *Intencionalidade*, Martins Fontes, São Paulo, 1995, 368.

¹² J. Searle, *Intencionalidade*, Martins Fontes, São Paulo, 1995, 373.

Suponhamos, como propõe Searle, que duas explicações completas sejam fornecidas para um mesmo evento *e*: (i) uma delas invocando para *e* uma causa/explicação mental *m* e (ii) outra invocando uma causa/explicação física *p*. Para que ambas sejam verdadeiras é necessário que *e* seja causado por *m* e por *p*. Sendo ambas explicações, por hipótese, completas, tanto *m* quanto *p* devem ser causas completas de *e*. Segue-se, de acordo com Kim, que *m* e *p* não podem ser independentes uma da outra. Se efeitos físicos puderem, então, ser reportados a causas físicas completas, causas mentais serão inoperantes ou eficientes apenas em um contexto de sobredeterminação. Neste último caso, no entanto, já não seriam elas mesmas causas completas ou independentes.

Se o argumento de Kim estiver correto, a possibilidade de fornecermos uma explicação causal física completa para um determinado fenômeno, possibilidade esta na qual Searle aposta, colocaria ao menos sob suspeita uma explicação mental, não-fisicalista do mesmo fenômeno. Se aceitarmos a possibilidade de uma dupla descrição, por conseguinte, uma dupla explicação, teremos ainda que investigar a relação e/ou hierarquia entre os dois tipos de explicação em questão. As alternativas seriam mais uma vez (i) ou bem o reconhecimento de uma relação de identidade, onde então a peculiaridade do mental seria eliminada, (ii) ou o reconhecimento de uma relação de superveniência, onde ao menos a eficácia causal do mental seria suprimida. Estaríamos, assim, diante das duas perspectivas que Searle procurou evitar: o eliminativismo, ou seja, a completa eliminação do mental ou a redução explicativa do mental ao físico.

REFERÊNCIAS

R.M., Chisholm, “Freedom and Action”, in K. Lehrer (ed.) *Freedom and Determinism* (New York: Random House, 1966).

Davidson, D. “Freedom to act”, in: T. Honderich (ed), *Essays on Freedom of Action*. Londres, Henley e Boston: Routledge & Kegan Paul, 1973.

Searle, J. *Intencionalidade*, Martins Fontes, São Paulo, 1995

O QUE PODEM SABER OS SERES NÃO-ONSCIENTES: SOBRE A RESPOSTA DE LYNNE BAKER AO FISCALISMO¹

Em *Explaining Attitudes*,² Lynne Baker empreende a tarefa de restituir o caráter explicativo causal de nossas atitudes proposicionais, ou seja, dos estados mentais como convicções, desejos, expectativas, enfim, o variado leque de nossos estados psicológicos ou intencionais de conteúdo proposicional. Segundo Baker, ou bem somos capazes de atribuir caráter causal às explicações envolvendo tais estados, ou teremos que deixar de lado grande parte, senão quase a totalidade, de nossas práticas explicativas cotidianas. A atitude adotada por Baker, o “realismo prático”, baseia a causalidade nas práticas cotidianas e científicas bem estabelecidas, se opondo assim ao quadro vigente na filosofia da mente, que apela a uma metafísica dos estados mentais e à sua identificação com estados cerebrais como forma de atribuir-lhes qualquer papel explanatório.

O presente trabalho analisa a proposta geral de Lynne Baker. Para tal apresentarei as principais teses e características do realismo prático e de seu par antagônico, a visão *standard*, como é chamado por Baker. Em seguida, forneço uma crítica ao teste dos contrafactuais, proposto por Baker como critério para atribuição de poder causal a um determinado tipo de estado mental, e da sua viabilidade aplicativa, com base na sua possibilidade de responder ao problema da suficiência, ou seja, a possibilidade de identificarmos os contrafactuais corretos e suficientes, para a determinação da eficácia causal de eventos mentais.

I. APRESENTAÇÃO DO REALISMO PRÁTICO

O realismo prático surge, na filosofia da mente, no contexto da investigação do problema da causação mental. Um histórico do problema nos levaria à questão da relação mente/corpo e da possibilidade de “interação” entre ambos, já colocada em destaque por Descartes e seus contemporâneos. A filosofia da mente retoma assim um dos mais importantes problemas da tradição filosófica e traz mais uma vez à cena as soluções outrora apresentadas e as alternativas contemporâneas a elas. Como compreender nossos estados mentais? Se considerarmos que tais estados pertencem ontológica — ou epistemicamente a um sistema não-físico, estaremos adotando a alternativa dualista e teremos, como Descartes, de enfrentar a difícil explicação da possível relação entre um tal sistema, imaterial, não-físico, e o mundo físico. Aceita a tese do fechamento causal do

¹ Este artigo foi publicado originalmente na revista *Manuscrito* (UNICAMP), pp.89-104, 2003.

² Baker, L. *Explaining Attitudes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

mundo físico, seria agora como que inevitável pensar a independência e impenetrabilidade de ambos os mundos. Como principal alternativa ao dualismo, impõe-se então a visão *standard*, ou seja, a perspectiva segundo a qual estados mentais são (i) idênticos, (ii) constituídos ou (iii) realizados por estados cerebrais. Os adeptos desta perspectiva constituem a quase totalidade dos investigadores contemporâneos do problema. São eles os fisicalistas em suas diferentes nuances. Em outras palavras, tal perspectiva insere os estados mentais no mundo físico, atendendo ou não a algumas de suas qualidades distintivas. Lynne Baker manifesta por assim dizer um veto quase solitário ao fisicalismo. Para ela há algo de imperdível, imprescindível, que a tradição da visão *standard* não consegue resgatar: nossas práticas explicativas cotidianas bem sucedidas. Não se trata de recair na imaterialidade de nossos estados mentais, mas sim de pensar a insuficiência da explicação fisicalista dos fenômenos mais triviais com que nos confrontamos no nosso dia-a-dia. O que seria um convite para jantar, uma eleição ou mesmo uma sentença de morte se não recorrermos às intenções e crenças a eles subjacentes?³ Parece haver todo um universo de relações para o qual a atribuição de atitudes proposicionais se torna imprescindível. E o mais importante, neste universo — que abrange a quase totalidade de nossas práticas sociais — nossas explicações têm sido bem sucedidas, ainda que desconheçamos quase que completamente os princípios ou leis físicas que supostamente envolvem seus elementos. Nossas práticas explicativas cotidianas são vistas, assim, como autônomas e não menos reveladoras da realidade do que o conhecimento decorrente das práticas científicas. Baseado em tais experiências, o realismo prático reclama uma nova caracterização de nossas crenças na qual as mesmas não necessitem ser encaradas nem como estados cerebrais, nem como estados imateriais. Exatamente o que podemos compreender como uma crença é o que Baker pretende elucidar com a introdução do teste de controle que será analisado mais adiante.

Ao apresentar-se como uma terceira via de solução para o problema da causação mental, o realismo prático toma para si a tarefa de mostrar como atitudes proposicionais podem explicar causalmente comportamentos, sem comprometer-se quer com o dualismo, quer com a visão *standard*. Para tal, assumirá, como pressuposto metodológico, a nossa prática cotidiana como fonte de conhecimento. Em outras palavras, o realismo prático, e disto deriva seu nome, assume como ponto de partida uma investigação das nossas práticas cognitivas bem sucedidas. Neste sentido, o que devemos considerar como crenças e desejos será algo que compreendemos observando tais práticas, ou seja, observando os contextos em que tais atitudes são atribuídas. O realismo prático prescinde assim de uma teoria metafísica compreensiva dos estados mentais, mas, segundo Baker, isto não torna menos eficaz suas pretensões metafísicas. Baker insiste que a adoção das práticas explicativas

³ Ver Baker, L. *Explaining Attitudes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 4.

cotidianas bem sucedidas, sejam elas científicas ou não, como ponto de partida da investigação, deve ser capaz de alterar nossa compreensão dos estados mentais e gerar uma nova compreensão do problema da causação mental e da relação mente/corpo. Como ponto de chegada teríamos, por exemplo, a convicção de que crenças e outras atitudes proposicionais são estados de seres humanos como um todo e não apenas estados de partes de seus corpos, como por exemplo, seus estados cerebrais. Seres humanos ou pessoas são fisicamente constituídos, mas compreender o que seja uma pessoa não se limita a compreender a sua constituição — assim como compreender o que seja o Moisés de Michelângelo não significa compreender o material que o constitui, a fórmula do mármore, mas sim compreender sua inserção no mundo artístico.⁴

Quais são os exemplos de explicações bem sucedidas que parecem não supor uma metafísica fisicalista, ou a adoção de um fisicalismo *prima facie*, e ainda apontar para a deficiência de uma tal explicação? Explicações fornecidas no âmbito sociológico, econômico, psicológico entre outras, diria Baker. A explicação, por exemplo, de que a queda da bolsa se deu pela redução dos investimentos ou de que a falência da Mesbla foi provocada pelas dívidas da empresa. O que quer que possamos acrescentar acerca da constituição física dos elementos envolvidos parece não contribuir para a explicação já fornecida. Resulta daí um aprendizado que será também transposto para o caso de explicações envolvendo atitudes proposicionais: ainda que possamos reconhecer uma constituição física, nestes casos, ela não contribui para a explicação intencional, psicológica ou não. Ainda que nossas atitudes proposicionais sejam constituídas por estados cerebrais, tal constituição não possui, em certos casos, qualquer poder explanatório. Como o recurso à constituição física poderia tornar mais eficaz a explicação psicológica cotidiana de que João pegou o guarda-chuva porque acreditava que estava chovendo e, além disso, porque não desejava se molhar? No nosso dia-a-dia assumimos a tese de que atitudes proposicionais explicam comportamentos e, quase sempre, nada sabemos acerca das leis estritas que regem nossa constituição física.

É claro que podemos levantar suspeitas quanto aos exemplos fornecidos por Baker e sua interpretação destes exemplos como casos de explicação causal. Podemos suspeitar, por exemplo, (i) que em alguns casos haja entre o *explanandum* e o *explanans* uma relação definicional, isto é, não-causal ou (ii) que haja alguma circularidade inerente a qualquer explicação intencional. Baker não deixa de ser sensível a este tipo de objeção. Quanto ao primeiro tipo de dificuldade, teríamos que analisar caso a caso. Não haveria uma resposta geral. É possível que alguns dos exemplos fornecidos pela autora⁵ sejam, no nosso entender, casos de relações definicionais, mas a questão poderá ser apenas achar os exemplos certos. Quanto à segunda suspeita, esta recairia para Baker também sobre

⁴ Ver Baker, L. *Persons and Bodies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

⁵ Ver Baker, L. *Explaining Attitudes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 100.

qualquer explicação científica, já que fornecer explicações é, antes de mais nada, uma atitude proposicional. Não pretendo me deter neste ponto, pois a apresentação de casos de explicações aceitas no nosso cotidiano parece não passar de uma apresentação de tais casos. Ou seja, ainda não diz coisa alguma acerca de como cotidianamente verificamos ou validamos tais explicações. O que importa aqui é que também nas explicações cotidianas precisamos separar explicações “corretas” ou bem sucedidas de explicações “incorretas” ou mal sucedidas. É por isso que o realismo prático não poderá deixar de nos apresentar uma caracterização mínima do que seja uma explicação causal e um critério para sua identificação. Mas antes de chegar a isto, gostaria de apresentar brevemente as principais características das posições compreendidas sob o título de visão *standard*.

II. VISÃO STANDARD

Em linhas gerais, os defensores da visão *standard* são aqueles que partilham a tese segundo a qual ter um determinado estado mental, em particular, uma crença, é estar num determinado estado cerebral. As dificuldades apresentadas pela identificação de uma crença a um estado cerebral, ou seja, de um estado mental a um estado físico, geram variações significativas entre os teóricos desta perspectiva. Um primeiro grupo é constituído pelos defensores das chamadas “teorias de identidade de tipos” (*type-identity*), onde a identidade em questão está entre tipos de crenças, por um lado, e tipos de estados cerebrais, por outro: “para qualquer crença p , há um estado cerebral de tipo N , tal que para qualquer x , x acredita que p se e somente se x está em N .” Nessa perspectiva, duas pessoas que partilham uma mesma crença estão em um mesmo estado cerebral. A força de tal posição pode ser abrandada por uma discriminação progressiva dos universos equiparados. Ou seja, pode-se, por exemplo, acrescentar: “em seres humanos ‘normais’, ter uma crença p é estar em um estado cerebral N .”

Contudo, mesmo com maiores refinamentos, a identificação de um tipo de crença a um tipo de estado cerebral parece não dar conta de casos intuitivos em que aparentemente estados físicos diversos realizam um mesmo estado mental. Seres humanos e robôs parecem capazes de realizar os mesmos cálculos matemáticos ainda que em seus “cérebros” diferentes substâncias estejam atuando. Em outras palavras, crenças particulares ou realizações locais de propriedades mentais podem ser idênticas a realizações locais de tipos físicos diversos. Este problema, entendido como o problema da realização múltipla, gera como variação as “teorias de identidade de instanciações” (*token-identity*). De acordo com esta perspectiva, toda instanciação de uma crença particular é simultaneamente a instanciação de um tipo físico qualquer, porém não necessariamente de um mesmo tipo físico. A identidade é estabelecida, aqui, entre instanciações locais de propriedades mentais e instanciações

locais de estados cerebrais particulares. Falantes de diferentes línguas, por exemplo, poderão ter tipos de estados cerebrais diferentes realizando a mesma crença, mas para o falante de cada língua haverá uma realização física particular que expresse a crença em questão.

Uma suposta alternativa à identificação mais forte ou mais fraca entre o mental e o físico é oferecida através da substituição da relação de identidade pela relação de constituição. Crenças são constituídas por estados cerebrais, dirão os adeptos das “teorias da constituição”. Se na ótica das teorias da identidade, ao menos instanciações particulares de estados mentais deveriam ser idênticas a instanciações de estados físicos, na perspectiva da constituição, basta que haja uma identidade “molecular”, mesmo que em distintas realizações locais de estados cerebrais.

Uma quarta alternativa, a perspectiva funcionalista, desloca o eixo identificatório e, como diz o próprio nome, volta-se para a *função* realizada por um determinado estado cerebral. Estados mentais particulares são assim identificados à função realizada por estados cerebrais ou ao estado cerebral que realiza esta função. O que torna um estado cerebral uma crença de conteúdo p é a sua relação com determinados estímulos sensoriais, com outros estados internos e com o comportamento. Um estado cerebral é, por exemplo, a crença de que a banana alimenta, quando, em virtude da mesma, o agente se dirige à banana, a leva até a boca e come, quando tem fome.

A sustentabilidade das distinções entre as quatro perspectivas até agora mencionadas não será aqui analisada.⁶ É possível que o enfraquecimento do laço identificatório crie dificuldades sobressalentes para os que o defendem. A manutenção de um algo além do que foi identificado ao estado físico pode gerar a suspeita de um excedente inócuo, sem função e sem poder explicativo/causal. Por outro lado, quando as crenças são totalmente identificadas aos estados cerebrais, parece inevitável admitir que só restam os estados cerebrais e que o algo além, supostamente contido nas crenças, não passe de uma ficção. Assim concluiriam os materialistas eliminativistas. Estes são os mais radicais entre os fisicalistas — mas, para Baker, não necessariamente os mais perigosos ou mais equivocados. Adeptos da visão *standard* incorreriam nos mesmos erros básicos, sejam eles radicais ou não.

Mas quais seriam os equívocos metafísicos concretos da visão *standard*? Há no diagnóstico de Baker pelo menos dois equívocos fundamentais. O primeiro consistiria em um erro categorial: o de confundir relações de superveniência com relações de constituição. Relações de superveniência se dão entre propriedades enquanto relações de constituição se dão entre coisas. Dizemos que um conjunto de propriedades mentais m supervêm a conjunto de propriedades físicas f , e que um determinado objeto x é constituído por um determinado objeto material y . Para Baker, é possível negar

⁶ Sobre isto ver Kim, J. *Mind in a Physical World. An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998.

a tese da superveniência e aceitar a da constituição, pois a constituição de um determinado objeto não abarcaria tudo que podemos dizer ou saber acerca do mesmo. Haveria, assim, lugar para um outro tipo de explicação, em muitos casos, mais completo e adequado. Quem, por exemplo, fala da nona sinfonia apenas a partir de sua constituição, parece não entender sequer do que se trata. É como alguém que descreve um Mondrian apontando para as propriedades das tintas e da tela que o constituem. Há elementos necessariamente relacionais na caracterização de certos objetos e/ou na compreensão de certas situações.

O outro grande erro estaria em negar toda esta estrutura explicativa que apela a um universo de relações e convenções humanas e apostar em uma explicação física mais profunda que viesse a suplantá-la. No diagnóstico da autora, devemos reconhecer que se tratam de explicações diferentes que respondem a diferentes questões. Se formos médicos podemos estar realmente interessados em saber a causa física (microfísica) da cegueira de João. Mas um leigo ficaria mais satisfeito ao saber se foi catarata, um problema congênito ou um acidente de trabalho que a provocou. Aliás, em um tribunal, por exemplo, seria só isso o que interessaria para responsabilizar ou não a empresa, para pagar ou não o seguro devido. Não há, portanto, graus de profundidade, nem respostas erradas a serem suplantadas por respostas verdadeiras, mas respostas diferentes para perguntas diferentes, diria Baker.⁷

III. SOBRE AS EXPLICAÇÕES CAUSAIS EM GERAL E O TESTE DE CONTROLE

Não poderíamos agora concordar com Baker e apenas acrescentar que a distinção entre os dois tipos de explicações mencionados estaria justamente no fato de que de um lado teríamos explicações causais e de outro meros esclarecimentos “conceituais”? Podemos dar mais ênfase ao aspecto esclarecedor e passarmos a falar de razões em contraposição a causas e, como bons wittgensteinianos, invocar a impossibilidade ou o *nonsense* de falar de causas ao invés de razões em certos contextos explicativos. Esta alternativa, aparentemente banida das discussões filosóficas depois de Davidson, parece agora recuperar suas forças. *Practical Reasons* de J. Dancy é um bom exemplo disto.⁸ Lynne Baker, contudo, não aceita tal opção. Trata-se de reaver o caráter explicativo causal de enunciados que se referem a atitudes proposicionais.

Insistindo no caráter causal de tais explicações, a autora estabelece condições mínimas para que uma explicação seja efetivamente deste tipo. Em primeiro lugar tais explicações deverão fornecer informações acerca da ocorrência de um fenômeno particular. Em segundo, deverão mencionar

⁷ Baker, L. *Explaining Attitudes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 134.

⁸ Ver Dancy, J. *Practical Reality*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

propriedades explanatórias que (i) sejam instanciadas antes da ocorrência do fenômeno explicado e que (ii) não estejam relacionadas ao fenômeno explicado por definição. Em terceiro, devem suportar contrafactuais. A primeira condição parece comum a qualquer tipo de explicação. Neste sentido, satisfazê-la não é um privilégio de uma explicação de tipo causal. A segunda condição parece tentar evitar o risco de circularidade ou petição de princípio, por um lado e mero formalismo e vacuidade conceitual, por outro. Considerando que definições não são normalmente aceitas como explicações de tipo algum, mais uma vez não haveria ainda, aqui, qualquer peculiaridade das explicações de tipo causal. A ênfase da argumentação de Baker recairá, portanto, sobre a quarta condição e dela será retirado o teste proposto pela autora para o reconhecimento de uma relação causal. Trata-se do teste de controle:

“(CT) Uma ocorrência de *F* em *C* explica causalmente uma ocorrência de *G* em *C* se (i) se *F* não houvesse ocorrido em *C*, então *G* não haveria ocorrido em *C* e se (ii) dado que *F* ocorreu em *C*, a ocorrência de *G* era inevitável.”⁹

A primeira condição afirma que a ocorrência de *F* em *C* é contrafactualmente necessária para a ocorrência de *G* em *C*. A segunda condição afirma que a ocorrência de *F* em *C* é suficiente para a ocorrência de *G* em *C*.

Aplicando agora o teste ao exemplo da queda da bolsa de valores, teríamos então o seguinte resultado. A redução dos investimentos, no dia 28 de agosto do ano passado, explica causalmente a queda da bolsa de valores neste mesmo dia. Pois, se a redução dos investimentos não houvesse ocorrido, então a queda da bolsa não haveria ocorrido; e dado que a redução dos investimentos ocorreu a ocorrência da queda era inevitável. Da mesma maneira, seria também explicada a falência da Mesbla. Se a empresa não tivesse tantas dívidas, não teria falido. Dada a existência das dívidas a falência era inevitável.

As vantagens de CT são, para Baker, evidentes. Em primeiro lugar o teste contempla a idéia de que causas interferem em seus efeitos. Em segundo lugar, o teste não distingue explicações psicológicas de outras explicações, podendo, portanto, ser aplicado a qualquer tipo de explicação. Em terceiro, não supõe de antemão uma concepção da explicação causal como uma afirmação acerca dos estados internos. E, finalmente, embora não pressuponha o materialismo, é compatível com ele.¹⁰

Aparentemente, o teste parece restituir o caráter causal de muitas das explicações fornecidas no âmbito da sociologia, economia, psicologia e no nosso dia-a-dia. Porém, ainda considerando os

⁹ Ver Baker, L. *Explaining Attitudes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 122.

¹⁰ Ver Baker, L. *Explaining Attitudes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 125.

dois exemplos acima, sabemos que, sob o ponto de vista econômico, a segunda condição poderia não ser satisfeita. O governo, o FMI ou alguma outra instância poderia injetar capital como forma de evitar a quebra do sistema financeiro ou a falência de uma empresa devedora. Isto faria, é claro, com que o fato a ser explicado não ocorresse e, como consequência, não estaríamos buscando explicar coisa alguma. O que quer dizer então que a segunda condição pode ser não-satisfeita? Quer dizer que ela só faz sentido se podemos apresentar a situação *C* de tal forma que ela já exclua os elementos que contribuem para não-satisfação da segunda condição. Ou seja, *C* teria que conter dados como: sem a ajuda do governo, do FMI ou de qualquer outra fonte. Baker, contudo, poderia defender que a introdução destes elementos na descrição da situação não é problemática, por se tratar apenas de um teste para validar ou não as explicações efetivamente fornecidas de atos que efetivamente ocorreram. Quanto mais soubermos acerca das circunstâncias que envolvem o fenômeno a ser explicado, mais aptos estaremos para aplicar o teste, validar e recusar algumas das explicações fornecidas.

Mas até que ponto podemos realmente saber o suficiente para aplicar o teste de forma adequada? Sem um conhecimento satisfatório da situação que nos permita identificar os contrafactuais certos, o teste se torna vulnerável. Para analisar especificamente este problema, pretendo agora investigar a aplicação do teste dos contrafactuais, proposta por Baker, agora, para verificar a eficácia causal de estados intencionais.

IV. O PROBLEMA DA SUFICIÊNCIA

Se, como os demais estados intencionais, crenças não são nem estados cerebrais, como propõe a visão *standard*, nem algo misterioso, imaterial, como parecem supor os dualistas, o que são afinal? Já vimos que é peculiar ao realismo prático tomar qualquer estado intencional como algo que se atribui não a uma parte de uma pessoa, a seu cérebro, por exemplo, mas a uma pessoa na sua totalidade. Em outras palavras, a atribuição de um estado intencional específico é feita a um ser que age, fala e pensa de acordo com enunciados que podem ser especificados intencionalmente. O recurso a tais enunciados permitirá validar ou não a atribuição de um estado mental específico ao agente. Seguindo então a proposta de Baker, a verdade ou falsidade da atribuição de uma crença de conteúdo *p* a um sujeito *S*, dependerá da existência de contrafactuais relevantes válidos para *S*. Nas palavras da autora: “*The Practical Realist holds this: S believes that p if and only if, in S’s context, there are counterfactuals nonvacuously true of S*”.¹¹

¹¹ Baker, L. *Explaining Attitudes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 158.

O realismo prático assume, assim, o teste dos contrafactuais não apenas como critério para o reconhecimento de explicações de tipo causal, mas para a própria validação da atribuição de estados intencionais a um sujeito. De acordo com (CT), segue-se, então, que condições contrafactuais relevantes determinam os estados mentais em que o agente se encontra. Tal teoria se estende ao que o sujeito faria, diria ou pensaria em circunstâncias diferentes da circunstância real. Nosso problema consistirá, mais uma vez, na especificação das condições contrafactuais suficientes para a atribuição dos estados intencionais em questão. Vejamos um exemplo. Pensemos nas condições necessárias para que seja atribuída a um sujeito *S* (Smith) a crença de conteúdo *p* (FHC é o presidente do Brasil). Seguindo a especificação das condições apresentadas acima (CT) teríamos:

- I. Se Smith fosse perguntado sobre se FHC é o presidente do Brasil, se Smith compreendesse a pergunta e, além disso, fosse cooperativo, Smith responderia “sim”.
- II. Se Smith não acreditasse que FHC é o presidente do Brasil, então ele não responderia “sim”.

Infelizmente, também aqui sabemos que a segunda condição pode não ser satisfeita. Mesmo se Smith não acreditar que FHC é o presidente do Brasil, poderá ainda responder que “sim”. Smith pode ter o hábito de responder afirmativamente a todas as perguntas que lhe são feitas, independentemente de suas demais convicções. Poderá, por exemplo, ter sido educado de forma a responder afirmativamente tudo que lhe seja indagado por um superior. Aqui poderíamos tecer uma série de considerações a respeito da personalidade de Smith e das circunstâncias que o envolvem. Tais considerações poderiam compor um quadro onde o reconhecimento de que Smith compreendeu a pergunta e foi cooperativo não se tornasse incompatível com uma resposta afirmativa, mesmo que Smith pudesse não acreditar ser FHC o presidente do Brasil.

Em um caso similar, onde não por coincidência o sujeito também é Smith, Baker reconhece que as condições contrafactuais expressas nos termos acima seriam realmente insuficientes para determinar o estado mental de Smith. O que Baker, contudo, não reconhece é que este seja um problema capaz de abalar o teste proposto pelo realismo prático. Trata-se, no seu entender, de identificar corretamente os contrafactuais adequados. Ou seja, uma discriminação exaustiva de todos os elementos relevantes, para cada caso, permitir-nos-ia a correta identificação dos contrafactuais relevantes. Nas palavras de Baker:

“The Practical Realist’s solution to the sufficiency problem is to concede that the pair of counterfactuals, (i) and (ii), are indeed insufficient for Smith’s believing (that p). But it does not follow that there are no counterfactuals true of Smith that are... sufficient for Smith to believe (that p). What follows is that we may be mistaken that we are in possession of sufficient conditions for Smith’s

believing. We may even be justified (though wrong) to think that (i) and (ii) are sufficient for Smith to believe (that p). What we are missing is not information about Smith's beliefs or change belief, but rather other relevant information)."¹²

Um ser onisciente poderia ter todas as informações relevantes e assim determinar adequadamente o estado mental de Smith.¹³

Sob a pressuposição de que a aplicação adequada do teste supõe um conhecimento de todos os fatos envolvidos na situação analisada, a teoria de Baker parece imune a críticas. Contudo, a aplicabilidade da teoria torna-se restrita quando nós, seres não-oniscientes, tentamos determinar os verdadeiros antecedentes causais das ações de outros seres humanos. O aspecto prático da proposta parece ceder lugar a uma idealização injustificada. O teste, assim como a proposta do realismo prático em geral, parecia basear sua relevância na possibilidade de compatibilizar de forma mais satisfatória nossas práticas explicativas cotidianas. Agora, no entanto, acabamos por concluir que os agentes destas mesmas práticas cotidianas não satisfazem as condições de aplicabilidade do teste. Curiosamente o teste só pode ser adequadamente aplicado por um ser não-real, onisciente, como o proposto por Descartes para resolver nossos problemas da interação entre o físico e o mental.

Ao retirar do nosso alcance as condições necessárias ao adequado reconhecimento de relações causais, Baker perde também a possibilidade de fazer frente ao fisicalismo: entre os fatos que nos são desconhecidos, mas que poderiam ser apreendidos por um ser onisciente, podemos supor que estejam exatamente aqueles antecedentes físicos que determinam causalmente, segundo o fisicalista, todos os eventos reais. O ser onisciente estaria em condições de fornecer a explicação física completa do mundo, que excluiria, como supérflua, toda explicação de ações em termos intencionais. Nós, seres não-oniscientes, devemos, portanto, concluir que, pelo menos até o momento, não dispomos de instrumentos suficientes para refutar o fisicalismo. Sob este aspecto, estaríamos, então, mais seguros se defendêssemos um fisicalismo *prima facie*, ou seja, se adotássemos o fisicalismo, até que alguém nos provasse ser outra a opção mais adequada.

Quanto à proposta de Baker, fica a pergunta feita anteriormente: por que não (i) aceitar que haja dois tipos de explicação, (ii) não reclamar o caráter causal para as explicações de tipo intencional, mas (iii) assumir que estas possam ser as mais adequadas, ou seja, pragmaticamente mais bem sucedidas, na grande maioria dos casos que envolvem relações humanas?

¹² Baker, L. *Explaining Attitudes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 165f.

¹³ Ver Baker, L. *Explaining Attitudes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 166.

REFERÊNCIAS

Baker, L. *Explaining Attitudes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____ *Persons and Bodies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Dancy, J. *Practical Reality*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Kim, J. *Mind in a Physical World. An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998.

