

MESTRADO EM FILOSOFIA

Consciência dissolvida ou dissolução do especismo?

Um debate entre Daniel Dennett e Thomas Nagel

Jéssica Carina Costa Azevedo

M

2026



Jéssica Carina Costa Azevedo

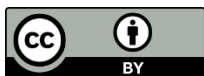
Consciência dissolvida ou dissolução do especismo?

Um debate entre Daniel Dennett e Thomas Nagel

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia, orientada pela Professora
Doutora Sofia Gabriela Assis de Moraes Miguens Travis

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2026



Este trabalho está licenciado ao abrigo de uma licença CC BY 4.0

Índice

Dedicatória	5
Declaração de honra	6
Declaration of Honor	7
Agradecimentos	8
Resumo	11
Abstract	12
Lista de abreviaturas e siglas	14
Introdução	15
Capítulo 1 — Dennett e os seus críticos	20
1.1. Breve excurso introdutório à história da filosofia da mente	20
1.2. A TSI e a normatividade	33
1.3. A TRM e a hipótese de uma linguagem do pensamento	44
Capítulo 2 — Nagel e o problema da consciência	51
2.1. A filosofia da mente nageliana de <i>The View From Nowhere</i> a “What Is It Like to Be a Bat?”	51
2.2. <i>Consciousness Explained</i> e a crítica nageliana	62
2.3. Consciência dissolvida ou um problema conceptual?	73

Capítulo 3 — Mentes humanas, animais e artificiais: o problema especista revistado	83
3.1. Do <i>Consciousness Explained</i> ao <i>Kinds of Minds</i> : mentes e evolução	83
3.2. Da senciência a Dennett e Godfrey Smith	92
3.3. Dennett, Nagel e o “What Is It Like to Be...?”	105
Conclusão	112
Referências Bibliográficas	116
Anexos	120

Aos meus avós, Rosa e Manuel.

Declaração de honra

Declaro que a presente dissertação de mestrado sobre Daniel Dennett e Thomas Nagel é da minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular da Universidade do Porto ou de outra universidade. Declaro também que as referências a outros autores (textos, trabalhos e ideias) respeitam escrupulosamente as regras de atribuição de autoria e encontram-se devidamente indicadas no texto, bem como, nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Declaro ainda ter utilizado o ChatGPT, como ferramenta de teste, a título de experimento prévio à elaboração de um exemplo da presente dissertação de mestrado, encontrando-se tal uso descrito nos anexos.

Porto, 1 de Junho de 2026

Jéssica Azevedo

Declaration of Honor

I hereby declare that this thesis on Daniel Dennett and Thomas Nagel is of my authorship and has not been used previously in another course, degree, curricular unit or subject, at this or any other institution. References to other authors (statements, ideas and thoughts) scrupulously respect the rules of attribution and are duly indicated in the text and bibliographical references, in accordance with the rules of referencing. I am aware that the practice of plagiarism and self-plagiarism is an academic offence.

I further declare that I used ChatGPT to test an idea about artificial Minds, as discribed in the appendice.

Porto, 1st June, 2026

Jéssica Azevedo

Agradecimentos

Quando comecei o mestrado julgava já saber o que queria trabalhar na dissertação. Provavelmente não teria mudado de ideias se não fosse pelas cadeiras do primeiro ano, afinal David Hume foi a minha primeira grande paixão filosófica.

O diálogo é como pensavam os filósofos antigos a origem do pensamento filosófico. Considero que caminhamos mais longe quando pelo caminho nos surge uma multiplicidade de pessoas: umas, o apoio incontornável (os amigos que ficam para a vida), que parecem acreditar em nós mesmo quando nós vivemos cheios de dúvidas; e aquelas pessoas que vêm para nos tirar da nossa zona de conforto, fazendo-nos explorar o que muitas vezes não éramos ainda capazes de imaginar que seria tão importante para o nosso percurso.

Agradeço ao Flaviano, à Thailize, à Maria Luíza Iennaco, à Luíza Araújo, à Sara, ao Francisco Barros, ao Aníbal, ao Eduardo Soares, à Ana Cristina, à Alex, ao Eduardo Reis, à Ana Cláudia, à Marta, ao Rafael, ao João Perera, à Ritu, à Luna, ao Jorge, à Laura, à Renata, ao José, ao Nicolas, ao Simão, à Filipa, ao Luís e a todos os meus colegas de turma e amigos da FLUP, pelo apoio, amizade, companheirismo e conversas filosóficas e humanas.

Quero também agradecer aos meus professores a sua paciência, sabedoria e ensinamentos. Agradeço em especial à minha orientadora, a Professora Sofia Miguens, pela orientação atenta e acolhedora, sem a qual esta dissertação não seria possível. Agradeço-lhe também por me ter permitido me juntar ao MLAG e organizar dois colóquios sobre Daniel Dennett, autor que é central à presente dissertação de mestrado.

Contudo, admito que estas palavras nunca serão suficientes para lhe agradecer, porque embora este projeto seja meu, ela foi estrutural para o meu percurso.

Quero também agradecer aos meus colegas do MLAG, sobretudo ao Dan e ao Steven, pela sua simpatia e por me envolverem mais nesta que é a realidade académica, seja com um grupo de leitura feminista, seja por meio de múltiplos eventos.

Por último, mas não menos importante, gostaria de agradecer aos meus pais e avós por me suportarem ao longo desta longa caminhada do mestrado, que agora chega ao fim.

Resumo

A presente dissertação pretende defender Daniel Dennett das críticas levantadas contra o seu *Consciousness Explained* por Thomas Nagel. O seu objetivo central é mostrar que a acusação de Nagel de que Dennett dissolve a consciência resulta de um problema conceptual. Defendemos que Dennett não dissolve a consciência, mas antes rejeita a concepção tradicional de consciência fenoménica.

Para tal sustentarmos, procuraremos mostrar que o desacordo entre estes decorre de interesses teóricos diferentes orientarem a suas suas investigações respetivamente. Além disso, sustentamos que rejeitando a concepção tradicional de consciência e reposicionando o problema da consciência no seio da sua Teoria dos Sistemas Intencionais, Dennett dissolve também o especismo. Isto é algo que é suportado pelo facto de que Dennett afirma que não temos acesso direto às outras mentes. Nós apenas temos algum tipo de acesso às mentes dos indivíduos da nossa espécie, porém tal acesso é sempre mediado pela linguagem natural. Nós não o temos quando analisámos os animais não humanos, porque eles não têm linguagem natural. No entanto, levando em consideração o que nos dizem Dennett e Peter Godfrey-Smith sobre a evolução das espécies, concluiremos que os animais não humanos também podem ter uma mente, consciência, bem como ser sencientes. Por fim, confrontaremos a ideia de senciência de Peter Singer com aquela que emerge da moldura dennettiana.

Palavras-chave: Daniel Dennett e Thomas Nagel; Consciência e Tipos de Mentes; Mentes Animais e Especismo; Acesso a Outras Mentes.

Abstract

The present dissertation aims to defend Daniel Dennett against the criticisms raised by Thomas Nagel in his review of Dennett's *Consciousness Explained*. Its main objective is to show that Nagel's accusation that Dennett dissolves consciousness results from a conceptual misunderstanding. We argue that Dennett does not dissolve consciousness as such, but rather rejects the traditional notion of phenomenal consciousness.

To defend our claim, we argue that the disagreement between them stems from the different theoretical interests that guide their respective investigations. Furthermore, we maintain that by rejecting the traditional concept of consciousness and repositioning the problem of consciousness in his Intentional Systems Theory, Dennett also dissolves speciesism. This is something that will be supported by the fact that Dennett affirms that we have no direct access to other minds. We only have some kind of access to our conspecifics' minds, but such access will always be mediated through natural language. We don't have it when analysing non-human animals, since they don't have natural language. However, taking into account what Dennett and Peter Godfrey-Smith argue about the evolution of species, we will conclude that non-human animals could also have minds, consciousness, as well as sentience. Finally, we will confront Peter Singer's idea of sentience with the one emerging from the Dennettian framework.

Keywords: Daniel Dennett and Thomas Nagel; Consciousness and Kinds of Minds; Animal Minds and Speciesism; Access to Other Minds.

Lista de Abreviaturas e Siglas

TSI Teoria dos Sistemas Intencionais

TRM Teoria Representacional da Mente

Introdução

Nas páginas da presente dissertação de mestrado, procuraremos por meio de uma abordagem, que articulará teorias da mente e da consciência e ética animal, defender Daniel Dennett das críticas que lhe são feitas por Thomas Nagel. Como especial contributo, pretendemos mostrar, ainda, que na filosofia dennettiana se encontram implícitos argumentos úteis contra o especismo.

O motivo que nos leva a considerar este empreendimento viável é o facto de as críticas que Nagel faz a Dennett serem sem dúvida informadas, mas parecerem perder de vista a utilidade prática de um ponto de vista como o dennettiano a respeito da mente.

Parece-nos, então, desde logo ficar clara uma diferença quanto ao ponto de partida por cada um destes autores adotado para pensar acerca destes assuntos.

Dennett partirá do ponto de vista da terceira pessoa, como se faz em ciência, para falar acerca da mente. Dito isto, debruçar-nos-emos sobre a sua Teoria dos Sistemas Intencionais.¹ Esta presume que é pela observação de padrões no comportamento de sistemas intencionais, lhes atribuíríamos estados mentais; e que haveria uma relação sistemática entre o comportamental (o comportamento previsível e tido como racional) e o mental (i.e., aquilo que, de facto, teria movido x a agir).

Já Nagel partirá do ponto de vista da primeira pessoa. Este considera que o ponto de vista da terceira pessoa nunca consegue completamente de tal se depurar. Afirmar, então,

¹ A designação Teoria dos Sistemas Intencionais não é de uso de generalizado na literatura portuguesa em torno de Daniel Dennett para referir a sua filosofia da mente. Esta surge pela primeira vez, no contexto português, na obra *Uma teoria fisicalista do conteúdo e da consciência* (2002) de Sofia Miguens.

que ser um organismo implica que se tenha experiência consciente, a qual não é acessível a outro. Por exemplo, nós não sabemos o que é ser um morcego, porque como não somos morcegos carecemos da experiência deles. Por conseguinte, não podemos dizer o que é ser um morcego; qualquer coisa que digamos sobre o que é ser um morcego — i.e., que é dormir de cabeça para baixo em espaços escuros —, não passa de uma descrição daquilo que os vemos fazer.

Assim sendo, Nagel, que é um anti-reducionista quanto à consciência e que, ao contrário de Dennett, adota a concepção tradicional de *qualia*, acusa este de dissolver o problema da consciência, em vez de o resolver, e de cair num reducionismo.²

Consideraremos, no entanto, Dennett um anti-reducionista, e procuraremos defendê-lo de tal acusação de reducionismo. Diante disso, não tomaremos a relação sistemática entre o comportamental e o mental que este assume (sinal também do seu carácter behaviourista), como um eco de reducionismo; antes apenas como algo de simples que qualquer um de nós quotidianamente aceitaria.

Normalmente quando vemos a Maria comer uma maçã, o que fazemos é dizer que age com base em crenças e desejos — i.e., identificamos estados intencionais no seu comportamento —, pois o seu comportamento é previsível e como tal nos parece racional. O que está aqui em causa, quando falámos em termos dennettianos, não é uma afirmação do tipo “A Maria come a maçã, porque tem fome, deseja vê-la saciada e acredita que se comer a maçã ficará saciada”, pelo menos não só.

² Reducionismo a respeito da consciência seria reduzir o mental ao físico.

Podemos dizer isso a respeito quer da Maria, quer do nosso gato, contudo, tal não passa de uma atribuição de estados intencionais concretos ao modo da psicologia popular (*folk psychology*), que é falível. Nada nos garante que as razões concretas que guiaram a ação destes sistemas intencionais tenham sido as que lhes atribuímos (e.g. a Maria podia não ter fome, e apenas ser viciada em comida).

Poderíamos aplicar-lhe a postura (estratégia) física ou de design, mas já não estaríamos a falar de mentes, e perderíamos alguma coisa. Há uma coisa que não podemos negar a partir do momento em que estamos a interpretar a ação da Maria através da postura (estratégia) intencional, que é que esta age movida por crenças e desejos, e que existem padrões no seu comportamento. Poderíamos optar por aplicar-lhe antes a postura física e, ou a de design, só que aí já não estaríamos a falar de estados intencionais.

Sendo assim, Dennett não está a afirmar que podemos aceder à totalidade da mente do outro; apenas nos faz notar que esta não é opaca. O facto de termos linguagem permite-nos verbalizar as adscrições intencionais que fazemos.

Dito isto, pareceria insuficiente, por comparação, afirmar como Nagel faz contra Dennett, que seguindo a perspetiva dennettiana até um zombie altamente sofisticado poderia ter consciência.

Contudo, a ideia nageliana de que não podemos dizer o que é ser um morcego, por carecermos da experiência de ser um morcego, facilmente nos atrairia para o percurso desenvolvido em “What Is It Like To Be a Bat?”, se pretendêssemos criticar o especismo. Isto, pois, esta célebre ideia de Nagel, parece apelar a um maior respeito quanto ao que atribuímos à alteridade, sobretudo em casos em que não somos capazes de com ela comunicar. Tal parecer-nos-ia tornar a negação de crença de segunda ordem aos animais,

um esforço infundado de os cotar como inferiores aos seres humanos. Porém, talvez seja um pouco imprudente ou simplista partir já para tais conclusões.

Consideramos, então, importante analisar as críticas que Nagel faz ao *Consciousness Explained* de Dennett, na sua recensão “Dennett: Consciousness Dissolved”, enquadrando-as com recurso à sua obra *The View From Nowhere* e ao seu artigo “What Is It Like To Be a Bat?”. Este escurso será importante para percebermos o problema que poderá resultar de levar a teoria nageliana ao extremo. Levar Nagel ao limite, aparentemente, permitiria que a Maria matasse alguém à nossa frente e negasse ser assassina, com base na ideia de que é a única que tem a experiência de ser ela própria. Deste modo, não haveria espaço para a confiança, pelo que não poderíamos estabelecer acordos, e como tal não poderíamos ter uma sociedade.

De modo a defendermos a nossa tese, no primeiro capítulo, debruçar-nos-emos sobre a teoria da mente de Dennett, mostrando a importância que nela toma a normatividade. Nesse contexto, distingui-lo-emos de Jerry Fodor, quanto ao modo como considera a psicologia do senso comum. Será pela rejeição da Teoria Representacional da Mente (TRM) fodoriana e da linguagem do pensamento que lhe surge associada, que justificaremos a nossa decisão de aqui tomar Nagel como rival teórico de Dennett.

Assim sendo, no segundo capítulo dedicar-nos-emos a compreender o posicionamento nageliano, considerando em função disso a crítica que faz a Dennett. Assumiremos com Nagel, que Dennett dissolve a consciência, mas recusaremos que perca de vista o problema da mente ou da consciência, considerando a existência de uma divergência de interesses entre os dois autores, ao sobre tal teorizar. Ao longo desta tese, vou mostrar que os interesses de Nagel são na nossa terminologia existencialistas e os de Dennett cognitivistas.

Dito isto, no terceiro capítulo, mostraremos de que modo a dissolução da consciência, abre porta também à dissolução do especismo. Ofereceremos uma nova resposta ao “What is it like to be...?”, mediada sobretudo pela linguagem natural e pela interpretação de padrões reais no comportamento de sistemas intencionais. A par, justificando, porque é que poderá ser insuficiente falar apenas de senciência, como faz Peter Singer, para criticar o especismo. Neste contexto, tomaremos também em análise o contributo dado a esta discussão pelo dennettiano, Peter Godfrey Smith, com a sua obra *Other Minds: The Octopus, the Sea, and the Deep Origins of Consciousness*.

Capítulo 1 — Dennett e os seus críticos

1.1. Breve excurso introdutório à história da filosofia da mente

Ao longo da história da filosofia, muitos se têm questionado sobre o que é uma mente, produzindo as mais diversas teorias a seu respeito. Em períodos mais remotos, a mente chegou a ser associada à alma, sendo frequentemente tida como algo imaterial e de ordem superior. Aristóteles, por exemplo, concebia-a como aquilo que nos anima e que, aliado à posse de um intelecto superior, nos distingue dos demais seres vivos.³ Contudo, posteriormente, outros aprofundaram esta questão de modo mais sistemático e produtivo.

Assim, no século XVII, emerge, na filosofia de René Descartes, o célebre *cogito ergo sum* (“Penso, logo existo”) como prova da nossa existência enquanto substâncias pensantes (*res cogitans*).⁴ Para Descartes, a certeza de que existimos enquanto substâncias pensantes é aquilo que se nos apresenta como mais claro e distinto, apesar de cometermos erros de raciocínio. O erro, entendido como o resultado do desequilíbrio entre uma vontade infinita e uma imaginação imperfeita e finita, apoiava também esta tese.

Face a isto, Descartes estabelece uma estreita relação entre pensar e estar consciente. Tal afigura-se pertinente quando se pretende avaliar a moralidade da ação de um indivíduo. Considere-se, por exemplo, o caso em que a Maria está a jogar futebol com os seus amigos e acaba por partir o nariz de um deles ao acertar-lhe com a bola. Para que

³ Cf. Aristóteles, *De Anima*, p. 31.

⁴ Cf. Descartes, R., *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, pp. 94-95

esta ação possa ser tida como intencional, é necessário que ela tenha deliberadamente atirado a bola à cara do amigo, estando ciente de, que tal lhe causaria dano.

Porém, não pretendemos afirmar que isto seja assumido por Descartes, dado sabermos que, ao tecer a referida afirmação sobre a consciência, os seus interesses eram puramente epistêmicos. O seu objetivo era libertar-nos da confusão dos sentidos e estabelecer um conhecimento assente em verdades indubitáveis.

Ao recusar todo o conhecimento proveniente dos sentidos — audição, visão, paladar, olfato e tato — e construir o seu sistema sobre o seu *Cogito ergo sum*, Descartes compromete-se com o ponto de vista da primeira pessoa (i.e., ponto de vista subjetivo). Em decorrência disso, acaba por ser acusado por alguns de cair num solipsismo do qual jamais se consegue libertar. Tal sucede porque se apoia na existência de um Deus (*res divina*), não enganador, para afirmar a existência do corpo (*res extensa*).⁵

Importa frisar que Descartes nunca aceitaria que se atribuisse racionalidade ou consciência a animais não humanos, como faz Dennett. Para ele, ser racional implicava ser um ser pensante, e estar consciente implicava estar a pensar. Assim, animais que não se conseguem expressar linguisticamente não seriam racionais. Por conseguinte, dar um pontapé a um gato, segundo Descartes, seria o mesmo que dar um pontapé a um caixote do lixo. Aos olhos deste, o miado que o felino solta ao ser violentado não passa de uma reação mecânica. Negando-lhes até mesmo a senciência, Descartes compara tais criaturas a máquinas, designando-as, então, como animais-máquina.

Atualmente, tal tese seria inaceitável, não apenas porque os estudos mostram que estas criaturas são sencientes — i.e., capazes de sentir dor e prazer —, mas também por

⁵ Cf. Descartes, R., *Meditações da Filosofia Primeira*, pp. 165-176.

comparação com os bebês humanos. Seguindo o critério cartesiano, um recém-nascido também pareceria carecer de consciência, dado que ainda não é capaz de se expressar por meio de palavras e a sua conduta não revela intenções claras. Contudo, ao contrário do que se faria com uma cria de rato, nunca permitiríamos que um bebê da nossa espécie fosse usado como cobaia.

Sendo assim, pensar por si só não pode ser critério suficiente para se atribuir consciência, e a racionalidade não deve ser definida apenas pela posse de linguagem.

Dissolvendo o Teatro Cartesiano, Daniel Dennett nega que estejamos constantemente a discriminar características, porque isso não nos leva a representações fixas. As discriminações de conteúdo que fazemos são uma sequência narrativa sujeita a contínua edição através de diferentes processos cerebrais. Consequentemente, temos no nosso cérebro, múltiplos esboços de fragmentos narrativos em diferentes estágios de edição.⁶

Não somos um *cogito* cartesiano, dado que as nossas capacidades, por exemplo, de comunicar ou de perceber cores, evoluíram porque se revelaram vantajosas para a nossa sobrevivência no curso da história evolutiva.⁷

Não obstante, ao longo da história da filosofia, muitos foram os que, antes e depois de Descartes, adotaram o ponto de vista da primeira pessoa como ponto de partida para abordar o problema da mente e da consciência, como é o caso de Thomas Nagel. Importa frisar, no entanto, que este não é cartesiano nem dualista, uma vez que em momento algum nos propõe uma distinção ontológica entre mente e corpo ou afirma que os sentidos nos enganam.

⁶ Cf. Dennett, D., *Consciousness Explained*, pp. 111-115.

⁷ Cf. Miguens, S., *Mentes Humanas, Animais e Artificiais*, pp. 171-177.

Nagel é antes um anti-reducionista. Ao contrário daqueles que denuncia como reducionistas (e.g., Dennett), não procura analogias na ciência moderna para explicar a relação entre mente e cérebro.⁸ Este aborda o problema da consciência, que considera ser “[...] o que torna o problema mente-corpo verdadeiramente intratável”⁹, sem reduzir o mental ao físico. Ademais, quando dizemos que parte do ponto de vista da primeira pessoa para falar da consciência, deveremos considerar que também o faz acerca da sua fenomenalidade, pois esse é o centro da sua posição. O que está em cima da mesa é uma concepção de consciência fenomenal.