O FISCALISMO E O MISTÉRIO DA CONSCIÊNCIA FENOMENAL: OBSERVAÇÕES SOBRE A TEORIA PANIC DE MICHAEL TYE¹

Em seu livro *Ten Problems of Consciousness* Michael Tye pretende compatibilizar a perspectiva fiscalista com o reconhecimento de certas propriedades características dos chamados objetos fenomenais. Entre tais propriedades, as que representam maiores dificuldades para o fiscalista são: privacidade, necessário pertencimento a um sujeito e perspectividade. Tye propõe uma teoria original que caracteriza o caráter fenomenal da experiência consciente essencialmente como conteúdo intencional (representacional) não-conceitual. Tal conteúdo deve estar pronto ou em condições de ser utilizado (*poised*) pelo sistema cognitivo conceitual que gera atitudes proposicionais. A consciência fenomenal seria assim o *input* intencional de processos que têm como *output* outros estados intencionais de conteúdo proposicional (*beliefs* e *desires*), mas seria ela mesma não-conceitual. Nas palavras de Tye: “I call this the PANIC theory of phenomenal character: phenomenal character is one and the same as Poised Abstract Nonconceptual Intentional Content” (137). Com base nesta teoria, Tye se propõe ainda fornecer uma resposta adequada ao desafio apresentado por um dos mais importantes argumentos contra o fiscalismo ou, mais especificamente, contra a possível redução das propriedades fenomenais a propriedades físicas, a saber, o chamado argumento do conhecimento ou o “caso de Mary” formulado originalmente por Frank Jackson.

Nesta exposição, pretendo reconstruir (1) a dificuldade apresentada para o fiscalismo pelos chamados objetos fenomenais; (2) as soluções discutidas por Tye e, finalmente, (3) o argumento do conhecimento à luz da teoria PANIC do caráter fenomenal.

I. O FISCALISMO E OS OBJETOS FENOMENAIS

Por fiscalismo podemos compreender, em linhas gerais, a perspectiva segundo a qual tudo o que existe ou que pode ser conhecido faz parte do mundo físico. Físico, por sua vez, poderá ser compreendido como sendo (i) tudo o que pertence ao domínio da física, química, biologia molecular e neurofisiologia; (ii) tudo o que pode ser descrito por uma teoria adequada à explicação de seres não-vivos; (iii) tudo o que é constituído ou realizado por algo no domínio microfísico.

Contudo, qualquer que seja a definição preferida de “mundo físico,” há um conjunto de propriedades *sui generis* aplicáveis de fato a um grupo específico de objetos, mas que, pelo menos à primeira vista, *não podem* ser atribuídas significativamente aos objetos físicos. A impossibilidade

¹ Este artigo foi publicado originalmente na Revista *Abstracta: linguagem, mente e ação*. 2005.

neste caso parece ser “semântica:” não faria sentido atribuir as propriedades *sui generis* aos objetos físicos. É neste sentido que pareço ser o sujeito único da minha dor e que a mesma pareça só existir quando referida a mim. Dizemos, por exemplo, que “ninguém mais pode sentir a minha dor,” assim como também acreditamos que dor, tristeza, alegria e demais estados de espírito só existem enquanto são vivenciados ou enquanto pertencem a um sujeito. Minhas experiências perceptivas conscientes, minhas sensações corporais, emoções, paixões e humores parecem reportar-se a mim de uma tal forma que meu carro e minha roupa, por mais personalizados e relacionados à minha personalidade que eu queira interpretá-los, efetivamente não o fazem. Outra pessoa poderia ter o meu carro e a minha roupa, que, de resto, não deixam de existir tão logo deixem de ser posse de alguém. A “monopolização” de fenômenos mentais experienciais por um sujeito, por um “eu,” parece assim caracterizar uma forma de pertencimento intrínseco alheia aos objetos que estão contingentemente sob meu poder. Não deveríamos, então, distinguir os objetos aos quais tenho um acesso privilegiado, enquanto sou aquele que os *vivencia intrinsecamente* — isto é, os objetos que só podem ser “tidos” e conhecidos na *minha* perspectiva experiencial e que não subsistem a não ser em relação com sujeitos de experiência — de outros objetos aos quais me relaciono simplesmente porque sou aquele que os *tem* contingentemente? Se as propriedades características deste grupo de objetos, isto é, as propriedades da privacidade, do necessário pertencimento a um sujeito e da perspectividade não puderem ser atribuídas a objetos físicos, não deveremos então admitir a existência de entidades não-físicas?

É possível mostrar que isto implica reabilitar o dualismo cartesiano mente-corpo ou, pelo menos, adotar uma forma de epifenomenalismo a propósito dos objetos fenomenais. Sob a suposição plausível e aceita por todos que o mundo físico é causalmente fechado — as causas completas de eventos físicos incluem somente outros eventos físicos — isto nos deixaria impossibilitados de estabelecer relações causais entre o grupo de eventos aos quais supomos pertencer nossas sensações, emoções, paixões e humores, por um lado, e os eventos físicos, por outro. Na melhor das hipóteses, os eventos fenomenais poderiam ser efeitos, mas jamais causas de eventos físicos. Mas estaremos realmente dispostos a admitir que estados fenomenais sejam causalmente irrelevantes?

Para evitar tal conclusão, Tye analisa três alternativas:

- I. Mostrar que os objetos fenomenais *não* possuem realmente as propriedades *sui generis* mencionadas;
- II. Mostrar que os mesmos não existem e, por conseguinte, que tais propriedades não se aplicam;
- III. Reconhecer a existência de objetos fenomenais e de suas propriedades características, negando, porém, que estas não se apliquem também aos objetos físicos.

A primeira alternativa é defendida com base em “experimentos” que apontam para a possibilidade de um mesmo objeto fenomenal ser possuído por diferentes sujeitos: o caso de Siameses; o do “eu replicante” (Zuboff) e do “cérebro clivado” (Unger). Os experimentos em questão são experimentos de pensamento nos quais algumas situações extremas são descritas, ao mesmo tempo que se faz um apelo às intuições que guiam a aplicação dos nossos conceitos de experiência. A dificuldade aqui consiste basicamente no fato de que não podemos provar assim a impossibilidade de contra-exemplos. Além disso, tais experimentos questionariam somente o suposto pertencimento intrínseco dos objetos fenomenais, deixando intactas as demais propriedades *sui generis* que geram problemas para o fisicalista.

Analisemos, agora, a segunda alternativa, ou seja, a recusa dos objetos fenomenais. Aqui é defendida a tese de que não há propriamente objetos fenomenais aos quais estaríamos relacionados na nossa experiência. O que existe é sempre uma experiência no sentido de um processo em nós, descrito, de forma enganadora, *como se* estivéssemos confrontados, neste processo, com objetos especiais. Não há, por exemplo, experiência *da* dor se isto for interpretado como a existência de um objeto chamado “dor” com o qual eu me confrontaria na minha experiência, mas sim uma experiência *dolorosa* detectada por alguns sensores internos e expressada verbalmente, pelo menos às vezes, mediante o uso de um verbo transitivo direto. Outras expressões possíveis e também em uso sugerem uma ontologia mais austera. Considere, por exemplo, a expressão primitiva que consiste no grito espontâneo de dor. Que expressão deve ser considerada a mais fiel aos fatos independentes? A expressão verbal da minha experiência “eu tenho dor” sugere uma relação real (*ter*) e dois objetos relacionados: *eu* e *minha dor*. Mas nós conhecemos vários outros casos nos quais a gramática superficial induz ao erro. A tese eliminativista a propósito dos objetos fenomenais diz, portanto, que no mundo não existem sensações que poderiam ser *tidas* por nós. Existem somente organismos que passam por certos processos (experiências) e que exprimem tais processos de forma enganadora quando dizem “eu tenho dor.” A expressão verbal perfeitamente adequada “está doendo,” por exemplo, não sugere objetos especiais e simplesmente qualifica adverbialmente um processo. O grau de plausibilidade da posição eliminativista aumenta quando consideramos processos não-experienciais. A descrição inocente “Pedro tem uma voz estridente” não nos levaria a afirmar enfaticamente a existência de dois objetos ligados pela relação *ter*: Pedro e sua voz. O que há verdadeiramente é que Pedro é o sujeito de um processo, de um evento com a característica da estridência. A nominalização “a voz estridente de Pedro” não se refere a um objeto especial ao lado de Pedro. Por que as coisas deveriam ser diferentes no caso da “dor intensa de Pedro”?

Evidentemente, o eliminativista a propósito dos objetos fenomenais ainda tem de dar uma resposta satisfatória à questão: a que devemos referir, em última instância, nosso discurso acerca das sensações? Se não há um objeto fenomenal, o que torna, então, verdadeiro nosso discurso fenomenal? A principal tentativa de resposta é fornecida pela chamada teoria adverbial das sensações ou experiências, na qual podemos distinguir duas vertentes: (A) a teoria do operador de predicados (*the predicate operator theory*) e (B) a teoria do predicado de eventos (*the event predicate theory*). De acordo com a primeira, o advérbio modifica um predicado mais simples e funciona como um operador que introduz uma *nova* propriedade. Por exemplo, “Maria fala alto” pode ser analisado como “Maria tem a propriedade de falar alto.” Neste caso a função adverbial realizada pela palavra “alto” opera no predicado “falar” e introduz uma nova propriedade “falar alto,” *distinta* da propriedade mais simples “falar” e atribuída como um todo a Maria. De acordo com a segunda vertente da teoria adverbial, o advérbio deve ser compreendido como um adjetivo que se aplica a um evento. Por exemplo, “Maria fala alto” quer dizer que há um evento do qual Maria é o sujeito e tal evento tem a propriedade de ser alto.

Uma dificuldade para a primeira vertente da teoria adverbial aparece quando se tenta esclarecer enunciados que mencionam múltiplos objetos fenomenais. Intuitivamente, os enunciados “eu vejo um quadrado azul e um círculo vermelho” e “eu vejo um quadrado vermelho e um círculo azul” são distintos, mas qualquer tentativa de transcrever adverbialmente a referência aos objetos fenomenais em questão eliminaria a diferença — além de ser extremamente artificial em Inglês e mais ainda em Português: “eu estou vendo azuladamente e quadradamente e avermelhadamente e circularmente.”

A segunda vertente da teoria adverbial também tem seus problemas. Ao tratar advérbios como (adjetivos) qualificativos de eventos, ela é levada a identificar, em geral, o número de eventos experienciais com o número de objetos fenomenais mencionados na expressão verbal da experiência. Isto implica em particular: múltiplos objetos fenomenais *na mesma modalidade* (por exemplo, visão), múltiplos eventos experienciais. Quando as modalidades são diferentes, *não* é contra-intuitivo falar de múltiplas experiências simultâneas. Eu posso ser simultaneamente o sujeito da experiência de ouvir a música e da experiência distinta de ver as luzes. Mas quando eu vejo um quadrado vermelho e um círculo azul ou tenho simultaneamente duas *afterimages*, o que ocorre — de um ponto de vista intuitivo — é que eu tenho *uma* experiência com múltiplos objetos fenomenais. Outro problema para a teoria do predicado de eventos aparece no fato de que ela transfere para os eventos experienciais propriedades dos objetos fenomenais, o que resulta, por sua vez, em contextos lingüísticos estranhos. Assim, a referência à *afterimage* azul é eliminada e em seu lugar surge um “evento (experiencial) azul.” Não está claro, porém, o que possa significar dizer que um evento é azul.

Tye considera que o resultado líquido da apreciação crítica da teoria eliminativista apoiada pela teoria adverbial da experiência é que ela simplesmente desloca, sem vantagens explanatórias, o problema das propriedades características do âmbito dos objetos fenomenais para o âmbito da experiência concebida como evento. Para evitar a conclusão epifenomenalista, resta, assim, a terceira alternativa: reconhecer a existência de objetos fenomenais e de suas propriedades, negando que estas não se apliquem aos objetos físicos. Tal alternativa será, finalmente, a adotada por Tye. Ela consiste em identificar os objetos fenomenais com eventos particulares ou *state tokens* físicos, aos quais as propriedades de privacidade, pertencimento a um sujeito, e perspectividade podem ser aplicadas. É verdade que tais propriedades não podem ser atribuídas a objetos físicos no sentido de *coisas* físicas localizadas espaço-temporalmente. Mas Tye procura mostrar que há eventos físicos não-controversos que instanciam também pelo menos algumas das propriedades problemáticas. Elas deixariam assim de ser *sui generis* e nós poderíamos reintroduzir os objetos fenomenais, concebidos, agora, como eventos, na teoria fisicalista da consciência fenomenal.

Como devemos, porém, conceber os eventos? Tye considera inicialmente a definição de eventos sugerida por Goldman e Kim, a saber: entidades complexas, analisáveis em objetos e propriedades temporalmente exemplificadas. De acordo com esta concepção, eventos são *constituídos* por objetos e propriedades instanciadas aqui e agora pelos objetos, pelos “sujeitos” destes eventos. O evento designado pela expressão “a erupção do Vesúvio no ano de...” envolve o Vesúvio (o sujeito do evento) e uma propriedade complexa instanciada num certo lugar (no monte Vesúvio, no sul da Itália) e numa certa época (no ano...). É importante notar que esta teoria tem a vantagem de resolver imediatamente o problema do pertencimento necessário, que parecia justificar o isolamento dos objetos fenomenais num reino próprio não-físico. A erupção do Vesúvio é, necessariamente, *do* Vesúvio, assim como a dor de Maria é *de* Maria. Outro vulcão não pode ser o “sujeito” da erupção do Vesúvio no ano... E, no entanto, a erupção em questão é uma coisa física. Isto mostraria que a propriedade do pertencimento necessário não é a linha que divide o físico do não-físico. O mesmo vale para as características normalmente associadas a esta propriedade. Se os objetos fenomenais não podem sobreviver à aniquilação dos sujeitos experienciais que os têm, erupções vulcânicas tampouco existem sem vulcões.

Aos olhos de Tye, esta solução elegante para o problema do pertencimento necessário é, sem dúvida, um ponto positivo da teoria de eventos proposta por Goldman e Kim. Infelizmente, porém, quando aplicada ao caso específico dos eventos mentais, a teoria gera duas dificuldades sérias. Consideremos, por exemplo, o caso do objeto fenomenal da *afterimage*. Se fizermos da *afterimage* um evento e se eventos são entidades espaço-temporalmente localizadas, então temos de poder localizar o evento da *afterimage*. O candidato mais plausível para a localização, neste caso, é o

cérebro. A noção de eventos proposta exige ainda que identifiquemos também o objeto que instancia a propriedade que constitui o evento da *afterimage*. Este objeto só pode ser o sujeito experiencial da *afterimage*. Quando eu sou este sujeito experiencial, o objeto só pode ser o que é designado pelo uso da expressão “eu,” pois sou *eu* que tenho uma *afterimage*. É difícil conceber um modelo que satisfaça simultaneamente todas estas exigências. Ainda que meus estados mentais (minhas experiências) estejam no cérebro, eu não estou no meu cérebro. Além disso, tampouco sou ou posso ser considerado como parte constituinte da *afterimage* que tenho. É para escapar de tais dificuldades que Tye abandona a teoria de eventos proposta por Goldman e Kim e adota a noção de evento fornecida por Davidson, a saber: eventos como entidades particulares ontologicamente básicas (não-analisáveis) que estão em relações causais. Isto implica, porém, que a solução imediata para o problema do pertencimento necessário, fornecida automaticamente pela teoria de Goldman e Kim, não está mais acessível. A ela, Tye tem de chegar por outra via, ainda não descrita.

Com base no que foi dito até agora, a teoria proposta por Tye se expõe à crítica em três níveis distintos. Podemos, em primeiro lugar, questionar se as propriedades *sui generis* de objetos fenomenais se aplicam igualmente (*no mesmo sentido*) a eventos. Tye assume, por exemplo, que eventos têm sempre um “sujeito” ao qual pertence (necessariamente?) uma propriedade. Mas qual é o “sujeito” do evento “flash de luz” ou da “partida de futebol”? Existe um “sujeito” constituinte do evento designado pela expressão “está chovendo”? Em segundo lugar, podemos recusar como inadequada a concepção davidsoniana de evento adotada por Tye. Esta dá às propriedades um *status* ontológico secundário. A realidade é feita de eventos não-analisáveis. As propriedades têm um caráter derivado. E, por fim, mesmo depois de ter aceito a transposição das propriedades *sui generis* do âmbito dos objetos fenomenais para o dos eventos e a concepção de evento proposta, podemos indagar em que se distingue efetivamente a alternativa sugerida por Tye, a teoria dos objetos fenomenais como eventos, da já mencionada teoria adverbial eliminativista. Como comentarei mais adiante, parece ainda plausível supor que a teoria de Tye enfrenta os mesmos problemas gerados pela teoria adverbial. A isto Tye replicaria com a afirmação que sua teoria oferece, em contrapartida, a vantagem de não se comprometer em negar a existência de objetos fenomenais, mas simplesmente de identificá-los a eventos; não introduzir advérbios artificiais e não deslocar o problema dos objetos fenomenais para a experiência.

Mais especificamente, Tye trata de três objeções potenciais à sua teoria: (1) a identificação contra-intuitiva do processo da experiência com o que é objeto da mesma, isto é, a identificação do “ter uma *afterimage*” (o evento) com o objeto “tido” neste processo (a *afterimage*); (2) a suposição de que a experiência (o processo) pode ser descrita com predicados que se aplicam, na nossa linguagem ordinária, aos seus objetos — o processo de ter uma *afterimage*, por exemplo, tem de poder

ser azul como a *afterimage* “tida” neste processo; o evento de sentir uma dor tem de poder ser intenso como a dor sentida neste evento, etc; por fim (3) a teoria de Tye parece partilhar com a teoria adverbial da experiência uma solução implausível ao problema de experiências com múltiplos objetos fenomenais; em particular, ter três *blue afterimages* significaria “ser sujeito de três experiências visuais,” o que certamente contraria a visão comum de que só há *uma* experiência neste caso, embora com *três* objetos distintos. Para Tye, a solução destes problemas requer uma investigação da suposta natureza intencional dos eventos ou estados fenomenais.

II. A TEORIA PANIC

Tye desenvolve então uma teoria dos eventos ou estados fenomenais como intencionais, embora não-conceituais (**Poised Abstract Nonconceptual Intentional Content**).² Tais estados podem acompanhar outros estados intencionais de conteúdo proposicional. Eles podem servir de *background* para processos cognitivos envolvendo estados intencionais de conteúdo proposicional. O decisivo, porém, é que os estados fenomenais intencionais *não* são eles mesmos conceituais. Sensações corporais como, por exemplo, dor de dente e orgasmo são representacionais no sentido em que refletem causalmente, *em circunstâncias normais*, as alterações em partes específicas do corpo. Estas alterações formam o conteúdo representacional das sensações corporais. Tais representações (i) são o *output* de receptores nervosos respondendo a estímulos diversos no nosso corpo e (ii) integram o *input* dos processos cognitivos em que são, pela primeira vez, reveladas cognitivamente ao sujeito das representações. (Tye diz, nestes casos, que mediante a ação de processos cognitivos operando sobre as representações não-conceituais o sujeito se torna consciente de (*aware of*) seus estados fenomenais. Tornar-se consciente de (*to became aware of*) suas próprias experiências é um processo cognitivo que subsume, pela primeira vez, a experiência fenomenal a conceitos. Só então o sujeito experiencial adota uma atitude epistêmica (cognitiva) frente a seus estados fenomenais. *Abaixo* deste nível de *awareness* — chamado tradicionalmente de “instrospecção” — está a consciência fenomenal (*consciousness*).

Vejam se Tye estaria, agora, em condições de responder às três objeções já mencionadas. A primeira delas diz respeito à identificação contra-intuitiva da experiência (do processo de “experienciar”) com o objeto da experiência. O que há de estranho nesta identificação desaparece quando a experiência é vista como evento. Neste caso, o objeto da experiência (do evento representacional) é o conteúdo intencional da mesma (o que é representado). As *afterimages* ou dores

² Tye, M., *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge, Mass.: Bradford Books, 1995, p.137.

não são conteúdos neste sentido amplo, mas sim o que é experienciado quando determinados estímulos atuam sobre o corpo. Estes estímulos, as alterações em partes específicas do nosso corpo ou suas causas no meio ambiente, são, segundo a teoria de Tye, os objetos representados pelos eventos fenomenais “dor,” “afterimage” etc. E ao identificar o objeto fenomenal “dor” com um evento representacional a teoria *não* confunde a representação com o seu objeto no sentido amplo. A dor *não* é o objeto intencional (representacional) da experiência “dolorosa”. A dor (o evento experiencial) representa para mim alguma alteração relevante no meu corpo. Esta alteração física é então representada para mim como dor.

A segunda objeção, ou seja, a afirmação de que a atribuição de propriedades *sui generis* à experiência forçar-nos-ia a adotar uma linguagem com a qual não estamos familiarizados, ou seja, nos forçaria a atribuir à própria experiência predicados que costumamos atribuir aos objetos da experiência, não parece representar um autêntico problema. Parece estranho dizer que um evento é azul. Parece que com isso estamos transferindo ilicitamente uma propriedade de objetos a entidades onde não faz sentido aplicá-las. Porém, se não estivermos dispostos a aceitar que possamos reportar-nos a eventos azuis, também deveríamos recusar-nos a falar de *afterimages* azuis. O que afirmamos verdadeiramente quando dizemos que uma *afterimage* é azul é a nossa experiência representa, ainda que falsamente, alguma coisa no mundo como sendo azul. Nossa linguagem estaria, portanto, tão pouco em ordem num caso como no outro.

A terceira crítica merece maior atenção. Parece realmente contra-intuitiva a idéia de que ter uma experiência com múltiplos objetos deva ser analisada como um processo composto de múltiplas experiências, cada uma delas com seu objeto próprio. Quando tenho uma *afterimage* vermelha à esquerda de uma *afterimage* verde, por exemplo, não estou tendo a experiência de uma *afterimage* vermelha e a experiência de uma *afterimage* verde, ou seja, duas experiências distintas, mas sim uma experiência onde uma representação de algo vermelho aparece concomitantemente a uma representação de algo verde. Como Tye³ reconhece: “minha experiência representa que algo vermelho está à esquerda de algo verde”. Não estaríamos, assim, postulando várias experiências, mas uma única experiência originada em múltiplos estímulos corporais. Um único evento está sendo vivenciado pelo sujeito. Aqui é difícil evitar a impressão de que Tye está realizando um “truque com palavras.” De fato, ele qualifica o caráter unitário da experiência em questão ao afirmar, imediatamente após esta passagem, que se trata de uma experiência “composta” tendo como componentes uma experiência de algo verde e uma experiência de algo vermelho. Ambas experiências são da mesma modalidade, ou seja, experiências visuais e atribuídas ao mesmo sujeito. Isto nos leva de volta, porém, ao mesmo

³ Tye, Michael. *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press. 1995.

ponto a que tínhamos sido conduzidos pela teoria adverbial, para a qual Tye pretendia formular uma alternativa genuína.

No início deste artigo, mencionei a perspectividade como uma das propriedades características de objetos fenomenais. Trata-se da suposição de que, ao contrário dos estados físicos em geral, alguns dos nossos estados só podem ser inteiramente compreendidos por aqueles que estão no próprio estado. A compreensão da natureza destes estados requer, portanto, que se adote frente a eles o ponto de vista, ou a perspectiva, de quem os vivencia. De acordo com o famoso exemplo de Nagel⁴, podemos saber tudo acerca de um morcego, compreender seu modo de orientação no mundo, o completo funcionamento de seu sistema perceptivo baseado na emissão e detecção de ondas sonoras e tudo mais que caia sobre as leis do mundo físico. Jamais saberemos, no entanto, o que é *ser como um morcego*, ou seja, como é ser como *aquele que vivencia* tais processos perceptivos. O que quer signifique *saber* neste sentido, parece ser algo que não pode ser concebido como já tendo sido dado pela nossa compreensão física do mundo. Para designar esta propriedade aparentemente opaca ao conhecimento do mundo físico, Nagel utiliza a expressão “*what it is like (to be)*.” Haveria, então, algo novo que realmente só somos capazes de apreender quando *vivenciamos* certos estados? Haveria, por fim, objetos ou fatos irreduzíveis aos já contidos em um conhecimento pleno do mundo físico? Vejamos, agora, como a teoria de Tye supõe responder a esta questão e, com isso, afastar, mais uma vez, o fantasma do dualismo.

III. O ARGUMENTO DO CONHECIMENTO

A resposta de Tye surge a partir de uma reconstrução do chamado argumento do conhecimento ou, em outras palavras, do experimento de Mary (F. Jackson 1982⁵). Mary é uma cientista brilhante que sabe tudo acerca do mundo físico. Mary nasceu, cresceu e aprendeu tudo o que sabe em um quarto preto e branco, de tal forma que embora conheça todas as propriedades dos objetos físicos, inclusive as cores, jamais teve ela mesma a experiência de ver cores. Para o experimento é importante conceder que Mary vê inclusive a si mesma em preto e branco e que ver preto e branco já a torna apta a compreender a categoria de “cores”. Um dia, Mary é retirada do quarto e vê pela primeira vez tomates vermelhos.

Pergunta-se: Mary aprendeu alguma coisa nova ao deixar o quarto? Se nossa resposta for — como parece intuitivamente ser — “sim,” então como conciliar a premissa de que ela já possui todo o conhecimento possível acerca do mundo físico com este novo saber? Aparentemente estaríamos

⁴ Nagel, T. “What it is like to be a bat”, in Nagel, T. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press. 1979.

⁵ Jackson, Frank. “Epifenomenal Qualia.” *Philosophical Quarterly*, 32, 1982. 127-136.

diante de duas alternativas: (1) Aceitamos que Mary aprendeu algo novo e, posto que ela já sabia tudo acerca dos objetos e leis do mundo físico, teríamos, então, de admitir a existência de fatos ou objetos não-físicos. Ou (2) simplesmente negamos que Mary tenha apreendido algo novo. A primeira alternativa é claramente dualista. Ela admite um desenvolvimento *interacionista* ou um desenvolvimento *epifenomenalista*. No primeiro caso, as propriedades experienciais que formam o conteúdo do novo conhecimento de Mary, as propriedades do tipo “*what it is like*,” desempenham um papel causal no comportamento posterior de Mary e podem ser invocadas na explicação de seus novos hábitos e capacidades discriminatórias. No segundo caso, o “*what it is like*” é real, porém causalmente inerte. Esta foi a solução endossada por Jackson na formulação original do caso de Mary. A segunda alternativa é *eliminativista*. Ela nega simplesmente que existam propriedades experienciais do tipo “*what it is like*” e com isso também a perpectividade essencial de alguns estados do organismo. Devemos supor que tais alternativas esgotam o âmbito de soluções possíveis para o problema de Mary? Ou existe uma opção ainda não explorada? Como compatibilizar nossas convicções fisicalistas com a nossa mais trivial intuição de que Mary efetivamente vivenciou algo novo ao deixar seu mundo preto e branco?

De acordo com a descrição do experimento, Mary sabe, antes de sair do quarto, o que são cores e já possui uma noção de vermelho aplicável a tomates maduros, hidrantes, sangue, cabines telefônicas inglesas etc. O que ela não pode saber é o que é *ser como alguém que vê vermelho*, posto que isto suporia passar pela experiência de ver vermelho. Ao sair do quarto Mary tem esta experiência. Devemos considerar o saber o que é estar no lugar de alguém que vê vermelho como um saber adicional? De acordo com a teoria de Tye, algo foi adicionado ao conceito que ela já possuía de vermelho, a saber: seu aspecto fenomenal. Com a nova experiência de Mary, novos elementos são integrados ao *input* dos processos cognitivos que levam Mary ao reconhecimento de tomates maduros. Há, por assim dizer, um novo conceito, o conceito fenomenal de vermelho, adquirido como *output* de processos iniciados com alterações registradas por receptores corporais em respostas a estímulos aos quais só agora Mary é exposta. Este novo conceito a habilita a fazer discriminações no espaço das cores. Mary pode, agora, dirigir sua atenção para as cores como uma forma mais eficaz de selecionar tomates maduros. Não se trata, portanto, necessariamente da apreensão de propriedades ou fatos não-físicos, mas da aquisição de um novo conceito com base em representações não-conceituais que passam a integrar os processos cognitivos de Mary e a habilitam a se relacionar de novas formas com seu mundo. Seu novo conceito tem a mesma extensão dos conceitos físicos que Mary já possuía. Em outras palavras, o conceito fenomenal de vermelho, recém adquirido por Mary, se refere a uma propriedade que pode ser completamente identificada pelos conceitos físicos que Mary anteriormente associava à cor vermelha. Esta propriedade, segundo Tye, é PANIC. Há, portanto,

uma nova forma, perspectiva, de se referir a uma propriedade física. Num certo sentido há apenas um fato que constitui, antes e depois, o conteúdo do conhecimento de Mary. Em outro sentido, há, porém, um fato novo que inclui a nova forma de acesso perspectivo ao conteúdo da experiência de Mary. O novo fato, o fato desconhecido anteriormente por Mary, é constituído por conceitos fenomenais.

À interpretação de Tye, podemos acrescentar a observação de que a experiência de Mary, agora acompanhada de novas representações, fornece a ela um novo *know how*. Com isso, podemos supor que Mary se tornou capaz de responder de forma mais hábil e adequada a inúmeras situações às quais podemos submetê-la. Entre outras coisas, seu comportamento certamente já não será o mesmo ao escolher as roupas que pretende vestir, ou ao eleger as cores de sua nova casa. Podemos ainda supor que esses novos elementos a habilitam a responder de forma direta, mais rápida e eficaz a certas situações.