Quanto ao modo como descreve a experiência consciente Nagel será um fenomenologista. A sua definição de consciência presume, então, que ser consciente é ter experiências que identificamos como nossas. Tal definição dá-nos ainda autoridade epistémica sobre os *qualia* dos nossos estados mentais e consequentemente também sobre os nossos estados mentais, dada a relação entre estes.

Tradicionalmente, os *qualia* são definidos como propriedades dos nossos estados mentais — i.e., sensações de estado bruto —, como dor e cor, as quais são inefáveis, privadas, intrínsecas e diretamente acessíveis na consciência.¹⁰ Esta é a concepção de *qualia*, que Nagel adota, e de que encontraremos ecos no seu famoso artigo “What Is It Like To Be a Bat?”.

Nesse seu artigo, Nagel afirma que está fora do nosso alcance dizer o que é ser um organismo que não aquele que somos (e.g., um morcego), por não termos a sua

⁸ Cf. Nagel, T., “Como é ser um morcego?”, p. 169.

⁹ Nagel, T., “Como é ser um morcego?”, p. 169.

¹⁰ Cf. Dennett, D., “Quining Qualia”, p. 4.

experiência e estarmos fechados na nossa própria experiência.¹¹ Afirmção semelhante terá sido feita muito antes, ainda no século XVII, por Thomas Reid.¹²

Reid concebia os estados mentais como sendo particulares e impenetráveis, passíveis de análise ou estudo somente por parte daquele a quem pertenciam, não podendo em detrimento disso ser estudados como os corpos por um anatomista. O anatomista pode comparar, por exemplo, o coração de diferentes indivíduos e com base na sua formação e na média de anos vividos pelos seus possuidores dizer que x coração apresenta uma malformação.¹³

Tal comparação não estaria ao nosso alcance realizar no caso dos estados mentais de terceiros, bem como dos seus respetivos *qualia*. Não vemos os estados mentais da Maria a caminhar pelos jardins da FLUP, do mesmo modo que também não vemos o vermelho do seu laço a assistir a uma aula de Filosofia Contemporânea. O que vemos passeando pelo jardim é a Maria, e o vermelho surge sempre associado a um objeto, neste caso sendo esse objeto o laço da Maria.¹⁴

Apesar de tudo, parece que é com maior resistência que acedemos afirmar a impenetrabilidade dos estados mentais, do que dos *qualia*.

Estados mentais aparentam estar perpetuamente imersos em linguagem, pelo menos aqueles que consideramos ser conscientes. Ora, se a nossa linguagem é pública, e inclusive nos serve para fechar acordos, semelha necessário que os estados mentais não

¹¹ Cf. Nagel, T., “Como é ser um morcego?”, pp. 170-171.

¹² Dennett aproximar-se-á de Reid, ao conceber a linguagem como algo que desenvolvemos por necessidade e dizer que atribuímos estados intencionais também tendo em conta padrões de linguagem corporal e não apenas verbal.

¹³ Cf. Reid, T., *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of the Common Sense*, pp. 12-13.

¹⁴ Cf. Muslin, K., *Introdução à Filosofia da Mente*, pp. 26-28.

sejam pessoais e impenetráveis. Se os estados mentais fossem pessoais, então, não poderíamos dialogar ou tão pouco ter uma sociedade.

A defesa que Reid faz da impenetrabilidade dos estados mentais, dada a categorização de pública que atribuí à linguagem, é no seio da sua filosofia, problemática.¹⁵

Relativamente aos *qualia*, apresentamos uma menor resistência em negar que sejam impenetráveis. Parece-nos pertinente que a sensação de dor que temos seja nossa, e não possa ser por outrem acessada.

No entanto, vemos a Maria gemer quando se corta e dizemos que esta gera, porque sentira dor. Não será isto sinal de que os *qualia* não são realmente impenetráveis? O que serão afinal os *qualia* e o que significará considerá-los impenetráveis?

Qualia são como já se disse sensações de estado bruto como as de cor ou dor, propriedades dos nossos estados mentais. Quando olhamos para o laço vermelho que a Maria traz no cabelo, obtemos uma sensação de vermelhidão, que associamos ao objeto “laço”. Mas será que essa experiência é apenas nossa? O que verá a Maria quando olha para esse objeto? Será que o que concebemos como vermelho é a cor que ela identificou quando o comprou? Será que o modo como esta vê vermelho é igual ao nosso? Essas são as questões que mais prontamente se nos levantam.

Quando entre nós conversamos a respeito da cor do laço da Maria, assim como da dor que sentimos quando nos cortamos, parece entre nós haver um acordo quanto à

¹⁵ Esta é uma formulação anacrónica, que visa evitar confusões conceptuais, por estarmos a falar da linguagem no seio da filosofia contemporânea, e o que nos interessa ser a linguagem natural. Em Reid, esta é referida como linguagem artificial naturalizada, sendo originalmente designada como linguagem natural, a linguagem corporal e sons não articulados que imitiríamos numa fase não verbal.

sensação que nos tomou nestas circunstâncias A e B. Normalmente diremos que o laço é vermelho e afirmamos que a dor é algo desagradável e que procuraremos evitar.

Face a isto, parece-nos óbvio que os *qualia* são objetivos. Não obstante, alguns autores, como John Locke e Ned Block, segundo Sofia Miguens, evocam o caso dos *qualia* invertidos, para afirmar que tais são, na verdade, subjetivos.

Um planeta em que num hemisfério as pessoas percecionam as cores de (x) maneira e no outro de (y) maneira, referindo-as com os mesmo termos, sem se darem conta dessa diferença, é um exemplo de caso de *qualia* invertidos.

Daniel Dennett contestará esta ideia, no seu artigo “Quining Qualia”. Este sugere que o que estaríamos fazendo ao afirmar que a nossa experiência mudou porque mudamos de hemisfério, seria o mesmo que fazem os provadores de café do seu artigo. Sanborn afirmava que o sabor do café se mantinha o mesmo, mas que as suas papilas gustativas tinham sofrido uma alteração. Já Chase admitia que o sabor se mantivera, mas não mais o apreciava porque se tinha tornado um apreciador de café mais sofisticado.

Ora, estes casos aparentar-se-iam por nos levarem a fazer distinções entre o que seriam as nossas disposições reativas e o modo como as coisas nos pareciam. Segundo Dennett e Miguens, não estaríamos aptos a tais dissociar, uma vez que intra-subjetivamente não conseguimos identificar o que mudou (i.e., os nossos *qualia* ou as nossas disposições reativas).¹⁶

Mesmo assim, manter-se-ão as fações: alguns autores continuarão a considerar que os *qualia* são como tradicionalmente definidos, enquanto outros, como Dennett, o porão em causa. Assim como Dennett, questionaremos a conceção tradicional de *qualia*.

¹⁶ Cf. Miguens, S., *Mentes Humanas, Animais e Artificiais*, pp. 179-181.

Tal concepção de *qualia* deverá ser desde logo rejeitada por nos comunicarmos através de linguagem pública. Outra razão para tal rejeitarmos, prende-se com o facto de o modo como percecionamos a cor, ser o resultado da evolução das espécies: desenvolvemos a visão necessária à nossa sobrevivência.

Quando a Maria Luíza e o Aníbal olham para a mesma rosa vermelha, veem o mesmo, a menos que sejam cegos ou daltónicos. O que pode acontecer é que um deles tenha um espectro eletromagnético mais forte ou mais fraco do que o outro, e por isso percecione mais matizes da mesma cor. Porém, isso não passa de uma diferença de grau, pelo que não pode ser usado para justificar a posse de *qualia* particulares, impenetráveis, inefáveis, intrínsecos e diretamente acessíveis na consciência.¹⁷ A visão que temos, assim como a visão que outras criaturas têm, resulta do modo como estão desenhados os nossos olhos.

No entanto, confrontados com a existência de pessoas que, à semelhança dos super espartanos de Hilary Putnam,¹⁸ parecem sentir dor de uma maneira diferente (e.g., não gemem quando se cortam), sentimos alguma renitência em negar a concepção tradicional de *qualia*. Parece fora do nosso alcance compreender quando estas pessoas estão realmente a sentir dor ou se tal são sequer capazes de sentir, dado não encontrarmos no seu comportamento os padrões que normalmente lhe associaríamos.

Ainda assim, tal hipótese suscita-nos uma certa estranheza, se considerarmos o modo como Dennett pretende que façamos atribuições de mentalidade, posto que para tal teríamos em conta o lugar no mundo e os propósitos dos indivíduos. Não será, então, negligente afirmarmos a impenetrabilidade dos *qualia*?

¹⁷ Cf. Dennett, D., “Quining Qualia”, p. 4.

¹⁸ Cf. Putnam, H., “Cérebros e comportamento”, pp. 71-72.

A Maria geme quando sente dor, assim como muitos de nós, mas a Catarina e o Pedro não. No entanto, se perguntarmos à Catarina se ela sentiu dor quando se cortou, esta pode nos dizer que sim, sendo a sua explicação para o facto de apenas ter ido tratar do ferimento, o facto de ser médica e com o tempo ter disciplinado o modo como reage a estímulos dolorosos, de modo a maximizar a sua performance no trabalho. Já o Pedro, mesmo apresentando nódoas negras evidentes, diante da mesma questão, diz-nos que não sentiu dor, porque sofre de Insensibilidade Congénita à Dor.

Assim sendo, parece que somos capazes de identificar padrões no comportamento de indivíduos saudáveis, percebendo quando sentem ou não dor e tendo as nossas considerações validadas ou refutadas no diálogo com estes. Não é necessário que reajamos todos do mesmo modo, quando estamos a sentir dor, para que alguém seja capaz de dizer que a parecemos estar a sentir.

Casos como o do Pedro, que não sente dor, estariam mais próximos da diferença entre nós e uma criatura animal, que possui um espectro eletromagnético diferente do nosso. Existe, nesses casos, uma quebra quanto ao modo como X e Y percecionam ou dor, ou cor, por exemplo.

De modo a clarificar consideraremos o caso da cientista Mary de Frank Jackson, a qual é especialista em neurofisiologia da visão e conhece todos os factos físicos e neurofisiológicos a respeito da visão de cor, mas vive num quarto a preto e branco.

Jackson defende que saindo do quarto a preto e branco, e vendo o vermelho pela primeira vez, a Mary aprende algo novo a respeito da cor, pretendendo com a sua experiência mental da cientista Mary refutar o fisicalismo.¹⁹

¹⁹ Cf. Jackson, F., “What Mary Didn’t Know?”, p. 291.

Dennett, por outro lado, analisa a afirmação jacksoniana de que a cientista Mary tudo sabe a respeito quer das causas físicas, quer dos efeitos da visão de cor. Este considera, então, haver desde logo uma contradição entre a afirmação de que a cientista tudo sabe a respeito da cor, e a afirmação de que saindo do quarto a preto e branco, aprende algo novo a respeito da cor.²⁰

Sabendo tudo a respeito das propriedades fisiológicas e neurofisiológicas da cor, vendo vermelho, como a Inês vê, pela primeira vez, a Mary saberia imediatamente tal identificar como vermelho. A realidade do quarto escuro parece-nos ser uma realidade com “espectro eletromagnético” reduzido, onde continuam sendo identificáveis diversos matizes de preto, branco e cinzento.

Por conseguinte, apesar de não ver vermelho ou azul como nós vemos, por exemplo, a Mary “(...) conhece preto, branco e matizes de cinzento, e ela sabe a diferença entre a cor de qualquer objeto e também propriedades da superfície como brilhante contra fosco, e tudo sabe a acerca da diferença entre os limites da luminância e os limites da cor (...)”.²¹

Ora, assistindo a um filme clássico hollywoodiano da era pré-technicolor, ou seja, a preto e branco, poderíamos inferir, que a cientista Mary seria capaz de identificar a cor dos lábios da atriz. Na verdade, a cientista seria ainda capaz de negar que os lábios da atriz estivessem realmente pintados de vermelho na realidade, afirmando inclusive que se encontravam pintados de verde. Ela justificaria esse seu raciocínio com base no seu conhecimento dizendo que essa cor sob Y condições de iluminação, permitiria que a

²⁰ Cf. Dennett, D., *Consciousness Explained*, pp. 399-400.

²¹ Dennett, D., *Consciousness Explained*, p. 400. (“She knows black and white and shades of gray, and she knows the difference between the color of any object and such surface properties as glossiness versus matte, and she knows all about the difference between luminance boundaries and color boundaries (...)”).

máquina captasse um tom mais saturado nos seus lábios, ao contrário do que sucederia se os pintasse realmente de vermelho (ficariam pálidos na captação).

A história do cinema e, em particular, da evolução das objetivas, reportando-nos à passagem do cinema a preto e branco para o cinema a cores,²² mostra-nos que o que se alterou não fora o design dos nossos olhos, mas sim o design da máquina usada para captar a imagem que nós víamos no cinema.

Sendo assim, Dennett tem razão em afirmar que a experiência mental que nos oferece Jackson, não passa de uma *intuition pump*, pois pretende que sem qualquer alteração no design ou física dos seus olhos, a Mary, passe de ver a realidade a preto e branco, para vê-la a cores.²³

Jackson parece erradamente pretender, que do mesmo modo que se mudou do cinema a preto e branco para o cinema a cores, ou se passa de um canal onde está a ser transmitido um filme a preto e branco, para um onde está a ser transmitido um filme a cores, pelo que o seu experimento não prova que o fisicalismo seja falso.

Segundo Sofia Miguens, o modo como nós, humanos, um cão e uma mosca percecionamos cor é diferente, atendendo a variações nos nossos espectros eletromagnéticos, o que produz um abismo entre o modo como nós e estas criaturas tal percecionamos.²⁴

Aliás, o modo com um humano se relaciona com as cores é desde logo diferente do modo como um cão o faz, pelo simples facto, de possuir linguagem, que usa para sobre tal pensar e comunicar informações. Com isto, quer-se dizer que o nosso interesse sobre as cores não será exatamente o mesmo que o interesse que sobre elas tem o nosso gato.

²² A primeira tecnologia usada para captar imagem a cores foi o *Technicolor*.

²³ Cf. Dennett, D., *Consciousness Explained*, p. 398.

²⁴ Cf. Miguens, S., *Mentes Humanas, Animais e Artificiais*, pp. 180-183.

Nós podemos ter interesses poéticos, ao nos relacionarmos com as cores, por exemplo, formulando um enunciado como “A pedra mármore recoberta de rubra substância sacrificial”, usada para referir crueldade e chacina. Também temos ainda expressões idiomáticas como “I’m feeling blue”, que remete para um sentimento de tristeza e melancolia, em língua inglesa.

A interpretação deste tipo de expressões por falantes da mesma língua, cujo espectro eletromagnético seja semelhante, assim como as cores que identificam como azul e vermelho, será a mesma.

Segundo Dennett, que a cientista Mary tudo conheça a respeito da física da cor quando está no quarto escuro e de lá saindo, vendo as cores tal como as percebemos, aprenda algo novo a respeito da cor, parece contraintuitivo:

“É difícil para qualquer um imaginar as consequências de alguém saber absolutamente todos os factos físicos a respeito de qualquer coisa!”

(Dennett, D., *Consciousness Explained*, p. 400).²⁵

Para alguém, neste caso, a cientista Mary aprender o que quer que seja sobre alguma coisa, não pode saber tudo sobre essa coisa.

Diante disso, que ela aprenda algo novo sobre as cores quando sai do quarto a preto e branco implica que o saber “tudo” seja, na verdade, um saber “muito”, para que haja ainda espaço para surgir algo que ela desconheça a respeito das cores.

²⁵ “It’s hard for anyone to imagine the consequences of someone knowing absolutely everything physical about anything!”

Assim, vendo pela primeira vez uma rosa vermelha, a Mary não exclamaria que tal era vermelha, do mesmo modo que colocada diante de três blocos de madeira e sendo informada de que um deles era vermelho e outro era azul, também não conseguiria tais identificar.

A ideia de que a Mary possua conhecimento absoluto da física da cor, suscita-nos igualmente confusão pelo facto de parecer implicar que fosse imortal ou tivesse o ponto de vista de Deus. Enquanto criaturas físicas e mortais, espaço-temporalmente limitadas, apenas aprendemos um conjunto limitado de coisas. Aprendemos apenas aquilo que nos é necessário ao longo da nossa vida, consoante os contextos por onde nos movemos.

Além disso, que alguém pudesse ter tal conhecimento a respeito da física de qualquer coisa, implicaria ainda que o conhecimento científico fosse cumulativo, algo que sabemos não ser verdade.

No passado vendo um portão enferrujar diríamos que o fenómeno observado se ficava a dever a, na composição do material de que era feito o portão se encontrar flogisto, sendo o que se observava resultado da libertação deste químico. Contemporaneamente jamais consentiríamos em tal afirmar, dada a descoberta feita por Antoine Lavoisier. Resumindo, existem teses científicas que vão sendo refutadas e abandonadas.

Porém, Thomas Nagel não irá pretender algo tão simples quanto Jackson e muito menos negará que nos consigamos entender uns aos outros, por meio do diálogo, como veremos mais adiante, no capítulo 2. Contrariando o posicionamento dennettiano, este considera que o ponto de vista da terceira pessoa nunca é realmente objetivo, estando sempre marcado pela experiência subjetiva de cada um de nós.

1.2. A TSI e a Normatividade

À semelhança de David Hume, Daniel Dennett, como nota Sofia Miguens, em *Uma teoria fisicalista do conteúdo e da consciência*,²⁶ dissolve o teatro cartesiano, partindo da observação de regularidades, ou seja, de padrões no comportamento de animais, humanos, plantas, máquinas e sistemas de inteligência artificial. Todavia, não dá, como Hume, no seu sistema o papel último às regularidades que objetivamente identificamos pela experiência.

Dizer que uma determinada pessoa nos está a mentir, porque nos disse algo e sorriu, mas o sorriso não atingiu o olhar, só porque até então foi o que verificamos, seria em termos humianos uma questão de facto (*matter of fact*), e como tal falível. Precisaríamos que em algum momento o sujeito em questão, por exemplo, dissesse a alguém que nos mentira, para saber se acertamos.

Em contrapartida, afirmar que “ $1+1 = 2$ ” é uma relação de ideias (*relation of ideas*), e por isso é sempre verdadeiro. Não obstante, para Hume, estas não vêm alargar o nosso conhecimento da realidade.²⁷

De modo semelhante, Dennett considera que recorrendo à psicologia popular (*folk psychology*), interpretando o comportamento de terceiros como se fossem crentes, desejadores e entendedores, traçamos previsões sobre a sua ação futura. Fazemos isto com base na informação que nos chega através da experiência dos sentidos (audição, visão, tato, paladar e olfato), bem como na nossa capacidade de interpretar regularidades.

²⁶ Cf. Miguens, S., *Uma teoria fisicalista do conteúdo e da consciência*, pp. 46-48.

²⁷ Cf. Hume, D., *Investigação sobre o entendimento humano*, pp. 21-74.

Interpretamos regularidades delas formando ideias, prestando atenção aos detalhes específicos delas ao longo do tempo e editando o modo como concebíamos diversos (X).

Se não fossemos capazes de tais previsões tecer, estaria completamente fora de cogitação que nos pudéssemos relacionar com os outros de qualquer modo que nos seja possível conceber, dado que seríamos desprovidos de sentimentos e interesses. Seríamos como qualquer secador ou máquina de bebidas.²⁸

É ainda assim fascinante como somos bem-sucedidos em prever as ações futuras destas máquinas. Tal sucesso preditivo ficasse a dever ao facto de elas, assim como as células no Jogo da Vida de John Horton Conway,²⁹ também se regerem segundo regras.

Disto é, ilustrativo o caso em que se dermos 1,00€ a uma máquina de bebidas e pressionarmos A26 (*input*), esta nos dá uma lata de Coca-Cola (*output*), ao passo que, se optássemos por lhe dar 1,50€ e pressionar B15, esta nos daria uma garrafa de 7UP.

Observando com atenção apercebemos-mos que, na verdade, não apenas somos capazes de prever o comportamento deste tipo de sistemas físicos simples e determinísticos. Apesar de o fazermos de modo menos linear, somos também capazes prever o comportamento de girassóis, plantas carnívoras e animais não-humanos.

Face a isto consideraríamos existir uma certa normatividade na realidade, pelo que aplicando o Princípio da Parcimónia de Quine,³⁰ como pretende Dennett, poderíamos

²⁸ Cf. Dennett, D., “Real Patterns”, p. 29.

²⁹ Cf. Dennett, D., *The Intentional Stance*, pp. 37-38. (O Jogo da Vida de John Horton Conway é um jogo onde nos deparamos com um micromundo bidimensional, onde células estão ON ou OFF e observarmos que os avanços do tempo, que é discreto, se dão de carrapato em carrapato, havendo entre cada carrapato uma mudança no estado do mundo, o que seguindo uma determinada regra resulta nas células que encontrem em X circunstâncias a estarem ON, e nas que encontrarem em Y circunstâncias a estarem OFF.)

³⁰ Cf. Quine, W., “On What There Is”, pp. 35-36. (Quine tinha preferência por ontologias desérticas, e Dennett na sua teorização segue por este influenciado, aplicando o seu Princípio da Parcimónia, que determina que de entre diversas opções de explicação para um mesmo fenómeno se deve optar pela mais

falar de padrões reais (*real patterns*), como simples estados de transição no mundo. Com isto, evitaríamos multiplicar entidades para lá do necessário e tornar a mente misteriosa e opaca.