Imaginemos, por exemplo, a seguinte situação: Mary acaba de sair de casa, quando vê caminhar lentamente em sua direção uma pessoa cujo corpo está coberto por um líquido espesso, identificado através da sua cor, vermelho, como sendo sangue. Mary se precipita sobre a pessoa, estendendo-lhe as mãos. Podemos supor que as impressões visuais do sangue foram imediatamente registradas por Mary, fornecendo, assim, uma base de resposta imediata à situação em questão. Ao relatar o que aconteceu, ou ao justificar sua atitude frente a terceiros, Mary poderá afirmar ter identificado prontamente a situação como a de uma pessoa ferida em busca de socorro e que, ao estender a mão, agiu com base neste suposto saber. Nos dois momentos, o da experiência propriamente dita e o do relato da experiência, trata-se, salvo enganos, de uma pessoa ferida. O que distingue os dois casos não é, portanto, o conteúdo do que é percebido, ou seja, o conteúdo da experiência, mas o modo como ela é registrada por Mary. As impressões visuais do sangue provocam em Mary uma reação imediata que não precisa estar acompanhada de qualquer processo reflexivo. A narrativa do evento, por sua vez, supõe um conteúdo proposicional para o qual Mary está dirigida, ou seja, um conteúdo proposicional intencional que, neste caso específico, tem como fonte um conteúdo intencional não-proposicional, a saber: as impressões visuais registradas por Mary.

Podemos nos perguntar o que haveria acontecido, neste caso, se Mary ainda não tivesse passado pela experiência de ver vermelho. Recorrendo à sua base de dados, ou seja, a todo o seu conhecimento acerca dos objetos e das leis do mundo físico, Mary certamente teria chegado a conclusão de que a pessoa diante de si está ferida e finalmente, reagiria de forma adequada. Contudo, a compreensão de sua própria experiência e seu relato a terceiros não nos reportaria a impressões visuais de cores, mas a outros conteúdos cognitivos. Mary teria, por assim dizer, uma via indireta de acesso a certas informações, o que certamente comprometeria sua reação. Neste sentido, ao sair do

quarto, Mary passa a poder contar com uma nova via de acesso a informações, uma via direta, que poderá induzi-la a novas atitudes diante dos mesmos fatos.

Uma solução semelhante à de Tye é proposta por John Perry em seu último livro *Knowledge, Possibility and Consciousness*. Perry reconstroi o caso de Mary com o objetivo de defender o fisicalismo. Em particular, Perry procura mostrar que o *know how* adquirido por Mary é uma forma de *know that*.

Para Perry, o que gera realmente a dificuldade no argumento do conhecimento não é o fisicalismo, mas uma concepção inadequada, embora comum, do que seja conhecimento. Segundo Perry nossa análise do conhecimento não deveria levar em conta apenas o conteúdo estritamente referencial, mas também o conteúdo reflexivo. Os estados epistêmicos de Mary, antes e depois de sair do quarto, podem ter o mesmo conteúdo referencial estrito, especificado exclusivamente em termos dos referentes externos dos vários itens que compõem o estado mental de Mary. Seus conteúdos reflexivos, no entanto, são distintos. O conteúdo reflexivo é aquele em cuja especificação é feita uma referência ao próprio veículo do conhecimento, às estruturas conceituais que formam o estado mental de Mary. O erro na interpretação anti-fisicalista do caso de Mary estaria em restringir o conteúdo cognitivo de Mary às condições de verdade impostas aos objetos externos, ou seja, ao conteúdo estritamente referencial. Como em outros casos não controversos explorados por Perry, somente o conteúdo reflexivo forneceria uma explicação razoável da relação dinâmica entre os estados cognitivos de Mary e suas ações. Neste sentido, o novo conteúdo reflexivo justificaria o *know how* adquirido por Mary. Para Perry é, portanto, fundamental que este novo *know how* só possa ser compreendido sobre a base de um novo *know that* com conteúdo analisável em termos de condições de verdade impostas também às estruturas conceituais do estado mental instanciado quando Mary tem sua primeira experiência de cores.

Embora a distinção entre conteúdo reflexivo e conteúdo estritamente referencial forneça a chave interpretativa para a elucidação do caso específico de Mary, bem como de outros casos que envolvem uso de dêiticos, isto é, identificadores demonstrativos espaço-temporais e pronomes pessoais, a generalização sugerida por Perry desta distinção a todo tipo de situação epistêmica carece de justificação. Neste ponto, a distinção equivalente sugerida por Tye entre fatos individuados mediante conceitos fenomenais (*fine grained, conceptual facts*), por um lado, e fatos identificados com estados de coisas no mundo objetivo, independentemente do modo como tais estados de coisas são concebidos (*coarse grained, nonconceptual facts*), por outro, é, no mínimo, mais econômica.

A teoria de Tye dá ainda um passo decisivo além de Perry ao sugerir que o conceito fenomenal adquirido por Mary, o conceito que lhe abre novas perspectivas recognicionais, revela a Mary uma propriedade relacional, não-intrínseca. A informação veiculada pelo aspecto subjetivo (pelo *what it is*

like) da experiência de Mary, encapsulada na fórmula PANIC, é relativa às alterações no corpo de Mary ou às suas causas regulares no meio ambiente.

A este resultado chegou também Jackson numa reavaliação da sua posição, publicada em 1998. Para Jackson o verdadeiro desafio colocado pelo caso de Mary é explicar por que temos a intuição que Mary aprende alguma coisa que excede o que podia ser deduzido da visão física de como são as coisas. Apenas aparentemente a informação adquirida por Mary é informação sobre propriedades intrínsecas. Como esta informação não é obviamente sobre propriedades *físicas* intrínsecas, o anti-fisicalista é levado a ver aqui informações sobre propriedades não-físicas. Para Jackson é nesta inferência que devemos localizar o erro da interpretação anti-fisicalista. O que Mary adquire é, segundo ele, informação sobre propriedades relacionais e funcionais de processos em nós. Jackson afirma, neste ponto, não ter coisa alguma a acrescentar aos argumentos detalhados dos fisicalistas que, antes dele, formularam teorias representacionais da consciência fenomenal.

REFERÊNCIAS

Jackson, Frank. “Epifenomenal Qualia.” *Philosophical Quarterly*, 32, 1982. 127-136.

_____. “What Mary didn’t Know. *Journal of Philosophy*, 83, 1986. 291-295.

_____. *Mind, Method and Conditionals*. Londres: Routledge and Kegan Paul. 1998.

Nagel, T. “What it is like to be a bat”, in Nagel, T. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press. 1979.

Perry, John. *Knowledge, Possibility and Consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press. 2001.

Tye, Michael. *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press. 1995.

QUINING THE GAP: A CONSCIÊNCIA FENOMENAL REVISADA¹

Em seu artigo “A problemática da consciência e a lacuna explicativa” (Kaufmann 1999²) procura abordar o problema da redução da explicação de fenômenos que envolvem aspectos mentais à explicação fisicista dos mesmos. Após colocar o problema com base em uma breve exposição das características peculiares aos dois tipos de fenômenos: fenômenos físicos e mentais, Kaufmann analisa os diversos usos do conceito de consciência, tentando lançar maior clareza sobre o dito *explanandum* da problemática em questão. Neste processo, destaca então o conceito de consciência fenomenal como aquele que reúne as propriedades *sui generis* do mental, ao menos aparentemente, irreduzíveis a uma abordagem fisicista. Numa terceira etapa, analisa criticamente a posição de McGinn e Chalmers. Finalmente, conclui apontando para o impasse a que chegamos diante da insustentável tentativa de demonstrar que a explicação do mental é, por princípio, irreduzível à explicação física e nossas mais familiares intuições de que a explicação fisicista dos fenômenos mentais parece deixar de fora o *essencial* da problemática da consciência.

Neste artigo, pretendo endossar a colocação do problema e o destaque dado ao conceito de consciência fenomenal propostos por Kaufmann, e corroborar a tese de que o problema do gap entre explicações mentais e fisicistas não pode ser encarado como uma questão de princípio. Com base na análise da consciência fenomenal e das propriedades *sui generis* do mental, pretendo tomar uma posição quanto ao *explanandum* do problema que elimina o aparente fosso explanatório entre o mental e o físico. Mais especificamente, pretendo defender a tese de que as chamadas qualidades *sui generis* dos eventos mentais, reunidas sob o título de *qualia*, se reportam a eventos físicos com características peculiares. Estes constituiriam, tal como Tye sugere, o conteúdo representacional, não-conceitual, do *input* de processos físicos cujo *output* seriam outros estados intencionais de conteúdo proposicional, sendo estes últimos passíveis, ao menos *prima facie*, de uma explicação funcionalista.

¹ Este artigo foi publicado originalmente em francês, em uma edição especial, dedicada a Nicolas Kaufmann, da revista *Philosophiques* (Montréal). V. 35, pp. 513-524, 2008.

² Kaufmann, J. N. “A Problemática da Consciência e a Lacuna Explicativa.” *Princípios. Revista de Filosofia*, vol. 6, n.7, 1999, pp. 87-120.

I. O FISICISMO E A CONSCIÊNCIA FENOMENAL

Por fisicismo podemos compreender, em linhas gerais, a perspectiva segundo a qual tudo o que existe ou que pode ser conhecido pertence ao mundo físico: ao domínio constituído pelos objetos e leis de uma microfísica elementar do futuro. Qualquer que seja a definição adotada de “mundo físico,” parece, no entanto, haver um conjunto de propriedades *sui generis* aplicáveis *de fato* a um grupo específico de objetos que, pelo menos à primeira vista, *não podem* ser atribuídas significativamente aos objetos físicos. É neste sentido que pareço ser o sujeito único da minha dor e que a mesma pareça só existir quando referida a mim. Dizemos, por exemplo, que “ninguém mais pode sentir a minha dor,” assim como também acreditamos que dor, tristeza, alegria e demais estados de espírito só existem enquanto são vivenciados ou enquanto pertencem a um sujeito. Minhas experiências perceptivas conscientes, minhas sensações corporais, emoções, paixões e humores parecem reportar-se a mim de uma tal forma que meu carro e minha roupa, por mais personalizados e relacionados à minha personalidade que eu queira interpretá-los, efetivamente não o fazem. Outra pessoa poderia ter o meu carro e a minha roupa, que, de resto, não deixam de existir tão logo deixem de ser posse de alguém. A “monopolização” de fenômenos mentais experienciais por um sujeito, por um “eu,” parece assim caracterizar uma forma de pertencimento intrínseco alheia aos objetos que estão contingentemente sob meu poder. Não deveríamos, então, distinguir os objetos aos quais tenho um acesso privilegiado, enquanto sou aquele que os *vivencia intrinsecamente* — isto é, os objetos que só podem ser “tidos” e conhecidos na *minha* perspectiva experiencial e que não subsistem a não ser em relação com sujeitos de experiência — de outros objetos aos quais me relaciono simplesmente porque sou aquele que os *tem* contingentemente? Se as propriedades características deste grupo de objetos, isto é, as propriedades da privacidade, do necessário pertencimento a um sujeito e da perspectividade não puderem ser atribuídas a objetos físicos, não deveremos então admitir a existência de entidades não-físicas?

Sob a suposição de que o mundo físico é causalmente fechado — as causas completas de eventos físicos incluem somente outros eventos físicos — estaríamos então impossibilitados de estabelecer relações causais entre o grupo de eventos aos quais supomos pertencer nossas sensações, emoções, paixões e humores, por um lado, e os eventos físicos, por outro. Na melhor das hipóteses, os eventos fenomenais poderiam ser efeitos, mas jamais causas de eventos físicos. Mas estaremos realmente dispostos a admitir que estados fenomenais sejam causalmente irrelevantes?

O modo aparentemente incontornável com que somos tomados por tais convicções e que reagimos a aparente evidência de tais propriedades parece instaurar um fosso entre as explicações fisicistas e o que mais intimamente supomos ocorrer em certos contextos. Seria possível explicar no vocabulário fisicista, ou seja, em termos de uma microfísica elementar, ainda que do futuro, o que é ser o sujeito de determinadas vivências ou retratar este ponto de vista privilegiado que inevitavelmente assumimos diante de nossas sensações, emoções e humores?

Diante deste problema, parecem figurar três alternativas:

- I. Aceitar o caráter *sui generis* dos objetos fenomenais e sua irreducibilidade ao domínio do mundo físico;
- II. Mostrar que os objetos fenomenais *não* possuem realmente as propriedades *sui generis* mencionadas; ou mostrar que os mesmos não existem e, por conseguinte, que tais propriedades não se aplicam;
- III. Reconhecer a existência de objetos fenomenais e de suas propriedades características, negando, porém, que estas não se apliquem também aos objetos físicos.

A primeira alternativa é claramente dualista, ou melhor, reabilita um dualismo ontológico no qual a relação entre o mental e o físico torna-se contingente, arbitrária ou mesmo impossível. Na melhor das hipóteses, seria possível resgatar um epifenomenalismo, onde o mental seria causalmente inerte. Nossas convicções materialistas do século XXI tornam, contudo, difícil compreender o que seriam objetos que não produzem efeito no mundo físico. Em outras palavras, postular a existência de algo parece implicar o reconhecimento de suas relações causais com outros objetos ou eventos físicos.

A segunda alternativa é reducionista ou eliminativista, ou seja: ou bem reduz os objetos fenomenais aos objetos físicos, negando suas características peculiares, ou nega a existência de tais objetos e como consequência o reconhecimento de propriedades *sui generis*. Esta alternativa deixa intacto o fisicismo, porém não nossas práticas cotidianas de atribuição de poderes causais a nossos estados mentais. A terceira alternativa parece compatível com o fisicismo, com um dualismo ou pluralismo de propriedades e com uma certa compreensão do caráter peculiar de algumas de nossas vivências.

Tanto a segunda quanto a terceira alternativa compartilham o núcleo das intuições fisicistas e a diferença entre ambas é bem mais sutil do que pode nos parecer a primeira vista. Algum tipo de reducionismo ou mesmo de eliminativismo parece inevitável até mesmo à terceira alternativa. A diferença entre ambas consiste apenas na tentativa desta última de conciliar o fisicismo com algumas de nossas mais caras intuições acerca de nossos estados subjetivos. Mas que estados subjetivos

especificamente? Ou melhor que características peculiares aos mesmos parece razoável sustentar junto ao fisicismo, ou seja, sem abandonar o núcleo de nossas convicções fisicistas?

Aqui temos que tornar explícita uma tomada de posição frente ao que seria o *explanandum* do problema. O que parece oferecer resistência a uma redução fisicista não são os estados mentais em geral, mas certas propriedades que supomos pertencer a estados mentais específicos. São, como vimos acima, propriedades como: privacidade, necessário pertencimento a um sujeito e perspectividade. Tais propriedades parecem exprimir o caráter subjetivo da experiência, ou seja, se reportam ao que é vivenciado única e exclusivamente na perspectiva do sujeito da experiência. Trata-se do conjunto de vivências para as quais Nagel introduziu a expressão “*what it is like to be*”³. Na perspectiva de Nagel, tais propriedades acompanhariam todo o tipo de evento intencional, ou seja, todo tipo de relação que envolvesse a consciência e seus objetos, constituindo o caráter subjetivo, irreduzível das mesmas.

Neste artigo pretendo defender uma posição bem mais restrita frente às mesmas: uma posição que exclui deste âmbito nossos estados mentais como crenças, desejos e intenções cujo conteúdo relevante é uma atitude proposicional. Para justificar tal restrição pretendo mostrar que é possível fornecer, ao menos *prima facie*, uma descrição funcional de nossas atitudes proposicionais e que uma tal descrição parece não deixar de fora nenhum elemento relevante da compreensão das mesmas.

O irreduzível caráter subjetivo da experiência — que estarei aqui compreendendo sobre o título de *qualia* — será assim encarado como uma qualidade peculiar dos estados mentais relativamente aos quais a perspectiva de quem os vivencia parece acrescentar algo de irreduzível à própria experiência. Com isso pretendo de antemão caracterizar o problema da lacuna explicativa como dirigido especificamente aos estados mentais que parecem não poder ser descritos satisfatoriamente sem uma referência direta àquele que os vivencia ou, em outras palavras, a suas qualidades fenomenais. Antes de passarmos, portanto, ao que considero ser o problema da lacuna explicativa propriamente dito, pretendo expor brevemente o que poderia ser uma explicação funcional de nossas atitudes proposicionais, justificando assim, a restrição proposta.

II. A PERSPECTIVA FUNCIONALISTA

A perspectiva funcionalista, em geral, caracteriza-se por identificar os estados mentais à função realizada por estados cerebrais ou ao estado cerebral que realiza esta função. O que torna um estado cerebral uma crença de conteúdo *p* é a sua relação com determinados estímulos sensoriais, com outros estados internos e com o comportamento. Neste sentido, os estados mentais são tanto

³ Ver: Nagel, T. “What it is like to be a bat”, in Nagel, T. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

causas internas do comportamento, como efeitos produzidos pelo mundo externo. Nas palavras de Jackson e Braddon-Mitchell:

“... a teoria funcionalista da mente especifica estados mentais em termos de três tipos de cláusulas: as cláusulas de entrada que especificam que condições dão origem, tipicamente, a que estados mentais; cláusulas de saída que especificam que estados mentais dão origem, tipicamente, a que repostas comportamentais; e cláusulas de interação que especificam como estados mentais interagem tipicamente.”⁴

Para que não haja circularidade na explicação, a caracterização de cada etapa deve ser realizada em termos meramente físicos, ou seja, os estados intencionais que pretendemos descrever em termos físicos não podem ser reintroduzidos na caracterização do *output*. Os *outputs* devem poder ser totalmente descritos em termos de alterações físicas no mundo. A descrição funcional de estados mentais envolve assim uma rede de relações físicas que inclui disposições comportamentais, causas típicas e outros estados mentais, desde que também caracterizados em termos de disposições comportamentais, ou seja, em termos funcionais.

A forma mais usual de exemplificar o funcionamento da teoria é através da construção de modelos, máquinas programadas para realizar um tipo de funcionamento específico. Neste caso, as ilustrações vão desde máquinas mais simples como as que nos oferecem coca-cola mediante a introdução de moedas de um determinado valor, até as máquinas conexionistas de tipo PDP (Parallel Distribution Process) ou redes neurais. Parece evidente que a complexidade das funções realizadas por nossos estados mentais exige modelos flexíveis e bastante complexos. Complexos talvez o suficiente para não sermos, ainda, capazes de descrevê-los. Neste sentido a proposta funcionalista parece vulnerável a uma objeção de fato, mas, se estivermos corretos, poderá mostrar que, em princípio, nada impede que todos os aspectos relevantes do mental possam ser descritos em termos físicos.

A mente humana, descrita funcionalmente, poderia, assim, operar como um programa flexível composto de vários módulos. No primeiro módulo estaria um scanner, responsável pela recepção dos *inputs*. A partir daí, podemos imaginar vários módulos entre os quais um módulo avaliador, responsável pela seleção das informações que chegaram à etapa final, ou seja, a produção de um comportamento específico. A peculiaridade deste tipo de programa estaria na sua capacidade de aprender, ou seja, de alterar o produto em função de um novo *input* que incluiria os efeitos produzidos pelo comportamento do agente nas etapas anteriores. Em outras palavras, o *output* gerado promoveria

⁴ Braddon-Mitchell, D e Jackson, F. *The Philosophy of Mind and Cognition*. Oxford: Blackwell, 1996, p.40.

respostas externas que, por sua vez, seriam introduzidas no *input* e avaliadas pelo programa de forma a fornecer um novo resultado. Deste modo, um modelo programado para reconhecer letras, como o que é utilizado com sucesso nos correios, altera, ou melhor, aprimora, sua *performace*, na medida em que lhe são oferecidas grafias variadas de uma mesma letra e que o programador responde negativa ou positivamente ao seu reconhecimento ou não de uma letra. Tais modelos são capazes de reordenar os seus dados de forma a passar a reconhecer características anteriormente ignoradas. Com base na análise funcional de modelos com programa flexível passaríamos, assim, a atender uma das principais características do modelo humano: sua capacidade de aprendizado. Por esta via, outras características próprias aos humanos, como por exemplo, seu poder de deliberar e intervir no curso de suas ações — algo de que depende nossas práticas de atribuição de responsabilidade e liberdade a um agente — poderiam também ser resgatadas com sucesso.⁵

Supondo, assim, que uma descrição funcional de nossas atitudes proposicionais seja possível e que com uma tal explicação nada de essencial às mesmas se perca, o problema da lacuna explicativa ou o problema da redução fisicista passa a se concentrar exclusivamente na questão dos *qualia*. Como encaixá-los em uma descrição física do mundo? Ou ainda, a que exatamente tais propriedades se referem?

Se não estivermos dispostos a adotar uma perspectiva reducionista ou eliminativista que recuse de antemão que algo além de nossas próprias convenções lingüísticas possa estar na base da crença em tais propriedades e nos objetos aos quais se reportam, deveremos então ser capazes de fornecer uma descrição física das mesmas, ou em outras palavras, explicar em termos fisicistas como “ser o sujeito de certas vivências” (what it is like to be) pode desempenhar algum papel nas nossas disposições comportamentais, ou na nossa descrição funcional de nossos estados mentais. Tal possibilidade é o que pretendo analisar com base na teoria PANIC proposta por Michael Tye. Nas palavras o autor: “*phenomenal character is one and the same as Poised Abstract Nonconceptual Intentional Content.*”⁶

⁵ Sobre a defesa do compatibilismo com base em uma exposição do modelo do auto-domínio, ver: Simon Blackburn. *Think*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

⁶ Tye, M., *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge, Mass.: Bradford Books, 1995, p.137.

III. REVISANDO A QUESTÃO DOS *QUALIA*

A teoria PANIC é uma teoria dos eventos ou estados fenomenais como intencionais, porém não-conceituais. Tais estados podem acompanhar outros estados intencionais de conteúdo proposicional. Podem servir de *background* para processos cognitivos envolvendo estados intencionais de conteúdo proposicional. O decisivo, porém, é que os estados fenomenais intencionais *não* são eles mesmos conceituais. Sensações corporais como, por exemplo, a dor de dente ou o orgasmo são representacionais no sentido em que refletem causalmente, *em circunstâncias normais*, as alterações em partes específicas do corpo. Estas alterações formam o conteúdo representacional das sensações corporais. Tais representações (i) são o *output* de receptores nervosos respondendo a estímulos diversos no nosso corpo e (ii) integram o *input* dos processos cognitivos em que são, pela primeira vez, reveladas cognitivamente ao sujeito das representações. Tye diz, nestes casos, que mediante a ação de processos cognitivos operando sobre as representações não-conceituais o sujeito se torna consciente de (*aware of*) seus estados fenomenais. Tornar-se consciente de (*to become aware of*) suas próprias experiências é um processo cognitivo que subsume, pela primeira vez, a experiência fenomenal a conceitos. Só então o sujeito experiencial adota uma atitude epistêmica (cognitiva) frente a seus estados fenomenais. *Abaixo* deste nível de *awareness* — chamado tradicionalmente de “instrospecção” — está a consciência fenomenal (*consciousness*). O conteúdo fenomenal seria, portanto, mais bem descrito como representações não-conceituais de alterações físicas prontas a integrar o *input* intencional de processos que têm como *output* outros estados intencionais de conteúdo proposicional (*beliefs* e *desires*). Ser o sujeito de uma experiência fenomenal significaria assim ter, no *input* de certos processos cognitivos, representações adicionais, representações não-conceituais que poderiam promover respostas diferenciadas.

A explicação fornecida pela teoria PANIC nos permite acomodar o fisicismo à intuição de que a experiência de *ver vermelho* e de *saber o que é ver vermelho* sejam experiências distintas que compartilhem um mesmo conteúdo proposicional. Ou seja, algo de novo parece ocorrer a algum que vê pela primeira vez a cor vermelha, ainda que esta mesma pessoa já soubesse tudo o que fosse possível saber, em termos fisicistas, sobre o que seja *ver vermelho*. Aqui esbarramos no núcleo de um dos principais argumentos contra o fisicismo, o argumento do conhecimento. Para concluir, pretendo mostrar como a descrição da consciência fenomenal proposta pela teoria PANIC permite responder, sem qualquer restrição ao fisicismo, ao que teria ocorrido de *novo* na experiência de Mary.

Mary é a famosa cientista de Frank Jackson que conhece tudo sobre o mundo físico. Mary possui, por assim dizer, a totalidade do saber acerca dos elementos e leis da física do futuro através da qual definimos o próprio fisicismo. O conhecimento de Mary compreende, portanto, tudo o que

pode ser compreendido no vocabulário fisicista. Após a apresentação da nossa personagem, vamos à história. A brilhante Mary cresceu e apreendeu tudo o que sabe em um quarto preto-e-branco. Todo o seu contato com o mundo exterior se dá através de um monitor preto-e-branco e, para contribuir com o argumento, podemos imaginar que algo misterioso no quarto faz com que a própria Mary se veja em preto-e-branco. Um dia Mary é retirada do quarto e vê, pela primeira vez, tomates vermelhos, ou seja, vê, pela primeira vez cores. Mary já sabia que não apenas tudo a respeito de tomates, como também acerca da experiência de cores. Já sabia, portanto, que tomates maduros, hidrantes e cabines telefônicas inglesas são vermelhas. Já sabia também tudo acerca dos processos fisiológicos que acompanham a visão de cores. Neste ponto o fisicismo é então posto a prova: Supondo que compartilhem a intuição de que algo de novo de ocorreu quanto Mary viu cores pela primeira vez, não deveríamos também admitir haver algo na nossa experiência, mais particularmente, na nossa vivência de certas experiências que não pode ser descrito em termos fisicistas? O argumento de Mary parece apontar exatamente para a suposta distinção entre conhecer e vivenciar algo. Mary conhece tudo sobre as cores, mas nunca, antes de deixar o quarto, teve ela mesma a experiência de ver cores. Neste sentido, embora saiba o que é ver cores, nunca soube o que é ser alguém que vê cores. O que parece irreduzível ao fisicismo é, portanto, mais uma vez este caráter privilegiado da perspectiva de quem é o sujeito da experiência, em outras palavras, o caráter subjetivo da experiência.

Acompanhando o argumento, pretendo aceitar os diversos elementos que compõem o caso, por mais fantásticos que estes possam parecer. Não pretendo também negar a intuição básica de que Mary viveu algo novo ao sair do quarto. O que sim pretendo é negar que este algo novo não possa ser descrito em termos fisicistas, ou que represente o limite do próprio fisicismo. Se Mary já sabia tudo sobre tomates vermelhos obviamente o que ocorreu com Mary ao vê-los pela primeira vez em nada pode alterar seu conhecimento. Porém podemos dizer que algo de novo é introduzido na geração do conhecimento em questão. De acordo com a teoria proposta por Tye, novas representações, não-conceituais, passam a integrar o *input* dos processos cognitivos de Mary. Embora nada alterem do conteúdo cognitivo de Mary, tais representações poderão promover alterações no seu comportamento futuro. Poderão, por exemplo, habilita-la a selecionar com maior rapidez e eficiência os tomates que deseja colocar na salada. Os elementos introduzidos apontam para fatos que Mary já conhecia, posto conhecer tudo acerca do mundo físico. Porém sua introdução permite uma reorganização dos dados informacionais de que Mary dispõe e que determinam o seu comportamento. Segundo tal interpretação, o que Mary adquire não é um fato novo, mas uma nova forma de acesso a fatos por ela já conhecidos. Assim sendo, não haveria nem fatos que não pudessem ser cobertos por uma teoria fisicista do mundo, nem acesso não-físico aos mesmos. A hipótese fisicista sairia, mais uma vez, incólume.

CONCLUSÃO

Se a descrição funcional de nossos estados mentais, em geral, e do suposto caráter subjetivo da experiência, em particular, for plausível, não estaríamos eliminando, não apenas o gap explanatório, mas também o vocabulário mentalista e práticas de explicação até então aceitas e bem sucedidas? Este é o ponto em que me parece razoável admitirmos estar diante de um dilema. Talvez este seja também o ponto que separa uma perspectiva meramente eliminativista de uma explicação funcional do mental. Não queremos simplesmente suprimir o mental, mas explicá-lo de acordo com as regras do fisicismo. Mas se conseguirmos oferecer uma explicação convincente — que no futuro possa se comprovar correta —, parece que já não sobrar espaço para uma explicação de outro tipo. Nossas práticas explicativas parecem assim entrar em um progressivo processo de substituição. A causa do comportamento desordenado de um epilético já não poderia comportar ao lado de si outra causa que não a própria epilepsia como síntese de uma série de processos neuro-fisiológicos. Possessão demoníaca ou complexos familiares são alternativas banidas pela aparente descoberta das *verdadeiras* causas do comportamento epilético.

Neste ponto, alguns de nossos mais respeitáveis interlocutores parecem pular.⁷ Até aqui o fisicismo poderia parecer não representar uma autêntica ameaça a práticas hoje bastante consagradas. Mas quando as práticas com que estamos familiarizados se vêm ameaçadas, o feitiço parece virar contra o feiticeiro: que tipo de perspectiva é esta que — sem que possa fornecer uma explicação mais substancial do mental, apelando apenas a possibilidades explicativas futuras — supõe poder colocar em xeque nossas práticas cotidianas bem sucedidas e consagradas ao longo do tempo? Aqui, nossa única resposta deve ser: trata-se de um fisicismo *prima facie*, uma aposta na futura compreensão funcional do mental que venha a preencher lacunas explicativas atuais e compatibilizar nossa descrição de projeto humano com nossas convicções materialistas.

⁷ Penso aqui em autores como Lynne Rudder Baker que, embora assumidamente materialistas, procuram resgatar a credibilidade de práticas explicativas cotidianas envolvendo fatos psicológicos, econômicos e sociais. Sobre este tema ver Baker (1995).