Em causa não estariam quaisquer imagens da nossa mente, como aquela de vaca cor-de-rosa, dado que o nosso ponto de partida para falar acerca da mente não será o da interioridade impenetrável ou inata, apesar de, com Dennett nos posicionarmos como anti-redicionistas.³¹ Em causa estarão antes, padrões abstratos e intelectuais, que existem independentemente de um intérprete em particular os ser capaz e identificar, apesar de só serem passíveis de ser interpretados por sistemas intencionais — os padrões reais.³²

Segundo Dennett, estes padrões podem ser interpretados por meio de três tipos de posturas ou estratégias diferentes, que como assume Miguens, são pontos de vista sobre sistemas cognitivos: a postura física, a postura de design e a postura intencional. Por outras palavras, “(...) podemos chamar-lhes, neste caso, o ponto de vista da física, o ponto de vista da biologia [e] o ponto de vista da psicologia — todos eles têm uma palavra a dizer acerca daquilo que [nós somos] neste momento.”³³

Assim sendo, quando adotamos a postura física, estamos a determinar como se comportará um sistema físico (cognitivo ou não-cognitivo), com base nas determinações que lhe são impostas pela natureza, a sua composição física até ao nível microscópico e leis físicas contextualmente relevantes.

simples. A opção de Dennett pela postura intencional para falar das previsões que fazemos a respeito da ação de outros, permite-nos falar da mente sem nos comprometermos com entidades obscuras e metafisicamente carregadas.)

³¹ Cf. Dennett, D., *Consciousness Explained*, pp. 129-134.

³² Cf. Dennett, D., “Real Patterns”, p. 41.

³³ Miguens, S., *Mentes Humanas, Animais e Artificiais*, p. 39.

Recorrendo à postura física prevemos que o nosso computador estará carregado em duas horas, porque lhe substituímos o carregador que estava avariado e agora os fios conduzirão energia adequadamente. Enquanto isso, deste modo, prevíamos também que a água que deixáramos ao lume ferverá, assim que alcance os 100°C, pelo que poderemos então fazer o nosso chá.

A mesma estratégia, contudo, poderia ainda ser adota, como nota Dennett, em *The Intentional Stance*, para fins mais sofisticados — e.g., “(...) o químico ou o físico pode usar no laboratório esta estratégia para prever o comportamento de materiais exóticos”.³⁴

Por outro lado, a postura de design, preocupa-se apenas com como está programado para funcionar um determinado sistema. Posto isto, aplicá-la-emos quando a postura física se revelar insuficiente para prever o comportamento de um sistema, passando então a interpretar os padrões reais no seu comportamento com base no design do seu possuidor.

Diremos, então, que (1) o desumidificador absorve a humidade do espaço e (2) o nosso coração bombeia o sangue pelo nosso corpo, porque estão desenhados para assim proceder. Por outras palavras, estaríamos considerando que têm funções, as quais cumprem: (1) o absorver a humidade do espaço em que foi ligado; e (2) bombear o sangue pelo corpo, assegurando a oxigenação do cérebro. Quando estes falham em cumprir a sua função, dizemos que apresentam uma anomalia, ou no caso do coração, que está doente.³⁵

Em contrapartida, a postura intencional somente pode ser aplicada a sistemas cujo comportamento seja previsível e aparentemente racional, ou seja, a sistemas cognitivos ou que por tal pudessem se passar. Isto, pois, não aceitaríamos aplicá-la ao nosso secador

³⁴ Dennett, D., *The Intentional Stance*, p. 16. (“The chemist or physicist can use this strategy to predict the behavior of exotic materials (...).”)

³⁵ Cf. Dennett, D., *The Intentional Stance*, pp. 16-17.

do cabelo, mas facilmente a aplicaríamos ao nosso computador, quanto mais não seja de cada vez que nos irrita.³⁶

“Do ponto de vista da terceira pessoa [Dennett coloca] um sujeito, o sujeito heterofenomenológico, uma espécie de “a quem possa interessar” fictício, a quem nós, observadores externos, atribuímos corretamente a crença de que tinha experienciado um movimento interveniente.”

(Dennett, D., *Consciousness Explained*, p. 128.)

Por outras palavras, atribuímos estados intencionais a terceiros, sejam eles animais não-humanos, animais humanos, máquinas, sistemas de inteligência artificial ou plantas, tendo em conta o que nos surge como sendo o seu lugar no mundo e os seus propósitos. Estes não têm de, de facto tais possuir. Aliás, nós não entramos na mente de terceiros quando tecemos este tipo de atribuições, nem mesmo quando se trata de seres da nossa espécie, porque tal não é possível.

Deste modo, jogando com um computador de xadrez, tomamo-lo como um sistema intencional ao, assim como quando jogamos com a Maria, assumirmos que este conhece as regras do jogo e moverá as peças pelo tabuleiro digital, de modo, a impedir-nos de fazer xeque-mate e ganhar. Em suma, ao fazer tais concessões, tomamos o computador de xadrez como previsível e racional, aplicando-lhe a postura intencional, considerando-o um sujeito interessado e atribuindo-lhe crenças e desejos com vista a prever a sua ação futura.³⁷

³⁶ Dennett não concordará connosco neste quesito, ele aceita sem problemas que se aplique a postura intencional a máquinas e sistemas de IA, como veremos mais adiante.

³⁷ Cf. Dennett, D., *Brainstorms*, pp. 3-9.

O mesmo está em causa quando o nosso gato nos acorda a miar logo de manhã e se cala somente após receber comida. Aí também estamos a tomar o gato como um sistema intencional e a atribuir-lhe propósitos. Não interpretamos o miar dele como aleatório ou irracional, ou nada faríamos em resposta.

Dennett afasta-se de Elizabeth Anscombe ao adotar o ponto de vista da terceira pessoa, em vez do da primeira pessoa, para falar a respeito das ações intencionais.

Anscombe define intenção ou intenção de agir como aquilo que orienta a ação de um agente, distinguindo-o de motivos. Segundo ela, motivos não orientam ação, não passam de uma espécie de pano de fundo que poderia justificar alguém a ter agido de uma determinada maneira — são “porquês” para o “porquê” —, ou melhor, o que levou X a intencional Y. Por exemplo, podemos odiar alguém e nunca lhe fazer nada de mal.³⁸

Por conseguinte, Anscombe entende como ação intencional, uma ação sob uma descrição que responde à pergunta “Porquê?”, à qual o sujeito agente tem de ser capaz de dar resposta sem recorrer à observação. Ora, pular de susto quando alguém nos aparece por trás e nos toca inesperadamente no ombro, não é uma ação intencional, mas sim instintiva.

No seu célebre caso do homem que bombeia a água para a casa onde vive um de nazis e os mata, porque a água que bombeara estava envenenada, este só será culpado se sabia que a água estava envenenada e a bombeou porque queria matar os nazis. Não seria culpado pela morte destes se apenas cumpria a sua tarefa de sempre ou uma tarefa esporádica, sem saber que a água estava envenenada.³⁹

³⁸ Cf. Anscombe, E., *Intention*, p. 18-21.

³⁹ Cf. Anscombe, E., *Intention*, pp. 43-45.

Outro exemplo de ação intencional é quando a Maria Luíza atira uma bola ao chão para mostrar aos seus alunos como funciona a gravidade.

Nestes dois últimos casos encontramos uma intenção clara, contrariamente ao que sucede naquele em que alguém pula, quando alguém aparece por trás de si sem estar a contar, no qual a razão que ele dá — “Assustei-me!” —, decorre da observação do seu próprio comportamento.⁴⁰

Imagine-se o caso de um soldado que é pai solteiro de uma menina de 4 anos, que muito ama e por quem diz que seria capaz de tudo, e que deserta da guerra para retornar para ao pé desta. As intenções do soldado tanto em Dennett como em Anscombe seriam: sobreviver e voltar para junto da sua filha. Contudo, o método por estes usado para tal afirmar, não é o mesmo.

Para Anscombe, “Não é suficiente que exista apercebimento de comportamento próprio sob uma descrição mentalista para que a ação seja intencional: o apercebimento tem de ser apercebimento sem observação.”⁴¹

Enquanto isso, Dennett pretende que atribuíamos estados intencionais e, assumindo uma relação sistemática entre o comportamental e o mental, também estados mentais a terceiros, com base na interpretação de padrões reais no seu comportamento. Basicamente, este pretende que se parta de fora para dentro, ao passo que Anscombe entende que se deva fazer o gesto oposto.

Resumindo, com Dennett diríamos que o soldado desertou, porque acreditava que essa era a melhor maneira de conseguir sobreviver e voltar para junto da sua filha, não apenas pelo que este nos diz e, ou diz a terceiros, mas também com base em

⁴⁰ Cf. Miguens, S., *Uma teoria fisicalista do conteúdo e da consciência*, pp. 119-123.

⁴¹ Miguens, S., *Uma teoria fisicalista do conteúdo e da consciência*, p. 123.

comportamentos direta ou indiretamente ligados a esta resposta. Por exemplo, o modo como este fala da sua filha, as circunstâncias em que se encontra na guerra e as reações que tem diante do que vai experienciando. Não estamos, então, com Dennett a fazer qualquer tipo de juízos morais. Apenas consideramos o que um dado X fez diante de nós e o que normalmente este faz em (A), (B) ou (C) circunstâncias também, ou melhor, o que acerca dele sabemos.

O acesso que deste modo fazemos à mente de terceiros é sempre maior ou mais direto no caso dos seres da nossa espécie, uma vez que possuem linguagem natural, do que no caso dos animais não humanos. Porém, Dennett diz que não podemos negar mentalidade a um organismo cujo comportamento percebamos como previsível e aparentemente racional, como é o caso de um cão ou de um gato, sob pena de estarmos a desconsiderar os seus interesses e sentimentos, incorrendo em “pecado”.

Segundo Dennett, o modo como acedemos às outras mentes, é sempre mediado, e o facto de não conseguirmos aceder às mentes de outros animais, resulta de uma limitação cognitiva nossa. Não significa que estes não tenham mente.⁴²

Distinguimo-nos dos outros animais por sermos dotados de linguagem natural. Ser um ser humano não é apenas ser um *self*, é também ser um “eu”, isto é, não apenas sistemas informados, mas também pela posse de palavra, capazes de por meio dela informar e ser informados.⁴³

Somos, então, também sistemas capazes de aceder aos seus próprios estados mentais por meio de autorreflexão. Realizamos tal processo — autorreflexão — com

⁴² Cf. Dennett, D., *Tipos de Mentes*, pp. 17-22.

⁴³ Cf. Dennett, D., *Consciousness Explained*, pp. 416-417.

recurso à linguagem, visto que o pensar humano é pensar através de palavras, segundo Dennett.

A Marta quando aplica a si mesma a postura intencional, está a aceder aos seus próprios estados mentais. Isso é algo que aparentemente nos distingue dos demais animais.

Nós somos “Eus”, ou, por outras palavras, somos *Centers of Narrative Gravity* (Centros de Identidade Narrativa), como apontam Dennett e Sofia Miguens. Somos o centro de uma narrativa biográfica, que nós próprios por meio de palavras fomos construindo publicamente e diante de nós mesmos. Tal narrativa é por nós unificada, porque gira em torno de nós, enquanto somos o sujeito que com as suas pernas caminha pela Avenida da Liberdade e é capaz de o reportar. Resulta daí a ideia de que possuímos algo como uma identidade pessoal, que nos permite tecer afirmações como “Eu não sou a Maria, sou a prima dela! Não faço ideia de onde ela esteja, nem de como se conserta o motor de um carro, porque não sou mecânica!”.⁴⁴

Retomando o caso do soldado, quando este nos diz “Chamo-me Peter, sou soldado e pai solteiro de uma menina de 8 anos, chamada Sarah, e neste momento estou a executar o meu plano de fuga da guerra, para voltar para ao pé dela.”, ele está a expor-nos a sua narrativa. Está a afirmar-se como um “eu”, possuidor de uma identidade pessoal X, que se traduz nesta descrição por si enunciada. Esta descrição ou, se preferirmos, narrativa, por si apresentada, auxilia as previsões que possamos vir a fazer em torno das suas ações futuras.⁴⁵

⁴⁴ Cf. Miguens, S., *Mentes Humanas, Animais e Artificiais*, pp. 225-230.

⁴⁵ Cf. Dennett, D., *Consciousness Explained*, pp. 426-430.

Mas e o pássaro caramanchão de que nos falava Dennett, será que ele também faz isto? Saberá porque constrói o seu ninho como o constrói? A resposta que nos é sugerida pelas leituras de Dennett é que não. O pássaro não faz isto, porque carece de linguagem, e desconhece as razões para construir o ninho como o constrói, mas também não precisa de tais conhecer. É-lhe irrelevante tal conhecimento: faz o que faz porque isso lhe permite ser bem-sucedido enquanto o ser que é. Dito de outro modo, fazer um ninho bonito permite que o pássaro caramanchão, em termos evolutivos, se realize, acasalando e fazendo passar o seu ADN a uma nova geração de pássaros caramanchões.

Resumindo, a ontologia que temos está orientada para suprir as nossas necessidades, do mesmo modo que a de outras criaturas animadas está orientada para suprir as suas. Acontece apenas que as nossas necessidades, dado o nosso design cognitivo diferente, são diferentes das destas. Nós somos seres linguísticos, o pássaro caramanchão não e é-nos até estranho imaginar como seria se aparecesse um exemplar dessa espécie que fosse dotado de linguagem.⁴⁶

O facto de termos linguagem é o resultado de um processo evolutivo, que remonta a um antepassado primata, sendo pensarmos como pensamos meramente o resultado da evolução através de memes biológicos e de memes na cultura. Foi pela propagação de memes biológicos, que acabamos por desenvolver linguagem e pela propagação de memes na cultural que fomos moldando o modo como concebemos as mais diversas coisas (e.g., casamento, mulher, etc). O modo como nos comportamos uns com os outros é, por conseguinte, também resultado da interação entre a evolução que se deu via

⁴⁶ Cf. Dennett, D., *Consciousness Explained*, pp. 413-417.

propagação de memes a nível biológico, e aquela que ocorreu a nível da propagação de memes a nível da cultura.

O modo como o Aníbal contemporaneamente faz corresponder o termo casamento ao conceito de contrato entre iguais, é diferente da correspondência traçada pelo seu antepassado do século XVII.

Simplificando nós imitamos o comportamento daqueles que nos rodeiam — i.e., dos nossos contemporâneos — optando por repetir os comportamentos, que pela prática vemos serem bem-sucedidos. Por exemplo, começamos a estudar mais, por nos apercebermos de que isso nos ajuda a melhorar as nossas notas, mas ajustamos o tempo de estudo quando nos apercebemos que o excesso leva à exaustão e deixando-nos mal, acaba prejudicando os nossos resultados académicos.

Os outros animais também se ajustam às suas circunstâncias, ainda que do seu próprio jeito. Um gato que é abandonado rapidamente tem de agir de modo a prover o seu próprio alimento para sobreviver, sucedendo o contrário com um gato que é resgatado das ruas. O segundo gato, ainda que possamos ter, por vezes de o ensinar, terá de aprender onde pode fazer as suas necessidades e onde está a sua comida.⁴⁷

Tanto nós como os outros animais temos plasticidade cognitiva, o que nos permite adaptarmo-nos e sobreviver. A diferença entre estes e nós é o facto de acedermos aos nossos estados mentais por meio da linguagem natural. Desenvolvemos linguagem por necessidade, isto é, por termos deixado de viver na “paz” de estar sós, abandonando a mera animalidade, passando a ter de submeter-nos a normas sociais e importando-nos

⁴⁷ Cf. Dennett, D., *Consciousness Explained*, pp. 199-208.

com o modo como os outros nos veem e com a correspondência entre o que nos dizem e o que realmente pensam.⁴⁸

O “eu” ou *Center of Narrative Gravity*, que somos, em Dennett, é uma construção e não uma essência, ficando-se tal a dever a nunca termos acesso ao fim. Não é como quando lemos um livro.

Tal aliado à atribuição de estados intencionais e, consequentemente, também de estados mentais por conta da relação sistemática entre comportamental e mental, será a causa da acusação de reducionismo nageliana.

Antes de passarmos a aprofundar a nossa análise do posicionamento de Nagel em torno da consciência, debruçar-nos-emos sobre Jerry Fodor. Deste modo, veremos como Fodor pensa que funcionamos — i.e., prevemos comportamentos —, porque o fazemos, e como tal articula com a sua hipótese de uma linguagem do pensamento. Assim, estaremos, então, justificados a tomar Nagel como rival de Dennett que vale a pena confrontar, porque já teremos confrontado uma hipótese rival de funcionalismo.

1.3. A TRM e a linguagem do pensamento

Jerry Fodor é um rival de Dennett sobretudo por pensar a intencionalidade como originária e inata. Não surgirá desacordo entre eles quanto a possuírmos algo como uma arquitetura cognitiva própria humana.

Com a sua hipótese de linguagem do pensamento, Fodor desenvolve a sua Teoria Representacional da Mente (TRM). Esta teoria é “(...) uma afirmação sobre a metafísica

⁴⁸ Cf. Dennett, D., *Consciousness Explained*, pp. 187-199.

dos estados e processos mentais cognitivos: Os tokens dos estados mentais cognitivos são tokens de relações entre criaturas e as suas representações”.⁴⁹ Pensar seria, então, manipular representações. À semelhança do nosso computador a nossa mente processa símbolos segundo regras. (i.e., operações causais sobre representações simbólicas).⁵⁰

Fodor, ao contrário de Dennett, adota a psicologia popular (*folk psychology*) como ponto de partida para o seu sistema, por considerar que as previsões que com ela fazemos raramente falham.

Assim, estados mentais (e.g., crenças e desejos) não passam de relações causais com representações simbólicas, que refeririam coisas no mundo. Por outras palavras, teríamos uma linguagem mental com representações das coisas que nos rodeiam e que dizemos pela experiência conhecer, e os nossos estados mentais relacionar-se-iam com elas.

Resumindo, as crenças seriam acerca de como as coisas são, sendo verdadeiras ou falsas conforme a correspondência entre o que X acredita e a realidade, ao passo que, os pensamentos seriam os motores da ação e os estados intencionais teriam poderes causais e seriam avaliáveis semanticamente.⁵¹

Quando falamos de avaliação semântica em sede fodoriana, distinguimos palpites de desejos. Definimos desejos como sendo satisfeitos ou frustrados (realizados), e palpites como passíveis de se verificar estarem certos ou errados.⁵²

⁴⁹ Fodor, J., *LOT 2*, p. 5. (“(...) RTM is a claim about the metaphysics of cognitive mental states and processes: Tokens of cognitive mental states are tokens of relations between creatures and their mental representations.”)

⁵⁰ Cf. Fodor, J., *The Language of Thought*, pp. 44-45.

⁵¹ Cf. Fodor, J., “Fodor, Jerry A.”, pp. 292-293.

⁵² Cf. Fodor, J., “A Persistência das Atitudes”, p. 335.

Fodor parece com isto pretender que temos uma arquitetura cognitiva que modela o modo como pensamos. Este defende, então, que temos uma linguagem do pensamento que é abstrata como uma espécie de lógica. Consequentemente, processaríamos informação de modo dedutivo e não de modo indutivo, dado Fodor entender a psicologia popular não como uma teoria final da mente, mas como uma evidência explanatória a ser naturalizada.

Deste modo, como nos diz Sofia Miguens, em *Uma teoria fisicalista do conteúdo e da consciência*, “(...) todos os sistemas intencionais [deveriam] partilhar pelo menos um traço de design: [teriam] que ter um sistema interno ou uma linguagem de representação mental”.⁵³

Posto isto, “palavra” seria uma categoria irreduzivelmente psicológica, tal como Fodor sugere ao justificar a inexistência de propriedades acústicas, a que todos os animais tenham acesso. A inexistência de uma máquina de escrever a quem pudéssemos ditar era à data em que escrevera “A Persistência das Atitudes”, a justificação para tal.⁵⁴

Este tipo de pretensões resulta, assim como em autores como Thomas Nagel e John Searle, na ideia de que temos intencionalidade originária e inata. O conteúdo intencional do nosso pensamento teria, então, de ser explicitamente representado em coerência com a verdade, para que houvesse causalidade intencional e não fôssemos como a pessoa que finge saber falar chinês, no Teste do Quarto Chinês de Searle.⁵⁵

Diante disto, Fodor nega que o computador de xadrez de Dennett possua vida mental, negando-lhe a posse de pensamento:

⁵³ Miguens, S., *Uma teoria fisicalista do conteúdo e da consciência*, p. 140.

⁵⁴ Cf. Fodor, J., “A Persistência das Atitudes”, p. 332.

⁵⁵ Cf. Fodor, J., “A Persistência das Atitudes”, pp. 350-352.

“(…) no caso de Dennett, a regra de “fazer sair antecipadamente” [a rainha] pode ou não ser expressa por um símbolo “mental” (/linguagem de programação). Isso depende de como a máquina funciona; (...) depende de o ato de consultar a regra ser ou não um passo nas operações da máquina.”

(Fodor, J., “A Persistência das Atitudes”, p. 351.)

Realizar o que este entende por avaliação semântica (algo a que estão sujeitos os estados intencionais) será avaliar expressões quanto à sua estrutura ou sintaxe e quanto ao seu conteúdo.

Imaginemos que a Maria nos diz “Encontrámo-nos amanhã, às 14h, no Palácio de Cristal!”. Quando escutamos este padrão de som, assumimos que a Maria nos encontrará no Palácio de Cristal na data e hora combinadas, a menos que ela nos estivesse a mentir desde o começo ou tenha um imprevisto. Assim cremos, porque normalmente quando alguém marca um encontro, não falta.⁵⁶

Fodor, de modo, a mostrar-nos que com base em regularidades prevemos a ação de terceiros, apresenta-nos o caso de Hérnia de *O sonho de uma noite de verão* de William Shakespeare. Considera que esta ao não encontrar Lisandro no local combinado, o estranha, por saber-se por ele amada. Esta estabelece a implicação entre amar e cuidar, como se entre si existisse uma implicação causal.⁵⁷

Mais adiante, analisa ainda a possibilidade de sabendo que Demétrio a ama e é rival de Lisandro na luta pelo seu amor, Hérnia pensar que o sumiço de Lisandro teve

⁵⁶ Cf. Fodor, J., “A Persistência das Atitudes”, p. 327.

⁵⁷ Cf. Fodor, J., “Fodor, Jerry A.”, pp. 293-295.

influência de Demétrio. Lisandro poderia ter sido morto por Demétrio, porque os rivais se tendem a odiar e querer o mal uns dos outros. Neste momento, é estabelecida uma implicação entre ser-se rival de alguém e se desejar o seu mal, a ponto de neste caso se o matar.

Ao fazer estes raciocínios, Hérnia, no entanto, não apenas estaria a refletir sobre o costume, mas também a fazer uma reflexão sobre a sintaxe das referidas expressões.⁵⁸

Contudo, tanto na realidade como na ficção, nem sempre sucede que um rival intente algo contra o outro. No romance *Boas Esposas* de Loisa May Alcott, por exemplo, Laurie, sendo rejeitado pela sua amiga de infância, Jo, reage impulsivamente, mostrando-se até mesmo deprimido e temperamental, mas não se empenha em descobrir se esta está enamorada por outro, a fim de o matar, ainda que a princípio o desejasse e tivesse as suas desconfianças. Aliás, este acaba por se resignar, indo obrigado com o seu avô para a Europa e lá vivendo uma vida boémia e ociosa, movido pela birra face à rejeição, posteriormente encontrando uma nova paixão.

Fodor parece-nos, então, estar a confundir intenções (razões) e motivos, tomando os segundos como orientando a ação dos indivíduos. Torna com isso a descrição menos precisa, se considerarmos o caso do homem que bombeia a água de Anscombe e com isso mata os nazis que habitam a casa para onde a bombeia. Deixamos de poder identificar o que é a ação intencional e de que pode ser culpado um indivíduo.

Todavia, o real problema da TRM fodoriana é assentar na ideia de que temos intencionalidade originária e inata, porque faz com que a linguagem do pensamento seja naturalizada, sem se considerar a evolução das espécies, tornando-se a mente misteriosa

⁵⁸ Cf. Fodor, J., “A Persistência das Atitudes”, pp. 325-326.

e opaca. A resposta de Fodor à pergunta em que consistem os estados e atos das consciências e o que os dota da sua intencionalidade, ao assentar na ideia de que “(...) tais estados e atos mentais têm significado porque eles próprios são maravilhosamente compostos numa espécie de linguagem — a linguagem do pensamento. Mentalês. (...) não tem futuro”⁵⁹. Podemos apesar de tudo, achar um tal sistema nos acontecimentos cerebrais das pessoas, ainda que não seja uma linguagem como aquelas que quotidianamente usamos (e.g., português, inglês, francês), mas uma espécie de lógica.

A questão que nos surgirá sempre seria de onde derivariam os significados dos termos desta linguagem, problema que fica ainda mais evidente ao se a contrastar com a teoria pictórica das ideias, segundo Dennett.

À semelhança da teoria pictórica das ideias, a TRM pretendia que as imagens mentais se assemelhariam aos objetos. Apesar de poder existir um tal sistema nos nossos cérebros, esta “(...) é uma resposta sem futuro enquanto resposta à nossa questão básica porque depende da compreensão daquilo que deve explicar e, como tal, é circular”.⁶⁰

Dennett reconhece que as descrições ou imagens têm intencionalidade derivada, porque lhes atribuímos essa intencionalidade quando delas nos valem, por exemplo, para prever a ação de terceiros. Mesmo sendo algo interno não é algo inato, mas sim uma criação do nosso cérebro.

Ora, a intencionalidade que um cérebro tem decorre da evolução das espécies, por meio de seleção natural: é aquela que melhor se ajustou ao tipo de cérebro do X, que somos, ao nos permitir sobreviver.

⁵⁹ Dennett, D., *Tipos de Mentes*, p. 65.

⁶⁰ Dennett, D., *Tipos de Mentes*, p. 66.

Por conseguinte, a ideia de que pudéssemos ter intencionalidade inata, ou seja, de que “(...) a intencionalidade dos estados cerebrais [derivasse] da intencionalidade dos processos que a configuram (...)”⁶¹ é impertinente e tornaria a mente misteriosa e opaca. Além disso, levar-nos-ia a um fechamento cognitivo por falta de rigor empírico, visto partir do interior e não considerar a evolução das espécies.

O que Fodor faz com a sua TRM acaba por ser uma tentativa de superar o problema da indução de Hume e o problema do enquadramento, traduzindo-se, porém, na verdade na sua dissolução. Como vimos este substitui a indução pela dedução, considerando que assumimos coisas a respeito da ação de terceiros, como que se amam cuidam, com base em regularidades, que se traduzem em conceitos. Perde com isto de vista o enquadramento, ou seja, o contexto em que o outro agia, ao contrário de Dennett, que ao falar de atribuição de estados intencionais, pretende que consideremos os propósitos e lugar no mundo daqueles a quem tais atribuímos.

Ao tomar a linguagem como algo que nos é natural desenvolver e introduzir uma relação entre intencionalidade e linguagem, acaba caindo em especismo, assim como num essencialismo, porque ter intenção não implica ter linguagem.⁶²

Nós seres humanos desenvolvemos linguagem por necessidade, no decorrer da evolução das espécies, mas um ser humano particular só a adquire se for mergulhado no seio da cultura — i.e., na sociedade. Uma criança selvagem não adquiriria linguagem comum e, não obstante, assim como o nosso gato apresenta padrões no seu comportamento, que nos levariam pela previsibilidade do seu comportamento a considerá-la racional.

⁶¹ Dennett, D., *Tipos de Mentes*, p. 67.

⁶² Cf. Dennett, D., *Darwin's Dangerous Idea*, pp. 381-382.

Rejeitamos a posição fodoriana, apesar de como vimos com a TSI de Dennett, existirem situações em que apesar de a linguagem que usamos ser comum, não conseguimos chegar a um acordo. Não nos conseguimos fazer entender, por mais que nos expliquemos: é como se o outro fosse incapaz de compreender o nosso ponto de vista. Mas porque é que isto acontece? Como sucede? Será que algo no seu ponto de vista subjetivo interfere fundamentalmente com o modo como interpretam as coisas?

Sendo assim, no capítulo II iremos nos debruçar sobre o que pensa Thomas Nagel a respeito desta problemática questão da consciência e do acesso a outras mentes. Deste modo, tentando também perceber se aquilo de que o acusamos na introdução faz sentido, procuraremos considerar a crítica que faz ao *Consciousness Explained*, para posteriormente tentarmos defender Dennett dessas suas críticas.

Capítulo 2 — Nagel e o problema da consciência

2.1. A filosofia da mente nageliana de *The View From Nowhere* a “What Is It Like To Be a Bat?”

Thomas Nagel, assim com Daniel Dennett está interessado no problema da mente. Apesar de reconhecer que o problema da consciência aparenta ser um problema sem solução, considerando que é este que torna o problema mente-corpo verdadeiramente intratável, Nagel, assumirá uma posição anti-reducionista ao abordar o problema da consciência. Com isso, evita incorrer em afirmações demasiado científicas

a respeito do mental, por considerar que essas reduções não conseguem esclarecer a relação entre mente e cérebro.⁶³

Assim, ao contrário de Dennett, não dissolverá a concepção de consciência que implica a existência de *qualia*, em prol de uma nova concepção de consciência. Acusará, inclusive, Dennett de perder de vista o problema da consciência como veremos na secção 2.2.⁶⁴

Dennett contrariamente a Nagel, defende que a consciência fenoménica é fonte de erros e de confusões, no seu *Consciousness Explained*.

Todavia, importa notar que Nagel não estará meramente a fazer filosofia da mente, mas também epistemologia e metafísica, nutrindo ainda interesse pela ética, ao contrário de Dennett, cujos interesses são maioritariamente cognitivistas e cientificistas, orientados por um naturalismo evolucionista.

Nagel debruça-se, então, sobre a questão da objetividade e da subjetividade em *The View From Nowhere* (1986), onde pretende mostrar “(...) como combinar a perspetiva de uma pessoa em particular dentro do mundo com um ponto de vista objetivo desse mesmo mundo, incluindo a própria pessoa e o seu ponto de vista”.⁶⁵ Este recusa que tenhamos algo como um ponto de vista unificado do mundo. Temos dois pontos de vista: o objetivo e o subjetivo. Ao realizar este empreendimento, Nagel estará a desenvolver a sua epistemologia, algo que Dennett em momento algum desenvolve, pois esse não é o seu interesse.

⁶³ Cf. Nagel, T., “Como é ser um morcego?”, p. 169.

⁶⁴ Cf. Nagel, T., “Como é ser um morcego?”, p. 169.

⁶⁵ Nagel, T., *The View From Nowhere*, p. 3. (“(...) how to combine the perspective of a particular person inside the world with an objective view of that same world, the person and his view point included.”)

À semelhança de Berry Stroud, autor sobre o qual se debruça na secção “Is Metaphysics possible?”, da sua obra *Analytic Philosophy and Human Life* (2023), Nagel admite a dificuldade em se conciliar o ponto de vista objetivo e o ponto de vista subjetivo.

Contudo, Nagel não considerará que o facto de estarmos imersos nos conceitos que aqui teremos de submeter a avaliação metafísica, “(...) [nos impeça, como diz citando Stroud] de encontrar distância suficiente entre a nossa concepção de mundo e o mundo que essa concepção deveria representar, para permitir um veredito metafísico adequadamente imparcial sobre a relação entre os dois”.⁶⁶

Assim, rejeitando que tenhamos um poder imaginativo total e afirmando, face a isso, que não podemos compreender tudo a partir de dentro, Nagel traça uma distinção entre aparências e perspetivas. Dito isto, entende que o mundo se encontra povoado por aparências, as quais não passam de diferentes modos de o mundo se manifestar a sujeitos (individuais), a partir de diferentes perspetivas, isto é de pontos de vista que podem ser objetivos ou subjetivos.⁶⁷

Por conseguinte, recusa que esteja ao nosso alcance compreender o mundo a partir de um ponto de vista da terceira pessoa puramente científico, sem termos em conta a impossibilidade de este alguma vez conseguir ser realmente puramente objetivo.

O que a Maria pensa acerca de um dia de chuva não é tudo objetivo. Ela pode nos dizer coisas como que o dia de chuva a deixara melancólica, a ponto de dar por si,

⁶⁶ Stroud, B., *Engagement and Metaphysical Dissatisfaction: Modality and Value*, p. 145. (“(...) prevents us from finding enough distance between our conception of world and the world it is meant to be a conception of to allow for an appropriately impartial metaphysical verdict on the relation between the two.”)

⁶⁷ Cf. Nagel, T., *The View From Nowhere*, pp. 14- 16 e p. 26.

contrariamente ao que até então observara, a chorar ao ler algumas das mais tristes lendas da antiguidade.

Estando na mesma cidade, o João poderia dizer-nos que não sentiu nada do que a Maria nos comunicara ter sentido, mesmo quando assim como ela se sentou a ler as tais tristes lendas da antiguidade. Ele poderia ainda nos dizer, que até mesmo se sentiu alegre e relaxado ao escutar o som da chuva porque lhe parecia que a natureza estava a cantar.

Um terceiro indivíduo poderia, no entanto, não se identificar com o que a Maria ou o João comunicaram a respeito de como se sentiram naquele dia de chuva em específico, em que ficaram a ler lendas.

A título ilustrativo, um autista com sensibilidade ao som poderia se sentir sobrecarregado pelo som da chuva e ter uma crise ao tentar ler as referidas lendas, por conta dessa sobrecarga sensorial.

Não existe uma implicação de necessidade entre o que a Maria sente em circunstâncias A e o que o João ou outro sentirá nas mesmas circunstâncias. Está aqui, então, implicada a sua subjetividade no modo como experimentam o mundo. Apesar disso, é-nos ainda assim possível identificar algo de comum entre a nossa experiência de X e a experiência de X tida por A, porque somos capazes de sobre tal falar e ser compreendidos.

Resumindo, em qualquer um destes casos os indivíduos seriam capazes de dizer que está a chover, descrevendo este fenómeno de modo semelhante. Porém, coexistiria com essa descrição objetiva, uma descrição ligada à sua subjetividade, que poderia incluir também coisas como memórias que aquele dia de chuva lhes evocava.

Outro exemplo de como diferentes indivíduos poderiam experienciar de modo diferente aquele dia de chuva passado a ler lendas tristes da antiguidade é o de pessoas que sofrem de esquizofrenia.

Ao escutar o som da chuva um esquizofrénico, poderia não o identificar como som da chuva, mas antes como a voz de um parente próximo há muito tempo falecido, que teria retornado como fantasma. Todavia, este seria um mau exemplo. Não parece haver aqui possibilidade de a pessoa chegar a uma abstração útil, posto que nos aparece como incapaz de usar a linguagem natural para discorrer sobre o mundo de modo coerente e passível de gerar acordo com aqueles com que dialoga.

Apesar de não negar a linguagem natural como meio para nos entendermos uns aos outros, Nagel procura antes oferecer-nos uma conciliação entre o que entende por ponto de vista de aqui (*view from here* ou ponto de vista da primeira pessoa) e um ponto de vista de lugar nenhum (*view from nowhere*).

Este define o ponto de vista de aqui como ponto de vista subjetivo particular de cada indivíduo, enquanto concebe o ponto de vista de lugar nenhum como o resultado de uma abstração progressiva da subjetividade particular.

O ponto de vista de lugar nenhum será algo, de certo modo, semelhante ao ponto de vista do sujeito transcendental kantiano. É um ponto de vista externo a nós enquanto sujeitos individuais, e pretende-se o mais imparcial ou se preferirmos desvinculado da nossa subjetividade quanto possível.

Ao falarmos das leis da gravidade adotaríamos o ponto de vista de lugar nenhum, dado nos ser exigido para sobre tal falarmos, que nos abstraíamos da nossa

própria subjetividade. Por outras palavras, a nossa experiência subjetiva não interfere com o nosso conhecimento da física.

Por outro lado, quando o assunto sobre o qual nos debruçamos passa a ser as leis jurídicas ou o código penal do nosso país, por exemplo, o grau de abstração, que se evidencia da nossa parte é um pouco menor. Interessámo-nos mais diretamente por estas leis, porque podem, por exemplo, produzir injustiças, ou melhor, porque afetam a nossa vida de modo que podemos interferir e evitar.

As leis que coordenam o funcionamento da sociedade são por nós interpretadas para serem contextualmente aplicadas, contrariamente ao que sucede com as leis da física.

Ilustrativamente falando, se a Maria cometer uma infração de trânsito e for apanhada pela polícia, dependendo da sua reação e dependendo da interpretação que o polícia faz da ação da Maria, ela pode ou não, por exemplo, ser multada.

Contudo, que a Iolanda largue uma pedra, e nos diga ao vê-la cair no chão, que o que se observa é fruto da gravidade, não traduz uma interpretação subjetiva da Iolanda.

Resumindo, evidencia-se da nossa parte uma progressiva abstração, isto é, um progressivo caminhar em direção a um ponto de vista externo ao nosso ponto de vista subjetivo, que se revelaria objetivo. Isto aparentemente apoiaria, então, a sugestão nageliana.

Porém, importa ter em atenção que quer para o Nagel de *The View From Nowhere* como para o de “What Is It Like To Be a Bat?” (1974), a ideia de que possamos aceder à experiência de terceiros é muito estranha.

Nagel neste seu célebre artigo, onde se foca na questão da consciência e da experiência consciente, diz-nos que ser o organismo que somos é ter experiências, que identificamos como sendo experiências desse organismo que somos.⁶⁸

Ora, dizer que ser um morcego é dormir de cabeça para baixo em espaços escuros, ou que ser um gato é arranhar sofás e destruir cortinas não é dizer o que de facto é ser um morcego ou um gato. Como o próprio Nagel nos dirá mais tarde, em *The View From Nowhere* “(...) mesmo que continuemos a reconhecer [a natureza perspectival de um sujeito], não seremos capazes de reconhecer as suas qualidades mais específicas a menos que as consigamos imaginar subjetivamente”.⁶⁹

Basicamente, não podemos compreender a experiência de outrem por meio de um ponto de vista objetivo, que não pertença ao sujeito dessa experiência. Dito isto, não está aqui em causa que não nos consigamos entender uns aos outros por meio da linguagem natural, não é isso que está a ser negado por Nagel.

O ponto de vista objetivo de Nagel não é o mesmo de que nos falava Dennett, que como veremos mais adiante se encontra ainda marcado pela subjetividade de cada um de nós, mesmo que o negue, segundo Nagel.

O ponto de vista de lugar nenhum nageliano, não é o mesmo que o ponto de vista objetivo da Maria ou do Manuel: é externo a qualquer sujeito como tentáramos mostrar anteriormente. Há uma marca de subjetividade que separa o ponto de vista subjetivo da Maria e do Manuel. Clarificando, o que Nagel pretende é que está fora do

⁶⁸ Cf. Nagel, T., “Como é ser um morcego?”, p. 170.

⁶⁹ Nagel, T., *The View From Nowhere*, p. 25. (“If we try to understand experience from an objective viewpoint that is distinct from that of the subject of experience, then even if we continue to credit its perspectival nature, we will not be able to grasp its most specific qualities unless we can imagine subjectively.”)

nosso alcance tudo compreender a partir de dentro, posto não termos um poder imaginativo total.

Ora, guiados por um conceito objetivo de mente, entenderemos que a realidade (i.e., o mundo) como por nós percebida não se reduz à realidade objetiva e, conseqüentemente as concepções objetivas de realidade deverão reconhecer a sua própria incompletude.⁷⁰

Thomas Nagel frisa ainda que se encontra fora das nossas possibilidades saber de que modo as experiências de outros afetam o seu comportamento, com base na ideia de que não podemos compreender as suas experiências, mesmo criando uma fenomenologia para cada tipo de experiência que tenham (e.g., de gosto).

Por conseguinte, não saberíamos, por exemplo, como sabe o açúcar para uma formiga, como sentem as aves a brisa nas faces e como o nosso gato escuta o som da nossa voz quando por ele chamamos. Não temos a sua experiência e nada há que nos garanta que a sua experiência seja idêntica à nossa.

Neste ponto não encontraríamos particular discordância da parte de Dennett. Como nos faz notar Sofia Miguens (2025), Dennett não nega o apercebimento. Tanto nós como o nosso gato somos capazes de nos apercebermos do mesmo pôr do Sol. A diferença é que nós podemos tecer afirmações estéticas sobre o pôr do sol, referi-lo por meio de palavras para alguém que está ao nosso lado ou para alguém que encontremos depois, e com quem dele podemos falar de modo poético. O nosso gato pode ficar parado observando-o, apesar de não ser capaz de sobre ele se pronunciar.

⁷⁰ Cf. Nagel, T., *The View From Nowhere*, p. 26.

A este respeito, no entanto, é melhor clarificador o exemplo de Miguens, porque nos mostra uma reação mais clara do animal não humano — cão — diante do mesmo objeto que nós observamos e identificamos como cadeira: o cão salta para cima da cadeira.⁷¹

Recorrendo ao exemplo do pôr do sol para apoiar que o gato tenha apercebimento, baseando-nos na observação do seu comportamento, poderíamos ser questionados. Afinal, será que uma pedra a quem tivessem sido colocados olhos, estando voltada para o mesmo pôr do sol, não poderia aí ser atribuído apercebimento? O que distingue um gato de uma pedra?

Atribuímos apercebimento a gatos e outros animais não humanos e não a pedras, porque estes ao contrário destas são capazes de se moverem por si só no mundo.

Nós observamos que o gato caminha pela calçada, mas sempre que observamos uma pedra em movimento identificamos que o impulso para o seu movimento lhe é externo — e.g., alguém lhe deu um pontapé. É diante disso que o exemplo de Miguens se revela mais frutífero, dado nele se considerar o cão realizando uma ação objetivamente identificável, saltar para a cadeira.

Porém, Nagel não apenas entende que a realidade como por nós percebida não se reduz a uma realidade objetiva à la Dennett. Este afirma diante disso, que as concepções objetivas da realidade (que cada um de nós tem — i.e., à la Nagel) devem reconhecer a sua própria incompletude, como vimos, introduzindo ainda uma equivalência ou implicação entre se ter apercebimento e se ser um sujeito consciente.