REFERÊNCIAS

Baker, L.R. *Explaining Attitudes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Blackburn, S. *Think*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Braddon-Mitchell, D e Jackson, F. (1996), *The Philosophy of Mind and Cognition*. Oxford: Blackwell, 1996.

Kaufmann, J. N. “A Problemática da Consciência e a Lacuna Explicativa.” *Princípios. Revista de Filosofia*, vol. 6, n.7, 1999, pp. 87-120.

Nagel, T. “What it is like to be a bat”, in Nagel, T. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Tye, M. *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge, Mass.: Bradford Books, 1998.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DO CONCEITO DE PESSOA¹

Toda a nossa produção de conhecimento, seja ela específica, como o saber científico produzido na área da saúde, ou o saber, metafísico, gerado a partir da reflexão filosófica, repousa sobre a figura de um sujeito suposto saber, ou seja, alguém que investiga e um objeto sobre o qual se debruça a sua investigação. O contorno destas duas figuras nem sempre é claro. Mas como pode um investigador não ter clareza sobre seu próprio objeto? Para melhor situar o problema, podemos dizer que alguma noção do que seja o objeto é um pressuposto mínimo de uma investigação séria, com pretensões científicas e que no decorrer da própria investigação o objeto é então construído, tal como virá a ser conhecido. O saber acerca do objeto é, neste sentido, em grande parte, uma construção do pesquisador. E o pesquisador, é também uma construção? Quem é esse que conhece, que age, que deseja conhecer e atuar no mundo? Eu e você somos seres deste tipo, mas o que somos? E que consequência uma certa definição do que somos, pode ter sobre o objeto de nosso conhecimento ou de nossas ações? Neste capítulo pretendo percorrer algumas construções filosóficas acerca de quem somos e ensaiar possíveis respostas às questões acima elencadas.

Para facilitar nossa jornada, tomarei como um pressuposto básico que somos uma pessoa. Tendo em mãos está frágil verdade, pretendo então me lançar no processo de construção, ou, quem sabe, desconstrução deste conceito.

A ficção científica confronta-nos constantemente com a possibilidade de animais ou máquinas com comportamento humano, seres até então classificados como não humanos, que adquirem aparência humana, desenvolvem sentimentos e vivenciam conflitos eminentemente humanos, tal como no “Planeta dos macacos” ou em “Blade Runner”. Tanto mais tênue torna-se o limite entre o homem e tais seres, maior parece ser o fascínio que a ficção exerce sobre nós. Até que ponto poderemos ainda distinguir o homem das máquinas e animais humanizados? Da ficção à vida real, nosso questionamento adquire maior plausibilidade ao recordarmos que em diferentes épocas a uma parte dos seres humanos já foi negada a humanidade. Este foi caso dos negros e índios nas sociedades escravocratas; dos judeus e ciganos durante o fascismo. Tanto a atribuição de características humanas a seres que normalmente não consideramos humanos, como a recusa da humanidade a seres, segundo os nossos critérios, indiscutivelmente humanos, parece confrontar-nos com uma mesma questão: a questão da nossa própria identidade enquanto seres humanos. De que critério dispomos para distinguir

¹ Uma versão deste artigo foi publicada no livro **Sujeito e Identidade Pessoal**. BROENS, M. C. ; MILIDONI, C. B. (org). São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003, v.1, p. 153 - 170.

um ser humano dos demais seres vivos e de autômatos? Quais são as características que julgamos essenciais aos seres humanos? Para evitar qualquer ambiguidade com a determinação biológica deste conceito, proponho que falemos aqui de pessoa. Em que consiste ser uma pessoa?

Fornecer uma elucidação satisfatória do conceito de pessoa é o objetivo desta exposição. Para tal, pretendo, apresentar um breve histórico do aparecimento deste conceito em Strawson² no quadro de sua tentativa de dissolução do dualismo mente-corpo. Em seguida pretendo analisar o artigo "Freedom of the Will and the Concept of a Person"³ de Harry G. Frankfurt, concebido como uma crítica à concepção de Strawson. De acordo com Frankfurt a característica essencial de uma pessoa só pode ser resgatada a partir do conceito de vontade livre. Em terceiro lugar, pretendo analisar a distinção entre os conceitos de liberdade da vontade e liberdade de agir e, em contraposição a Frankfurt, fornecer um conceito de liberdade, a saber: liberdade como autodeterminação, que, sem estar comprometido com um conceito de vontade livre, possa contribuir de forma satisfatória para a nossa caracterização do conceito de pessoa. Para concluir pretendo mostrar que a atribuição de liberdade a uma pessoa é uma condição necessária, embora não suficiente, para que possamos atribuir-lhe também atitudes morais.

I. STRAWSON: DA INTEGRIDADE ENTRE O MENTAL E O FÍSICO

Pré-filosoficamente, costumamos distinguir duas ordens de fenômenos: fenômenos físicos e fenômenos psíquicos. São caracterizados como fenômenos psíquicos a ansiedade, a dor, o ódio etc. Em contrapartida, são caracterizados como fenômenos físicos ocorrências como, por exemplo, o aumento da adrenalina na corrente sanguínea, comumente associado à ansiedade, a estimulação de células nervosas que acompanha a sensação de dor e o aumento da pressão arterial frequentemente associado à sensação de ódio. Para cada indivíduo parece possível então traçar duas histórias paralelas: sua história psicológica e a história de seus processos fisiológicos.

Essa distinção, aparentemente inocente, entre fenômenos mentais e fenômenos corporais irá, contudo, gerar uma série de impasses, caracterizados na tradição filosófica como "o problema mente/corpo". O problema filosófico tem início quando a distinção fenomênica cede lugar a uma problematização teórica acerca do estatuto ontológico de tais "fenômenos": devemos supor que fenômenos mentais e corporais constituem classes de entidades ontologicamente distintas? Se aceitamos, por um lado, a tese cartesiana de que na base de tal distinção fenomênica há uma distinção ontológica entre uma "res cogitans" e uma "res extensa", então seria impossível compreender como

²Starwson, Peter F., *Individuals*, London 1959.

³ Frankfurt, H., "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy* 68 (1971)5-20.

entre ambas possa haver uma interação causal⁴ — interação esta que aceitamos trivialmente ao dizermos que agimos de tal e tal modo porque temos tais e tais intenções. Por outro lado, se aceitamos a tese materialista de que na base de tais fenômenos não haja senão uma mesma entidade material, como poderemos explicar que o modo pelo qual nos referimos a fenômenos psíquicos, tais como ansiedade, dor e ódio, nos parece irreduzível ao modo pelo qual falamos do aumento da adrenalina no sangue, da estimulação das células nervosas ou do aumento da nossa pressão arterial?

Para solucionar o problema mente/corpo, Strawson⁵ procura mostrar que na base da distinção fenomênica entre o mental e o físico, está o conceito de pessoa, como o conceito de uma entidade à qual são atribuídos igualmente estados de consciência e predicados corporais. Aquele ao qual nos referimos quando falamos de dores e quando falamos de estimulações nervosas não é nem uma "consciência", nem um "corpo", mas uma pessoa. Uma condição necessária para a atribuição tanto de estados psicológicos, quanto de estados fisiológicos, é a identificação de seres humanos enquanto entidades públicas espaço-temporais. Por conseguinte, a indagação pela identidade ou distinção ontológica entre "mente" e "corpo" não faz sentido. O que pressupomos ao falarmos de fenômenos psíquicos e físicos no plano lógico e ontológico é a existência de pessoas. Desse modo, o conceito de pessoa se apresenta como um conceito primitivo, ou seja, inerente a todo e qualquer sistema conceitual, a partir do qual possam ser pensados fenômenos físicos e psicológicos. A distinção entre estas duas classes de fenômenos deve ser, portanto, compreendida como uma distinção entre duas formas de abordagem de uma mesma entidade.

Mas como é possível um conceito de pessoa como designando a entidade à qual se aplicam simultaneamente predicados mentais e corporais?

A capacidade de atribuir predicados psicológicos a outros indivíduos é, de acordo com Strawson, uma condição necessária para que alguém possa atribuí-los a si mesmo.⁶ Neste sentido podemos reconstruir sua argumentação nos seguintes termos: (1) Partiremos da premissa de que somos capazes de nos auto-atribuir predicados psicológicos. (2) Só podemos nos auto-atribuir predicados psicológicos, se somos igualmente capazes de atribuí-los também a terceiros e só podemos

⁴ Descartes procura explicar a possibilidade de uma tal interação nos seguintes termos: a matéria se deixaria influenciar pela mente quando tornada "muito etérea" na glândula pineal. Essa concepção, longe de nos fornecer uma solução para o problema da interação causal entre fenômenos físicos e mentais, não pode ser compreendida senão como uma metáfora. Sobre a solução cartesiana, ver Descartes, *Meditations de Prima Philosophia*, Paris 1641: De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme (Méditation Sixième).

⁵ Ver Strawson, Peter F., *Individuals*, London 1959.

⁶ A necessária correlação entre a auto-atribuição de estados psicológicos e sua atribuição em terceira pessoa é analisada na literatura acerca do chamado Argumento da Linguagem Privada de Wittgenstein. Para tal, ver: L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt 1984; P.F. Strawson, *The Private Language Argument*, Macmillan St. Martin's Press, 1971; E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt 1979; P.M. Hacker, *Insight and Illusion*, Clarendon Press, Oxford 1986; Dias, M.C. *Kant e Wittgenstein: Os Limites da Linguagem*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2000, entre outros.

atribuir tais predicados a terceiros, se somos capazes de identificar outros sujeitos da experiência. (3) Não podemos identificar outros sujeitos se o identificamos apenas enquanto possuidores de estados mentais.⁷ Mas para que possamos identificar outros indivíduos como sujeito da experiência, é necessário, que sejamos capazes de lhes atribuir não apenas predicados mentais, mas predicados corporais. Logo, (4) se somos capazes de nos auto-atribuir predicados psicológicos, devemos, portanto, reconhecer a capacidade de atribuir predicados corporais e psicológicos a um mesmo sujeito.

Ao assinalar a prioridade lógica do conceito de pessoa, Strawson pretende mostrar que a própria indagação pela identidade ou distinção entre o mental e o físico não faz sentido. Mas será que seu argumento é realmente capaz de dissolver o tradicional problema do dualismo ontológico? Não pretendo me comprometer aqui com uma resposta a tal questão. Resta apenas indagar em que medida a caracterização fornecida por Strawson é suficiente para uma identificação satisfatória do que venha ser uma pessoa. Será apenas a pessoas que podemos atribuir predicados mentais e corporais? Se tais predicados são atribuíveis também a outros seres vivos, em que poderemos ainda distingui-los do seres humanos? Face a esta questão Frankfurt nos sugere uma nova caracterização do conceito de pessoa, desta vez apoiada no conceito de vontade livre.

II. FRANKFURT: A LIBERDADE DA VONTADE

Em sua crítica a Strawson, Frankfurt procura mostrar que a distinção essencial entre pessoas e outras criaturas está na estrutura da vontade. Seres humanos não são os únicos seres aos quais atribuímos predicados psicológicos, que possuem desejos ou são capazes de tomar decisões, mas sim os únicos que possuem a capacidade de constituir desejos de segundo nível. Nenhum animal fora o homem parece capaz de refletir e avaliar suas próprias inclinações e fins, desejá-los distintos do que são e submetê-los a um desejo de segundo nível.⁸

Falamos de um desejo de primeiro nível, quando alguém busca realizar aquilo que quer, e de um desejo de segundo nível, quando quer ou não possuir um determinado desejo. Alguém possui desejos de segundo nível quando gostaria de ter determinados desejos ou quando gostaria que determinados desejos fossem a sua vontade. Neste último caso falaremos, então, de volições de segundo nível. A característica essencial do conceito de pessoa será fornecida, não apenas pela presença de desejos de segundo nível em geral, mas pela presença de volições de segundo nível.

⁷ Ver Starwson, Peter F., *Individuals*, London 1959, 100.

⁸ Ver Frankfurt, H., “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *The Journal of Philosophy* 68 (1971) 5-20, 6.

Para ilustrar a relação entre desejos de primeiro e segundo nível, Frankfurt nos sugere uma comparação entre dois indivíduos viciados. Partiremos da pressuposição de que os dois indivíduos X e Y apresentam o mesmo grau de dependência física da droga, o que faz com que após um certo período a necessidade física da mesma se faça sentir em ambos de forma igualmente violenta. O indivíduo X manifesta, no entanto, o desejo de abandonar o vício e, para realizar esse desejo e fazer com que o mesmo se imponha ao desejo de buscar a droga, ele recorre a todas as alternativas disponíveis. X luta incessantemente contra o vício. Cada recaída é sentida como uma derrota, como uma demonstração de sua impotência face à dependência. Y, ao contrário, não vivencia conflito algum. Recorre à droga sempre que deseja e não manifesta nenhum desejo de resistência contra o vício. Sua vida é uma constante tentativa de satisfação de seus desejos mais imediatos. A este tipo de desejos chamaremos desejos de primeiro nível. O desejo de resistir ao desejo de recorrer à droga, *o desejo de não desejar a droga* é o que Frankfurt caracteriza como um desejo de segundo nível. Ao desejar que este desejo se imponha como sendo a sua vontade, X demonstra ser capaz de constituir também volições de segundo nível. Deste modo, ainda que fracasse no seu empenho de vencer o vício, ou seja, em fazer valer a sua vontade, em cumprir o seu propósito, X terá dado um passo que o distingue radicalmente de Y. Terá satisfeito uma condição necessária para o seu reconhecimento como uma pessoa, a saber: a possibilidade de constituir volições de segundo nível.

Graças à faculdade da razão, uma pessoa é capaz de alcançar uma consciência crítica de seus desejos e constituir volições de segundo nível. Nesse sentido, a própria estrutura da vontade limita a aplicação do conceito de pessoa ao âmbito dos seres racionais e, dentre estes, aos seres capazes de fazer de seu próprio desejo objeto de reflexão. Apenas porque uma pessoa possui volições de segundo nível é capaz de desfrutar de uma vontade livre.⁹

O que significa exatamente falar de uma liberdade da vontade? De acordo com o conceito tradicional de liberdade mencionado por Frankfurt, ser livre consiste fundamentalmente em *poder fazer o que se deseja*.¹⁰ Em contraposição a essa definição de liberdade Frankfurt introduz o conceito de liberdade da vontade. Para demonstrar o caráter irreduzível deste último ao primeiro, Frankfurt apresenta dois argumentos:

“Não supomos que os animais gozam de liberdade de vontade, embora reconheçamos que um animal possa ser livre para correr em qualquer direção que ele queira. portanto, ter a liberdade de fazer o que alguém deseja fazer não é uma condição suficiente para se ter uma vontade livre. E também não é uma condição necessária. Pois privar alguém de sua liberdade de ação não é necessariamente suprimir sua liberdade de vontade”.¹¹

⁹ Ver idem, ibidem, 11-14.

¹⁰ Ver idem, ibidem, 14.

¹¹ Idem, ibidem, 14.

A liberdade da vontade não diz respeito à liberdade de ação, ou seja, à relação entre aquilo que um indivíduo realiza e aquilo que gostaria de realizar, mas sim à própria vontade.¹² Neste sentido, Frankfurt assinala tanto a existência de criaturas capazes de agir de acordo com seus desejos, mas que não são capazes de desfrutar de uma vontade livre, quanto a possibilidade de indivíduos capazes de desfrutar desta última, ainda que tenham sido privados da liberdade de agir. Uma pessoa usufrui de uma vontade livre quando seus desejos e suas volições de segundo nível estão em concordância. Quando esta concordância não acontece, ou quando o indivíduo tem consciência de que ela seja um mero fruto do acaso, ele vivencia sua incapacidade de desfrutar de uma vontade livre. É assim que um indivíduo, que vive na dependência da satisfação de seus desejos de primeiro nível, tem consciência de sua própria carência de liberdade. Ser livre nesse sentido é não ser livre para realizar o que se quer, mas sim *ser livre para desejar o que se quer*.¹³

Utilizando o exemplo dado anteriormente poderíamos agora imaginar as seguintes situações: (1) Y está deitado quando sente desejo de fumar. Levanta, procura os cigarros e não encontra. Chega então à conclusão de que seus cigarros acabaram e que terá que esperar até a manhã do dia seguinte para satisfazer seu desejo. (2) X está em casa e é novamente tomado por um desejo insaciável de fumar. É tarde, X levanta, vai até a sala e encontra um maço de cigarros que foi esquecido por um amigo. X olha os cigarros, reluta em pegar o maço e finalmente decide acabar com a tentação. Vai até a cozinha, se desfaz do maço. X volta para o quarto, não está livre de seu desejo, mas ciente de ter, pelo menos por mais um dia, conseguido vencê-lo. Tanto no primeiro caso, quanto no segundo, não houve a satisfação do desejo de fumar, contudo, apenas no segundo caso podemos atribuir essa consequência a um desejo de ordem superior. Enquanto Y encontrou obstáculos alheios a sua vontade para realizar o seu desejo, X fez da sua própria vontade o obstáculo a sua realização. Apresenta, nesse sentido, uma vontade soberana, ou seja, capaz de impor seus próprios fins. X pode então ser dito, nas palavras de Frankfurt, livre para *desejar o que quer*.

Esse conceito de liberdade da vontade permite, segundo Frankfurt, explicar o valor atribuído à própria liberdade. Desfrutar de uma vontade livre, significa estar em condições de satisfazer desejos de nível superior. A ausência dessa capacidade é vivenciada pelo indivíduo como uma carência.¹⁴

A liberdade da vontade, ou seja, a posse de uma vontade livre é aqui o que caracteriza uma pessoa e permite distingui-la de todos os demais animais e de possíveis autômatos. O conceito de pessoa deve, portanto, englobar todos os seres para os quais a liberdade da sua vontade pode ser tomada como objeto de reflexão. Um tal conceito exclui todos os seres, humanos ou não, que não satisfazem as condições necessárias para usufruir desta liberdade.¹⁵

¹² Ver idem, ibidem, 14.

¹³ Ver idem, ibidem, 18-19.

¹⁴ Ver idem, ibidem, 17.

¹⁵ Ver idem, ibidem, 19.

III. CRÍTICA A FRANKFURT

O que significa dizer que um indivíduo é livre para *desejar aquilo que quer*? O que está realmente implicado no conceito de liberdade da vontade que falta ao conceito de liberdade do agir? Concluída a apresentação de Frankfurt, proponho que retomemos a distinção tradicional entre esses dois conceitos a partir da questão que lhe deu origem, a saber: o conflito entre a premissa determinista e nossa atribuição de liberdade e, por conseguinte, responsabilidade às ações humanas.

De acordo com o senso comum, só podemos atribuir a responsabilidade a um indivíduo pelas conseqüências de seus atos, quando podemos supor que o mesmo tenha agido de acordo com seu desejo, ou seja, quando podemos atribuir-lhe a liberdade de agir segundo a sua própria vontade. Para a concepção determinista, no entanto, tudo o que acontece, acontece de acordo com leis determinadas, e as ações humanas não devem constituir nenhuma exceção. Como possíveis candidatos a desempenhar o papel de determinador ou de causa das ações humanas estão os processos fisiológicos ou estados psicológicos de um indivíduo, seu meio-ambiente ou sua cultura.

Para a atribuição de responsabilidade é essencial que possamos reconhecer que o indivíduo *poderia ter agido de outro modo, se assim o quisesse*. É, portanto, essencial que suponhamos que o indivíduo seja capaz de interferir no curso de suas ações. Ora, se os deterministas estão certos e as ações de um indivíduo não são senão o resultado de leis que determinam a sua própria vontade, então como poderemos explicar nossas práticas de atribuição de responsabilidade e de sanção social? Nesse sentido somos conduzidos ao seguinte dilema: Ou bem aceitamos que os seres humanos sejam capazes de desfrutar de uma vontade livre — e neste caso recusamos a tese determinista —, ou aceitamos o determinismo e recusamos a consciência subjetiva que temos da nossa própria liberdade. Neste sentido teremos ainda que considerar um equívoco o modo pelo qual, irrefletidamente, reagimos às nossas próprias ações e às de outros indivíduos. Toda reação que supõe liberdade e responsabilidade deverá, então, ser considerada inapropriada.

Se elegemos esta última opção seremos levados a afastar como ilusória parte significativa da nossa experiência. Aos defensores do determinismo caberá explicar todos os mecanismos de reação social que pressupõem a ideia de liberdade, responsabilidade, merecimento etc. Se elegemos, em contrapartida, a primeira opção, anti-determinista, deparamos com as seguintes dificuldades: Em primeiro lugar, o simples fato de não podermos, no momento, enumerar as leis ou os fatores que determinam a nossa vontade não pode ser considerado uma prova de que tais fatores não possam existir. Podemos supor que, um dia, será possível explicar — no sentido pretendido pelos deterministas — o que hoje nos parece pura espontaneidade. Além disto, o que vivenciamos em primeira pessoa como pura espontaneidade, quando analisado em terceira pessoa, pode muitas vezes

ser visto como apenas um elemento a mais, pertencente a um leque de relações causais. Em segundo lugar, caberá explicar como uma pessoa pode ser dita livre, responsável por suas ações e capaz de determiná-las, em um sentido que não o fornecido pelos deterministas. O conceito de uma vontade incondicionada, sem qualquer determinação espaço-temporal, não nos fornece um critério que permita discriminar as situações em que o indivíduo agiu de acordo com a sua vontade e situações nas quais tenha agido a partir de meros impulsos físicos ou psicológicos. Uma noção de liberdade no sentido de puro acaso ou indeterminação não forneceria contribuição alguma para um esclarecimento da nossa atribuição de responsabilidade. É preciso, portanto, elucidar como o indivíduo é capaz de agir de forma determinada, sem que para tal seja necessário prejudicar a existência de leis naturais, psicológicas ou sociais que determinem a sua vontade.

Não será possível fornecer uma definição de liberdade que não esteja necessariamente em conflito com a noção de determinação e que, portanto, não prejudique uma refutação da tese determinista? É como resposta a esta questão que Hume¹⁶ introduz a distinção entre os conceitos de liberdade da vontade e liberdade de ação. De acordo com Hume, a liberdade da vontade é a liberdade que os opositores do determinismo pretendem demonstrar. Este conceito de liberdade seria metafísico, injustificável e inútil. A liberdade de ação é a *liberdade de agir de acordo com as decisões da vontade*. Este conceito de liberdade pode ser também definido negativamente, a saber: ausência de obstáculos que possam impedir uma pessoa de agir de acordo com a sua vontade.

Se definimos a liberdade humana como a liberdade de agir de acordo com as decisões da própria vontade, ou seja, como a *capacidade de determinar nossas próprias ações*, então não precisamos nos comprometer, quer com a recusa, quer com a aceitação do determinismo. Ser livre neste sentido é ser responsável por suas ações, independentemente do fato de que a vontade que as determina seja ela mesma determinada causalmente ou não. Dizemos que um indivíduo é responsável por seus atos, quando reconhecemos que ele poderia ter agido de outro modo se assim o quisesse, ou seja, quando reconhecemos, não apenas que ele agiu livre de coação, mas ainda que foi capaz de eleger entre alternativas disponíveis. A ausência de coação e a consciência de alternativas nos indicam, assim, a primeira condição a ser satisfeita para que possamos considerar um indivíduo como livre e, por conseguinte, como responsável pelo seu agir.

Há, no entanto, determinados contextos nos quais apesar de não podermos claramente atribuir a causa de uma ação a fatores que independam dos desejos do próprio agente, não podemos também atribuir-lhe responsabilidade pelas consequências da mesma. Este é o caso quando o agente em questão é um animal, uma criança pequena ou um adulto incapaz de refletir sobre seus próprios atos

¹⁶ Ver Hume, D., *A treatise of Human Nature*, Livro II, Parte III, Seção I: Of Liberty and Necessity e *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Seção VIII: Of Liberty and Necessity.

e medir suas consequências. A segunda condição para que possamos atribuir responsabilidade a um indivíduo, é, portanto que esse seja capaz de refletir sobre o seu agir, e isto significa, ser capaz de agir de acordo com razões, ou ainda, agir de acordo com regras que possam ser justificadas.

Retornemos agora a questão tal como colocada por Frankfurt. Tal como foi dito, seu objetivo é nos fornecer uma elucidação do conceito de pessoa, que nos permita distinguir, dentre diversas entidades, aquela à qual pertencemos. Para tal, ele introduz o conceito de vontade livre. Para explicitar tal conceito, ele recorre à análise do conceito de liberdade. Através de uma crítica ao caráter insuficiente do conceito tradicional de liberdade, Frankfurt introduz o conceito de liberdade da vontade. Resta, portanto, indagar se o conceito de liberdade, tal como acaba de ser apresentado, é realmente insuficiente para dar conta da atribuição de liberdade no âmbito das relações humanas.

Para sustentar a sua tese de que o conceito tradicional de liberdade não é capaz de fornecer uma condição, nem suficiente, nem necessária para a atribuição de liberdade a uma pessoa, Frankfurt apresenta dois argumentos: de acordo com o primeiro, animais e alguns seres humanos seriam também capazes de agir de acordo com seus desejos sem que pudessem ser reconhecidos como sendo capazes de desfrutar de uma vontade livre. O segundo argumento apela para o reconhecimento da liberdade da vontade de indivíduos que possam ter sido privados de sua liberdade de agir. Ora, ao invés de cumprir com o propósito de nos fornecer razões para que possamos aceitar o caráter insuficiente do conceito tradicional de liberdade, Frankfurt nos oferece apenas uma confrontação entre dois conceitos distintos de liberdade. A aceitação de que o único elemento capaz de caracterizar uma pessoa é sua capacidade de desfrutar de uma vontade livre não é uma conclusão, mas uma premissa de seus argumentos.

Podemos admitir que a mera capacidade de agir conforme nossos próprios desejos não forneça um critério suficiente para a atribuição de liberdade no âmbito das relações humanas. Nossa atribuição de responsabilidade supõe também a capacidade do próprio agente refletir sobre seus desejos e sobre as consequências de seus atos. Nesse sentido, o conceito de liberdade, implicado pela nossa atribuição de responsabilidade, é claramente irreduzível a qualquer noção de liberdade que pudéssemos atribuir a um animal ou a seres humanos incapazes de agir de forma refletida. Contudo, isto ainda não significa, que tenhamos que introduzir o conceito de liberdade de vontade, quer para explicar nossa atribuição de responsabilidade a um indivíduo, quer para caracterizar o âmbito das relações humanas.

E em que sentido poderíamos negar que a liberdade de agir conforme nossos próprios desejos seja uma condição necessária para atribuição de liberdade a um indivíduo? O que significa falar da liberdade de um indivíduo que não pode agir conforme seu desejo? Podemos supor que o ser humano seja dotado da capacidade de refletir sobre suas ações e determinar através da vontade seus próprios fins. Esta suposição não assegura, contudo, que possamos atribuir liberdade a todos os indivíduos, e

de fato não o fazemos quando verificamos que apesar de satisfazer tais condições em determinadas circunstâncias o indivíduo possa ter sido constrangido a agir contra sua própria vontade. Neste sentido, podemos então dizer que a liberdade de agir de acordo com as decisões da vontade constitui uma condição necessária para que possamos reconhecer um indivíduo como livre.

Um indivíduo é reconhecido como livre quando é capaz de desfrutar da possibilidade de determinar suas ações de acordo com os fins eleitos pela sua vontade, em outras palavras, quando não encontra obstáculos que o impeçam de realizar seu próprio projeto. Esta capacidade de intervir no curso de suas ações e determiná-las de acordo com uma avaliação racional dos seus próprios fins, ou seja, a capacidade de se autodeterminar, é uma característica única dos seres aos quais aplicamos o conceito de pessoa. O que caracteriza uma pessoa, e permite distingui-la de todas as demais entidades, pode ser agora então resgatado através do conceito de liberdade como autodeterminação¹⁷. O complemento positivo do conceito negativo de liberdade, a saber: liberdade como mera ausência de coação, é, portanto, fornecido pelo conceito de autodeterminação. Um tal conceito é capaz de fornecer uma caracterização satisfatória para o nosso conceito de pessoa, sem que para tal necessitemos recorrer a um conceito de vontade livre.

Antes de concluirmos esta etapa, proponho que mais uma vez retornemos a Frankfurt, desta vez a sua distinção entre a atribuição de liberdade e a atribuição de responsabilidade moral. De acordo com Frankfurt o fato de um indivíduo, em certas circunstâncias, ter ou não agido de acordo com a sua vontade, ter tido ou não escolha, ter podido ou não agir de outro modo, não desempenha papel algum na atribuição de responsabilidade moral ao mesmo. Em suas próprias palavras:

“É uma questão espinhosa como se deve compreender exatamente a expressão ‘ele poderia ter agido de outro modo’ neste e outros contextos semelhantes. Muito embora esse ponto seja importante para a teoria da liberdade, ele não desempenha papel algum na teoria da responsabilidade moral. Pois a suposição de que alguém é moralmente responsável pelo que fez não implica que a pessoa em questão estava em condições de transformar em sua vontade o que ele quisesse.”¹⁸

Como podemos interpretar tal afirmação? Frankfurt manifesta em seu artigo a pretensão de ter apresentado um conceito de liberdade da vontade neutro frente ao problema do determinismo.¹⁹ Isto significa, como foi visto anteriormente, apresentar um conceito de liberdade que não esteja comprometido quer com a existência, quer com não existência de leis que determinem a própria

¹⁷ Sobre o conceito de auto-determinação, ver Tugendhat, E.: “Der Begriff der Willensfreiheit”, in: Konrad Cramer (Hg), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt 1987, 373-393 e *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt 1979.