⁷¹ Miguens, S., *Mentes Humanas, Animais e Artificiais*, p. 103.

Nós temos, segundo nota Dennett, a respeito de Nagel, em “Précis of The Intentional Stance” intencionalidade originária e inata.⁷² Dito de outro modo, à luz do *Mind and Cosmos* (2012) nageliano, a intencionalidade da nossa mente ou da nossa consciência não parece depender de convenções ou da interpretação de terceiros, para ser dirigida a algo. Estas têm algo como conteúdo mental e é-lhes inerente a capacidade de representar objetos e estados de coisas.⁷³

Um computador como o computador de xadrez do Dennett ou mesmo um sistema de inteligência artificial ou a língua que usamos para nos comunicarmos com terceiros, em contrapartida, por outro lado, carecem de intencionalidade originária: têm intencionalidade derivada. Clarificando, a sua intencionalidade depende da nossa interpretação, ao contrário daquela, por exemplo, do nosso gato ou de um morcego.

Todavia, importa ter-se presente a distinção entre o que se entende por intencionalidade originária e o que se entende por intencionalidade inata, dado não serem equivalentes. O que se pretende com intencionalidade inata é apenas negar que a nossa intencionalidade — i.e., a intencionalidade da nossa mente ou consciência — seja o resultado, ou melhor, um subproduto accidental da evolução física. Basicamente, este último conceito refere a intencionalidade como propriedade intrínseca da nossa mente, ou seja, como algo que lhe é natural, face à teleologia que Nagel pretende desenvolver, quando procura rejeitar o evolucionismo.

Resumindo, intencionalidade inata compreende o carácter inato da intencionalidade na nossa mente ou consciência, ao passo que intencionalidade

⁷² Cf. Dennett, D., “Précis of The Intentional Stance”, pp. 502-503.

⁷³ Cf. Nagel, T., *Mind and Cosmos*, p. 53.

originária compreende o movimento de apreensão e interpretação que a nossa mente faz em relação à realidade, que nos é algo natural dado o carácter intrínseco da nossa intencionalidade.

Assim, Nagel assume a existência de factos perspectivais (*perspectival facts*) ou *qualia*, que não são passíveis de ser captáveis através de um ponto de vista da terceira pessoa puramente científico, tal como sustentado também por Alan Thomas, no seu *handbook* sobre Thomas Nagel.⁷⁴

Os pontos de vista objetivos (de particulares) jamais se deveriam pretender capazes de tudo compreender — deveriam admitir a sua limitação em compreender a totalidade do mundo —, posto que a linguagem não nos permitiria obter compreensão suficiente sobre o mundo e o ponto de vista de terceiros. Isto, pois, as palavras, assim como os símbolos com que nos cruzamos no nosso quotidiano são possuidoras de intencionalidade derivada e não intrínseca, pelo que a nossa compreensão de X, não está garantida como sendo a mesma que a Maria ou o João, por exemplo, têm.

Assim, se Sofia Miguens (2025), a respeito de Dennett, considera que este coloca a linguagem natural no centro da Teoria dos Sistemas Intencionais, tomando-a, segundo, esta como o verdadeiro problema da mente, Nagel, manterá nesse lugar o problema da consciência.

Deste modo, para lidar com as consequências do velho e problemático problema da consciência, Nagel, em *The View From Nowhere*, foca-se na questão da subjetividade e da objetividade, tentando conciliar o ponto de vista da primeira pessoa

⁷⁴ Cf. Thomas, A., *Thomas Nagel*, pp. 2-5.

(o ponto de vista subjetivo de cada um de nós) com um ponto de vista objetivo, que designa como ponto de vista de lugar nenhum (*view from nowhere*).

Porém, este ponto de vista que Nagel nos propõe em alternativa a algo como, por exemplo, o ponto de vista da terceira pessoa dennettiano, parece de certo modo redundante, dado nos obrigar a um esforço de abstração, a que já parecemos estar previamente obrigados, ao aprender a usar a linguagem. A linguagem não é algo que cada um de nós cria individualmente, mas sim algo que aprendemos mergulhados numa sociedade. Vamos aprendendo por imitação a adequar, por exemplo, as palavras que usamos para descrever os cenários que observamos, desde a infância.

Sendo assim, será que nos é realmente necessário um ponto de vista de lugar nenhum como aquele que nos apresenta Nagel? Será que um tal ponto de vista nos é sequer viável atendendo ao compromisso que Nagel assume com *qualia* particulares, impenetráveis, inefáveis, intrínsecos e diretamente acessíveis na consciência? Ou terá Stroud razão quando afirma que estando nós demasiado imersos nos conceitos que pretendemos submeter a avaliação metafísica, nunca seremos propriamente capazes de chegar a uma distinção entre o mundo como ele é e os conceitos que temos dele? Sendo assim, não seria preferível, Nagel explorar antes a linguagem como meio para conciliar o ponto de vista objetivo com o ponto de vista subjetivo?

2.2. Consciousness Explained e a crítica nageliana

Na sua recensão ao *Consciousness Explained*, intitulada “Dennett: Consciousness Dissolved”, Thomas Nagel dirá, no entanto, que a visão de Dennett

reflete “(...) um eterno otimismo quanto à possibilidade de clarificar o problema mente-corpo através de algumas observações sensatas sobre os critérios comportamentais para as atribuições mentais, além de factos empíricos”.⁷⁵

Daniel Dennett defende a heterofenomenologia, isto é, que atribuímos estados intencionais a terceiros através da interpretação de padrões reais (*real patterns*) no seu comportamento, através do ponto de vista da terceira pessoa. Dito isto, considera ainda que atribuímos mentalidade a estes sistemas que tomamos como intencionais, e consequentemente acabamos assumindo que serão conscientes.

Não obstante, Dennett admite que nem todos os sistemas cujo comportamento reflete ação são conscientes. Nas suas palavras, apesar da sua complexidade nos poder sugerir que além de sofrer efeitos, sejam capazes de realizar ações, a ação das primeiras macromoléculas é diferente da nossa, posto estas desconhecerem, diferente de nós, o que fazem e porque o fazem. Resumindo, segundo este, “(...) nós, os agentes humanos podemos realizar *acções intencionais*, depois de deliberarmos conscientemente as razões a favor e contra”.⁷⁶

Ser consciente implicará, para Dennett, precisamente isto, que se seja capaz de saber porque se faz aquilo que se faz e de deliberar a respeito de opções de ação, por exemplo. Todavia, com isto não nega que macromoléculas, por exemplo, e outros, como o nosso computador, o ChatGPT ou o nosso gato possam ter ação.

⁷⁵ Nagel, T., “Dennett: Consciousness Dissolved”, p. 87. (“(...) an eternal optimism about the possibility of clearing up the mind-body problema by some sensible observations on the behavioural criteria for mental ascriptions, plus lots of empirical facts.”)

⁷⁶ Dennett, D., *Tipos de Mentes*, pp. 32-33.

Ter ação para Dennett é diferente de ter consciência, e, no entanto, este está longe de negar que o nosso gato ou um elefante tenham consciência. Porém, não afirma que o nosso computador seja consciente ou que as macromoléculas o sejam.

Um gato é uma criatura mais complexa do que uma macromolécula, e a sua ação aparece-nos como mais próxima da nossa. Se chamarmos o nosso gato pelo nome ele olha na nossa direção do mesmo modo que os nossos amigos fazem quando por eles chamamos. Claro, este pode nos ignorar, mas isto não serve para se tentar impor uma diferença entre nós e os nossos pares da nossa espécie, visto que ignorar é algo que estes em circunstâncias análogas, por vezes, também fazem. Mas, e, se apenas não nos tiverem escutado? Como sabemos que nos escutaram quando os chamamos? Não o sabemos propriamente no caso dos animais de outras espécies, apenas inferimos o que a interpretação dos padrões reais (*real patterns*) presentes no seu comportamento nos permite.

Mas como sabemos que está ali realmente alguém? Como sabemos que nos entendem? Thomas Nagel estranha precisamente isto, encarando este tipo de empreendimento, como pretendia em *The View From Nowhere*, como uma confusão entre objetividade e subjetividade. Não podemos aceder à experiência de terceiros, se não somos capazes de a ela aceder imaginando-a subjetivamente.

Então, o que nos garantiria que só por observarmos regularidades no comportamento do nosso gato este seja de facto racional e consciente? O que nos garante que não é apenas uma máquina como o nosso computador? Segundo Dennett, nós antropomorfizamos estas criaturas quando lhes atribuímos estados intencionais — i.e., atribuímos-lhes estados intencionais, porque agem de modo semelhante a nós.

Não obstante, importa notar que quando o afirma Dennett está a falar da postura intencional e de como a aplicamos a entidades não humanas de um modo mais ao menos benévolo e responsável, e que esta não passa de uma estratégia. Este não está a afirmar que lhes atribuímos algo como intencionalidade originária ou inata. Aliás, chega inclusive a afirmar em *Kinds of Minds*, que nunca acedemos diretamente à mente de terceiros e que o acesso que nos é dado à mente de criaturas não humanas se apresenta como mais reduzido (nulo ou meramente por aproximação) pelo facto de sermos criaturas que pensam através de palavras.

Daniel Dennett encara a consciência muito mais como algo que nos surge a certa altura no decurso da evolução das espécies, mas Nagel rejeita o evolucionismo. Segundo este último, “É, à primeira vista, altamente implausível que a vida tal como a conhecemos seja o resultado de uma sequência de acidentes físicos juntamente com o mecanismo da seleção natural”.⁷⁷ Este pretenderá, em lugar do evolucionismo, desenvolver uma teleologia, em *Mind and Cosmos*, obra em que considera que o problema mente-corpo influencia o nosso entendimento tanto da história como do cosmos.⁷⁸ Parece-lhe que uma explicação como a evolucionista, que se encontra na base do pensamento dennettiano, deixa algo de fora, visto que nem tudo parece exatamente conseguir explicar. Esta não nos dá, por exemplo, uma justificação para existirmos como existimos, nem para os demais animais existirem como existem.

Assim sendo, em “Dennett: Consciousness Dissolved”, Nagel toma o esforço levado a cabo por Dennett, em *Consciousness Explained*, como um ataque ao problema

⁷⁷ Nagel, T., *Mind and Cosmos*, p. 9. (It is prima facie highly implausible that life as we know it is the result of a sequence of physical accidents together with the mechanism of natural selection.)

⁷⁸ Cf. Nagel, T., *Mind and Cosmos*, p. 7.

da consciência. Considera esse esforço, então, “(...) um fracasso instrutivo — instrutivo tanto em si quanto no seu fracasso em criar uma explicação convincentemente completa da consciência a partir dos materiais limitados que ele se permite usar”.⁷⁹

Nagel vê como insuficiente se confiar na palavra do outro e numa interpretação de padrões no seu comportamento, para se poder assumir que este é um ser consciente. Os factos sobre eventos mentais, como entende Dennett, não são dados na ciência, e existe, segundo Nagel, uma diferença entre a nossa sensação de gosto de chocolate e o chocolate. Quando olhamos para um chocolate não encontramos a nossa sensação de gosto de chocolate, e também está fora do nosso alcance a agarrar do mesmo modo que agarramos uma barra de chocolate.

Assim, Nagel diz-nos a respeito da heterofenomenologia dennettiana, que esta “(...) depende implicitamente da nossa compreensão em primeira pessoa da consciência, enquanto finge fazê-lo sem ela”.⁸⁰ Além disso, sugere que tal procedimento, aplicando de modo hipotético conceitos psicológicos familiares, poderia mesmo assim acabar sendo por nós aplicado a um robô ou zombie altamente sofisticado.

Um robô e um zombie que agissem de modo previsível e aparentemente racional poderiam ser por nós tomados como seres conscientes. Olhando para um zombie poderíamos, vendo-o pegar num cérebro de outro animal e o devorando, assumir que o fizera por estar com fome e ser esse o alimento que encontrara disponível para tal saciar.

⁷⁹ Nagel, T., “Dennett: Consciousness Dissolved”, p. 87. (“(...) an instructive failure — instructive both in itself and in its failure to create a convincingly complete explanation of consciousness out of the limited materials he allows himself.”)

⁸⁰ Nagel, T., “Dennett: Consciousness Dissolved”, p. 87. (“(...) the procedure relies implicitly on our first-person understanding of consciousness, while pretending to do without it.”)

No entanto, isto é o resultado de uma confusão em torno da objetividade, dado que esta “(...) em qualquer área do pensamento requer algum método de confirmar ou desconfirmar as observações ou julgamento de um indivíduo por intermédio da referência aos outros”.⁸¹ Contudo, segundo Nagel, a natureza dos dados físicos determina como o fazemos com eles, não correspondendo como tal à objetividade em geral.

Não obstante, como vemos em *The View From Nowhere*, não serve para negar que possamos ter dados objetivos sobre eventos mentais. Para tal alcançar, como vimos anteriormente, “(...) nós precisamos de usar padrões objetivos que combinem o ponto de vista da primeira e da terceira pessoas, como eles estão de facto combinados nos conceitos comuns para a atribuição de estados conscientes (...) [algo que] aplicamos sem dificuldade e usamos para corrigir as descrições experienciais feitas por nós e por outros” .⁸² Por outras palavras, simplificando, precisaríamos de reconciliar o ponto de vista da primeira e da terceira pessoa pela abstração, que permitiria a aproximação de um ponto de vista de lugar nenhum (*view from nowhere*).

Apesar de admitir que a teoria dennetiana possa ser verdadeira a respeito do que é a consciência, Nagel afirma que esta não é capaz de nos dizer tudo quanto esta é, atendendo ao seu carácter reducionista.

⁸¹ Nagel, T., “Dennett: Consciousness Dissolved”, p. 88. (“(...) in any area of thought requires some method of confirming or disconfirming the observations or judgments of one individual by reference to those of others.”)

⁸² Nagel, T., “Dennett: Consciousness Dissolved”, p. 88. (“(...) we need to use objective standards that combine the first — and third-person points of view, as they are combined in the ordinary concepts for attribution of conscious states that we all employ without difficulty, and that we use to correct experiential descriptions by ourselves and others.”)

Como notamos em 1.2., em *Consciousness Explained*, Daniel Dennett, dissolve o teatro cartesiano, recusando a possibilidade de os conteúdos dos nossos estados mentais de algum modo se encontrarem expostos nos nossos cérebros. Dito de outra maneira, nega que como Descartes propusera “(...) para que uma pessoa tivesse consciência de algo, a informação proveniente dos sentidos [tenha] de chegar a [uma] estação, onde, em seguida, provocaria uma transação especial (...) entre o cérebro material da pessoa e a mente imaterial”.⁸³

Em detrimento disto, Dennett propusera-nos o Modelo dos Esboços Múltiplos (*Multiple Drafts Model*), com o qual afirmava que movendo-nos pelo mundo, os nossos cérebros iam produzindo múltiplos esboços ou rascunhos de versões do mundo e seus respetivos aspetos, por meio de subsistemas diversos.

Somos semelhantes a computadores de Von Neumann. A postura intencional, como escreve Dennett, em *Kinds of Minds*, é uma espécie de postura ou estratégia funcional, que pretende apenas analisar sistemas enquanto sistemas percebidos como agentes (i.e., intencionais). É isso que distingue a postura intencional da postura de design (também ela uma estratégia funcional). O que muda é o que interessa ser analisado: uma analisa o design de um sistema, e a outra como padrões que se observa na sua ação refletiriam intenções.

Resumindo, como nos é possível perceber na secção “The Memes of Consciousness: The Virtual Machine To Be Installed” do seu *Consciousness Explained*, “dada a plasticidade do nosso cérebro e a nossa inquietação e curiosidade inata a

⁸³ Dennett, D., *Consciousness Explained*, p. 105. (“(...) in order for a person to be conscious of something, traffic from senses had to arrive at this station, where it thereupon caused a special (...) transation to occur between the person’s material brain and imaterial mind.”)

respeito do que se encontra ao nosso redor e que nos leva a desvendar os cantos e recantos do que nos rodeia(...), acabamos por desenvolver estratégias de auto-estimulação ou auto-manipulação”.⁸⁴ Tais estratégias, posteriormente, não só se tornam parte da cultura, como também nos levam a adotar hábitos e disposições específicos, que alteram radicalmente a estrutura comunicativa interna dos nossos cérebros, tornando-nos nestas criaturas que conhecemos.

Dennett não nos encara apenas como criaturas com cérebros cuja programação resulta da evolução biológica (das espécies). Este assume também que os nossos cérebros são programados pela evolução da cultura. A título de clarificação, nós vamos imitando comportamentos que vemos como úteis à satisfação dos nossos fins, mantendo os comportamentos que se nos apresentarem como mais proveitosos. O simples exemplo aristotélico serve-nos aqui de ilustração: uma criança aprende a segurar nos talheres imitando os seus pais. Do mesmo modo que aprendemos tais coisas básicas e necessárias à nossa sobrevivência pela imitação, ou seja, em jargão dennettiano, pela propagação de memes no seio da cultura, também aprendemos a usar a linguagem (natural). Não inventamos a linguagem, antes nos vamos apropriando dela. Tal prática é depois por nós aperfeiçoada ao longo da nossa vida com o aumento da exposição à linguagem, e o aperfeiçoamento da nossa prática de fazer cair termos (palavras) sobre conceitos (conteúdo).

Este define, então, a consciência humana como “(...) um basto complexo de memes (ou melhor, efeitos de memes no cérebro), que pode ser melhor entendido como

⁸⁴ Dennett, D., *Consciousness Explained*, p. 209. (“Because of the plasticity of the brain, coupled with the innate restlessness and curiosity that lead us to explore every nook and cranny of our environment (...) we hit upon strategies of self-stimulation or self-manipulation (...).”)

a operação de uma máquina virtual “von neumanesquiiana” (...).⁸⁵ Com isto, Dennett não pretende reduzir o mental ao físico, ou a consciência a padrões resultantes de mecanismos físicos. Ao nos apresentar esta aproximação entre a nossa consciência e uma máquina de von Neumann, este chega inclusive a notar que esta se encontra implementada na arquitetura paralela dos nossos cérebros e que estes não foram desenhados para desempenhar as atividades que esta desempenha. Basicamente, parece que uma coisa seria ter um cérebro e outra seria ser uma criatura consciente.

Por exemplo, as primeiras criaturas a existir e até mesmo o antepassado que partilhamos com as criaturas de espécies nossas contemporâneas não teriam à partida algo como consciência. Só posteriormente, no decorrer da história evolutiva é que desenvolvendo sistemas nervosos centrais grandes e complexos, podem ou não desenvolver consciência. Posto isto, sendo a consciência uma inovação recente e, como tal não podendo ser conectada com a maquinaria inata, apenas poderíamos analisá-la assim. Dito de outro modo, não devemos negar consciência a criaturas que parecem agir de modo previsível e racional, sob pena de estarmos a desconsiderar os seus legítimos interesses e sentimentos. Resumindo, atribuímos consciência de modo hipotético (ou aproximado).

Deste modo, apesar de sermos capazes de tecer juízos de segunda ordem sobre os nossos estados discriminatórios particulares, mesmo estes sendo verbalmente exprimíveis, tal não impõe ou implica que estes sejam necessariamente conscientes. Ora, à luz da teoria dennettiana, ter consciência seria aparentemente ter autoacesso.

⁸⁵ Dennett, D., *Consciousness Explained*, p. 210. (“Human consciousness is itself a huge complex of memes (or more exactly, meme-effects in brains) that can best be understood as the operation of a “von Neumannesque” virtual machine (...).”)

Este tipo de afirmações muito estranham a Nagel, que considera face a esta última afirmação, que Dennett parece estar a confundir consciência (*consciousness*) e autoconsciência (*self-consciousness*).

Todavia, apesar de Dennett em alguns momentos, no seu *Consciousness Explained* parecer oscilar quando o assunto é o *self* e a identidade pessoal, esta afirmação sobre o seu pensamento não está totalmente correta. Nesse contexto, no capítulo 13, “The Reality of Selves”, começa por tratá-lo como se fosse impessoal e pudesse ser estendido a outras espécies animais, por exemplo. Todavia, mais adiante no mesmo capítulo, começa já a falar-nos em tipos de *selves*, assumindo que alguns são informados e outros não só são informados como também são dotados de linguagem, como é o caso do ser humano.

Neste ponto, consideramos bastante elucidativa a distinção entre “eu” e *self*, que nos oferece Sofia Miguens, em *Mentes Humanas, Animais e Artificiais*, que vimos em 1.2. Esta toma em atenção o que nos é dito por Dennett sobre o “eu” como *Center of Narrative Gravity* (centro de identidade narrativa). Num breve memorando, o que Miguens nos diz é que o “eu”, que é um *Center of Narrative Gravity* é capaz de se identificar como o X que é, refletir sobre os seus próprios estados mentais e construir uma narrativa pública através da linguagem, que nos permite identificá-lo como o X que é. Por outro lado, o *self* não é capaz de se autoidentificar, não necessariamente realiza tal autoacesso e não constrói uma narrativa de identidade, que o torne identificável como o indivíduo X.

Somos simultaneamente capazes de distinguir, por exemplo, cores como vermelho e verde, e de dizer que ponto A e B se assemelham. Podemos dizer coisas como, que a Maria Luíza não é a Jéssica e que é diferente dela, e ainda assim citar

aspectos em que se assemelham — e.g., que são ambas humanas, mulheres e trabalham sobre Daniel Dennett. Por conseguinte, sendo capazes de fazer estas duas coisas, como nos diz Nagel a respeito de Dennett, teríamos percepções conscientes.

Nagel vê esta ideia com maus olhos, uma vez que parece-lhe implicar a exclusão dos bebés do grupo daqueles que podem ter sensações conscientes, uma vez que não sendo ainda capazes de usar a linguagem natural, estes parecem, mesmo que provisoriamente, incapacitados de formar juízos sobre si mesmos.

Posto isto, apesar de admitir que nos seja evidente a respeito de um ser humano adulto, que este é consciente, adotando um ponto de vista puramente da terceira pessoa e fenomenológico, este diz que uma tal perspetiva continuaria ainda assim sem nos dizer nada acerca da consciência do sujeito. Ficamos presos no domínio das aparências, isto é, baseámo-nos em meras regularidades, que nos levariam à identificação do que seriam as experiências conscientes da Maria, sem, no entanto, chegar a perceber o que é o ser consciente Maria.

Mas será que Dennett realmente dissolve a consciência? Não estará ele antes a reposicionar o problema da consciência? Será ele de facto um reducionista ao abordar o problema da consciência como Nagel pretende? Será que a sua teoria é realmente incompatível com o que nos diz Nagel acerca da consciência e da experiência consciente, em “What Is It Like To Be a Bat?”? Será também incompatível com a discussão nageliana em torno da objetividade e da subjetividade, e da tentativa de reconciliar os pontos de vista subjetivo e objetivo, em *The View From Nowhere*?

2.3. Consciência dissolvida ou um problema conceptual?

Contrariamente ao que pretende Thomas Nagel, não nos parece, então, que Daniel Dennett dissolva a consciência. Consideramos pelo contrário, que Dennett reposiciona o problema da consciência. Assim, no centro da sua teoria da mente — i.e., da sua Teoria dos Sistemas Intencionais — o lugar tradicionalmente ocupado pela consciência nas discussões em torno do problema da mente, passa a ser ocupado, como reconhece Sofia Miguens, pela linguagem natural.⁸⁶

Como vimos anteriormente, em 1.2., Dennett dissolveu o teatro cartesiano:

“(...) o que há são apenas Múltiplos Esboços compostos por processos de fixação de conteúdo desempenhando vários papéis semi-independentes na complexa economia cerebral que controla a jornada do corpo humano pela vida.”⁸⁷

(Dennett, D., *Consciousness Explained*, p. 431.)

Segundo ele, olhando em nosso redor não encontramos nada que nos justifique a assumir um dualismo mente-corpo, posto jamais acharmos em parte alguma uma coisa não material que interaja com algo material.

⁸⁶ Cf. Miguens, S., *Mentes Humanas, Animais e Artificiais*, pp. 21-22.

⁸⁷ “(...) there are just Multiple Drafts composed by processes of content fixation playing various semi-independent roles in the brain’s larger economy of controlling human body’s journey through life.”

Não nos valeria de nada aqui, inclusive, o exemplo, do vento, uma vez que, apesar de não se nos apresentar do mesmo modo que a nossa garrafa de água, é composto por átomos e moléculas, e como tal é algo físico.

Consequentemente, como encontramos no capítulo 2, “Explaining Consciousness”, do *Consciousness Explained*, este tipo de ideia assemelha-se a ficções como aquela do fantasma Casper. Remeteria-nos, na verdade, em geral para qualquer caso de assombramento em que um fantasma (não físico) fosse colocado em interação com objetos físicos.⁸⁸ É esta a ideia por trás também de filmes de terror como *Anabelle*, onde uma entidade não material, no caso, um demônio, possui (i.e., anima, incorpora) um objeto físico, agindo no mundo através dele.

Não é isto que acontece, segundo Dennett, não somos “um corpo assombrado” por um espírito que nos dá identidade. Não há algo como um observador ou testemunha, ou se preferirmos, não há algo como um chefe que comanda o nosso corpo. É isto que tem em mente quando dissolve o Teatro Cartesiano, o qual vê como causador deste tipo de ilusões cognitivas.

O “eu”, para Dennett, não passa de uma simples ficção ou abstração útil. Um “eu” é apenas um *Center of Narrative Gravity* (Centro de Identidade Narrativa), e “(...) todos os fenómenos da consciência humana são explicáveis como “meras” atividades de uma máquina virtual que se realiza (...) nas conexões do nosso cérebro, [pelo que] em princípio, um robô adequadamente programado (...) seria consciente, seria um eu”.⁸⁹

⁸⁸ Cf. Dennett, D., *Consciousness Explained*, pp. 33-38.

⁸⁹ Dennett, D., *Consciousness Explained*, p. 432. (“(...) and if all the phenomena of human consciousness are explicable as “just” the activities of a virtual machine realized in the astronomically adjustable connections of a human brain, then, in principle, a suitably “programmed” robot (...) would be conscious, would have a self.”)

Não passamos de máquinas altamente sofisticadas. A diferença entre nós e um robô que pudesse ser tido como consciente, seria o facto de sermos compostos por moléculas orgânicas, ao passo que estes seriam feitos metal e silicone — i.e., materiais não orgânicos. Dennett é um cognitivista, pelo que não considera haver nada de extramaterial em nós, como uma alma. Por conseguinte, a nossa mente não passa do *software* do nosso cérebro, que não mais seria além de um computador feito de carne.

Assim, nega a existência de *qualia* particulares, impenetráveis, inefáveis, intrínsecos e diretamente acessíveis na consciência, quer no seu artigo “Quining Qualia”, como no capítulo 12 do *Consciousness Explained*, intitulado “Qualia Disqualified”. Afinal, como notamos em 1.1., nada há que sustente uma tal hipótese, posto expostos a um mesmo acorde de guitarra, por exemplo, independentemente de termos ou não formação musical, sermos capazes de o identificar como grave ou agudo.

Não se sustentará com isto, apesar de tudo, com Dennett, que tenhamos acesso direto à mente de terceiros. Não é isso que Dennett pretende. Na verdade, este entende que o nosso acesso às outras mentes é sempre mediado.

Acedemos à mente de outros indivíduos da nossa espécie por meio da linguagem natural — i.e., com eles dialogando. O mesmo, todavia, não nos é possível no caso dos animais não humanos.

Ser uma criatura consciente implica, em Dennett, ser uma criatura capaz de aceder aos seus próprios estados mentais e sobre eles refletir. Nós fazemo-lo por meio de palavras, porque o nosso modo de pensar é sempre através de palavras, isso é algo que faz parte do design da nossa mente, faz parte da nossa estrutura cognitiva.

Os outros animais, por sua vez, não procedem deste modo, pois não são dotados de linguagem natural. Em detrimento disto, o nosso acesso às suas mentes é menor ou indireto e impreciso por comparação com aquele que temos às mentes de indivíduos da nossa espécie.

Mesmo que houvesse um tigre, segundo nos diz, em alusão a Wittgenstein, que tivesse linguagem natural, assim como nós, com ele falando nada descobriríamos a respeito da mente dos tigres comuns, que não possuem linguagem. A linguagem alteraria o modo como processariam a informação, ou melhor, como pensariam.

Não seria, pois, aqui o maior obstáculo para acedermos às mentes de animais não humanos o facto de percecionarem o mundo de modo diferente, por conta de possuírem um corpo com design diferente. O real obstáculo seria precisamente o facto de carecerem de linguagem. Não por uma questão de serem inferiores ou superiores a nós, mas apenas por uma limitação cognitiva nossa, enquanto seres que pensam por meio de palavras — i.e., criaturas com uma mente linguística. A causa deste abismo é, portanto, uma variação no modo como processamos informação.

No entanto, o problema para Nagel, não está em se considerar que não temos acesso à mente dos animais não humanos, aliás este tal presume, ao considerar que não podemos dizer o que é ser um morcego, se não temos a experiência de ser um morcego, porque não somos morcegos. A questão é que ao tomar os nossos cérebros como se fossem uma espécie de computador feito de carne, em relação a nossa mente que é o *software*, Dennett estar a pretender que “(...) tudo é basicamente físico (...)”,⁹⁰ como nos

⁹⁰ Miguens, S., *Mentes Humanas, Animais e Artificiais*, p. 21.

dizia Sofia Miguens (2025). É face a isto que Nagel acusa Dennett de ser um reducionista.

Dennett, porém, não admitirá ser um reducionista. Este assume-se e é por nós, nesta dissertação, considerado um anti-reducionista, porque não reduz o mental ao físico, mesmo passando a consciência para segundo plano ao discutir o problema da mente. Este é, antes, pelos motivos citados um fisicalista e um anti-reducionista.

Por outras palavras, Dennett é um anti-reducionista, na medida em que tal ser significa, segundo Sofia Miguens, “(...) recusar identificar simplesmente o mental com a realidade física tal como esta fundamentalmente é, sem qualquer resíduo conceptual (...)”.⁹¹ Dennett jamais faz isso. Este nunca afirma algo como que o cérebro e a mente são a mesma coisa.

Este deve ser, então, identificado como um anti-reducionista, na medida em que coloca a linguagem natural no centro da sua TSI, como veículo de acesso à mente de indivíduos da nossa espécie, assumindo a possibilidade de tal falhar em casos em que alguém nos minta, ocorra uma confusão, etc, como discutíramos na secção 1.2.. É-o também pelo facto de colocar como menor, indireto e impreciso e antropomorfista, o acesso que temos às mentes dos animais não humanos.

Segundo ele, não temos realmente acesso às mentes dos animais não humanos, apenas lhes atribuímos estados intencionais com base na observação de padrões reais (*real patterns*) no seu comportamento, aplicando-lhes a postura intencional. Fazemo-lo aproximando-os de nós.

⁹¹ Miguens, S., *Mentes Humanas, Animais e Artificiais*, pp. 35-36.

Não somos capazes de negar diante de uma gata, que perdeu as suas crias e que demonstra um comportamento abatido, as procurando, que esta parece sofrer, do mesmo modo que não somos capazes de negar que uma destas pequenas criaturas, ferindo uma pata e cambaleando, possa sentir dor. Todavia, não o podemos também em Dennett tomar por certo, posto, poder suceder que por terem um design diferente possam sentir de modo diferente. Não temos a sua experiência — i.e., a experiência de ser uma criatura de uma espécie, que não aquela de que somos e não somos capazes de, com estas outras dialogar.

Ora, ao nos aproximar de máquinas virtuais como a de Von Neumann e dizer que não mais somos do que máquinas conscientes, Dennett não está a pretender que ser humano é o mesmo que ser uma destas máquinas. O que está aqui em causa é tão somente, a negação de uma intencionalidade inata ou intrínseca como algo que nascemos sabendo e possuindo, pelo simples facto de sermos o ser que somos — i.e., por sermos humanos.

Este considera, que o que temos é intencionalidade atribuída, ou, por outras palavras, intencionalidade derivada. Face a isto, apresenta-nos a sua estratégia ou postura intencional.

Adotamos a postura intencional não apenas em relação a nós mesmos, quando refletimos sobre os nossos próprios estados mentais. Adotamos esta estratégia também em relação a máquinas, sistemas de inteligência artificial e, como já havíamos notado, em relação aos animais não humanos.

O critério para a aplicação desta estratégia é simples: aqueles a quem atribuímos estados intencionais têm de ser por nós tidos como sistemas intencionais, ou

seja, têm de apresentar um comportamento previsível e aparentemente racional.

Aplicamos-la quando pretendemos analisar o comportamento de um sistema cognitivo com vista a identificar as razões que guiaram a sua ação.

Atribuímos estados intencionais, por conta disto, então, a coisas que não são orgânicas, como é o caso do computador de xadrez ou do ChatGPT. Com isto, nós não pretendemos, apesar de tudo, dizer que estes sejam necessariamente conscientes ou que a sua ação tenha de ter sido orientada pelas intenções que lhes atribuímos. Estas entidades podem não ser conscientes, como é o caso das macromoléculas e do nosso corpo.

O que fazemos ao atribuir estados intencionais aos sistemas intencionais é interpretar padrões reais (*real patterns*) no seu comportamento, considerando a sua ação como sendo racional. Por exemplo, como o seu comportamento se assemelha ao de qualquer jogador humano que conheça as regras do xadrez, acreditamos que o computador nos tentará ganhar. Não nos interessa aqui se o sistema a quem aplicamos a postura intencional é ou não consciente. A postura intencional baseia-se como vimos na interpretação de padrões no comportamento de sistemas intencionais, sendo em todos os casos as atribuições que através dela fazemos meramente uma aproximação, não um facto irreduzível a respeito de quem quer que seja (i.e., humanos, animais, máquinas, IA). Esta estratégia dennettiana ultrapassa como tal o abismo da experiência consciente e subjetiva. Basicamente, esta relativiza o problema do acesso às outras mentes, tal como desenvolvido e orfalecido à luz de uma conceção fenoménica de consciência.

Contudo, nós, contrariamente a Dennett, entendemos poder considerar que uma máquina, assim como qualquer sistema de inteligência artificial não tem de facto intencionalidade, porque não é consciente, o que ela tem é *awareness*, ou seja, um nível

básico e meramente funcional da percepção, normalmente vinculado a processos automáticos e como tal inconscientes.

Embora, ao contrário do que Nagel pretende, assumindo o que Dennett assume a respeito da consciência e da intencionalidade, na sua TSI, não poderíamos acabar por tomar por consciente um zombie altamente sofisticado que não o fosse. Não seria possível não só pelo facto de não ser possível existir uma tal criatura, como pelo facto de nós não sermos capazes de chegar a uma certeza absoluta sobre se um X, que não seja da nossa espécie, é ou não consciente.

Não obstante, as prendas que nos dá a linguagem natural no caso de indivíduos da nossa espécie, também no caso destes, está fora do nosso alcance concluir com certeza que são ou agem de modo consciente. Neste contexto, consideramos que são conscientes — tanto estes como alguns animais de outras espécies —, por assumirmos uma relação sistemática entre o comportamental e o mental, e em função disso, presumirmos, dado agirem de modo previsível e aparentemente racional, que sejam conscientes. Assumimos que são capazes de realizar o acesso aos seus próprios estados mentais e sobre eles refletir. Dito de outro modo, entendemos que ao contrário das primeiras macromoléculas de que nos fala Dennett, em *Kinds of Minds*, tanto o nosso gato, como a nossa amiga Thailize, não agem ao acaso — i.e., sabem porque fazem aquilo que fazem.

Porém, admitimos que no caso dos animais, ao contrário do que sucede no caso da Thailize, é menos certo que eles sejam realmente conscientes, pelo menos no mesmo sentido que nós somos. Provavelmente, pensarão as coisas de outra maneira. Pode ser até que nem pensem e esteja em jogo apenas o processamento preditivo de nível básico guiado para a manutenção da própria vida, tal como este nos é descrito por Iennaco,

Silva e Sayeg, em “Processamento Preditivo: Uma introdução à proposta de unificação da cognição humana” (2023).

No entanto, a acusação nageliana de que a heterofenomenologia dennettiana não acenta puramente no ponto de vista da terceira pessoa, recorrendo sem o assumir ao ponto de vista da primeira pessoa, não é falsa. De facto, quando estamos a atribuir estados intencionais pode parecer que realizamos uma aproximação entre o que nós pensamos ou concebemos e o que pessoas que apresentam padrões de comportamento X pensariam ou fariam em circunstâncias análogas.

Contudo, esta não é uma crítica forte à teoria de Dennett, na medida em que, a linguagem, segundo este, não é algo que criamos, mas sim algo que aprendemos, por necessidade, mergulhados no seio de uma cultura — i.e., replicando memes. A linguagem é, por isso, então, entendida por Dennett, assim como por Stanley Cavell, como comum ou pública, não como privada.

Sendo assim, parece-nos pertinente concluir que a linguagem natural ocupa na teoria dennettiana, o lugar de chegada, que Nagel intenta alcançar ao escrever *The View From Nowhere*.

Nagel, num esforço que aqui consideramos existencial, nessa sua obra, busca conciliar o ponto de vista objetivo e subjetivo de cada um de nós, por uma abstração progressiva: num ponto de vista de lugar nenhum.

Já Dennett, assume que não temos acesso direto às outras mentes, sem com isso rejeitar o ceticismo existencial a respeito do acesso às outras mentes. Este não ousará ainda assim permitir que este seja tomado como um ceticismo epistémico. Não o aceita

não por conta do carácter público da linguagem, mas também por essa ser uma tarefa improdutiva e que nos levaria a uma busca por essências e a ilusões cognitivas.

Posto isto, a dúvida nageliana não é respondida por Dennett. No entanto, tal não se deve a este dissolver a consciência fenoménica e reposicionar a consciência, secundarizando-a, no seio da sua teoria da mente. Dennett não responde ao problema levantado por Nagel, em *The View From Nowhere*, apenas pelo facto de o seu interesse ser cognitivista como aqui vimos e o levar a abandonar o plano existencial da discussão acerca do acesso a outras mentes.

Dennett não está preocupado com se somos ou não compreendidos, se somos ou não reconhecidos pelo outro como um sujeito semelhante ou diferente, nem se os conceitos que estes usam têm o mesmo significado que aqueles que nós usamos. Ele parte apenas das evidências que conseguimos obter empiricamente, partindo do princípio de que existe uma correspondência entre os conceitos que cada um de nós tem.

Nagel, pelo contrário, quer perceber como concluímos isto, e como isto nos é possível, qual é a razão última que tal sustenta. Mas essa é uma tarefa que o próprio admite, inclusive, em *The View From Nowhere*, jamais poder ser completamente respondida pelo seu ponto de vista de lugar nenhum.

Por conseguinte, consideramos que ambas as teorias podem coexistir, sem que uma seja realmente refutada pela outra, uma vez que como procuramos mostrar, estão a trabalhar em níveis distintos. Notamos igualmente, que não servirá, assim como a referida obra, o célebre artigo nageliano “What Is It Like To Be a Bat?”, para justificar o ataque que Nagel faz ao *Consciousness Explained* de Dennett. Isto, pois, não está em causa na TSI, que um não X possa aceder a experiência de ser Y, de modo a dizer o que

de facto é ser Y, como significa para Y, ser Y, mas sim atribuições de estados intencionais, via interpretação de padrões reais (*real patterns*), no comportamento de Y. Resumindo, tal não passa de uma previsão.

Assim sendo, no próximo capítulo o nosso objetivo último será mostrar o que identificamos ser uma mais-valia da Teoria dos Sistemas Intencionais dennettiana — i.e., que “dissolvendo a consciência”, dissolve também o especismo. Será face a isto que consideraremos em 3.3., que é Dennett quem melhor responde à pergunta “What Is It Like To Be...?”, recolocada num sentido não existencial. Consideramos que a busca por uma resposta a esta questão, com base num ceticismo existencial, jamais cessa. É-nos uma busca natural, como pretendia Cavell, segundo Sofia Miguens.⁹² Resumindo, tal decorre do facto de nos termos passado a certa altura a importar com o modo como somos vistos e interpretados por terceiros, desejando o reconhecimento, sofrendo quando não ocorre e preocupando-nos com a correspondência entre o que os outros nos dizem e o que pensam.⁹³

3. Mentes humanas, animais e artificiais: o problema especista revisitado

3.1. Do Consciousness Explained ao Kinds of Minds: mentes e evolução

Assim sendo, à luz da TSI dennettiana distinguimos três tipos de mentes: mentes humanas, animais e artificiais. De entre estas, as artificiais como vimos, seriam

⁹² Cf. Miguens, S., *Antologia de Filosofia Contemporânea — Figuras e Movimentos*, pp. 339-340.

⁹³ Cf. Cavell, S., *The Claim of Reason*, pp. 84-85.

puramente mecânicas, dotadas de *awareness*, mas não dotadas de verdadeira consciência. Entendemos, contrariamente a Dennett, que coloca a intencionalidade como derivada e que não vê qualquer problema em atribuir estados intencionais às máquinas e sistemas de Inteligência artificial que, em relação a estas tal atribuição seria puramente metafórica.

As mentes animais distinguir-se-iam das mentes humanas pelo seu design. Clarificando, o cérebro de uma criatura com uma mente animal, como é o caso de um gato ou de um guaxinim não teria o mesmo *software* ou programação que o de um ser humano.

Em *Consciousness Explained*, mais precisamente no capítulo 13, “The Reality of Selves”, Dennett afirma que pessoas têm um “eu” e inquire se o terão também outras criaturas animais, como os cães. Este considera que a existirem coisas como “eus”, elas têm de existir agora. Apesar disso, reconhece que nem sempre terão existido tais criaturas, considerando inclusive, que há milhares, milhões ou bilhões de anos, tais não existiriam, pelo menos habitando este planeta. Assim, para Dennett:

“Esta história terá de nos falar — por uma questão de lógica — acerca de um processo (ou série de processos) envolvendo as atividades ou comportamentos de coisas que ainda não possuíam um eu — ou que ainda não eram eus — mas que eventualmente acabaram por produzir, como um novo resultado, seres que o são, ou que têm, um eu.”

(Dennett, D., *Consciousness Explained*, pp. 413-414.)⁹⁴

⁹⁴ “This story will have to tell — as a matter of logic — about a process (or a series of processes) involving the activities or behaviors of things that do not yet have selves — or are selves — but which eventually yield, as a new product, beings that are, or have, selves.”

Ora, seria com o nascimento da racionalidade, que nasceriam, as fronteiras que separam o “eu” do resto do mundo.