¹⁸ Ver Frankfurt, H., “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *The Journal of Philosophy* 68 (1971), 18/19.

¹⁹ Ver idem, *ibidem*, 20.

vontade. Será, contudo, necessário para tal dissociar liberdade e responsabilidade? Se efetivamente dissociamos estes dois conceitos, de que critérios poderemos dispor para atribuir responsabilidade a um indivíduo? Consideremos aqui a seguinte alternativa: não precisamos atribuir liberdade a um indivíduo para responsabilizá-lo moralmente porque, para tal, basta que analisemos as consequências de seus atos.

Ora, não parece ser contra-intuitiva a afirmação de que atribuímos responsabilidade moral a um indivíduo a partir das consequências de suas ações? Faz sentido supor que atribuímos responsabilidade moral a uma criança de dois anos que afoga o irmão mais novo ou a um adulto que atropela uma criança que se jogou na frente do seu carro, não lhe deixando nenhuma possibilidade de evitar o acidente? Em ambos os casos a consequência poderá ter sido a morte de alguém, contudo, tanto no primeiro quanto no segundo, mas por razões distintas, não responsabilizamos o agente pelo trágico acontecimento. Uma criança de dois anos não é capaz de avaliar as consequências de suas ações, neste sentido não pode também ser responsabilizada pelas mesmas. Tampouco faz sentido responsabilizar um adulto por uma ação que não pode ser evitada, ou seja, uma ação que não foi determinada pela sua vontade.

Para que um agente seja responsabilizado pelas consequências do seu agir, o bom senso exige que avaliemos não somente as circunstâncias em que se deu a ação, mas ainda a capacitação do agente de refletir sobre as mesmas. Sem que possamos atribuir a um indivíduo liberdade — e isto implica, como já vimos, tanto ausência de coação, quanto capacidade de refletir sobre as consequências do seu agir — não podemos lhe atribuir responsabilidade pelas consequências de seus atos. O enunciado “ele poderia ter agido de outro modo” não exprime, portanto, nada além da capacidade do indivíduo de refletir sobre o seu agir e de se deixar influenciar por razões ou argumentos, a favor ou contra uma determinada conduta. Ser livre neste sentido significa ser capaz de responder pelas próprias ações, em outras palavras, ser responsável pelas mesmas. Se o conceito de liberdade aqui fornecido pode ser aceito, a dissociação, proposta por Frankfurt, entre a atribuição de liberdade e a atribuição de responsabilidade a um mesmo indivíduo torna-se, portanto, impossível.

IV. AUTODETERMINAÇÃO E RECONHECIMENTO MORAL

Para concluir, resta-nos indagar em que medida o conceito de pessoa aqui proposto poderia ainda nos fornecer alguma contribuição para o reconhecimento de um indivíduo enquanto aquele ao qual atribuímos igualmente atitudes morais. Em outras palavras: em que medida ser livre ou ser uma pessoa pode estar relacionado ao agir de acordo com princípios morais? Devemos supor que todo aquele ao qual atribuímos predicados mentais e corporais e a capacidade de se autodeterminar deva agir de acordo com os princípios da comunidade moral?

Fornecer uma resposta satisfatória para tal questão está para além dos limites da investigação aqui proposta. Ela envolveria não apenas uma análise do conceito de pessoa, mas uma investigação acerca dos fundamentos da própria moralidade. Se, contudo, deixarmos de lado a possibilidade de uma fundamentação absoluta da moral,²⁰ então talvez possamos responder: nós aceitamos os princípios da comunidade moral quando elegemos fazer parte desta comunidade. Aceitar ou não a própria moralidade é, portanto, um ato da autonomia do indivíduo.²¹ Desfrutar dessa liberdade é uma condição necessária para que um indivíduo esteja em condições de aceitar a própria moralidade, ou seja, de optar por agir de acordo com fins morais.

Mas, se é bastante para que sejamos responsáveis por nossos atos, que possamos ser reconhecidos como livres, ou seja, como indivíduos capazes de agir de acordo com a própria vontade, para que possamos nos reconhecer como um indivíduo moral, é necessário algo mais. É necessário que no desfrutar dessa mesma liberdade, façamos uma escolha, a saber: a escolha de nos reconhecermos como integrantes da comunidade moral. Se elegemos fazer parte da comunidade moral, então nos comprometemos a fazer de seus princípios nossos próprios princípios. Neste sentido, ser livre, ou ao ser capaz de determinar as próprias ações de acordo com os fins eleitos pela própria vontade, embora seja uma condição necessária, não é ainda uma condição suficiente para que possamos atribuir atitudes morais a uma pessoa.

CONCLUSÃO

Até aqui, aceitamos a caracterização de Strawson do conceito de pessoa como sendo uma entidade, à qual atribuímos tanto predicados físicos, quanto predicados psicológicos. Pelo caráter insuficiente dessa definição para discriminar entre as diversas entidades, aquela a qual julgamos pertencer, partimos, com Frankfurt, para a análise do conceito de pessoa a partir do conceito de vontade. Contra a tese de que apenas o reconhecimento de uma vontade livre, é capaz de caracterizar o agir de uma pessoa, defendi a tese de que não precisamos nos comprometer, quer com a existência, quer com a não existência de liberdade da vontade, para (1) atribuirmos responsabilidade as ações de uma pessoa e (2) para distinguí-las das ações de outras criaturas, sejam elas humanas ou não. Ser uma pessoa é não apenas ser uma entidade a qual são atribuídos predicados físicos e mentais, mas ainda ser capaz de refletir sobre suas ações — nesse sentido, de se deixar influenciar por razões e argumentos a favor ou contra determinada conduta — e ser capaz de determiná-las de acordo com

²⁰ Fato que na perspectiva de alguns autores, como por exemplo Kant e Habermas, tornaria os conceitos de liberdade e moralidade de antemão indissociáveis.

²¹ Sobre o papel da autonomia na questão da fundamentação da moralidade, ver Tugendhat, E., *Vorlesugen über Ethik*, Frankfurt 1994.

seus próprios fins. Essa capacidade de eleger seus próprios fins, de constituir um projeto de vida, de se autodeterminar é, por conseguinte, o que nos possibilita identificar uma pessoa.

Para concluir, apresentei a distinção entre o agir de forma autônoma, ou seja, o agir autodeterminado de uma pessoa e o agir moral. Defendi a tese de que a possibilidade de desfrutar de liberdade é uma condição necessária, embora não suficiente para caracterização do agir moral. Neste sentido, é preciso que possamos ser reconhecidos como uma pessoa, para que nos possam ser atribuídas atitudes morais. Porém ser uma pessoa não significa ainda aceitar a moralidade, em outras palavras, assumir o compromisso de agir de acordo com princípios morais.

REFERÊNCIAS

- Dias, M.C. *Kant e Wittgenstein: Os Limites da Linguagem*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2000.
- Frankfurt, H., “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *The Journal of Philosophy* 68 (1971)5-20.
- Hacker, P.M. *Insight and Illusion*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Starwson, Peter F., *Individuals*, London 1959
- _____, *The Private Language Argument*, Macmillan St. Martin’s Press, 1971.
- Tugendhat, E. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt 1979.
- _____ “Der Begriff der Willensfreiheit”, in: Konrad Cramer (Hg), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt 1987.
- _____ *Vorlesugen über Ethik*, Frankfurt 1994.
- Wittgenstein, L. *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt 1984.

APRIMORAMENTO HUMANO E IDENTIDADE PESSOAL: UMA DESCRIÇÃO FUNCIONAL DO SELF

O ser humano, sua relação com os demais seres, sua forma de perceber, conhecer e estar no mundo, sua possibilidade de transformar a si mesmo e o ambiente em que vive, são temas clássicos da filosofia, das ciências e das artes. Enfim, são temas que inevitavelmente comparecem em todas as esferas em que nós, seres humanos, atuamos. No âmbito das discussões morais a pergunta metafísica pelo que somos, embora quase sempre calada, parece determinar nossas inclinações teóricas, nosso endosso ou recusa de práticas específicas. Sermos ou não filhos de Deus, termos ou não uma alma imaterial e imortal, uma consciência transcendental e uma vontade livre, parece determinar, não apenas o que julgamos razoável exigir dos seres humanos, mas, sobretudo, para os seres humanos. É neste sentido que nos reportamos inúmeras vezes à chamada “dignidade humana” para avaliar o valor moral de práticas como, por exemplo, aborto, eutanásia e técnicas de intervenção e aprimoramento. Mas o que seria tal dignidade? Com certeza, aquilo que nos torna especificamente, humanos. O único problema é que talvez não saibamos muito bem o que isso signifique.

Neste artigo pretendo defender nosso compromisso moral com o aprimoramento ou florescimento de seres humanos, entendidos como sistemas funcionais complexos. Para tal, pretendo, em primeiro lugar, defender uma caracterização funcional dos seres humanos. A partir desta caracterização, pretendo defender uma concepção estendida da mente e do Self; uma perspectiva segundo a qual, não apenas nosso processo cognitivo, mas nossa própria identidade, é compreendida como incluindo, necessariamente, entidades que estão para além dos limites do nosso corpo e/ou artefatos. Com isso, pretendo ressaltar a impossibilidade de falarmos da natureza humana como algo fixo, com contornos bem delineados. Defendendo uma visão sempre dinâmica do que somos, pretendo recusar tanto uma perspectiva conservadora e pessimista acerca práticas contemporâneas de intervenção e aprimoramento humano, quanto a hipótese transhumanista do aprimoramento humano como a criação de uma nova entidade, já não mais, essencialmente, humana. Neste sentido, pretendo mostrar que nós, seres humanos, já sempre nos compreendemos como seres projetados no mundo e já sempre fomos, num certo sentido, cyborgs, ou seja, um misto de um ser biológico e artefatos.

I. SOBRE A INDIVIDUAÇÃO DE SERES HUMANOS

Um dos problemas centrais de qualquer tentativa contemporânea de individuação dos seres humanos é fornecer uma caracterização da mente que a torne compatível com nossas convicções materialistas dos últimos tempos, mais especificamente, com a convicção de que tudo o que existe pertence ao mundo físico e/ou encontra-se em uma rede de relações causais com os objetos do mundo físico. Neste sentido, é preciso compreender a mente de forma a incluí-la, torná-la parte, do mundo físico, evitando, assim, o dualismo ontológico e todas as suas mazelas.

Para situar o problema, coloquemos então a seguinte questão: Como se caracteriza ou que tipo de entidade é esta que está agora escrevendo este texto? Suponhamos que três respostas possam ser fornecidas.

- I. Resposta 1: Uma entidade física, por um lado, composta de ossos, carne, líquidos diversos, massa encefálica etc. e, simultaneamente, por outro lado, uma entidade mental que pensa, possui emoções, acredita, deseja e teme uma série de coisas.
- II. Resposta 2: Uma entidade física composta de ossos, carne, líquidos diversos e massa encefálica, entre outros.
- III. Resposta 3: Uma entidade física capaz de reagir a estímulos, apreender, reproduzir e reunir dados, processar e organizar informações e gerar respostas, sob a forma de ações ou comportamentos.

Cada uma das alternativas nos conduz a cenários específicos.

A primeira resposta caracteriza o chamado dualismo ontológico. Segundo esta perspectiva somos um composto de duas substâncias distintas, em sintonia. Bastaria, portanto, um descuido por parte do grande maestro para que os movimentos dos ossos, carne e líquidos que compõem minha substância material já não pudessem ser interpretados como uma reação aos meus desejos, temores e crenças. Na verdade, qualquer descuido capaz de romper o paralelismo entre o mundo físico e o mental, romperia também minha identidade pessoal. Para nos certificarmos disso, basta que imaginemos uma possível separação entre minha mente e o meu corpo. De que lado o "eu", propriamente, ficaria? Poderíamos ser apenas um corpo ou apenas uma mente e ainda assim manter a noção que cotidianamente possuímos de nossa própria identidade? Como já deve ter ficado claro, não são poucos os problemas de natureza filosófica e prática enfrentados pelos que acreditam em um dualismo de substâncias.

A segunda resposta aposta em uma descrição de minha constituição material. Evidentemente podemos admitir que trata-se de uma caracterização correta, mas ela seria também, senão completa, ao menos suficiente para caracterizar o objeto em questão, ou seja, para identificar aquela que está escrevendo este texto? Ainda que ampliássemos a base material, mapeando, nos mínimos detalhes, meu genótipo e, para efeito de argumento, tudo o que ocorre no meu cérebro, minha suspeita é de que não conseguiríamos uma caracterização satisfatória da autora deste texto. Digo isso, não porque suponha que, para além de um corpo, eu possua também uma mente, mas porque ser o autor de um texto é desempenhar uma certa função e a caracterização de uma função independente da identificação de sua base de realização material.

Para corroborar esta tese, pensemos agora não mais no autor deste texto, mas em um objeto físico simples como, por exemplo, um saca-rolha. Como você descreveria um saca-rolha? Se dizer algo do tipo: uma estrutura de metal, que apresenta uma articulação sobre a forma de "braços" e um cilindro metálico de ponta fina, minha resposta será a de que você tem em mente um objeto específico que pode ser usado para retirar a rolha de uma garrafa, mas está longe de ser uma caracterização de um saca-rolha. Um saca-rolha é simplesmente qualquer objeto que possa ser usado para retirar a rolha de uma garrafa e nossa experiência cotidiana comprova que esta mesma função pode ser exercida por objetos materialmente distintos. Prossiga agora pensando em uma alavanca, ou nos demais objetos que estão ao nosso redor: mesas, cadeiras, telefones, portas, janelas etc. Minha hipótese é a de que todos eles são identificados funcionalmente e eu, um ser humano, Lunga, meu cachorro, Balú, meu gato e até mesmo Filó, meu jabuti, não seremos uma exceção a esta regra. Todos somos uma entidade material que realiza funções específicas, com as quais nos identificamos ou somos identificados.

A terceira resposta apresenta uma descrição funcional, genérica, do que sou. Se quisermos saber mais, podemos investigar os estímulos aos quais fui exposta no decorrer na minha existência. Podemos investigar também as diversas formas de ordenamento mental de tais estímulos e o que eles geraram como respostas minhas ao mundo. O fato é que embora tudo isso tenha ocorrido em uma base material, já não poderia recorrer à mesma para garantir minha unidade ou identidade no tempo. A cada instante, parte de minhas células morrem e outras surgem em seu lugar. Os líquidos que circulam no meu corpo, hoje, são tão diversos dos que estarão circulando amanhã, como são as águas de um rio em tempos distintos. Meus ossos perdem e adquirem cálcio de acordo com a idade e/ou com o meu consumo de certos alimentos. Até mesmo meu semblante no espelho parece dizer pouco acerca da criança que fui.

Se a perspectiva funcionalista estiver certa, estados mentais são estados funcionais. Neste sentido, eles supõem uma base material para sua realização, mas só podem ser identificados e descritos por referência ao papel que desempenham na estrutura organizacional dos seres que integram.

Tal perspectiva permite ainda incorporar uma crença bastante antiga, mas ainda estranha para muitos, a de que nossas mentes não estão situadas no nosso cérebro e nem mesmo nos limites do nosso corpo, mas que nossas operações mentais estão distribuídas entre *input* e *output* dispersos no conjunto composto por nosso corpo físico e o mundo. Objetos inanimados diversos integram, em cada caso, nossa capacidade de responder a situações vividas e de produzir conhecimento. Desta forma, tais objetos passam a ser compreendidos como sistemas acoplados que, por sua vez, podem vir a integrar aquilo que chamamos de "nossa mente". Chegamos, assim, à tese da mente estendida que, como pretendo mostrar, já nos parece bastante familiar na nossa vida cotidiana.

II. A MENTE ESTENDIDA: CARACTERÍSTICAS DESCRITIVAS E CONSEQUÊNCIAS MORAIS

Para ilustrar esta ideia, imaginemos uma situação bastante comum. Eu acabo de marcar uma reunião com meu orientando, Diogo. Como minha memória já não é mais a mesma e falha com frequência, anoto, em uma agenda que carrego sempre comigo, todos os meus compromissos. Verifico então na agenda o dia e a hora da minha reunião e, com isso, no momento certo, chego à minha sala para o encontro. Diogo chega no horário programado. Quando pergunto a ele como conseguiu chegar ao encontro no dia e na hora exatos, ele me responde que se lembrava de ter marcado a reunião uma hora antes do dia em que teria aula de Lógica no IFCS. Enfim, Diogo recorreu a informações armazenadas em sua memória e, graças a este recurso, compareceu no dia e na hora corretos. As informações contidas na memória de Diogo fazem parte do seu processo cognitivo. No meu caso, consegui chegar no dia e na hora corretos porque pude recorrer às informações contidas na minha agenda. Não seria, portanto, correto dizer que também tais informações são parte do processo cognitivo que tornou possível minha chegada ao encontro? Se estivermos de acordo que sim, então poderíamos admitir que parte de nosso processo cognitivo pode incluir elementos que estão para além dos limites do nosso corpo.

O exemplo acima endossa o que Clark¹ defende como *princípio de paridade*, ou seja, o princípio que exige tratamento semelhante para elementos distintos que desempenham o mesmo papel ou a mesma função no processo de produção de conhecimento. As informações contidas na memória de Diogo e as informações contidas na minha agenda desempenham um mesmo papel, a saber, elas integram o processo cognitivo que torna possível nossa chegada ao encontro, no dia e hora corretos.

Esta característica da perspectiva funcional, ela própria apenas descritiva, pode, contudo, gerar consequências sob o ponto de vista da moralidade. E, a partir deste momento, talvez possamos justificar porque alguns objetos, ainda que inanimados, devam ser objeto de nossa consideração moral.

Dando continuidade ao exemplo acima, imagine que alguém roube minha agenda. Eu estaria agora privada de informações essenciais para dar continuidade ao meu trabalho e para cumprir meus compromissos. O dano causado pelo roubo seria certamente muito maior que um dano físico que pudesse inclusive causar uma perda passageira de consciência. Dependendo das informações contidas na agenda e da possibilidade de vir a resgatá-las de outra forma, o dano poderia vir a me afetar em graus bastante distintos. Para isso, basta imaginar que não estamos falando mais de uma agenda, mas de um computador, sem *backup*, no qual estão todos os artigos que ainda não publiquei. Posso garantir que pelo menos no meu caso, eu teria preferido que tivessem retirado parte de meu próprio corpo, a me ver privada de todas estas informações. Meus artigos, independentemente de seu mérito objetivo, são a minha forma de projetar minhas crenças no mundo. Eles são, neste sentido, a parte de mim a qual outras pessoas terão acesso quando eu mesma, enquanto uma entidade material singular, já não estiver no mundo. Eles são parte do que outros “eus” compartilharão de mim. Neste caso, algo de fundamental para mim estaria se perdendo para sempre. Tal perda certamente abalaria também minha autoestima e meu sentimento de realização pessoal.

Passemos agora a exemplos menos pessoais, mas bastante elucidativos. Imaginemos que o *Senhor X* é um indivíduo cego que utiliza uma vara para calcular sua distância dos outros objetos e, com isso, garantir sua integridade física frente a possíveis embates. Qualquer um de nós que retirasse sua vara estaria causando-lhe dano e comprometendo parte de seus funcionamentos. A vara e o *Senhor X* formam um sistema funcional único e romper esta conexão significa causar dano ao sistema. Outros claros exemplos deste tipo podem ser ilustrados pelos blocos de apontamentos de um estudante, o óculos de um míope ou o pedaço de pano que um bebê utiliza para dormir. Todos estes objetos podem

¹ CLARK, A. Memento's Revenge: The Extended Mind, Extended. In: STERENLY, K.; WILSON, R. A. (Eds.). *The Extended Mind*. Cambridge (MA): The MIT Press, 2010.

estar de tal forma acoplados ao nosso sistema cognitivo e/ou afetivo² que passam a formar parte do que somos. Isto é ainda mais evidente quando pensamos na nossa linguagem, nos livros, músicas e imagens que registramos no mundo. Um dano a qualquer entidade deste tipo pode representar um dano à nossa integridade pessoal e, por conseguinte, ao nosso processo de auto-realização.

Mas será que qualquer objeto pode ser parte constitutiva de uma mente? Evidentemente, não. Talvez qualquer objeto passa ser descrito funcionalmente, mas apenas em condições específicas podemos dizer que um objeto integra nosso sistema cognitivo e conseqüentemente, nossa mente.

Clark e Chalmers³, em sua descrição das condições para que um objeto possa ser considerado parte constitutiva do nosso sistema cognitivo, destacam a constância, acessibilidade e confiabilidade ou endosso automático da informação contida na entidade agregada por parte do agente. Tais condições, portanto, já nos permitem distinguir nosso caderno de notas e os livros de uma biblioteca, sob o ponto de vista de seu papel enquanto parte de nosso sistema cognitivo. Números de telefone, datas de participação em bancas e até mesmo a seqüência dos argumentos lidos em um texto são informações que digo possuir, mas cujo acesso requer que meu caderno de notas esteja a meu alcance. A história do movimento dadaísta e a seqüência dos filmes realizados por Jean Renoir são informações que posso obter se tiver acesso aos livros da biblioteca ou, nos dias atuais, ao *Google*, no entanto, não ousou dizer que as possuo. Posso acessá-las, mas certamente não com a mesma constância, agilidade e segurança com que acesso meu caderno de notas. As informações contidas nos livros da biblioteca ou no Google não são, portanto, parte da minha mente.

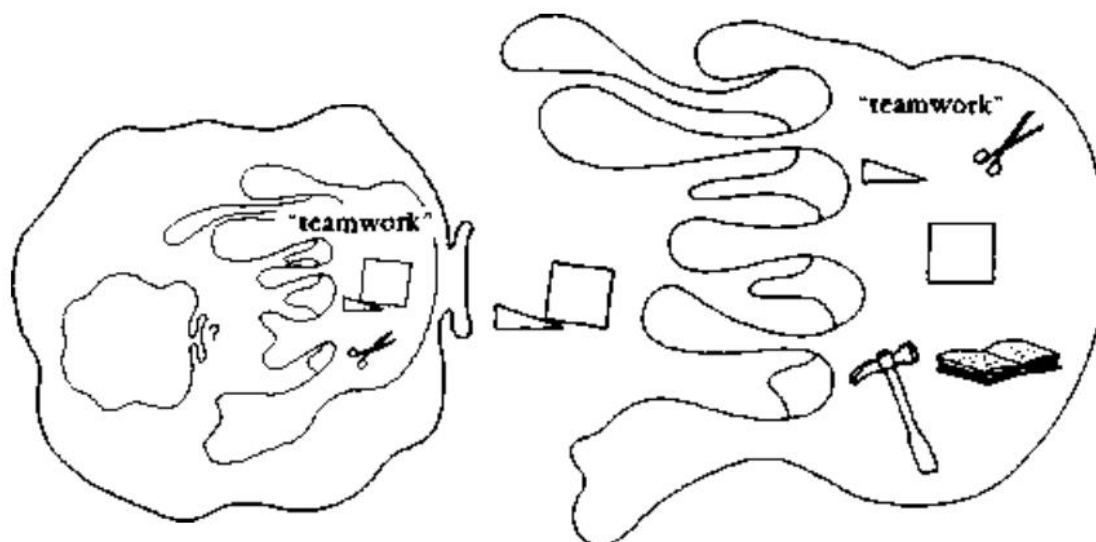
III. NATUREZA HUMANA E APERFEIÇOAMENTO

Em seu livro *Tipos de Mente*⁴, Dennett nos sugere uma comparação entre alguns tipos de criaturas, baseada em suas capacidades ou no papel funcional exercido por suas "mentes". Nós, seres humanos, estaríamos mais próximos das chamadas criaturas gregorianas, caracterizadas por projetar sua mente no mundo, tornando, assim, o mundo uma ferramenta ou uma parte de seus processos mentais. Desta forma, as criaturas gregorianas passam a transmitir e compartilhar conteúdos mentais e, graças a seus sistemas acoplados, assumem uma escala de expansão ilimitada. A figura abaixo, retirada de Dennett, ilustra a plasticidade daquela que seria o modelo da nossa mente:

² Introduzo o exemplo do pedaço de pano como forma de mostrar que objetos podem não apenas ser parte integrante de nossos processos cognitivos, mas também compor nossa rede de afetos, tornando-se indispensáveis para nosso equilíbrio emocional. Este fato, já bastante familiar no âmbito da psicologia, não é contemplado nas abordagens filosóficas da mente estendida.

³ CLARK, A.; CHALMERS, D. *The Extended Mind*. *Analysis* 58: 10-23, 1998.

⁴ Dennett, D. *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness*, Science Master Series, 1996.



Gregorian creature imports mind-tools from the (cultural) environment; these improve both the generators and the testers.

Se estivermos corretos e a melhor forma de descrever a nossa natureza for realmente por recurso a uma entidade ficcional que fagocita o seu entorno, incorporando a si seu *set* informacional — uma criatura amorfa, em constante transformação —, então termos que abandonar o apelo à natureza humana, como forma de vedar práticas que julgamos moralmente condenáveis. A ausência de uma natureza humana com fragilidades e habilidades plenamente identificáveis, faz também da superação do humano uma hipótese vazia. Não conhecemos limites para nossa atividade fagocitária, nosso único limite é o mundo, que, como nós, é também dinâmico e amorfo. Mas se já não dispomos de uma noção rígida do que seja a natureza humana, como deveremos nos posicionar no debate moral acerca do aperfeiçoamento humano? Defendo aqui que uma perspectiva moral que não assuma como premissa ou ponto de partida uma concepção rígida acerca da natureza humana, (1) não pode, *prima facie*, negar práticas de intervenção e alterações em criaturas humanas, (2) nem pode, determinar de forma categórica quais intervenções promoverão, de fato, um aprimoramento dos seres humanos, em geral.

Em outros artigos⁵, procurei discutir a polêmica acerca do aperfeiçoamento humano, tomando por base os argumentos apresentados por bioconservadores e transhumanistas. Neste artigo pretendo apenas destacar o papel que uma noção, que julgo equivocada, de natureza humana desempenha nesta polêmica.

⁵ Ver: Dias, M.C.; Vilaça, M.M. "Metamorfoses do humano: notas sobre o debate ético em torno da biotecnologia para o aperfeiçoamento humano". In: *Ethic@ (UFSC)*, v. 9, n. 1, p. 29-42, 2010; "Melhoramento humano biotecnocientífico: a escolha hermenêutica é uma maneira adequada de regulá-lo?". In: *Veritas*. Vol. 58, No 1, 2013.

Para os chamados *bioconservadores*, a natureza humana, sua "dignidade" — associada frequentemente a racionalidade e a autonomia —, fundamentaria nossa autocompreensão ética enquanto seres de uma espécie e determinaria nossa relação para com os demais seres humanos e para com os indivíduos de outras espécies. Neste sentido, seria vedado manipulá-la, e necessário preservá-la, em seus aspectos essenciais. Guardando as devidas diferenças, esta é a perspectiva de autores como Habermas⁶, Kass⁷ e Fukuyama⁸ e Sandel⁹.

Transhumanistas, por sua vez, apostam no uso da tecnologia para modificar e aperfeiçoar o humano dando origem, assim, ao transhumano. O "transhumano"¹⁰ seria um estágio intermediário entre o humano e o pós-humano, caracterizado por alterações significativas do humano, gerando seres com características não-humanas, no vocabulário de Savulescu, quimeras ou cyborgs. Já o "pós-humano" caracterizaria seres originalmente "evoluídos" ou desenvolvidos a partir de seres humanos, mas significativamente diferentes, de tal modo que, em todos os aspectos relevantes, já não poderiam ser identificados como "humanos".¹¹

Para os bioconservadores, o aperfeiçoamento seria moralmente condenável por alterar ou destruir a nossa natureza. Transhumanistas defendem o aperfeiçoamento como parte de uma aposta em um mundo pós-humano, onde seres, já não mais essencialmente humanos, alcançaríamos uma qualidade de vida superior, livres das amarras impostas por nossa natureza, enquanto seres humanos. De ambos os lados há, assim, uma certa concepção do que seja a natureza humana, natureza esta que o aprimoramento transformaria e, para o bem ou para o mal, destruiria.

Minha aposta no aperfeiçoamento humano é, neste sentido distinta. Defendo que o aperfeiçoamento faz parte de nossa natureza, porque somos sistemas funcionais dinâmicos, flexíveis, que se transformam e se moldam, numa tentativa de melhor se harmonizar com seu entorno e alcançar uma realização plena. Não corremos o risco de nos tornarmos cyborgs, porque, em verdade, já sempre fomos uma entidade que transbordou seus limites corporais e projetou-se no mundo e, neste sentido, já nunca tivemos como definir um eu profundo, diverso dos outros eus.

⁶ Ver: Habermas, J. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

⁷ Ver: Kass, L. (Ed.). *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. New York: Regan Books, 2003 e *Life, liberty and the Defense of Dignity*. São Francisco: Encounter Books, 2002.

⁸ Ver: Fukuyama, F. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Picador, 2003.

⁹ Sandel, M. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

¹⁰ Ver: Bostrom, N. *The Transhumanist FAQ*, version 2.1, 2003. Disponível em: <www.transhumanism.org/resources/FAQv21.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2012.

¹¹ Ver: Savulescu, J. 2009. "The Human Prejudice and the Moral status of Enhanced Beings". In: Savulescu, J.; Bostrom, N. (Eds.). *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 211-250. p. 214.

Outro aspecto também bastante caro à polêmica entre bioconservadores e transhumanistas é a distinção entre práticas de intervenção ditas terapêuticas, ou seja, que são realizadas para suprir uma suposta deficiência, e práticas de aprimoramento, entendidas como uma modificação na constituição biológica ou psicológica de um indivíduo com o objetivo de promover seus próprios funcionamentos ou até mesmo criar habilidades que ampliem sua qualidade de vida. Ora se não dispomos de um conceito rígido de natureza humana, a própria noção do que seja uma deficiência torna-se relativa a relação do indivíduo com o seu entorno.

Um indivíduo que satisfaça os padrões cognitivos vigentes, sob o ponto de vista biológico, pode apresentar um déficit comportamental, sob o ponto de vista social, a luz dos padrões de uma determinada sociedade. Neste caso, uma prática de intervenção seria dita terapêutica ou de aprimoramento? Podemos também imaginar o caso de indivíduos com deficiências biológicas, porém totalmente adaptados e realizados socialmente. Estaríamos agora justificados em proceder a algum tipo de intervenção?

Enfim, junto com uma noção estática de natureza humana, perdemos também o limite entre o normal e o patológico, entre a intervenção terapêutica e o aprimoramento. Neste caso, nosso compromisso moral deverá estar voltado para qualquer mudança que, como defende Savulescu, aumente as chances de uma pessoa ter uma boa vida no conjunto relevante de circunstâncias.¹² Mais especificamente, de acordo com a perspectiva funcional dos seres humanos, nosso compromisso moral será com o aprimoramento dos funcionamentos que tornam possível nossa realização pessoal, o que quer que, em cada caso, isso signifique.

Se aceitarmos o dito de Almodóvar¹³ — "tanto mais autêntico somos, quanto mais nos aproximamos daquilo que gostaríamos de ser" — uma prática de intervenção biológica e/ou psicológica passa a ser encarada apenas como mais um instrumento do qual dispomos para alcançar o nosso ideal, para sermos a pessoa que desejamos ser ou para construirmos o mundo no qual queremos viver. E se desconhecemos os limites do humano, podemos, contudo, olhar para a nossa história e constatar, entre erros e acertos, todos os nossos esforços no sentido de promover o conhecimento necessário para a melhoria da nossa qualidade de vida. Já sempre apostamos moralmente no nosso aprimoramento, seja pela educação, pela arte ou pela ciência.

¹² Savulescu, J. & Persson, I. "Unfit for the Future? Human Nature, Scientific Progress and the Need for Moral Enhancement." In Ter Meulen, R., Kahane, G., and Savulescu, J. (eds.). *Enhancing Human Capacities*. Oxford: WileyBlackwell. 2011.

¹³ Referência ao filme de Almodóvar, "Tudo sobre minha mãe".

O principal desafio de uma perspectiva moral voltada para o florescimento dos diversos sistemas funcionais é a identificação dos funcionamentos essenciais aos seres humanos e o ponto ótimo a ser alcançado por cada indivíduo particular. Cada indivíduo possui características próprias e está imerso em contextos particulares dos quais extrai, não apenas aquilo que é, ou seja, sua identidade pessoal, mas também seus padrões do que seja uma vida bem realizada ou feliz. Para vencer tal dificuldade necessitamos de aprimorar nossa capacidade de sentir e nos colocar no lugar do outro, capacidade esta que exige de nós, sobretudo, uma sensibilidade aguçada.

Se pudermos nos colocar moralmente de acordo acerca da necessidade de melhor compreender as demandas alheias, teremos que abandonar a perspectiva de observadores imparciais, ou de seres oniscientes, sob o véu da ignorância, e adotar a perspectiva de seres humanos reais, vivendo e atuando em contextos complexos, constituído de múltiplas subjetividades, nem todas subsumíveis aos nossos padrões de racionalidade. Sob o ponto de vista moral, só nos restará, então, reconhecer a necessidade de investir em todos os dispositivos que possam promover nosso processo de sensibilização, quer seja através da criação de ambientes favoráveis à interação e convívio social, de processos educacionais, da promoção de formas de sensibilização através das artes ou, ainda, através de uma intervenção direta no metabolismo interno dos seres humanos.

CONCLUSÃO

Se pudermos realmente nos compreender como um sistema funcional flexível e em constante processo de transformação, a busca por aprimoramento não parece ser uma novidade, ou um tema sobre o qual possamos nos posicionar como sendo contra ou a favor. Ela faz parte da nossa forma de estar e nos realizarmos no mundo. Desta forma, não podemos mais pensar o aprimoramento humano como um programa fixo, uniforme e genérico. Ele deve acompanhar as demandas dos indivíduos, das sociedades e a busca pelo florescimento de ambos.

REFERÊNCIAS

- Dennett, D. *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness*, Science Master Series, 1996.
- DIAS, MC; VILAÇA, MM. Metamorfoses do humano: notas sobre o debate ético em torno da biotecnologia para o aperfeiçoamento humano. *Ethic@ (UFSC)*. 2010; 9(1): 29-42.
- DIAS, MC; VILAÇA MM. Melhoramento humano biotecnocientífico: a escolha hermenêutica é uma maneira adequada de regulá-lo? *Veritas*. 2013; 58(1): 61- 86.
- DIAS, MC. Aprimoramento Humano: entre equívocos e desafios. *Unisinos Journal of Philosophy*. 2016; 17(3): 352-360.
- DIAS, MC. (org) *A perspectiva dos funcionamentos: em defesa de uma abordagem moral mais inclusiva*. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo; 2015.
- DIAS, MC. *Sobre Nós: expandindo as fronteiras da moralidade*. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo; 2016.
- DIAS, MC (org). *Bioética: fundamentos teóricos e aplicações*. Curitiba: Editora Appris; 2017.
- Fukuyama, F. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Picador, 2003.
- Habermas, J. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- Kass, L. (Ed.). *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. New York: Regan Books, 2003.
- _____. *Life, liberty and the Defense of Dignity*. São Francisco: Encounter Books, 2002.
- Rockwell, W. T.I. *Neither Brain nor Ghost*, Cambridge, Mass: The MIT Press, 2005.
- Sandel, M. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- Savulescu, J. 2009. "The Human Prejudice and the Moral status of Enhanced Beings". In: Savulescu, J.; Bostrom, N. (Eds.). *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 211-250. p. 214.
- Savulescu, J. & Persson, I. "Unfit for the Future? Human Nature, Scientific Progress and the Need for Moral Enhancement." In Ter Meulen, R., Kahane, G., and Savulescu, J. (eds.). *Enhancing Human Capacities*. Oxford: WileyBlackwell. 2011.

APRIMORAMENTO HUMANO E A INCORPORAÇÃO DE TÉCNICAS MILENARES AO PROGRAMA DE APRIMORAMENTO CONTEMPORÂNEO¹

Os avanços tecnológicos obtidos pelos seres humanos nas últimas décadas têm causado um grande impacto na mídia. Esta parece ser uma das razões pela qual a discussão acerca do aprimoramento humano tem sido alvo de destaque nas discussões filosóficas, mais particularmente, na ética. No cenário internacional, o tema tem mobilizado grandes personalidades e, também, muito dinheiro, aplicado a pesquisas, *workshops*, publicações etc.

Em outros artigos, apresentei os aspectos filosoficamente mais relevantes deste debate, tomando por base os argumentos apresentados por *Bioconservadores e Transhumanistas*². Sem me deter agora nos detalhes nesta polêmica, pretendo propor um encaminhamento distinto da temática do aprimoramento humano, pautado por uma concepção flexível e não essencialista dos seres humanos. Desta forma, assumirei a perspectiva de que somos sistemas funcionais dinâmicos, flexíveis, que se transformam e se moldam, numa tentativa de melhor se harmonizar com seu entorno e alcançar uma realização plena³. Com base nesta premissa, pretendo apresentar as diversas formas de aperfeiçoamento humano em debate e introduzir a acupuntura como uma alternativa que, embora milenar, tem sido pouco explorada no cenário científico ocidental contemporâneo.

I. APRIMORAMENTO HUMANO: O ESTADO DA ARTE

Quatro grupos de aprimoramento têm ocupado o debate contemporâneo. São eles: aprimoramento cognitivo; aprimoramento físico; aprimoramento de humor e aprimoramento moral.

O aprimoramento cognitivo é uma meta que perpassa toda a história da humanidade e, sem a qual, jamais teríamos produzido ciência, cultura e arte. O anseio por tal tipo de aprimoramento não é, portanto, nenhuma novidade e muito tem sido investido a nível governamental ou privado para

¹ Uma versão distinta deste artigo foi originalmente publicado na revista *Diversitates International Journal* 10(1): 32-45, 2018.

² Ver: DIAS MC; VILAÇA MM. Metamorfoses do humano: notas sobre o debate ético em torno da biotecnologia para o aperfeiçoamento humano. *Ethic@ (UFSC)*. 2010; 9(1): 29-42 e DIAS MC; VILAÇA MM. Melhoramento humano biotecnocientífico: a escolhermenêutica é uma maneira adequada de regulá-lo? *Veritas*. 2013; 58(1): 61- 86.

³ Esta caracterização do que somos como sistemas funcionais, assim como as consequências de tal caracterização para o debate acerca do limite entre práticas terapêuticas e de aprimoramento é apresentada no artigo de DIAS MC. *Aprimoramento Humano: entre equívocos e desafios*. *Unisinos Journal of Philosophy*. 2016; 17(3): 352-360. Formas diversas de apresentação do tema, estão também presentes em DIAS, MC. (org) *A perspectiva dos funcionamentos: em defesa de uma abordagem moral mais inclusiva*. Rio de Janeiro: Editora Pirilampo. 2015; DIAS MC. *Sobre Nós: expandindo as fronteiras da moralidade*. Rio de Janeiro: Editora Pirilampo. 2016 e DIAS MC (org) *Bioética: fundamentos teóricos e aplicações*. Curitiba: Editora Appris; 2017.

alcançá-lo. O exemplo mais corriqueiro são as instituições de ensino que oferecem aos nossos jovens as mais variadas grades disciplinares, buscando, para além da oferta de conteúdo, um melhor desempenho do raciocínio de seus alunos.

A novidade está nos avanços biotecnológicos das últimas décadas que nos surpreendem como uma, até então inimaginável, variedade de instrumentos capazes de promover um melhor desempenho cognitivo. Entre os métodos convencionais estão os familiares exercícios de memória (como, por exemplo, o próprio “jogo da memória” ou “palavras cruzadas”) e o consumo de produtos contendo substâncias que tenham como efeito manter o indivíduo em estado de alerta por mais tempo, como é o caso da cafeína e da nicotina.

A questão é que mesmo as formas mais convencionais, através dos avanços biotecnológicos dos últimos anos, assumiram uma roupagem que já não nos parece tão familiar e que pode levantar suspeitas quanto à sua real finalidade. Substâncias as mais diversas são empregadas para garantir alguma forma de aprimoramento cognitivo. Elas vão de suplementos alimentares, passando por hormônios, a drogas que influenciam a resposta do córtex cerebral a situações de ameaça ou treino.⁴ Hoje fármacos dos mais diversos tipos são, por exemplo, indicados para crianças que – segundo uma descrição da medicina ocidental – apresentam *déficit* de atenção. De acordo com os especialistas, a utilização de tais drogas faria com que o indivíduo se tornasse capaz de focar melhor sua atenção em um tópico específico, melhorando sua aprendizagem.

Perguntas nada triviais surgem diante de um tal quadro. Estariam as drogas substituindo a necessidade de pensarmos métodos educativos mais modernos e, por conseguinte, mais adequados às novas gerações? Estariam as escolas e a sociedade, como um todo, buscando através do uso indiscriminado de tais substâncias, uma normatização do comportamento de nossos jovens? Estaríamos realmente em busca de um aprimoramento cognitivo ou simplesmente podando o devir criativo de indivíduos que de alguma forma escapam da ordem prevista? Se não pararmos para refletir, todas as vezes que uma luz se acende, indicando que podemos estar nos desviando dos fins almejados, estaremos permitindo que os instrumentos moldados para o nosso aprimoramento, sejam usados como armas de controle, dominação e embotamento, tanto de nossas próprias capacidades cognitivas, como de nossa liberdade.

Rompendo o paradigma convencional, novas técnicas de aprimoramento cognitivo são hoje ofertadas. A estimulação magnética transcraniana (TCM) é uma delas. Tal técnica consiste em aumentar ou diminuir a excitabilidade do córtex, modificando seu nível de plasticidade.⁵ Este

⁴ Ver: GLADSTONE DJ; BLACK SE. Enhancing recovery after stroke with noradrenergic pharmacotherapy: A new frontier? *Canadian Journal of Neurological Sciences*. 2000; 27 (2): 97–105.

⁵ Ver: HUMMEL FC; COHEN LG. Drivers of brain plasticity. *Current Opinion in Neurology*. 2005; 18 (6): 667–74

procedimento tem apresentado efeitos favoráveis na coordenação de tarefas motoro-visuais⁶ e no exercício da memória⁷.

Formas de aprimoramento genético de memória têm sido testadas em animais e consistem na indução de mudanças ontogenéticas no cérebro que promovam maior aprendizado e retenção de informações.⁸

O aprimoramento pré-natal tem sido amplamente utilizado e, em sua versão mais recorrente, consistem na ingestão de suplementos alimentares por parte da gestante. A ingestão de ácido fólico nos primeiros meses de gestação, por exemplo, tem demonstrado contribuir para a *performance* cognitiva dos bebês.⁹

Há ainda técnicas contemporâneas de aprimoramento que possuem uma relação mais direta como a caracterização de um indivíduo como sistema funcional proposta anteriormente¹⁰ e, sobretudo, com a ideia de que nossa mente não está encerrada no nosso cérebro e, nem mesmo, no nosso corpo, mas está projetada no mundo e incorpora a si outros sistemas, objetos inanimados, aos quais denominei sistemas acoplados. Tais técnicas envolvem assim a relação entre cérebros, pessoas e máquinas e vão desde a implantação de eletrodos no cérebro até a uso rotineiro de *hardware* e *software* externos que potencializam nossos processos cognitivos os mais diversos, entre eles, a memória.¹¹

A inserção de certos objetos no corpo humano, tais como lentes¹² e imãs¹³, pode também promover uma ampliação da nossa capacidade perceptiva, gerando algo semelhante a um novo sentido, ou melhor, fazendo com que qualidades antes imperceptíveis se tornem *input* relevantes na nossa produção de conhecimento.

⁶ Ver: ANTAL A; NITSCHKE MA. *et al.* Direct current stimulation over V5 enhances visuomotor coordination by improving motion perception in humans. *Journal of Cognitive Neuroscience*.2004; 16(4): 521–527.

⁷ Ver: FREGNI F; BOGGIO PS *et al.* Anodal transcranial direct current stimulation of prefrontal cortex enhances working memory. *Experimental Brain Research*. 2005;166(1): 23–30

⁸ Ver: BAILEY CH; BARTSCH D. *et al.* Toward a molecular definition of long-term memory storage. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*. 1996; 93 (24): 13445–52.

⁹ Ver: HELLAND IB; SMITH L. *et al.* Maternal supplementation with very-long-chain n-3 fatty acids during pregnancy and lactation augments children's IQ at 4 years of age. *Pediatrics*. 2003; 111 (1): 39–44.

¹⁰ Referência ao capítulo 7.

¹¹ Ver: RHODES B; STARNER T. Remembrance agent: A continuously running automated information retrieval system. *The First International Conference on the Practical Application of Intelligent Agents and Multi Agent Technology (PAAM 96)*. 1996.

¹² Ver: GRISWOLD, M.S.; STARK, W.S. Scotopic spectral sensitivity of phakic and aphakic observers extending into the near ultraviolet. *Vision Research*, v, 2, n. 9, p. 1739–43, 1992 e STARK WS; TAN KEWP. Ultraviolet-light – Photosensitivity and other effects on the visual-system. *Photochemistry and Photobiology*. 1982; 36(3): 371–80.

¹³ Ver: LARATT S. The gift of magnetic vision. *Body Modification Ezine*. 2004.

Também diretamente relacionada à noção anteriormente proposta de mente estendida¹⁴ está talvez o nosso mais antigo processo de aprimoramento cognitivo, a saber, o recurso a outras mentes. Através de um ambiente social enriquecido, seres humanos adquirem não somente novos conteúdos proposicionais, novas crenças, mas também a capacidade de verificá-las e de desenvolver um raciocínio crítico. Toda a história da humanidade foi construída a partir do registro de informações deixadas por nossos antepassados, a fim de que com elas pudéssemos melhor compreender o mundo a nosso redor, garantir a sobrevivência e aprimorar nossas diversas capacidades. São desta ordem as pinturas rupestres, as diversas formas de ordenação numérica (numerais romanos e arábicos), os manuscritos gregos, os quadros de Goya, a música de Villa-Lobos etc.

O aprimoramento físico, por sua vez, também tem se valido de métodos bastante convencionais, tais como a ingestão de nutrientes adequados e suplementos alimentares; a prática sistemática de exercícios físicos e o emprego de técnicas capazes de ampliar o desempenho respiratório e motor, a circulação sanguínea e a resistência física de um indivíduo.

As Olimpíadas sempre ofereceram o cenário ideal para que práticas de aprimoramento físico fossem testadas e avaliadas, como lícitas ou não, face aos valores inerentes aos jogos. Progressivamente, em função dos lucros mercadológicos provenientes dos esportes de alto impacto, formas de aprimoramento físico bem mais invasivas e não convencionais foram sendo desenvolvidas. Tais processos vão da mera ingestão de complementos alimentares¹⁵ à ingestão de hormônios, drogas sintéticas e esteroides capazes de alterar a constituição biológica do atleta¹⁶. Da prática disciplinada de exercícios físicos, passou-se à geração de modeladores de dor,¹⁷ dispositivos capazes de aumentar o número de glóbulos vermelhos no sangue e à prática de cirurgias eletivas. Tal como vimos no aprimoramento cognitivo, temos também aqui, uma crescente indústria de métodos que promovem uma interação homem-máquina, fazendo com que a incorporação de técnicas e equipamentos ao nosso próprio sistema funcional seja capaz de gerar maior acuidade sensível, destreza motora e uma superação de nossos limites de resistência a dor, fator que sempre nos impediude ultrapassar barreiras físicas e psicológicas impostas pelo nosso organismo.

¹⁴ Referência ao artigo 7.

¹⁵ Ver: HON O; COUMANS B. The continuing story of nutritional supplements and doping infractions. *British Journal of Sports Medicine*. 2007; 41: 800–5.

¹⁶ Ver: SEKERA MH; AHRENS BD. *et al.* Another designer steroid: Discovery, synthesis, and detection of “madol” in urine. *Rapid Communications in Mass Spectrometry*. 2005; 19: 781–4.

¹⁷ Ver: CHENG H-YM; PITCHER GM. *et al.* DREAM is a critical transcriptional repressor for pain modulation. *Cell*. 2002; 108: 31–43 e CHENG H-YM; PENNINGER JM. When the DREAM is gone: From basic science to future prospectives in pain management and beyond. *Expert Opinion on Therapeutic Targets*. 2003; 7(2): 249–63.

Como não poderia deixar de ser, o aprimoramento de humor segue o mesmo caminho. A humanidade sempre se serviu de um vasto cardápio de atividades sociais, culturais, desportivas e artísticas como forma de promover uma alteração favorável de humor, em quadros de depressão, agressividade, embotamento, tristeza, medo etc. Intervenções cirúrgicas, como por exemplo a lobotomia, foram empregadas, de forma bastante controversa, no século XX. A ingestão de substâncias como forma de aprimoramento, é, também nestes casos, bastante antiga e vai desde do consumo de substâncias de uso difuso e fácil aceitação, como, por exemplo, chás de diversos tipos, chocolate, cafeína, açúcares até o consumo de bebidas alcóolicas, drogas lícitas, medicamentos e drogas ilícitas.

A indústria farmacológica tem desenvolvido nesta direção produtos cada vez mais específicos em seus objetivos e menos violentos, enquanto produção de efeitos colaterais. Os avanços nesta área são notáveis, mas cabe lembrar que eles são resultados de experimentos científicos realizados de forma pontual, testados em grupos específicos e em condições previamente determinadas. As descrições fornecidas que conectam as substâncias usadas e os efeitos alcançados são hipóteses explicativas que, como todas as demais explicações científicas, resgatam sua credibilidade a partir de sua coerência com o sistema de crenças vigente.

Antes de passar ao chamado aprimoramento moral, gostaria de introduzir uma outra forma de aprimoramento cognitivo, físico e de humor, milenar, que tem sido negligenciada pela cultural ocidental contemporânea, a saber, a acupuntura.

II. ACUPUNTURA SOB O PONTO DE VISTA DA CIÊNCIA CONTEMPORÂNEA

A acupuntura é uma prática milenar, desenvolvida no oriente. Enquanto prática inserida em um contexto filosófico específico, ela incorporou na sua descrição dos fenômenos, elementos próprios à visão de mundo das diferentes épocas e culturas. Falar da acupuntura como prática de aprimoramento humano na contemporaneidade supõe, antes de mais nada, torná-la compatível como o paradigma científico atual. Esta tarefa exige uma abstração do vocabulário metafísico empregado no passado e uma redescrição dos fenômenos outrora abordados, sob o ponto de vista da ciência ocidental contemporânea. Mas não haveria algo de essencial e irreduzível que poderia ficar para sempre perdido neste processo de redescrição? Evidentemente sim, se o que desejamos encontrar na acupuntura puder se caracterizado como uma cosmovisão. Mas se quisermos entender a acupuntura, tal como estou propondo, como uma técnica de aprimoramento humano, minha resposta é claramente negativa.

Durante centenas de anos adeptos da acupuntura investigaram partes da superfície do corpo humano, identificaram pontos e buscaram atribuir aos mesmos, funções específicas. Todo este processo foi conduzido por uma investigação empírica bastante semelhante à que utilizamos hoje para verificar a eficácia de drogas desenvolvidas pela indústria farmacêutica.

Apesar de muitas vezes não colocarmos à prova o saber produzido pela ciência, não podemos nos esquecer de sua origem. Trata-se de uma forma de saber indutivo, ou seja, que parte da observação de certos fenômenos e extrai, de um conjunto de dados particulares, regras gerais. O saber científico está, assim, baseado em uma aparente regularidade das conexões verificadas a partir da experiência empírica. Sob o ponto de vista filosófico, o resultado deste processo, como já mencionei, nos fornece apenas hipóteses, cuja plausibilidade irá variar de acordo com os contextos em que as mesmas possam vir a ser pontualmente verificadas. Respaldados pela regularidade com que certos fenômenos se apresentam a nós, tentamos identificar conexões que nos permitam, ainda que de forma hipotética, estabelecer relações de causa e efeito.

Em que medida o saber da acupuntura, obtido através da observação sistemática e milenar da relação entre a estimulação de partes do nosso corpo e certas transformações físicas e mentais experienciadas pelo sujeito, pode nos parecer menos crível do que estudos recentes, cuja base de sustentação é igualmente hipotética e sujeita a refutação por parte da própria experiência?

Se podemos efetivamente ser caracterizados como um sistema funcional, composto de microssistemas, que apresenta portas de entrada, onde estímulos os mais diversos são conduzidos, traduzidos, correlacionados a outros estímulos recebidos, de forma a gerar uma resposta, por que não supor que os pontos identificados no passado nos ofereçam vias adequadas de implementação e/ou aperfeiçoamento de todo este processo?

Transcrevendo o processo da acupuntura no vocabulário contemporâneo, podemos dizer que ela promove, através de estímulos físicos em áreas específicas da superfície cutânea, reações bioquímicas no interior do organismo. Do estímulo à reação, ou seja, do *input* ao *output*, há uma longa cadeia de processos que com certeza podem não estar ainda suficientemente identificados. Isso, contudo, não invalida a hipótese de que efetivamente haja uma conexão. Muitos acupunturistas¹⁸ têm se debruçado sobre a possibilidade de comprovar tais conexões e revelar o caminho que nos conduz do *input* ao *output*. Lançam, assim, novas hipóteses ou reiteram as já levantadas pela ciência médica ocidental.

¹⁸ Ver: JAYASURYA A. As Bases Científicas da Acupuntura. Rio de Janeiro: Sohaku-In Edições; 1995; DIAS EM; SOUZA JL. Neurofisiologia como base para compreensão dos mecanismos de ação da acupuntura no tratamento da dor por alterações cinéticas funcionais. Soc. Bras. Fis. Acup. 2003; 1(2): 36-45 e CHOW P; WEI LY; LEE CT. Spectrographic Analyses of The Radial Pulse. American Journal of Acupuncture. jul./set. 1984; 12(3).

Vejam os através de um exemplo como isso funciona. Uma das funções mais bem estabelecidas da acupuntura está diretamente relacionada a um tipo de aprimoramento, a saber, o aprimoramento de humor. Trata-se da função de acalmar, apaziguar ou “ancorar a mente”, produzindo uma sensação de bem-estar. Tal função estaria relacionada, por exemplo, ao ponto identificado pela tradição como CS 6. Isso significa que ao estimularmos tal ponto, em uma certa intensidade, frequência e por um período de tempo específico, alcançaríamos, como resultado, uma promoção de harmonia e bem-estar no organismo. Os efeitos outrora metafísicos deste processo de estimulação, serão então agora descritos de acordo com um novo vocabulário, o da ciência moderna. Hoje assumimos que as diversas partes do nosso corpo possuem condutores, neurotransmissores, capazes de levar informação ao cérebro. Desta forma, entendemos que as membranas possuem receptores multipolares que ligam o meio extra-celular, ao citoplasma da célula. Cada polo do receptor possui mediadores químicos, que atraem ou repelem células. Os receptores podem atrair a moléculas de ácido gama-aminobutírico (GABA - *Gamma-AminoButyric Acid*) que circulam no sangue e ligar esta molécula ao polo específico do receptor. O GABA é um neurotransmissor que desempenha um importante papel na regulação da excitabilidade neural ao longo de todo o sistema nervoso. Ele abre o canal permitindo o influxo de cloreto do meio extracelular para o meio intracelular. No meio intracelular a célula fica com mais cloreto, gerando como resposta uma sensação de bem-estar.

Fórmulas deste tipo são encontradas também para descrever o processo através do qual a acupuntura seria capaz de produzir efeitos como analgesia, levando o indivíduo a suportar melhor alguns procedimentos terapêuticos extremamente dolorosos e permitindo que atletas suportem melhor situações de total esgotamento físico. A acupuntura tem sido utilizada em vários procedimentos ditos terapêuticos, envolvendo a recuperação de lesões físicas, o controle de taxas glicêmicas e da pressão arterial, a diminuição de processos inflamatórios, o controle da raiva e da frustração, a melhora de distúrbios respiratórios, digestórios, urinários, distúrbios do sono e dos quadros de depressivos. Enfim, a acupuntura tem sido empregada em diversos quadros de desordem do organismo e tem apresentado resultados bastante positivos.

Considero que a distinção entre um procedimento terapêutico e aprimoramento diz respeito tanto ao indivíduo, quanto ao seu entorno e que, em ambos os casos, nosso objetivo é o mesmo, estabelecer uma certa harmonia, capaz de garantir os funcionamentos básicos do sistema funcional, seja este entendido de forma micro ou macro sistêmica. Neste sentido, trago, aqui, a acupuntura, não apenas como uma forma eficaz de terapia, mas como uma forma milenar de aprimoramento humano. Forma esta que apesar de ter sua eficácia prática consagrada há muitos anos, de não apresentar os possíveis danos ao organismo, identificados em outros procedimentos e, talvez o mais importante, de apresentar baixíssimos custos, permanece alheia ao debate sobre as práticas de aprimoramento

humano, além de ser negligenciada pelos órgãos governamentais responsáveis pela garantia do equilíbrio físico e mental dos diversos indivíduos, humanos ou não que compõem a nossa sociedade.

III. APRIMORAMENTO MORAL

O debate acerca do aprimoramento moral tem recebido, nos últimos anos, especial atenção no ambiente filosófico. Meu objetivo aqui será indicar alguns aspectos críticos deste debate. Minha maior preocupação no que tange ao aprimoramento moral é a suspeita de que efetivamente não podemos saber o que será o melhor para sociedades futuras. Entendo a moralidade como uma indagação acerca da boa vida: da vida que valoramos ou aspiramos viver. Neste sentido a moralidade envolve valores. Valores não são entidades transcendentais, mas, sim, o peso que atribuímos aos diversos elementos de nosso *set* informacional, após realizado o processo de avaliação e ponderação entre nossos *inputs*, nossas crenças e desejos. O que fixamos como o conteúdo de nossas normas morais corresponde a exigências pactuadas, afim de que possamos satisfazer certas demandas e promover nossa plena realização. Se anteriormente abandonamos a crença em uma natureza humana fixa, precisamos agora também admitir que nossas demandas são variáveis. Elas variam de acordo com as condições impostas pelo nosso entorno e pela nossa constituição biológica, pelo desenho de nossa psique e pelo que projetamos como sendo a nossa concepção de vida realizada.

Se minha descrição da moralidade puder ser aceita, então qualquer forma de aprimoramento moral deverá levar em conta a quase impossibilidade de fixarmos conteúdos normativos. Precisamos reconhecer os limites de nossa própria compreensão acerca do bem e do mal, limites estes estabelecidos pela nossa inserção espaciotemporal no mundo. O bem e o mal não são conceitos absolutos, mas sim relativos ao que promove ou degenera nossa realização. Novos tempos trazem consigo novas ameaças, por conseguinte, novas demandas que exigem formas próprias de satisfação. O que, sim, preservamos da moralidade através dos tempos é sua finalidade última, a de promover o nosso florescimento, o que quer que isso signifique.