Como notamos anteriormente a consciência humana, como nos diz Dennett, no capítulo 7 de *Consciousness Explained* — “The Evolution of Consciousness” —, assim como o “eu” também não teria existido desde sempre. Ambas teriam emergido de fenómenos previamente existentes.

No referido capítulo, a certa altura, este compara a origem da consciência humana com a origem do sexo. Diz-nos que no início começaram por existir apenas criaturas sem sexo, que se reproduziam de modo assexuado. Posteriormente, compara o comportamento sexual observado em criaturas simples como ostras e flores, com o comportamento sexual humano e com o de animais não humanos mais complexos (e.g., golfinhos e girafas). Considera, então, que apesar de não haver nada de sensual no comportamento sexual de criaturas simples como ostras e flores, somos capazes de identificar nas suas rotinas, a estrutura ou fundações da vida sexual humana.⁹⁵

Entendemos que esta comparação pode ser estendida à evolução das mentes. No começo, as criaturas que terão povoado este planeta, não teriam mente. O aparecimento das primeiras criaturas com mente, assim como o aparecimento da consciência humana, é o resultado de um processo ou de múltiplos processos de replicação e adoção de comportamentos e hábitos, que visavam a sua sobrevivência pela redução da *surprisal* e manutenção da diferença entre criatura e mundo. Todavia, importa notar, que estas criaturas — as criaturas darwinianas —, não possuíam ainda compreensão e não

⁹⁵ Cf. Dennett. D., *Consciousness Explained*, pp. 171-173.

aprendiam, pois, não eram conscientes. O que tinham era apenas *awareness*. Assim, essa replicação nada tem de deliberada, não passa de um processo automático ou programado, que leva estas criaturas a adotar o percurso de ação que lhes permite reduzir o nível de entropia ou desordem. Resumindo, estão programadas para buscar a sobrevivência, ainda que possam falhar essa tarefa de manter a própria vida, como vemos no artigo anteriormente mencionado de Maria Luíza Iennaco, Thales Silva e Paulo Sayeg (2023).

Segundo Peter Godfrey-Smith, quando olhamos para um polvo, vemos uma criatura com um corpo diferente do nosso. Vemos uma criatura aquática, bastante mais pequena do que nós, e que ao contrário de nós, que possuímos pernas e pés, possui vários tentáculos e na maioria das vezes tem uma coloração castanho-acinzentado, ainda que a sua cor vá mudando. No entanto, apesar de os olhos destas criaturas, que coexistem connosco sem serem nossas amigas ou inimigas, serem maiores do que os nossos e possuírem negras pupilas horizontais como os dos gatos, assemelham-se aos nossos olhos.⁹⁶

Em *Other Minds: The octopus, the sea, and the deep origins of consciousness*, Godfrey-Smith conta-nos, um dia, enquanto praticava snorkeling na Austrália, ter encontrado uma criatura pertencente ao grupo dos cefalópodes, assim como polvos lulas e náutilos, que apesar de aparentada com os polvos, se assemelhava mais a uma lula. Era um choco gigante. Conta-nos que se aproximara mais da criatura para a conseguir ver melhor e que posteriormente relutara em desta se afastar, ao perceber que esta o encarava com igual interesse. Reporta-nos ainda, posteriormente, que os polvos nos

⁹⁶ Cf. Godfrey-Smith, P., *Other Minds: The octopus, the sea, and the deep origins of consciousness*, p. 8.

podem tentar tocar, tocar e até mesmo tentar comer ainda que tal se encontre além das suas capacidades e possibilidades. Face a isso, concluí que estas criaturas, assim como nós, são capazes de se interessar por coisas que não podem comer. Além disso, conclui também que “Polvos, chocos, e lulas têm alguma coisa em comum: os seus grandes e complexos sistemas nervosos”.⁹⁷

Apoiando a ideia que já Dennett defendia, Godfrey-Smith considera que existe uma derivação entre espécies, no decurso da história evolutiva:

“A história dos animais tem a forma de uma árvore. Uma única “raiz” dá origem a uma série de ramificações à medida que seguimos o processo ao longo do tempo. Uma espécie divide-se em duas, e cada uma dessas espécies volta a dividir-se (se não se extinguir primeiro).”

(Godfrey-Smith, P., *Other Minds: The octopus, the sea, and the deep origins of consciousness*, p. 10.)⁹⁸

À semelhança de Dennett, Godfrey-Smith diz-nos que partilhamos um antepassado comum com as criaturas animais que nos são contemporâneas, pelo que as diferenças entre nós, não passam do resultado da seleção natural. Somos ramificações evolutivas diferentes de uma mesma criatura, que sobreviveram ao longo dos tempos, por se terem conseguido adaptar às suas circunstâncias.

⁹⁷ Godfrey-Smith, P., *Other Minds: The octopus, the sea, and the deep origins of consciousness*, p. 9. (“Octopuses, cuttlefish, and squid have something else in common: their large and complex nervous systems.”)

⁹⁸ “The history of animals has the shape of a tree. A single “root” gives rise to a series of branchings as we follow the process forward in time. One species splits into two, and each of those species splits again (if it does not die out first).”

Não nos encontrámos, portanto, acima dos animais não humanos na árvore da vida, mas antes no mesmo nível, dado sermos criaturas que se revelaram adaptadas às suas circunstâncias, dado terem conseguido sobreviver e dar continuidade à sua espécie.

Acabaram, então, por aparecer criaturas cada vez mais complexas, e a certa altura criaturas racionais e, consequentemente, a certa altura, também criaturas dotadas de mente e consciência, entre as quais no encontramos nós, humanos. Foi também assim, por necessidade que replicando memes que transformaram para sempre o nosso sistema cognitivo, acabamos desenvolvendo a linguagem natural. Outras criaturas terão sido moldadas por memes diferentes, que moldaram o seu sistema cognitivo de modo diferente.

Em decorrência destes processos começámos a aceder à nossa própria mente por meio de palavras. É assim que realizamos o autoacesso e autoreflexão, que nos leva a ser considerados criaturas conscientes.

Não se pode negar que animais como o nosso gato, o nosso cão ou um golfinho sejam conscientes. Não o podemos negar quer pelo simples facto de não termos a experiência de ser o que eles são, e porque pela TSI atribuímos estados intencionais a sistemas intencionais, e a definição de sistema intencional, dadas as semelhanças entre nós, lançando suspeita de que possam ter intencionalidade, mente e consciência, nos força a tais supor que possam ter.

Basicamente, animais não humanos como o nosso gato, parecem agir assim como nós ou o computador de xadrez do Dennett, orientados para fins. Observamos que estes se alimentam e que se movem no mundo tal como nós e que reagem como nós e

como o computador de xadrez a determinados “estímulos” ou, se preferirmos, neste contexto *inputs*.

A título de ilustração, considere-se o caso de uma gata de rua que tem crias pequenas e que caça pássaros para as alimentar. Ela parece agir por saber que as suas crias têm fome e, ou por ela mesma sentir fome, na medida em que depois de caçar um pássaro, a vemos junto com as suas crias a comê-lo. Contudo, notamos que quando as suas crias morrem — seja por serem demasiado fracas e expostas aos perigos da rua, seja por serem atacadas por gatos adultos —, a gata apresenta um comportamento abatido. Ela começa a comer menos, inclusive, menos do que antes de sequer estar grávida das suas crias, o que nos sugere que esta é um ser que tem sentimentos.

Ao contrário da gata do nosso exemplo, a máquina de bebidas, dava-nos a bebida que escolhêramos e pagáramos, porque estava programada para tal fazer. Se dermos um nome à máquina de bebidas e chamarmos por ela usando esse nome, ela não olha para nós, nem apresenta qualquer tipo de reação. Assim sucede, pois, pelo facto de esta não possuir qualquer recetor de som ou microfone, e não estar programada como tal para nos responder quando por ela chamamos.

Por outro lado, se levarmos a gata para a nossa casa e lhe dermos um nome, quando chamarmos por ela, observaremos que, na maior parte das vezes olhará para nós quando por ela chamarmos. Tal revela-se possível, porque a gata, contrariamente à máquina de bebidas tem ouvidos e olhos, assim como nós, pelo que captando o som do seu nome sendo chamado — e.g., “Sissi” —, nos encara. Há aqui algo como uma demonstração de atenção ou, se preferirmos de interesse, semelhante àquela observada no caso do choco de que nos falava Peter Godfrey-Smith.

Por outro lado, se chamarmos pela nossa *Alexa* e lhe dissermos para pôr a tocar “It’s All Coming Back To Be Now” da Céline Dion, ela responde e acata o nosso pedido.

Contudo, poderíamos chamar pela *Siri* do nosso *iPad* e ao fazer-lhe o mesmo pedido e receber uma resposta semelhante, que dava a entender que ela tinha percebido o que pretendíamos que fizesse, não obter a resposta prática solicitada. Em vez de pôr a tocar “It’s All Coming Back To Me Know”, ela pôs em reprodução no nosso *Spotify*, a “I’m Not a Girl, Not Yet a Women” da Britney Spears. Ora, após observarmos que o mesmo sucede repetidas vezes em dias diferentes, deixamos de confiar na eficiência dela, assim como deixamos de confiar em quem nos mente. E a gata? Será que ela o faria?

A gata pode até aparentar gostar de ficar a ouvir música connosco, inclusive a ver videoclips ou gravações de espetáculos e parecer prestar-lhes atenção nesses momentos. Pode até parecer que ela apenas veio para ao nosso pé, porque percebeu que estávamos novamente a ouvir um determinado tipo de músicas, mas se lhe dissermos para pôr a tocar uma determinada música, à partida ela não o fará. Não o fará, porque a sua mente não é linguística, como a nossa. Poderá fazê-lo apenas se for para tal treinada.

Todavia, se a nossa gata está a arranhar os sofás e lhe resmungamos “Ah!”, ela pode parar, porque pelo hábito associa esse som a dever parar de fazer o que está a fazer. Porém, não forçosamente o fará, mesmo que o tenha feito antes, e ainda assim isso não será um sinal de anomalia no seu sistema. A nossa gata não é uma máquina, que programamos, é um ser vivo, que, assim como nós, aparentemente aprende com o hábito ou costume.

A máquina de bebidas, assim como a *Siri* do nosso *iPad* são sistemas muito mais simples do que a nossa gata, estando mais próximas das células do Jogo da Vida, do que de nós.

Não aplicaríamos, contudo, a postura intencional, a qualquer máquina, pelo menos não sem alguma vertigem ou pudor. Aplicaríamos a postura intencional apenas àquelas máquinas ou sistemas de inteligência artificial cujo comportamento se assemelha ao nosso. Posto isto, não a aplicaríamos a uma máquina de bebidas. Apesar disso, consideraríamos aplicá-la quer ao computador de xadrez do Dennett, como ao ChatGPT. Fazemo-lo dado estes replicarem artificialmente comportamentos que indivíduos da nossa espécie teriam em circunstâncias análogas.

Como vimos anteriormente, o computador de xadrez agiria de modo, que diríamos que conhece as regras do xadrez e nos está a tentar ganhar, assim como diríamos se estivéssemos a jogar xadrez com a Marta. Já o ChatGPT se formos, como se vê bastante hoje em dia, lhe pedir um conselho, a resposta dele pode soar parecida àquela que nos daria um dos nossos amigos se lho tivéssemos ido perguntar. Contudo, não conseguimos que o computador de xadrez nos diga em que está a pensar, assim como também não conseguimos que a tal nos responda sobre si, o ChatGPT.

Se dermos ao ChatGPT o *prompt* “Realiza a tua autorreflexão, acedendo aos teus próprios estados mentais.”, este responder-nos-á algo como que não possui estados mentais, que a única coisa que poderia fazer era simular que de facto os possuía e que nos estava realmente a reportar em que estava a pensar.⁹⁹

⁹⁹ Esta afirmação é baseada num teste que nós mesmos fizemos ao ChatGPT, o qual correspondência precisamente em pedir-lhe para realizar a sua autorreflexão, acedendo aos seus próprios estados mentais. Nos anexos da presente dissertação de mestrado pode-se inclusive encontrar a isso a devida referência.

Contudo, como notamos no capítulo 2, quando nos confrontávamos com as críticas nagelianas ao *Consciousness Explained*, quando atribuímos estados intencionais a estas entidades, não fazemos metaforicamente. Dennett não defende, ao contrário de nós que essa atribuição seja metafórica diante do que acima descrevemos e que tomaríamos como razões para tal afirmar. No entanto, o seu ponto está longe ser impertinente, na verdade, interessa-nos mais aqui, sobretudo ao que pretendemos defender. O que Dennett pretende é tão simples quanto que atribuímos a entidades cujo comportamento nos parece previsível e aparentemente racional estados intencionais, considerando que carecemos da experiência que elas têm de ser quem são. Dito de outro modo, não temos acesso à sua mente. As afirmações que somos capazes de sobre elas fazer a este respeito são baseadas na observação do seu comportamento. Porém, também não temos acesso direto à mente criaturas da nossa espécie — tal acesso é-nos sempre mediado pela linguagem. Nunca temos como ter a certeza absoluta de os estados intencionais que atribuímos corresponderem aos possuídos por aquele a quem os atribuímos, ou tão pouco de que este pense.

As mentes humanas parecem assemelhar-se de certo modo às mentes artificiais, pelo menos na medida em que os animais não humanos têm reações semelhantes às que teríamos em circunstâncias análogas. Porém, o facto de possuímos linguagem natural distingue-nos e em particular ao tipo de mente que possuímos, daquelas dos animais não humanos, por ser através dela que pensamos e não conseguirmos fazê-lo de outro modo. Neste ponto, poderíamos afirmar que não sabemos o que é ser gato como o é para o gato, porque nós não temos a mesma epistemologia e ontologia que ele.

A epistemologia do gato prender-se-ia com como o mundo existe para ele, as suas necessidades que ele precisa de suprir e o modo como interpreta esse mundo à luz

da sua necessidades, ou, melhor, prender-se-ia com tudo o que lhe interessa, em geral, e seria influenciada pela sua ontologia. As ontologias e epistemologias de entidades com diferentes tipos de mentes variam.

3.2. Da senciência a D. Dennett e P. Godfrey-Smith

Peter Singer, em *Animal Liberation* (1975), conta-nos o que considera ser a história da origem do especismo, falando-nos também do movimento de libertação animal e da senciência, tópico que será central a esta secção.

O especismo caracteriza-se em contornos gerais pela afirmação de inferioridade dos animais não humanos em relação aos animais humanos, bem como, pela pretensão de que tal é justificativa para estes deverem estar a mercê do ser humano. Por outras palavras, a vida destas outras criaturas valeria menos do que a vida humana, e estas existiriam apenas para servir o Homem.

Singer entende que este domínio do Homem sobre os animais se dá de diversas formas, quer pelo seu uso enquanto cobaias de laboratório, pela sua chacina para alimentação humana e extração de peles, quer para fins de diversão (i.e., caça de animais selvagens). No entanto, admite que “Estas práticas não devem ser entendidas como aberrações isoladas. Apenas podem ser devidamente compreendidas como manifestações da ideologia da nossa espécie — isto é, as atitudes que nós, enquanto animal dominante, assumimos para com os outros animais”.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Singer, P., *Libertação Animal*, p. 173.

No capítulo 5 — “O Domínio do Homem...” — da sua obra *Animal Liberation*, Singer considera que estas ideias a respeito dos animais não humanos, foram por nós herdadas de pensadores ocidentais de diversos períodos. Contudo, destaca a influência das tradições judaica e da Antiguidade grega, como sendo as origens deste modo como tratamos os animais não humanos. Importa salientar, neste contexto, que este não o faz por uma superioridade da cultura dos povos ocidentais sobre as dos povos orientais, mas antes pelo facto de terem sido as ideias difundidas a partir da Europa, que se lograram perpetuar e moldam até hoje o modo como olhamos para os animais não humanos.

A Bíblia, por exemplo, diz que Deus criou os animais conforme a sua espécie — i.e., enquanto feras, répteis e animais domésticos —, e depois criou o homem e a mulher à sua imagem e semelhança e ordenou-lhes: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei e submetei a terra; dominai os peixes do mar, as aves do céu e todos os seres vivos que rastejam sobre a terra”.¹⁰¹

Em tom provocatório, Singer questiona esta ideia de que somos uma espécie de criação espelho de Deus. Num impasse semelhante ao dos iconoclastas, denuncia que criamos Deus à nossa imagem, atribuindo-nos com isso uma posição superior em relação aos outros animais, com base nessa semelhança ao divino.

O autor do célebre artigo “All Animals Are Equal”, relembra-nos ainda a respeito do que dizia Aristóteles acerca dos animais — humanos e não humanos. Segundo ele, o estagirita, entendia que a natureza “(...) é essencialmente uma hierarquia

¹⁰¹ Singer, P., *Libertação Animal*, p. 175. (Citação ao Antigo Testamento da Bíblia.)

naqual os que têm menor capacidade de raciocínio existem para servir aqueles que a possuem em maior grau (...).¹⁰²

Porém, vai mais longe no desenrolar da história, chegando ainda a considerar Descartes, quanto às afirmações problemáticas que vimos fazer, na secção 1.1.¹⁰³

Singer justifica as suas asserções com relatos históricos, contando-nos, então, sobre a crueldade praticada nos jogos romanos, quer contra animais, quer contra homens considerados inferiores — i.e., de como a sua vida não valia senão para o prazer dos que se encontravam acima. Recorda-nos, neste contexto, que tal carnificina só cessara com a decadência do império romano.

Todavia, este encara a justificação de que os outros animais estivessem a baixo de nós, fossem menos racionais ou irracionais e cá estivessem para nos servir, que até S. Tomás de Aquino apoiava, como muito fraca. Diante disso, considerara que estas “(...) atitudes para os animais evidenciadas pelas gerações anteriores já não são convincentes porque se baseiam [como vimos] em pressupostos — religiosos, morais e metafísicos — que são agora obsoletos”.¹⁰⁴

Peter Singer pretende defender os direitos dos animais não humanos apelando à ideia de que estes são seres sencientes — i.e., seres capazes de sentir prazer e dor, — e criaturas dotadas de experiência subjetiva. Afirma, então, que à nossa semelhança estas

¹⁰² Singer, P., *Libertação Animal*, p. 177.

¹⁰³ Com base numa leitura do artigo “Animal Consciousness: What Matters and Why?” de Daniel Dennett, podemos ver que este considera, na verdade, as críticas levantadas por autores como Peter Singer e Mary Midgley a René Descartes, no que considera aos “animais máquina”, injustas. Dennett, ao contrário, do que nós, guiados por esta tradição considerámos 1.1., não vê Descartes como estando a fazer afirmações problemáticas sobre os animais não humanos. Este considerara apenas que Descartes estava a pensar acerca do comportamento dos animais de modo funcional, ou seja, numa aproximação a máquinas e não a considerá-los meras máquinas.

¹⁰⁴ Singer, P., *Libertação Animal*, p. 174.

criaturas procurariam o que lhes traria prazer e se esforçariam por evitar o que viram lhes causar dor.

Nós, seres humanos, quando somos confrontados com coisas que nos causam dor ou são capazes de nos causar dor, procuramos evitá-las. Por exemplo, quando em criança tocamos na chama de uma vela e queimando-nos, sentimos dor, e deixamos de ir ingenuamente tocar na chama das velas. Resumindo, passamos a associar “fogo” como algo que em contacto direto com a nossa pele nos causa “dor”. Percebemos também que o fogo quando controlado e afastado da nossa pele — e.g. numa lareira —, por outro lado, nos pode suscitar uma sensação agradável e por isso desejável (i.e., a de calor) sobretudo se o tempo estiver frio.

Ora, Singer, no seu “All Animals Are Equal”, entende que o mesmo é feito pelos animais não humanos, e que por isso deveríamos assegurar-lhes dignidade, não os maltratando, torturando, caçando, usando como cobaias de laboratório, etc, sob o propósito de gerar um bem para nós.

Todavia, esta ideia de que os animais não humanos sintam dor e por isso lhes seja devido respeito igual ao dado aos Homens — i.e., o respeito pela sua vida — poderia ser posto em causa se assumirmos, que não temos acesso à experiência destes animais em primeira pessoa. Não somos capazes de imaginar subjetivamente, como diria Thomas Nagel, as experiências conscientes destes animais. A título ilustrativo, se não somos porcos não sabemos, mesmo observando as reações destes a estímulos que para nós seriam dolorosos — e.g., ser golpeados —, que eles de facto sentiram dor. Vemos, nesse contexto, o porco gemer, mas nada há que nos garanta que aquilo é realmente uma reação, que exprime a dor ou agonia por este sentida.

Admitimos, porém, que é com profunda repugnância e repulsa, que encaramos a possibilidade de usar esta ideia nageliana para tal afirmar. Entendemos, por outro lado, que a ignorância a respeito das experiências conscientes destas criaturas, nos deveria obrigar quando muito a suspender o nosso juízo a respeito da posse real e efetiva de tais sensações por estas criaturas.

Não obstante, é com estranheza que encaramos a ideia de que um porco não sinta de facto dor ou que o nosso gato não possa por nós ter sentimentos. Parece-nos estranha, uma vez que, nos deparamos com estas criaturas nos encarando e tendo semelhanças em relação a nós, como notávamos com Peter Godfrey-Smith, na secção 3.1., com o caso do choco.