O que temo no projeto de aprimoramento moral é o filósofo de gabinete que acredita saber o que é o melhor em sentido atemporal, sem sequer saber o que se passa em seu entorno atual. Durante séculos, as teorias morais vangloriaram a autonomia e a racionalidade, à revelia dos inúmeros indivíduos, humanos ou não, que jamais exerceriam tais capacidades e se enquadrariam no perfil adequado a um agente moral.

Os possíveis problemas decorrentes da crença de que somos capazes de identificar onde devemos intervir, a fim de aprimorar, incidem sobre as diferentes práticas de aprimoramento. Muitos pais e educadores buscam hoje substâncias que ampliem a capacidade de concentração de seus filhos

e alunos. Longe dos fármacos, as escolas se dedicam ao raciocínio lógico, matemático, e praticamente abandonam outras formas de apreender e estar no mundo, como as formas de expressão artísticas. Como podemos justificar a escolha por ampliarmos o grau de concentração e o raciocínio lógico de nossos jovens, em detrimento do investimento em outras capacidades, que certamente os habilitariam ao exercício de atividades distintas, talvez muito mais compatíveis com sua forma própria de realização?

Este mesmo tipo de questão pode ser também colocada, no que tange aos nossos sentimentos ou virtudes morais. Tomemos como exemplo uma capacidade ou sentimento bastante abrangente, frequentemente associado à conduta moral, como a empatia. Como podemos garantir que a promoção de indivíduos mais empáticos realmente nos conduza a um mundo moralmente melhor? Muitos podem, como eu, tomando como referência nosso mundo atual, acreditar que sim. Podem acreditar que ao ampliarmos nossa percepção do outro, estaremos mais aptos a compreender e respeitar suas demandas. Em outros textos¹⁹, defendi a sensibilização através das artes como uma forma de promover este tipo de aprimoramento. Considero que seja nosso papel e, até mesmo nosso dever, implementar os diversos mecanismos que, no nosso tempo, acreditamos promover um aprimoramento moral. Isso, contudo, não elimina o risco de estarmos cometendo um grande erro, aos olhos das futuras gerações. Em nossa defesa podemos apenas alegar ter agido de acordo com nossas melhores convicções. Porém, insisto, a cautela, aqui, deve ser não apenas um imperativo prudencial, mas um antídoto contra a arrogância e presunção que perpassam toda a história da humanidade.

CONCLUSÃO

Haveria ainda alguma questão moralmente relevante pertinente à temática do aprimoramento humano? Parece-me evidente que sim, mas ela não diz respeito exclusivamente ao aprimoramento biotecnológico. Ao meu ver, o problema real que enfrentamos, no âmbito moral, é o da delimitação dos concernidos e o do estabelecimento de uma hierarquia entre os diversos indivíduos.

Se a tecnologia hoje disponível para aprimorar nossos funcionamentos for considerada apenas como mais um dentre os bens ofertados no mercado, para os que puderem arcar com os seus custos, estaremos então aumentando o fosso entre os que podem quase tudo e os que quase nada podem. Como já disse, este problema não diz respeito apenas aos recursos biotecnológicos. Quando promovemos um sistema educacional privado, em detrimento de um sistema gratuito, por

¹⁹ Ver: DIAS, MC. (org) A perspectiva dos funcionamentos: em defesa de uma abordagem moral mais inclusiva. Rio de Janeiro: Editora Pirilampo. 2015; DIAS MC. Sobre Nós: expandindo as fronteiras da moralidade. Rio de Janeiro: Editora Pirilampo. 2016.

consequente, acessível a uma população de baixa renda, estamos ampliando o fosso existente entre os diferentes estratos sociais e promovendo um tratamento desigual que beneficia o bom funcionamento de alguns indivíduos, em detrimento de outros.

O mesmo, evidentemente, “podemos se aplica ao sistema saúde” e à alocação de recursos nesta área. Sobre este aspecto, gostaria, mais uma vez, de ressaltar algumas características da acupuntura. Trata-se, uma de prática amplamente realizada, em diversos países do oriente, que independente da formação e do segmento socioeconômico de quem a aplica e a recebe. Uma técnica, a priori, acessível a qualquer indivíduo, enquanto terapeuta, e cujos benefícios terapêuticos podem ser alcançados a custos bastante baixos. Em países como o Brasil, onde a situação socioeconômica da população é extremamente desigual e onde observamos uma constante precarização dos serviços de saúde, atingindo diretamente a população de baixa renda, a introdução da acupuntura como alternativa terapêutica deveria tornar-se uma prioridade do Estado.

Ainda na esfera da caracterização dos concernidos e na hierarquização entre eles, que marca toda a história da humanidade, gostaria de chamar a atenção para mais um problema inerente à ciência moderna e, por conseguinte, às formas de aprimoramento que vem sendo desenvolvidas pela mesma. Se adotarmos como concernidos morais, sistemas funcionais diversos, não poderemos aceitar que alguns indivíduos, tais como animais não-humanos, tenham seus funcionamentos básicos violados e, por conseguinte, sua qualidade de vida deteriorada, apenas para servir à experimentação científica. A utilização de animais não-humanos como pressuposto metodológico para a verificação da eficácia de fármacos e outros procedimentos que visam o tratamento e/ou aprimoramento de seres humanos é, não apenas questionável, sob o ponto de vista da produção efetiva de conhecimento, mas, também, moralmente condenável, sob o ponto de vista de um perspectiva moral mais inclusiva, não especista.²⁰

Enfim, para que o tema do aprimoramento não gere discrepâncias de tratamento, ferindo assim um princípio moral de igual consideração, precisamos saber administrar estes novos recursos e submeter seu controle e distribuição a uma agenda moral. Definir esta agenda é um trabalho coletivo e que supõe, ao mesmo tempo, um compromisso com a própria moralidade e, mais especificamente, como uma concepção moral efetivamente igualitária e inclusiva.

²⁰ Ver: DIAS, MC. (org) A perspectiva dos funcionamentos: em defesa de uma abordagem moral mais inclusiva. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo. 2015; DIAS MC. Sobre Nós: expandindo as fronteiras da moralidade. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo. 2016 e DIAS MC (org) Bioética: fundamentos teóricos e aplicações. Curitiba: Editora Appris; 2017.

REFERÊNCIAS

- ANTAL A; NITSCHKE MA. *et al.* Direct current stimulation over V5 enhances visuomotor coordination by improving motion perception in humans. *Journal of Cognitive Neuroscience*.2004; 16(4): 521–527.
- BAILEY CH; BARTSCH D. *et al.* Toward a molecular definition of long-term memory storage. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*. 1996; 93 (24): 13445–52.
- CHENG H-YM; PITCHER GM. *et al.* DREAM is a critical transcriptional repressor for pain modulation. *Cell*. 2002; 108: 31–43.
- CHENG H-YM; PENNINGER JM. When the DREAM is gone: From basic science to future prospectives in pain management and beyond. *Expert Opinion on Therapeutic Targets*. 2003; 7(2): 249–63.
- CHOW P; WEI LY; LEE CT. Spectrographic Analyses of The Radial Pulse. *American Journal of Acupuncture*. jul./set. 1984; 12(3).
- DIAS MC; VILAÇA MM. Metamorfoses do humano: notas sobre o debate ético em torno da biotecnologia para o aperfeiçoamento humano. *Ethic@ (UFSC)*. 2010; 9(1): 29-42.
- DIAS MC; VILAÇA MM. Melhoramento humano biotecnocientífico: a escolha hermenêutica é uma maneira adequada de regulá-lo? *Veritas*. 2013; 58(1): 61- 86.
- DIAS MC. Aprimoramento Humano: entre equívocos e desafios. *Unisinos Journal of Philosophy*. 2016; 17(3): 352-360.
- DIAS, MC. (org) *A perspectiva dos funcionamentos: em defesa de uma abordagem moral mais inclusiva*. Rio de Janeiro: Editora Pirilampo; 2015.
- DIAS MC. *Sobre Nós: expandindo as fronteiras da moralidade*. Rio de Janeiro: Editora Pirilampo; 2016.
- DIAS MC (org) *Bioética: fundamentos teóricos e aplicações*. Curitiba: Editora Appris; 2017.
- DIAS EM; SOUZA JL. Neurofisiologia como base para compreensão dos mecanismos de ação da acupuntura no tratamento da dor por alterações cinéticas funcionais. *Soc. Bras. Fis. Acup.* 2003; 1(2): 36-45.
- FREGNI F; BOGGIO PS *et al.* Anodal transcranial direct current stimulation of prefrontal cortex enhances working memory. *Experimental Brain Research*. 2005;166(1): 23–30.
- GLADSTONE DJ; BLACK SE. Enhancing recovery after stroke with noradrenergic pharmacotherapy: A new frontier? *Canadian Journal of Neurological Sciences*. 2000; 27 (2): 97–105.
- GRISWOLD, M.S.; STARK, W.S. Scotopic spectral sensitivity of phakic and aphakic observers extending into the near ultraviolet. *Vision Research*, v, 2, n. 9, p. 1739–43, 1992.

HELLAND IB; SMITH L. *et al.* Maternal supplementation with very-long-chain n-3 fatty acids during pregnancy and lactation augments children's IQ at 4 years of age. *Pediatrics*. 2003; 111 (1): 39–44.

HON O; COUMANS B. The continuing story of nutritional supplements and doping infractions. *British Journal of Sports Medicine*. 2007; 41: 800–5.

HUMMEL FC; COHEN LG. Drivers of brain plasticity. *Current Opinion in Neurology*. 2005; 18 (6): 667–74.

JAYASURYA A. *As Bases Científicas da Acupuntura*. Rio de Janeiro: Sohaku-In Edições; 1995.

LARATT S. The gift of magnetic vision. *Body Modification Ezine*. 2004.

RHODES B; STARNER T. Remembrance agent: A continuously running automated information retrieval system. *The First International Conference on the Practical Application of Intelligent Agents and Multi Agent Technology (PAAM 96)*. 1996.

SEKERA MH; AHRENS BD. *et al.* Another designer steroid: Discovery, synthesis, and detection of “madol” in urine. *Rapid Communications in Mass Spectrometry*. 2005; 19: 781–4.

STARK WS; TAN KEWP. Ultraviolet-light – Photosensitivity and other effects on the visual-system. *Photochemistry and Photobiology*. 1982; 36(3): 371–80.

PESSOAS COM DEFICIÊNCIA: DESCONSTRUINDO PARADIGMAS¹

O que significa falar de pessoas com deficiência? Quais seriam os possíveis desafios éticos desta questão? Uma pessoa é geralmente interpretada como um igual, alguém, portanto, a quem devemos igual consideração. Uma pessoa com deficiência é também uma igual? Aqui temos uma pergunta ambígua. Se houver sentido falarmos de deficiência, então em algum aspecto relevante esta pessoa não é uma igual. Digamos que na visão corrente ela “de fato” não é uma igual, embora, nesta mesma visão possa e deva ser considerada por direito, ou, sob o ponto de vista moral, uma igual. O aspecto capcioso do problema estará na identificação das características necessárias para que possamos considerar alguém uma pessoa, e a distinção entre estas características e características, por assim dizer, secundárias, que podem, portanto, estar ausentes, sem comprometer o reconhecimento de um indivíduo como pessoa.

Se quisermos seguir nesta linha de raciocínio, teremos que começar pela pergunta mais óbvia. Em que consiste ser uma pessoa? Ou em outras palavras, quais características julgamos essenciais para identificar uma pessoa? Quando, então, tivermos chegado a algum acordo sobre este ponto, ou simplesmente, tivermos sido vencidos pelo cansaço, teremos que enfrentar a questão seguinte: o que é uma deficiência? Neste ponto, se ainda não tivermos desistido, talvez possamos esclarecer em que contexto falamos de pessoas com deficiência.

Há pelo menos 2500 anos a tradição filosófica tem se dedicado a caracterizar o que somos nós: eu, vocês e os indivíduos que de alguma forma julgamos semelhantes a nós. A tradição filosófica acredita que eu, vocês e eles possuímos algo que nos caracteriza e, segundo a tradição, nos distingue e identifica enquanto pessoas. Acredita, por assim dizer, em uma natureza humana, mais ou menos fixa e visivelmente delimitada. Neste artigo, optarei por rechaçar esta forma de colocação da questão e com ela o cardápio filosófico de respostas. Em contrapartida, pretendo me servir de uma caracterização funcional do que somos que, segundo pretendo defender, não nos distingue, mas aponta uma forma de individuação mais apropriada do que somos e nos permite romper com um paradigma de normalidade, segundo o qual alguns indivíduos são então caracterizados como faltantes ou deficientes. Minha proposta é a de que adotemos como foco de nossa consideração moral indivíduo concebidos como sistemas funcionais diversos e como imperativo moral, o dever de contribuir para o florescimento dos diversos sistemas funcionais, o que quer que, em cada caso, isso possa significar.

¹ Uma versão deste artigo foi publicada no livro **Autonomia, reconhecimento e dignidade** (A.P. Barbosa-Fohrmann, org.). Rio de Janeiro: Gramma, 2017, v.1, p. 171 - 194.

Neste modelo interpretativo a deficiência deixa de ser uma característica intrínseca ao sistema, e passa a ser tomada como expressão de uma inadequação entre o indivíduo e o seu entorno.

I. O CONCEITO DE PESSOA

Começemos pela pergunta mais óbvia. Em que consiste ser uma pessoa? Ou em outras palavras, quais características julgamos essenciais para identificar uma pessoa?

Para iniciar nossa investigação proponho, um breve histórico do modo como o conceito de pessoa retorna à cena filosófica, na filosofia contemporânea, como parte do projeto de dissolução do dualismo mente-corpo, em Strawson². Em seguida, pretendo apontar para duas características distintivas dos seres aos quais atribuímos o título de pessoas: racionalidade e a liberdade. Adotarei uma versão contemporânea do conceito de racionalidade, defendida por Josef Raz³. Em seguida discutirei o conceito de liberdade da vontade proposto por Harry Frankfurt⁴. A partir de uma análise crítica da distinção realizada por Frankfurt entre os conceitos de liberdade da vontade e liberdade de agir, pretendo introduzir o conceito de liberdade como autodeterminação. Para concluir pretendo defender que a atribuição de liberdade é uma condição necessária para identificarmos um indivíduo como uma pessoa, ou como um agente moral, porém não para identificarmos o objeto de nossa consideração moral, por conseguinte, aquele sobre o qual se debruça a ética, a justiça, em sentido amplo e quiçá as proteções do Direito.

DA INTEGRAÇÃO ENTRE O MENTAL E O FÍSICO

Pré-filosoficamente, costumamos distinguir duas ordens de fenômenos: fenômenos físicos ou corporais e fenômenos psíquicos ou mentais. São caracterizados como fenômenos psíquicos a ansiedade, a dor, o ódio etc. Em contrapartida, são caracterizados como fenômenos físicos ocorrências como, por exemplo, o aumento da adrenalina na corrente sanguínea, comumente associado à ansiedade; a estimulação de células nervosas que acompanha a sensação de dor e o aumento da pressão arterial, associado a sentimentos intensos, tais como a raiva ou o desejo sexual. Para cada indivíduo parece possível, então, traçar duas histórias paralelas: sua história psicológica e a história de seus processos fisiológicos.

²Strawson, Peter F., **Individuals**, London: Routledge, 1959.

³Ver, Joseph Raz, **Engaging Reason: on the theory of value and action**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

⁴Frankfurt, H., "Freedom of the Will and the Concept of a Person", **The Journal of Philosophy** 68 (1971)5-20.

Essa distinção, aparentemente inocente, entre fenômenos mentais e fenômenos corporais irá, contudo, gerar uma série de impasses, caracterizados na tradição filosófica como "o problema mente/corpo". O problema filosófico tem início quando a distinção fenomênica cede lugar a uma problematização teórica acerca do estatuto ontológico de tais "fenômenos": devemos supor que fenômenos mentais e corporais constituem classes de entidades ontologicamente distintas? Se aceitamos, por um lado, a tese cartesiana de que na base de tal distinção fenomênica há uma distinção ontológica entre uma *res cogitans* e uma *res extensa*, então seria impossível compreender como entre ambas possa haver uma interação causal⁵ — interação esta que aceitamos trivialmente, ao dizermos que agimos de tal e tal modo, porque temos tais e tais intenções. Por outro lado, se aceitamos a tese materialista de que na base de tais fenômenos não haja senão uma mesma entidade material, como poderemos explicar que o modo pelo qual nos referimos a fenômenos psíquicos, tais como ansiedade, dor, raiva e desejo, nos parece irreduzível ao modo pelo qual falamos do aumento da adrenalina no sangue; da estimulação das células nervosas ou do aumento da nossa pressão arterial?

Para solucionar o problema mente/corpo, Strawson⁶ procura mostrar que na base da distinção fenomênica entre o mental e o físico, está o conceito de pessoa, como o conceito de uma entidade à qual são atribuídos igualmente estados de consciência e predicados corporais. Aquele ao qual nos referimos quando falamos de dores e quando falamos de estimulações nervosas não é, nem uma "consciência", nem um "corpo", mas uma pessoa. Uma condição necessária para a atribuição tanto de estados psicológicos, quanto de estados fisiológicos, é a identificação de seres humanos enquanto entidades públicas espaço-temporais. Por conseguinte, a indagação pela identidade ou distinção ontológica entre "mente" e "corpo" não faz sentido. O que pressupomos ao falarmos de fenômenos psíquicos e físicos no plano lógico e ontológico é a existência de pessoas. Desse modo, o conceito de pessoa se apresenta como um conceito primitivo, ou seja, inerente a todo e qualquer sistema conceitual, a partir do qual possam ser pensados fenômenos físicos e psicológicos. A distinção entre estas duas classes de fenômenos deve ser, portanto, compreendida como uma distinção entre duas formas de abordagem de uma mesma entidade.

Mas como é possível um conceito de pessoa como designando a entidade a qual se aplicam simultaneamente predicados mentais e corporais? A capacidade de atribuir predicados psicológicos a outros indivíduos é, de acordo com Strawson, uma condição necessária para que alguém possa atribuí-

⁵ Descartes procura explicar a possibilidade de uma tal interação nos seguintes termos: a matéria se deixaria influenciar pela mente quando tornada "muito etérea" na glândula pineal. Essa concepção, longe de nos fornecer uma solução para o problema da interação causal entre fenômenos físicos e mentais, não pode ser compreendida senão como uma metáfora. Sobre a solução cartesiana, ver Descartes, *Meditations de Prima Philosophia*, Paris 1641: De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme (Méditation Sixième).

⁶ Ver Strawson, P. F., **Individuals**, London: Routledge, 1959.

los a si mesmo.⁷ Neste sentido podemos reconstruir sua argumentação nos seguintes termos: (1) Partiremos da premissa de que somos capazes de nos auto-atribuir predicados psicológicos. (2) Só podemos nos auto-atribuir predicados psicológicos, se somos igualmente capazes de atribuí-los também a terceiros e só podemos atribuir tais predicados a terceiros, se somos capazes de identificar outros sujeitos da experiência. (3) Não podemos identificar outros sujeitos, se os identificamos apenas enquanto possuidores de estados mentais.⁸ Mas para que possamos identificar outros indivíduos como sujeito da experiência, é necessário, que sejamos capazes de lhes atribuir não apenas predicados mentais, mas predicados corporais. Logo, (4) se somos capazes de nos auto-atribuir predicados psicológicos, devemos, portanto, reconhecer a capacidade de atribuir predicados corporais e psicológicos a um mesmo sujeito.

Ao assinalar a prioridade lógica do conceito de pessoa, Strawson pretende mostrar que a própria indagação pela identidade ou distinção entre o mental e o físico não faz sentido. Poderíamos indagar se o seu argumento é realmente capaz de dissolver o tradicional problema do dualismo ontológico. Contudo, não pretendo me comprometer, aqui, com uma resposta a esta questão. Nosso ponto consiste antes em analisar em que medida a caracterização fornecida por Strawson é suficiente para uma identificação satisfatória do que venha ser uma pessoa. Será apenas as pessoas que podemos atribuir predicados mentais e corporais? Se tais predicados são atribuíveis também a outros seres vivos, em que poderemos, ainda, distingui-los de nós?

Recorrendo ao modo como temos, repetidamente, nos identificado, do período clássico aos dias atuais, poderíamos simplesmente dizer: somos, antes de mais nada, compreendidos como seres racionais.⁹ Mas o que isto realmente significa? Para tentar responder a esta questão de forma compatível com a boa tradição filosófica e, ao mesmo tempo, compatível com nossas convicções pós-metafísicas, pretendo analisar o conceito de racionalidade fornecido pelo filósofo e jurista contemporâneo Joseph Raz.¹⁰

⁷ A necessária correlação entre a auto-atribuição de estados psicológicos e sua atribuição em terceira pessoa é analisada na literatura acerca do chamado Argumento da Linguagem Privada de Wittgenstein. Para tal, ver: L. Wittgenstein. **Philosophische Untersuchungen**. Frankfurt: Suhrkamp, 1984; P.F. Strawson, **The Private Language Argument**, Macmillan St. Martin's Press, 1971; E. Tugendhat. **Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung**. Frankfurt: Suhrkamp, 1979; P.M. Hacker. **Insight and Illusion**. Oxford: Clarendon Press, 1986; M.C. Dias, **Kant e Wittgenstein: Os limites da Linguagem**. Curitiba: Editora CRV, 2016, entre outros.

⁸ Ver Strawson, Peter F. **Individuals**. London: Routledge, 1959, 100.

⁹ Ser racional para muitos filósofos, tais como, por exemplo, Kant, Habermas ou Scalon, envolveu um comprometimento com justificações morais e ou com o agir de acordo com princípios morais. Para estabelecer tal conexão, faz-se necessária uma teoria da racionalidade bem mais complexa do que a que pretendo sugerir aqui.

¹⁰ Ver, Joseph Raz. **Engaging Reason: on the theory of value and action**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

RACIONALIDADE

No sentido mais trivial, Raz caracteriza os seres racionais como todos os que possuem “capacidade de racionalidade” (*capacity rationality*). Esta capacidade é descrita como a habilidade para perceber razões e agir conforme as mesmas. A capacidade de racionalidade envolve uma série de outras capacidades, tais como a habilidade perceptiva, a posse de memória, a capacidade de pensamento conceitual, a capacidade de formar opinião e tomar decisões e a capacidade de controlar os próprios movimentos. Alguém que careça de um grau mínimo de alguma destas habilidades não satisfaz as condições para o exercício da racionalidade e, nesse sentido, suas ações não podem ser ditas racionais ou irracionais, pois ao agente faltaria a própria capacidade de racionalidade.

Tal como as demais habilidades mencionadas, a capacidade de racionalidade será compreendida como algo gradativo. Alguém poderá ser reconhecido como mais ou menos racional de acordo com sua *performace*, tanto nas habilidades pressupostas pela racionalidade, como no exercício da própria racionalidade. A capacidade da racionalidade não deverá ser identificada nem com o processo de deliberar ou decidir, nem como o resultado de algum destes atos. Ela se exprime automaticamente no modo como funcionamos, quando razões são capazes de afetar nossas crenças, desejos e ações.¹¹ Esta seria então, na interpretação de Raz¹², a capacidade que nos distinguiria e nos caracterizaria enquanto pessoas.

Com esta concepção, Raz recusa a distinção tradicional entre razão teórica e razão prática¹³ e a distinção mais recente entre razão procedural e razão substantiva.¹⁴ A racionalidade é, assim, apresentada como uma capacidade ou uma função desenvolvida em continuidade com outras capacidades ou funções. Poderíamos, aqui, prosseguir com uma investigação acerca do que possa ser considerado uma razão e pelo modo como seríamos afetados por ela. Mas, para cumprir nosso objetivo, será suficiente que compreendamos razões como dados informacionais que possam aprimorar a habilidade do indivíduo responder adequadamente a diferentes estímulos (*inputs*). O indivíduo aprende a identificar as informações mais importantes e a reagir com base nas mesmas. Isto é o que queremos dizer com “ser sensível a razões”. Para resumir, poderíamos chamar “racional” os seres ou sistemas que possam se comportar com base na seleção e avaliação de informações. Quão complexo e desenvolvido é este processo de avaliação irá determinar o grau de racionalidade de cada indivíduo.

¹¹ Ver, *idem*, *ibidem*, 69.

¹² *Idem*, *ibidem*, 67.

¹³ Tal como proposta por Kant.

¹⁴ Ver, D. Parfit, “Reason and Motivation”. *Aristotelian Society*, suppl. 71 (1997), 99.

Mas ao caracterizarmos a racionalidade desta forma, teremos realmente alcançado uma descrição satisfatória do que supomos ser uma pessoa? Algumas vezes chamamos de pessoa seres que não podem, ou que, nunca poderão responder apropriadamente ao seu entorno (meio): seres incapazes de desenvolver de forma satisfatória as capacidades anteriormente mencionadas. Outras vezes, atribuímos um certo grau de racionalidade não apenas a animais, como também a computadores: às assim chamadas “máquinas inteligentes”. Ao agir desta maneira, ou bem, estamos simplesmente empregando de forma indevida o conceito de pessoa, ou, no fundo, não acreditamos que a capacidade da racionalidade seja uma condição necessária e/ou suficiente para identificar o que seja uma pessoa. Mas se consideramos que o atributo da racionalidade, tão caro à tradição filosófica, não é uma condição suficiente para identificarmos o que seja uma pessoa, então precisamos prosseguir com a nossa investigação.

Podemos chamar de racional um animal ou uma máquina, mas não nos sentiríamos suficientemente à vontade para atribuir-lhes liberdade ou responsabilidade por suas ações. Por que não? Porque pensamos que isto envolveria algo mais. Algo reconhecido apenas nas ações humanas. Algo que muitos acreditam estar contido na nossa auto-atribuição de liberdade.

LIBERDADE DA VONTADE

Em resposta ao conceito de pessoa oferecido por Strawson, Frankfurt¹⁵ irá defender que a distinção essencial entre pessoas e outros sistemas está na estrutura da vontade. Pessoas não são os únicos seres aos quais atribuímos predicados psicológicos, que possuem desejos ou são capazes de tomar decisões, mas sim os únicos que possuem a capacidade de constituir desejos de segundo nível. Mais especificamente pessoas são seres capazes de refletir e avaliar suas próprias inclinações e fins, desejá-los distintos do que são e submetê-los a um desejo de segundo nível.¹⁶

Falamos de desejos de primeiro nível, quando alguém busca realizar aquilo que quer e de desejos de segundo nível, quando quer ter certos desejos ou, quando quer que certos desejos se imponham como a sua vontade. Neste segundo caso, falamos, então, de volições de segundo nível. A característica essencial de uma pessoa e fornecida para Frankfurt não apenas pela presença de desejos de segundo nível em geral, mas pela presença de volições de segundo nível.

Para ilustrar a relação entre desejos de primeiro e segundo nível, Frankfurt nos sugere uma comparação entre dois indivíduos viciados. Partiremos da pressuposição de que os dois indivíduos X e Y apresentam o mesmo grau de dependência física de uma droga, o que faz com que após um certo

¹⁵ Frankfurt, H. “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *The Journal of Philosophy* 68 (1971), 5-20.

¹⁶Ver idem, *ibidem*, 6.

período a necessidade física da mesma se faça sentir em ambos de forma igualmente violenta. O indivíduo X manifesta, no entanto, o desejo de abandonar o vício e, para realizar esse desejo e fazer com que o mesmo se imponha ao desejo de buscar a droga, ele recorre a todas as alternativas disponíveis. X luta incessantemente contra o vício. Cada recaída é sentida como uma derrota, como uma demonstração de sua impotência face à dependência. Y, ao contrário, não vivencia conflito algum. Recorre à droga sempre que deseja e não manifesta nenhum desejo de resistência contra o vício. Sua vida é uma constante tentativa de satisfação de seus desejos mais imediatos. A este tipo de desejos chamaremos desejos de primeiro nível. O desejo de resistir ao desejo de recorrer à droga, o *desejo de não desejar a droga* é o que Frankfurt caracteriza como um desejo de segundo nível. Ao desejar que este desejo se imponha como sendo a sua vontade, X demonstra ser capaz de constituir também volições de segundo nível. Deste modo, ainda que fracasse no seu empenho de vencer o vício, ou seja, em fazer valer a sua vontade, em cumprir o seu propósito, X terá dado um passo que o distingue radicalmente de Y. Terá satisfeito uma condição necessária para o seu reconhecimento como uma pessoa, a saber: a possibilidade de constituir volições de segundo nível.

Para Frankfurt, graças à faculdade da razão, um indivíduo é capaz de alcançar uma consciência crítica de seus desejos e constituir volições de segundo nível. Nesse sentido, a própria estrutura da vontade limita a aplicação do conceito de pessoa ao âmbito dos seres racionais e, dentre estes, aos seres capazes de fazer de seu próprio desejo objeto de reflexão. Apenas porque uma pessoa possui volições de segundo nível é capaz de desfrutar de uma vontade livre.¹⁷

AUTODETERMINAÇÃO

Mas o que exatamente significa falar de níveis de desejos e de liberdade da vontade? De acordo com nosso uso mais comum do conceito de liberdade, alguém é livre quando realiza aquilo que quer ou decide realizar.¹⁸ Contra esta definição trivial de liberdade, Frankfurt apresenta o conceito de liberdade da vontade. Ser livre neste sentido, não é ser livre para fazer o que se quer, mas sim para desejar o que se quer.¹⁹ O que significa dizer que alguém é livre para desejar o que quer? O que está realmente implicado pelo conceito de liberdade da vontade que falta ao conceito comum de liberdade?

¹⁷ Ver idem, ibidem, 11-14.

¹⁸ Ver idem, ibidem, 14.

¹⁹ Ver idem, ibidem, 18-19.

Deixando de lado especulações metafísicas acerca da liberdade²⁰, podemos dizer que a atribuição ou não de liberdade a alguém tem consequências práticas inquestionáveis. De acordo com o senso comum, só responsabilizamos alguém pelas consequências de seus atos, se supusermos que o mesmo é livre para agir de acordo com sua própria decisão. Mas será que para garantir a plausibilidade de tais práticas precisamos ir além do nosso conceito comum de liberdade? Eu penso que não. Para reconhecer alguém como responsável pelos seus atos, não precisamos de imaginar diferentes níveis de desejos, nem nos comprometer com algum tipo de premissa acerca da liberdade da própria vontade. Liberdade como capacidade de determinar as próprias ações pode ser entendida, em sentido trivial, como a capacidade de agir baseado na avaliação de crenças e desejos.²¹

Seguindo esta posição, dizemos que alguém é responsável por seus atos quando reconhecemos que ele poderia ter agido de outro modo, caso assim decidisse. Em outras palavras, quando reconhecemos que agiu sem coação e que foi capaz de escolher entre alternativas distintas. Ausência de coação e a presença de alternativas fazem, portanto, parte do *background* a partir do qual julgamos alguém como livre e, por conseguinte, como responsável por suas ações.

Podemos imaginar também situações nas quais o agente é livre de coação, age com base em seus desejos, mas, ainda assim, não estamos inclinados a dizer que foi responsável pelos seus atos. Este é o caso de situações em que o indivíduo em questão são animais, crianças pequenas ou mesmo adultos carentes das habilidades necessárias ao exercício da racionalidade. Assim sendo, podemos indicar a anteriormente mencionada capacidade da racionalidade, ou seja, a capacidade de agir baseada na avaliação das crenças e desejos mais relevantes, como uma condição necessária, embora não suficiente, para a atribuição de liberdade. A capacidade de determinar as próprias ações de acordo com suas próprias metas é o que chamarei liberdade como autodeterminação. Um ser autodeterminado é aquele capaz de agir com base em razões: com base em um *set* relevante de informações acerca de suas crenças, seus desejos e seu entorno (meio-ambiente, background).

²⁰ Penso aqui na histórica polêmica filosófica entre deterministas e defensores da Liberdade humana, da qual resulta a necessidade de justificação de um conceito mais forte de Liberdade, que se reporte, não ao agir, mas à própria vontade. Com relação a tal polêmica, defendo uma perspectiva compatibilista que relaciona a atribuição de liberdade à ação realizada de acordo com a vontade do agente, qualquer que sejam as fontes de determinação da própria vontade.

²¹ Tal capacidade é o que chamamos algumas vezes de capacidade de deliberar. Neste artigo tentei intencionalmente evitar o uso do conceito de deliberação. A razão disto é porque, tal como eu a entendo, deliberação é um processo: a totalidade do processo de verificar, selecionar e avaliar informações e reagir. Deste modo, ao falarmos das diversas etapas do processo, já estaremos falando sobre a deliberação e não seria necessário introduzi-la como um elemento a mais ou a parte. Sei que muitos costumam identificar deliberação com apenas uma parte do processo: a etapa entre a avaliação ela mesma e a resposta. A deliberação é assim entendida como um momento de decisão que poderia ser discriminado separadamente. Tal ideia me parece absurda. Eu simplesmente não posso compreender o que possa ser uma decisão em si mesma, sem pensar em seu conteúdo - i.e. as informações e alternativas em questão - e no meio pelo qual é expressa, a saber, a ação. Qualquer outra alternativa me parece uma reminiscência da concepção dualista cartesiana.

Retornando à nossa questão original, podemos agora dizer que ser uma pessoa é não apenas ser uma entidade a qual são atribuídos predicados físicos e mentais, mas ainda ser capaz de refletir sobre suas ações — nesse sentido, de se deixar influenciar por razões e argumentos a favor ou contra determinada conduta — e ser capaz de determiná-las de acordo com seus próprios fins. Essa capacidade de eleger seus próprios fins, de constituir um projeto de vida, de se autodeterminar é, por conseguinte, uma característica distintiva daqueles que reconhecemos como pessoas.

II. PESSOAS COM DEFICIÊNCIA

Como podemos interpretar agora o conceito de pessoa com deficiência? Proponho que façamos uma breve retomada deste conceito dentro do ordenamento jurídico brasileiro. O Decreto 5296/04 de dezembro de 2004 caracteriza as então chamadas “pessoas portadoras de deficiência” como sendo aquelas que

“possuem limitação ou incapacidade para o desempenho de atividade, enquadradas nas categorias abaixo:

- I. deficiência física** - alteração completa ou parcial de um ou mais segmentos do corpo humano, acarretando o comprometimento da função física, apresentando-se sob a forma de paraplegia, paraparesia, monoplegia, monoparesia, tetraplegia, tetraparesia, triplegia, triparesia, hemiplegia, hemiparesia, ostomia, amputação ou ausência de membro, paralisia cerebral, nanismo, membros com deformidade congênita ou adquirida, exceto as deformidades estéticas e as que não produzam dificuldades para o desempenho de funções;
- II. deficiência auditiva** - perda bilateral, parcial ou total, de quarenta e um decibéis (dB) ou mais, aferida por audiograma nas frequências de 500 Hz, 1.000 Hz, 2.000 Hz e 3.000 Hz;
- III. deficiência visual** - cegueira, na qual a acuidade visual é igual ou menor que 0,05 no melhor olho, com a melhor correção óptica; a baixa visão, que significa acuidade visual entre 0,3 e 0,05 no melhor olho, com a melhor correção óptica; os casos nos quais a somatória da medida do campo visual em ambos os olhos for igual ou menor que 60°; ou a ocorrência simultânea de quaisquer das condições anteriores;
- IV. deficiência mental** – funcionamento intelectual significativamente inferior à média, com manifestação antes dos dezoito anos e limitações associadas a duas ou mais áreas de habilidades adaptativas, tais como:
 - a) comunicação;
 - b) cuidado pessoal;
 - c) habilidades sociais;

- d)** utilização dos recursos da comunidade;
 - e)** saúde e segurança;
 - f)** habilidades acadêmicas;
 - g)** lazer;
 - h)** trabalho;
- V. deficiência múltipla** – associação de duas ou mais deficiências. (Decreto Nº 5296/04)”

O foco do decreto acima era a garantia de acessibilidade e atendimento prioritário das pessoas ditas “portadoras de deficiência”.

Em 6 de julho de 2015, o Decreto Lei 13.146 substitui a expressão “pessoas portadoras de deficiência” pela expressão “pessoas com deficiência” e procura garantir os direitos civis do grupo em questão. De acordo com artigo 2º deste decreto, também conhecido como o Estatuto da Pessoa com Deficiência, pessoa com deficiência é caracterizada como aquela que “tem impedimento de longo prazo de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, o qual, em interação com uma ou mais barreiras, pode obstruir sua participação plena e efetiva na sociedade em igualdade de condições com as demais pessoas”. Na sequência, o parágrafo primeiro destaca que a avaliação da deficiência será feita por uma equipe interdisciplinar, que deverá considerar:

- I.** os impedimentos nas funções e nas estruturas do corpo;
- II.** os fatores socioambientais, psicológicos e pessoais;
- III.** a limitação no desempenho de atividades; e
- IV.** a restrição de participação.

Com o declarado intuito de zelar pelo pleno exercício dos direitos e liberdades fundamentais da pessoa com deficiência, o Estatuto estabelece ainda, sem maiores distinções quanto à tipo de deficiência, que, sob a ótica do Direito

“A deficiência não afeta a plena capacidade civil da pessoa, inclusive para:

- I.** casar-se e constituir união estável;
- II.** exercer direitos sexuais e reprodutivos;
- III.** exercer o direito de decidir sobre o número de filhos e de ter acesso a informações adequadas sobre reprodução e planejamento familiar;
- IV.** conservar sua fertilidade, sendo vedada a esterilização compulsória;
- V.** exercer o direito à família e à convivência familiar e comunitária; e
- VI.** exercer o direito à guarda, à tutela, à curatela e à adoção, como adotante ou adotando, em igualdade de oportunidades com as demais pessoas.” (Decreto Lei 13.146, Art. 6º)

Percebe-se, assim, na atual legislação brasileira uma preocupação crescente com os efeitos nocivos da discriminação social da pessoa com deficiência e uma tentativa de minimizar a discriminação e todo tipo de prejuízo social inerente a condição de tais indivíduos, através de um ordenamento jurídico mais inclusivo.

O Estatuto evidentemente gerou controvérsias e uma série de impasses, não apenas relativos à plena aplicação da lei, como também relativos à viabilização dos direitos civis acima elencados, no contexto das famílias das pessoas com deficiência e da estrutura social vigente. Como já mencionei, o Estatuto não estabelece normas específicas para os diferentes níveis e tipos de deficiência. Contudo, como as situações concretas têm mostrado, há deficiências que, por estarem exatamente relacionadas a funcionamentos inerentes ao processo de tomada de decisão, podem tornar o indivíduo incapaz de realizar escolhas ou podem levá-lo a realizar escolhas que colocam em risco seus interesses mais básicos. Zelar por um indivíduo significa, de forma bastante ampla, proteger seus interesses básicos. Em alguns casos, realizar esta tarefa pode exigir que tomemos, em seu lugar, as decisões mais acertadas para o curso de sua existência.

Mas como podemos compatibilizar tal conclusão como o reconhecimento de que pessoas devem ter garantido seu direito à autodeterminação? Acredito que a resposta a este suposto dilema supõe uma investigação, não exatamente acerca do que caracteriza uma pessoa, mas, mais especificamente, acerca do que chamarei aqui os concernidos morais, ou seja, aqueles indivíduos que identificamos como foco de nossa consideração moral, por conseguinte, como incluídos em nossa concepção de justiça e sujeito de direitos/interesses básicos, pelos quais assumimos o dever de zelar, enquanto agentes morais individuais ou enquanto representantes da estrutura básica da sociedade.

Não pretendo aqui me alongar na análise dos dois decretos citados. Meu objetivo é apenas apontar para o dilema vivenciado por aqueles que acreditam que o Direito e a moralidade são feitos por e para indivíduos que podemos caracterizar como pessoas. Se, por um lado, temos a clara percepção de que precisamos de leis que protejam indivíduos com deficiências, por outro lado, não sabemos ao certo como podemos ou devemos caracterizar este grupo. Isso porque, não apenas nestes casos, mais em muitos outros, não estamos diante de indivíduos que satisfaçam o conceito de pessoa ilustrado pela tradição filosófica acima mencionada. No caso das ditas pessoas com deficiência o que está sendo ressaltado pode ser descrito como sendo apenas a presença de um déficit funcional. Déficit este que, como o próprio estatuto salienta, pode estar relacionado às condições físicas e socioculturais do ambiente no qual o indivíduo atua. Sob este prisma, todos apresentamos algum déficit funcional que nos torna em certos contextos, mais ou menos vulneráveis. Na verdade, costumo sempre lembrar que a nossa vulnerabilidade diante das diversas situações a que somos expostos e dos diversos elementos que compõem o nosso dia-a-dia é a nossa característica mais marcante. Mais do que a

racionalidade e qualquer tipo de liberdade, este é o aspecto que mais compartilhamos com os demais seres humanos. Nascemos frágeis e totalmente dependentes. Longe de um ambiente especialmente cultivado para que possamos nos desenvolver e exercer nossos precários funcionamentos, pereceríamos.

Cada um de nós, hoje pessoas, já fomos seres nada racionais e nem um pouco livres. A todo tempo, alguns se tornam pessoas e outros de nós deixam de sê-lo. Alguns, entre nós, jamais serão. Por que deveríamos vincular a moralidade, o escopo da justiça e até mesmo o Direito, a uma categoria tão estrita como a delimitada pelo conceito de pessoa?

III. AGENTES E CONCERNIDOS MORAIS

Até aqui, aceitamos a caracterização de Strawson do conceito de pessoa como sendo uma entidade, à qual atribuímos tanto predicados físicos, quanto predicados psicológicos. Associamos a esta caracterização também um conceito minimalista de racionalidade: um conceito não comprometido com fortes teses metafísicas e compatível com a nossa percepção de que a racionalidade é uma capacidade exercida em graus variado que podem variar entre os diversos indivíduos e no decorrer da existência de um mesmo indivíduo. Pelo caráter insuficiente das características até então identificadas, para discriminar entre as diversas entidades, aquela a qual julgamos pertencer, partimos, com Frankfurt, em busca de um conceito de liberdade adequado. Contra a tese, proposta por Frankfurt, de que apenas o reconhecimento de uma vontade livre, é capaz de caracterizar o agir de uma pessoa, defendi a tese de que não precisamos nos comprometer, quer com a existência, quer com a não existência de liberdade da vontade, para atribuímos responsabilidade as ações de uma pessoa e para distingui-las de outras criaturas, sejam elas humanas ou não.

Supondo que tenhamos assim respondido à questão acerca do conceito de pessoa, passemos então ao que considero a questão fundamental: a questão daqueles sobre os quais se volta o nosso olhar, no âmbito da ética, da justiça e, quem sabe do Direito. Como devemos caracterizar, nestes contextos, aquele que tomamos como objeto? Seriam eles igualmente pessoas? Se você estiver tentado a responder que sim, então nos diga o que devemos fazer com os incontáveis indivíduos que não se enquadram na descrição fornecida? Que não possuem um certo grau de racionalidade e a capacidade de se autodeterminar? Esta é no meu entender a questão verdadeiramente relevante, sob o ponto da filosofia prática.

Para responder a esta questão, pretendo agora apresentar o arcabouço teórico de uma perspectiva moral mais inclusiva, a saber, a perspectiva dos funcionamentos. Tal perspectiva adota como foco de nossa consideração moral indivíduos compreendidos simplesmente como sistemas

funcionais diversos. Desta forma, garante a inclusão de indivíduos que não podem desempenhar o papel de agentes e não satisfazem às concepções já mencionadas de pessoa. A adoção da perspectiva dos funcionamentos terá como consequência uma desmistificação da ideia de ser humano/pessoa.²² Neste sentido, admitir que certos sistemas não caracterizam um ser humano ou uma pessoa não é algo que os diminua frente aos demais. Pois tal como é defendida, não há, no corpo teórico da perspectiva dos funcionamentos, elementos que justifiquem uma hierarquia valorativa entre os diversos sistemas. Sob o ponto de vista moral, a consequência mais imediata é, assim, uma desantropologização da ética. Não interessa que certos indivíduos sejam ou não pessoas. O que interessa é que nós, que somos pessoas e, por conseguinte, podemos adotar o papel de agentes morais, possamos agir de forma a promover seus funcionamentos básicos e, com isso, seu próprio florescimento.

Tal como procurei deixar claro em outros textos²³, minha proposta de redefinição do que somos, visa ampliar o escopo da moralidade. Desta maneira traduzi o princípio universal do respeito como uma demanda por respeito ou consideração aos funcionamentos básicos dos diversos sistemas e, como fim último da moralidade, o florescimento dos mesmos. Ao introduzir esta visão, pretendia romper com uma concepção de moralidade estruturada segundo o paradigma contractualista, onde o grupo dos indivíduos identificados como agentes morais é também o grupo dos concernidos. Em uma concepção deste tipo, pautada no exercício da racionalidade e da autonomia das possíveis partes integrantes de uma situação contratual, não haveria espaço para o reconhecimento moral de indivíduos que jamais seriam capazes de ocupar o papel de agente moral. Procurei mostrar que este seria o caso de muitos seres da espécie humana que, por razões das mais diversas – razões que nos reportam tanto à sua constituição biológica, quanto a fatores de ordem socioeconômica ou fatalidades que obstruam o bom exercício de seus funcionamentos – jamais exercerão, de forma satisfatória, a racionalidade e a autonomia exigidas. Ao tomar como exemplo este grupo, nada pequeno, de seres humanos, pretendia apontar uma incongruência em nossas atitudes morais corriqueiras e, ao tentar corrigi-la, finalmente promover uma ampliação dos limites da nossa comunidade moral.

Servi-me, assim, de uma convicção amplamente compartilhada: a crença de que usualmente não excluímos como objeto de nossa consideração moral os seres humanos nada ou pouco racionais e autônomos. Se de fato pensamos assim, isso significa que já estamos dispostos a distinguir entre os agentes morais – aqueles que tomam atitudes morais e são moralmente responsáveis por elas – e os

²² Pretendo aqui recusar os preconceitos embutidos tanto na noção de ser humano quanto de pessoa, i.é. tanto o “humanismo” quanto o “personalismo”. Acerca desta disputa entre humanistas e personalistas, ver: P. Singer. **Pactical Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 e B. Williams, “The Human Prejudice”, in B. Williams e A. W. Moore (eds.) **Philosophy as a Humanistic Discipline**. Princeton: Princeton University Press, 2006.

²³ Ver, Dias, M. C. (org.). **A perspectiva dos funcionamentos: em defesa de uma abordagem moral mais inclusive**. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo, 2015 e DIAS, M.C. **Sobre Nós: expandindo as fronteiras da moralidade**. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo, 2016.

que chamo concernidos morais, ou seja, os seres que incorporamos à nossa comunidade moral e que julgamos objeto de nossa consideração moral, à revelia da consciência que possam ter sobre isso. Este passo, acrescido da proposta de redefinição do que somos, gera, então, uma concepção moral que, tendo como foco os sistemas funcionais, incorpora seres humanos, animais não-humanos, objetos inanimados e até mesmo o meio-ambiente.

IV. NÓS: SISTEMAS FUNCIONAIS

A caracterização de indivíduos como sistemas funcionais é própria a uma forma de individuação que pretende dissolver uma série de impasses gerados a partir de uma concepção dualista do que somos. O dualismo em sua versão tradicional, o dualismo ontológico, concebe os seres humanos como um composto de dois tipos de substâncias: uma substância pesante, uma mente, e uma substância física, um corpo.²⁴ Entendidos desta maneira, seria difícil justificar a consciência subjetiva que temos de nossa própria unidade e as razões pelas quais justificamos nossa forma de atuar no mundo. Acredito, por exemplo, que as diversas partes que compõem o meu corpo se movimentam em uma certa direção, porque eu acredito e desejo certas coisas. Acredito também que minhas pernas, meu sistema respiratório, assim como minha memória, minhas crenças e desejos, fazem parte de um todo integrado que me constitui enquanto um indivíduo. A resposta funcionalista ao problema da interação entre o mental e o físico busca resgatar esta crença bastante trivial de que somos um todo integrado.

De acordo com a perspectiva funcionalista, a forma adequada de individuar uma entidade é por recurso a suas propriedades funcionais. Desta forma o funcionalismo resgata também a nossa convicção de que alguns processos mentais podem ser realizados em estruturas com propriedades físicas distintas. Eles seriam multiplamente realizáveis. Ao identificar um evento mental por suas propriedades funcionais, estaríamos, assim, reconhecendo o caráter necessário de um componente material, porém não reduzindo o evento em questão às propriedades físicas da estrutura material que o realiza.

A forma mais usual de exemplificar a concepção funcional é através da construção de modelos ou máquinas programadas para realizar um tipo de funcionamento específico. Neste caso, as ilustrações vão desde máquinas mais simples como as que nos oferecem refrigerantes mediante a introdução de moedas de um determinado valor, até as máquinas conexionistas de tipo PDP (*Parallel Distribution Process*) ou redes neurais. Parece evidente que a complexidade das funções que

²⁴ O dualismo ontológico tradicional é ilustrado de forma exemplar por Descartes nas **Meditações**.

usualmente realizamos exige que sejamos exemplificados por modelos flexíveis e bastante complexos. Complexos talvez o suficiente para não sermos, ainda, capazes de descrevê-los. Neste sentido a proposta funcionalista parece vulnerável a uma objeção de fato, mas, se estivermos corretos, poderá mostrar que, em princípio, nada impede que esta seja a forma mais adequada de descrever o que somos.

Seres humanos, segundo uma descrição funcional, poderiam, assim, operar como um programa flexível composto de vários módulos. No primeiro módulo estaria um *scanner*, responsável pela recepção dos *inputs*. A partir daí, podemos imaginar vários módulos entre os quais um módulo avaliador, responsável pela seleção das informações que chegaram à etapa final, qual seja, a produção de um comportamento específico. A peculiaridade deste tipo de programa estaria na sua capacidade de aprender, ou seja, de alterar o produto em função de um novo *input* que incluiria os efeitos produzidos pelo comportamento do agente nas etapas anteriores. Em outras palavras, o *output* gerado promoveria respostas externas que, por sua vez, seriam introduzidas no *input* e avaliadas pelo programa de forma a fornecer um novo resultado. É deste modo que um modelo programado para reconhecer letras, como o que é utilizado com sucesso nos correios, altera, ou melhor, aprimora, sua *performace*, na medida em que lhe são oferecidas grafias variadas de uma mesma letra e que o programador responde negativa ou positivamente ao seu reconhecimento ou não de uma letra. Tais modelos são capazes de reordenar os seus dados de forma a passar a reconhecer características anteriormente ignoradas.

Com base na análise funcional de modelos com programa flexível passaríamos, então, a atender algumas das principais características do modelo humano como, por exemplo, nossa capacidade de aprender a partir das experiências vividas e de responder de forma diferenciada, inédita, a nova situações. O processo de avaliação dos dados informacionais obtidos e a resposta consecutiva caracterizam o que julgo compreendermos como a capacidade de deliberar. Neste sentido, nosso tão proclamado poder de deliberação nada mais expressaria do que a totalidade do processo que envolve a verificação, seleção e avaliação de informações e, finalmente, uma resposta comportamental. Do mesmo modo, podemos ainda descrever o que chamamos de liberdade como uma capacidade de conduzir respostas/ações, com base numa avaliação e ponderação das diversas informações obtidas.

Se esta descrição for, realmente, sustentável, teríamos então que enfrentar suas consequências. Já de partida, vemos esmaecer a ideia de uma base fixa, imutável, detentora do que imaginamos ser a nossa essência propriamente humana. A pergunta acerca da identidade de cada ser deverá ser respondida por referência a uma rede de processos que envolve a *performance* de distintas funções, algumas das quais usualmente descritas através de um vocabulário mentalista. A esta rede chamaremos de *Self*. O *Self*, assim entendido, não é uma unidade transcendente que controla todo o

sistema, nem uma parte específica do mesmo. Ele é uma rede ou uma conjunção de processos. Enquanto tal, ele está projetado no mundo e em constante processo de transformação. Seu campo informacional é composto de dados oriundos tanto dos limites internos, quanto externos ao próprio corpo. Dentro desta descrição, nossos limites tornam-se também flexíveis. Nosso *Self* já não pode ser identificado ao cérebro, nem delimitado pelos contornos do nosso corpo físico/biológico.

Se quisermos, por exemplo, pensar a nossa atividade cognitiva segundo o modelo funcional da relação *inputs/outputs* e estados mentais diversos, onde deveríamos estabelecer os limites do processo cognitivo? Segundo a perspectiva funcional a cognição não poderia ser identificada como uma etapa específica do processo, um estado mental isolado, por exemplo, mas ela seria todo o processo. Neste caso, ela envolveria necessariamente uma complexa rede de *inputs*, internos e externos e *outputs*. Os elementos que compõem o processo cognitivo fazem, assim, parte de uma estrutura dinâmica, onde os papéis desempenhados estão em constante permuta. Registros deixados em livros, diários, computadores e no nosso entorno ambiental ocupam um papel tão fundamental em nosso *set* informacional, quanto nossas sensações, traços de memórias e as operações realizadas no nosso cérebro.

O papel desempenhado por objetos localizados fora dos limites do nosso corpo, ou ainda, por artefatos, no nosso processo cognitivo, talvez explique porque nosso raciocínio se vê debilitado quando perdemos nossa agenda ou as informações que guardamos em nossos computadores. Pode explicar também a falência cognitiva de idosos que são afastados do lugar, pessoas ou objetos que lhes eram familiares. Segundo esta visão, nosso processo cognitivo se estende, necessariamente, para além do nosso cérebro e dos limites do nosso corpo, pois ele envolve, como parte constitutiva de seu mecanismo, os *inputs* que compõem o conteúdo de nossos pensamentos e, o que em vocabulário kantiano chamaríamos, a síntese dos mesmos através de conceitos. A linguagem é ela mesma um artefato que incorporamos à nossa estrutura cognitiva e que assume o papel de projetar no mundo parte de nossos conteúdos mentais. A mente ou o *Self*, entidade narrativa à qual reportamos não apenas nossa cognição, mas a totalidade de nossos estados psicológicos, não é uma entidade que se relaciona ou representa o mundo, mas sim uma rede de processos no mundo.

De acordo com tal perspectiva, objetos inanimados e o meio-ambiente podem ser compreendidos como elementos constitutivos do nosso próprio *Self*. Como defendi anteriormente, nosso *Self* não tem como limite o cérebro ou nossa estrutura corporal. Ele incorpora em si objetos e se projeta no mundo. Muitos destes objetos são sistemas acoplados que nos permitem realizar uma série de tarefas e potencializar nossos funcionamentos. Eles abrangem desde óculos, dentaduras, aparelhos auditivos, bengalas e pernas mecânicas até celulares, microcomputadores etc.

Sob o ponto de vista moral considero que uma das principais vantagens desta visão é que ela retira o estigma que muitos indivíduos carregam de serem pessoas com deficiências, por necessitarem de um complemento artificial ou mecânico. Todos os seres humanos possuem sistemas acoplados. Todos possuem objetos que incorporaram como parte constitutiva de sua identidade narrativa. Alguns de nós, contudo, se redem a um processo de autoilusão que faz com nos consideremos criaturas genuinamente puras, pertencentes a uma espécie única, que curiosamente se define por oposição aos seres que julgamos pertencer a uma categoria outra, também, frequentemente considerada, hierarquicamente inferior.

Se tais considerações forem razoáveis, nosso dever moral deverá abarcar sistemas funcionais diversos, sejam eles humanos ou não. Através do binômio homem-máquina buscamos, agora, apenas uma caracterização mais adequada do que somos, que nos afasta tanto de uma matriz religiosa, como da matriz biológica tradicional.²⁵ O fantasma do cyborg ou da máquina que adquire características humanas deixa de ser um problema moral relevante. Isso porque, embora uma forma de vida moral seja algo propriamente humano e sejam alguns seres humanos os agentes morais por excelência, somos nós, agentes morais, que ao assumir uma certa concepção moral, assumimos, simultaneamente, um compromisso como o florescimento de outros sistemas funcionais, sejam eles humanos ou não.

CONCLUSÃO

Nesta exposição, procurei desfazer alguns equívocos inerentes à nossa autocompreensão. Abandonando qualquer concepção do que somos que nos reporte a uma essência fixa dos seres humanos, defendi uma descrição funcional que nos caracteriza como estruturas funcionais flexíveis, criaturas que incorporam a si outros sistemas e objetos de forma a melhor realizar seus funcionamentos. Inserindo a moralidade no universo de alternativas dos seres humanos, tracei uma distinção entre os seres que assumem uma forma de vida moral e, por conseguinte, precisam arcar com as consequências desta escolha e aqueles indivíduos que incorporamos como objeto de nossa consideração moral, à revelia da consciência que tenham acerca do que isso signifique e, por conseguinte, do endosso que possam dar a nosso universo de práticas morais.

Na prática, nossos próprios limites são muito mais flexíveis do que proclamam nossa vã psicologia. A moralidade, a concepção de justiça e a estrutura do Direito que não acompanha o ir e vir de nossas demandas, nas diversas fases de nossa existência, na fragilidade de sua expressão, tornar-se-á restritiva, cega e abusiva. Precisamos abrir mão de paradigmas impostos como universais,

²⁵ Não gostaria de excluir a possibilidade de encontramos no cerne da própria Biologia autores que possivelmente endossem a concepção aqui defendida. Humberto Maturana, por exemplo, poderia ser um deles.

para conquistar um processo mais autêntico de realização e, sobretudo, para permitir que outros seres, a seu modo, possam também se realizar e/ou receber a proteção e os benefícios inerentes à estrutura jurídica da sociedade a qual pertencem. Mas para realizar esta tarefa, precisamos aprimorar nossa escuta e compreensão das demandas alheias, qualquer que seja sua forma de expressão.

REFERÊNCIAS

- CLARK, A. Memento's Revenge: The Extended Mind, Extended. *In*: STERENLY, K.; WILSON, R. A. (Eds.). **The Extended Mind**. Cambridge (MA): The MIT Press, 2010.
- CLARK, A.; CHALMERS, D. **The Extended Mind**. *Analysis* 58: 10-23, 1998.
- DENNETT, D. **Kinds of Minds: Towards an Understanding of Consciousness**. New York: Basic Books, 1996.
- DIAS, M. C. (org) **A perspectiva dos funcionamentos: em defesa de uma abordagem moral mais inclusive**. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo, 2015.
- DIAS, M.C. Sobre **Nós: expandindo as fronteiras da moralidade**. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo, 2016.
- FRANKFURT, H. "Freedom of the Will and the Concept of a Person", **The Journal of Philosophy** 68 (1971), 5-20.
- RAZ, J. **Engaging Reason: on the theory of value and action**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- ROCKWELL, W. T. **Neither Brain nor Ghost**. Cambridge (MA): The MIT Press, 2005.
- STRAWSON, P. **Individuals**, London: Routledge, 1959.

REALIZAÇÃO:

SEVEN
publicações acadêmicas

ACESSE NOSSO CATÁLOGO!



WWW.SEVENPUBLI.COM

CONECTANDO O **PESQUISADOR** E A **CIÊNCIA** EM UM SÓ CLIQUE.