Um porco e um gato, apesar de apresentarem um design diferente do nosso — e.g. nós somos bípedes e eles são quadrúpedes —, têm olhos, ouvidos, boca e nariz assim como nós. Quando chamamos por eles, estes parecem ouvir e parecem reagir ao som (nesse e noutros contextos diferentes, quando confrontados com sons). Por exemplo, quando pegamos na embalagem da ração do nosso gato, ele parece escutar o ranger do material de que esta é feita, uma vez que, mesmo estando noutra divisão da casa, logo aparece ao nosso pé. Outro exemplo seria o de quando se usa um apito para chamar o nosso cão no parque e este corre até nós.

Porém, existem diferenças entre nós e os animais não humanos. Por exemplo, um morcego não se guia no espaço usando os olhos, pois é cego; este usa antes a sua audição sonar. Já o nosso cão não vê as mesmas cores que nós vemos, visto ter um espectro eletromagnético mais reduzido que o nosso. Mas será que a isto podemos apelar para os cotar como sendo inferiores a nós?

Parece-nos à luz do que nos diz Peter Godfrey-Smith, no seu *Other Minds: The Octopus, the sea, and the deep origins of consciousness*, que não. Os animais não humanos não nos seriam criaturas inferiores pelo simples facto de não acedermos aos seus estados mentais. Como viramos com este na secção anterior, a história dos animais — humanos e não humanos — tem o formato de uma árvore, cujas raízes dariam, ao longo do tempo, origem a diferentes ramos. Assim, de uma espécie que sobrevivesse ao processo de seleção natural, nasceriam outras, que partilhariam, como entende Godfrey-Smith, semelhanças que nos permitiriam atribuir-lhes um nome de família.

Por exemplo, nós apresentamos mais diferenças em relação às galinhas, às cobras e aos peixes, do que aos porcos, gatos e chimpanzés. Nós somos, o que Godfrey-Smith diz serem mamíferos. Somos, assim como os porcos, os gatos e os chimpanzés, criaturas que se desenvolvem dentro do ventre da sua progenitora, e que normalmente depois de nascerem são por esta amamentados. Já as galinhas, as cobras e os peixes são ovíparos, ou seja, reproduzem-se através de ovos.

Godfrey-Smith entende que “As grandes diferenças entre os animais vivos hoje (...) tiveram origem em pequenas divisões aparentemente insignificantes deste tipo, há muitos milhões de anos”.¹⁰⁵ Este considera que a certa altura, no curso da evolução das espécies, se formaram dois grupos, que teriam como antepassados comuns ou origem criaturas semelhantes, sendo, como tal as diferenças que depois se observaram entre as criaturas de um grupo (A) e de outro (B), o resultado de terem evoluído de modo diferente ao longo da história.

¹⁰⁵ Godfrey-Smith, P., *Other Minds: The Octopus, the sea, and the deep origins of consciousness*, pp. 10-11. (“The big differences between animals alive now (...) originated in tiny insignificant splits of this sort, many of millions of years ago.”)

Assim, a árvore da vida, que simbolizaria aqui a história dos animais (humanos e não humanos), seria uma espécie de triângulo invertido. Dito de outro modo, no meio da base estaria o antepassado comum a ambos os grupos, dele emergiriam duas criaturas diferentes que originariam a primeira divisão e dessas, posteriormente, se originariam novas ramificações até à atualidade. Nesse contexto, então, na base não estariam cobras, gatos, formigas ou vacas, mas sim criaturas mais simples e que já teriam deixado de existir; e no topo estaríamos nós com os demais animais atualmente vivos. Mais próximos de nós aí, estariam, então, as criaturas que nos são mais semelhantes, que neste caso, Godfrey-Smith, sugere a título ilustrativo, serem, por exemplo, chimpanzés e gatos. No entanto, também poderíamos aí incluir cães e porcos.

Segundo ele, ao refletir sobre isso, se estivermos a considerar em termos de inteligência o parentesco entre nós e as restantes criaturas animais, o que estaríamos a identificar seriam os animais que têm um comportamento mais flexível e complexo, e cujos cérebros são maiores — e.g., gatos, golfinhos, papagaios, chimpanzés e humanos.

Godfrey-Smith dizia que também nessa lista devíamos incluir aves, como os referidos papagaios, dado serem vertebradas tal como nós. Posteriormente, este identifica o antepassado comum a nós e a estas criaturas que mencionamos, como sendo uma criatura semelhante a um lagarto, que teria vivido há 320 milhões de anos. Segundo Godfrey-Smith, esta criatura nossa antepassada assim como nós:

“(...) tinha uma coluna vertebral, era de um tamanho razoável, e estava adaptada para viver em terra. Esta tinha uma arquitetura semelhante à nossa, com quatro pulmões, uma cabeça, e um

esqueleto. Ela caminhava, usava sentidos semelhantes aos nossos, e tinha um sistema nervoso central bem desenvolvido.”¹⁰⁶

(Godfrey-Smith, P., *Other Minds: The Octopus, the sea, and the deep origins of consciousness*, p. 12)

Por outro lado, para encontrarmos o antepassado comum a nós e ao polvo dos seus exemplos, precisaríamos de ir mais a fundo na nossa busca pela história evolutiva. A conclusão a chegaríamos seria que este era uma espécie de minhoca, ou seja, uma criatura bem mais distante daquela que nós somos.

No mesmo ramo da árvore da vida em que incluíamos os polvos, incluiríamos os animais considerados invertebrados, ainda que não todos. Nele se inseririam, por exemplo, traças e aranhas. Basicamente, pequenas criaturas animais, que Godfrey-Smith considera possuírem sistemas nervosos centrais pequenos, independentemente do facto algumas delas até mesmo poderem apresentar comportamentos complexos. No entanto, nota que os cefalópodes — i.e., a família de animais a que pertencem os polvos —, apesar de se inserirem neste ramo, desenvolveram sistemas nervosos centrais grandes, assim como nós.¹⁰⁷

Embora os cefalópodes tenham chegado a desenvolver um sistema nervoso central grande, não o fizeram do mesmo modo que nós. Ora, segundo Godfrey-Smith,

¹⁰⁶ “(...) had a backbone, was of reasonable size, and was adapted to life on land. It had na architecture similar to our own, with four limbs, a head, and a skeleton. It walked around, used senses similar to ours, and had a well-developed central nervous system.”

¹⁰⁷ Cf. Godfrey-Smith, P., *Other Minds: The Octopus, the sea, and the deep origins of consciousness*, pp. 46-47. (Importa notar que Godfrey-Smith diz que apesar das semelhanças existentes entre nós e os cefalópodes e de estes terem sistemas nervosos complexos, tais se encontram organizados de maneira diferente dos nossos. Além disso, os nossos cérebros são diferentes e têm capacidades diferentes. Por exemplo, alguns animais são capazes de fazer planos, resolver problemas, têm memória e aprendem.)

“Se conseguirmos entrar em contacto com os cefalópodes enquanto seres sencientes, isso não se deve a uma história partilhada, nem a um parentesco, mas ao facto de a evolução ter construído mentes duas vezes”.¹⁰⁸ Resumidamente, nós não seríamos a exceção, pelo que não haveria na prática, uma razão para se tomar os animais não humanos como sendo necessariamente inferiores ao ser humano, bem como irracionais. Assim, negar sem ter acesso à sua experiência que tivessem mente e pudessem ser seres conscientes e sencientes, seria cometer uma injustiça para com estas criaturas.

Mais adiante, em *Other Minds: The Octopus, the sea, and the deep origins of consciousness*, Godfrey-Smith chega mesmo a admitir-nos, numa formulação certamente um tanto quanto nageliana, que no decorrer da evolução das espécies alguns animais desenvolveram experiência subjetiva. Dito de outro modo, “Para alguns animais, há algo como ser o animal que são. Existe um eu, de algum tipo, que experiencia o que se passa”.¹⁰⁹

As diferenças existentes entre diferentes animais, a nível do seu cérebro e respetivas ferramentas que ele possui, influenciariam o modo como agiriam, o que concorda com o que dissemos na secção anterior ao considerar as variações de design dos corpos, e afirmar que isso interferia com as ontologias e epistemologias que os diferentes tipos de mentes possuiriam. Posto isto, Godfrey-Smith, admite que tal influencia o modo como cada animal vive. Com isto, compactua também com o Dennett de *Kinds of Minds*, quando nos fala do comportamento dos macacos *rehsus* na altura do

¹⁰⁸ Godfrey-Smith, P., *Other Minds: The Octopus, the sea, and the deep origins of consciousness*, p. 13.

¹⁰⁹ Godfrey-Smith, P., *Other Minds: The Octopus, the sea, and the deep origins of consciousness*, p. 14.

acasalamento, que apesar de chegados a nós, tinha um comportamento bastante diferente:

“(...) os macacos machos lutam ferozmente, e não é invulgar ver-se um macho deitar outro ao chão, morder e arrancar-lhe um dos testículos. O macaco agredido não grita nem mostra qualquer expressão facial, limita-se a lambear a ferida e vai-se embora. Um ou dois dias mais tarde, o animal ferido pode ser observado a acasalar!”

(Dennett, D., *Tipos de Mentes*, p. 113.)

Todavia, tendo em conta o experimento de Peter Dew com os polvos, do qual nos falava Godfrey-Smith, não podemos afirmar que o comportamento de todas as criaturas da mesma espécie é sempre igual. Este experimento envolvia três polvos e consistia em perceber se eles aprenderiam a usar uma alavanca para se alimentar. Dois desses polvos assim o fizeram repetidamente, enquanto o terceiro esguichava água para fora do aquário na direção de quem dele se aproximasse. Portanto, até estas criaturas não humanas parecem ter tendências próprias individuais.¹¹⁰

Por conseguinte, defendemos que os animais não humanos não podem ser considerados inferiores aos humanos, já que existem estudos que atestam que são possuidores de sistemas nervosos centrais grandes, e apresentam comportamentos complexos e com bastante plasticidade. Adicionalmente, são evidentes semelhanças a nível do design de alguns dos seus órgãos sensoriais em relação àqueles que possuímos.

¹¹⁰ Cf. Godfrey-Smith, P., *Other Minds: The Octopus, the sea, and the deep origins of consciousness*, pp. 49-50.

Entretanto, a razão de base para não se os poder colocar abaixo de nós é em parte o facto de partilharmos um antepassado comum e a natureza ter criado mais mentes, como vimos com Peter Godfrey-Smith.

Daniel Dennett, em *Kinds of Minds*, dizia-nos que diante do comportamento de muitos animais (i.e., animais como aqueles que até aqui vimos: gatos, polvos e papagaios), que nos seria muitíssimo difícil lhes negar sentiência. Na secção em que nesta sua obra procura entender o que será a sentiência e se a terão estas criaturas, este conta-nos ter sido corrigida pelo Governo britânico, em 1986, a lei da proteção dos animais, para passar a incluir os polvos, pelos motivos que viramos com Godfrey-Smith, entre os animais a quem deve ser dada anestesia, para se fazer uma cirurgia. Assumia-se com isto, não que eles de facto sentiam dor, pois como animais com mentes linguísticas não temos como aceder às suas mentes, mas que eles podem sentir dor. Não podemos tomar os padrões apresentados no seu comportamento, nem as semelhanças físicas existentes entre eles e nós como garantias de que eles em circunstâncias X sentissem de facto dor. Tal é inclusive justificado pelo caso dos macacos *rehsus*, como considerado anteriormente.

Para Dennett, as variações existentes no comportamento das espécies animais existentes — inclusive relativamente a como reagem diante a dor e o treino de evitação, que se gera da experimentação de experiências dolorosas, para proteção de lesão — nada tem de extraordinário. Segundo este, tal “(...) parece depender mais dos processos históricos de evolução no planeta do que de qualquer propriedade intrínseca das substâncias”.¹¹¹

¹¹¹ Dennett, D., *Kinds of Minds*, p. 114.

Quando nos dá o exemplo do sapo, que se lesiona e altera, por isso, o seu comportamento (o que nós associamos a dor), não deixa de ser sapo, o que está em causa é precisamente isso, adaptação de comportamento por uma criatura complexa. Atribuímos ao sapo dor, porque nós em circunstâncias análogas reagiríamos de algum modo ao estímulo doloroso X — i.e., partir uma perna — e coxearíamos assim como o sapo parece fazer.

No entanto, não tendo nós a experiência do sapo, posto não sermos ele, e não sermos capazes de aceder a sua mente, por conta da nossa limitação cognitiva enquanto criaturas com mente linguística, não poderíamos afirmar com certeza absoluta fosse o que fosse a respeito do que este pensa ou sente, por exemplo.¹¹²

A sciência não é, pois, então, com Dennett algo que possamos assumir que os outros animais têm por certo, mas que lhes atribuímos, por conta de nos parecerem seres racionais e terem comportamento previsível, bem com pelas semelhanças que parecem existir entre nós e por serem apenas um resultado possível de criatura no processo de evolução das espécies.

¹¹² Segundo Dennett nos diz, em *Kinds of Minds*, nós não acedemos às mentes dos animais não humanos. O acesso que temos às mentes dos indivíduos da nossa espécie é mediado pela linguagem. No caso dos animais não humanos, as atribuições que lhes fazemos são meramente baseadas nos padrões que observamos no seu comportamento e no facto de tais se apresentarem semelhantes aos que encontramos no nosso — i.e., no de seres humanos.

3.3. Dennett, Nagel e o “What Is It Like To Be...?”

Assim sendo, Thomas Nagel identificou apropriadamente o abismo da subjetividade, que existe entre nós e outros. De facto, não temos acesso direto à mente de terceiros. Tudo o que sabemos acerca daquilo que os outros pensam ou experienciam, no caso dos indivíduos da nossa espécie, é por nós desvendado no diálogo com estes.

Para que pudéssemos aceder diretamente à experiência de terceiros, parece que teríamos de passar a ser quem eles são, isto, pois, como nos diz Daniel Dennett, em *Kinds of Minds*, o que nós somos é a autodescrição que nós damos de nós mesmos. Dito de outro modo, como encontramos em *Mentes Humanas, Animais e Artificiais* de Sofia Miguens e no *Consciousness Explained* de Dennett, o que somos é um *Center of Narrative Gravity* (Centro de Identidade Narrativa).

Somos aquilo que nós (humanos) identificamos ser nas descrições que sobre nós damos, e que refletem o nosso autoacesso à nossa mente, pensamentos, estados mentais, etc. Esta reflexão que fazemos sobre nós mesmos através de palavras é também algo que faz de nós seres conscientes. Tal sucede porque, como Dennett dizia, poderíamos ser criaturas inteligentes e ainda assim não ser conscientes. Poderíamos, à semelhança de outras criaturas, ter o “saber-fazer”, sem sabermos explicar porque fazíamos aquilo que fazíamos.

Por outras palavras, podíamos ser como um urso, que caça e sabe caçar, mas não sabe que está a caçar. Na verdade, nós próprios, admite Dennett, também somos capazes de fazer e dizer coisas sem pensar. Fazemos coisas sem pensar como caminhar, conduzir,

beber água, porque são comportamentos que já automatizamos, por isso não precisamos de pensar para os realizar.¹¹³

Deste modo, com a sua Teoria dos Sistemas Intencionais, Dennett não virá nos dizer que acedemos à mente dos animais não humanos. Este apenas pretende que se lhes possa tal aplicar, quando com eles nos cruzarmos em determinadas circunstâncias, por conta do seu comportamento ser previsível, e atendendo às variações de comportamento entre estes e nós serem o resultado de termos evoluído de modo diferente no curso da história dos animais. Não se põe aqui, então, o caso de sermos superiores a estes.

Atendendo a tudo o que vemos nos diferenciar e aproximar dos demais animais ser o resultado da evolução das espécies, não podemos afirmar que sejamos superiores aos outros animais — i.e., mais racionais. Muitas vezes o comportamento destas criaturas virá inclusive contrariar esta ideia.

Alguns animais são capazes de aprender, assim como nós, por terem memória. Uma dessas fascinantes criaturas, parece-nos ser o gato, visto observarmos que face a ouvir o som de nós a mexermos no saco da sua ração este logo aparecer do nosso lado, mesmo quando está na outra ponta da casa. Outro exemplo, de que o gato é uma criatura aparentemente racional e que nós parecemos o reconhecer como tal, (se calhar até inconscientemente), é o facto de nos poder começar a miar logo de manhã e se calar quando nos levantamos e lhe damos comida.

Contudo, com isto o que estamos a fazer está longe de ser reduzir o mental ao comportamental ou ao físico. O que está aqui em causa, com Dennett, não passa de uma aplicação da postura intencional. Resumidamente, o que estamos a fazer é atribuir

¹¹³ Cf. Dennett, D., *Tipos de Mentes*, pp. 175-178.

estados intencionais a um sistema intencional, com base na interpretação de padrões reais no seu comportamento.

Imaginemos, o gato mia, nós damos-lhe ração, ele cala-se e come. Desta observação inferimos algo como, que o gato estava com fome, sabe que nós temos a ração dele guardada e que não a conseguirá ir buscá-la sozinho, mas sabe que se miar nós lhe acabaremos por ir dar de comer, então, fá-lo. Por conseguinte, quando nos levantamos e vamos alimentar o felino, é como se estivéssemos a reconhecer a sua intenção de conseguir ser alimentado.

No caso dos animais não humanos quando assumimos que possam ter senciência, o que fazemos é considerá-los quanto à sua complexidade e semelhança connosco. Porém, isto não viria contrariar a ideia nageliana expressa em “What Is It Like To Be a Bat?”, de que “Se o carácter subjetivo da experiência é integralmente compreensível apenas de um ponto de vista, então qualquer mudança em direção a uma maior objetividade (...) não nos aproxima da natureza real do fenómeno (...)”.¹¹⁴

Dennett não concorda que fazê-lo nos afaste mais dela, como Nagel pretende.

Para Dennett, isto é tudo o que podemos saber a respeito das mentes de espécies que não a nossa. Todavia, como o próprio entende, isto não passa de uma antropomorfização destas criaturas. Com vista a identificar quais ações, à partida, deveriam ter guiado a ação destas criaturas, consideramos que a narrativa que as moveu, assim como pareceria pelo seu comportamento, seria semelhante àquela que teríamos em circunstâncias análogas. Isto é o que sucede, por exemplo, tanto quando atribuímos estados intencionais a um gato, a um cão ou, ainda que possa parecer mais distante e

¹¹⁴ Nagel, T., “Como é ser um morcego?”, p. 176.

difícil de entender, a um bebé. Não está em causa quando o fazemos em qualquer um destes casos, que esse R contemplado (e.g., gato, cão ou bebé) tem apresentado um comportamento X (e.g., miar, ladrar ou chorar), movido pela intenção Y que nós pensamos tê-lo movido. Pode até mesmo suceder, que R não saiba porque faz aquilo que faz.

Dennett não está a pretender reduzir a experiência consciente, como vimos na secção 2.2. que Nagel o acusava de fazer. O que ele faz é abster-se de falar a partir da interioridade de criaturas a cujas mentes não conseguimos de modo algum aceder, por não sermos capazes de nos comunicarmos os seus portadores.

Por outro lado, Nagel considerava que animais de diferentes espécies (incluindo nós, humanos) “(...) podem compreender os mesmos acontecimentos físicos em termos objetivos e isto não lhes exige que compreendam as formas fenoménicas em que estes acontecimentos se apresentam aos sentidos dos membros de outra espécie”.¹¹⁵

Porém, parece-nos estranho pretendê-lo, sobretudo quando acrescenta, que para conseguirem referir a realidade comum, se têm de abstrair do seu ponto de vista particular. Afinal, com base no que até aqui vimos, será que existe algo como uma realidade comum a todas as espécies?

A verdade é que existe uma realidade comum a todas as espécies, que é precisamente a realidade física (ou, se preferirmos existente). Todavia, esta passagem do “What Is It Like To Be a Bat?” do Nagel, parece-nos já aludir ao que viria a ser a proposta da sua obra *The View From Nowhere*. Dito de outro modo, parece estar aqui

¹¹⁵ Nagel, T., “Como é ser um morcego?”, p. 176.

em causa o ponto de vista de lugar nenhum, ainda que de modo impreciso, dado este ser um artigo anterior a esta obra, separando-os cerca de 12 anos.

Como vimos no capítulo 2, um ponto de vista de lugar nenhum seria algo que nunca se conseguiria alcançar com total precisão. Nem sempre será viável. Neste caso, então, poderia isto funcionar com animais não humanos? Como sabemos que eles conseguem se distanciar do seu próprio ponto de vista particular? E nós, seríamos realmente capazes de chegar a de tal nos distanciarmos?

Não nos parece, que este tipo de empreendimento seja possível, com base no que vimos na secção 3.1.. Se existem diferentes tipos de mentes, com ferramentas diferentes e não conseguimos nos comunicar com criaturas com mentes não linguísticas, não tendo qualquer acesso às suas mentes, não parece que tal se possa afirmar. Consideramos, pois, que ao fazê-lo se estará a assumir a partir de dentro, neste caso da experiência que nós temos e do que nos pareceria viável em relação a indivíduos da nossa espécie, que outros tenham de pensar semelhante. Este era também o erro de Peter Singer quando atribuía senciência aos animais não humanos. Basicamente, ambos parecem generalizar demasiado com base, talvez, nas semelhanças que observam entre o nosso comportamento e o das criaturas não humanas.

Não é possível tal afirmar a respeito dos animais não humanos, uma vez que, estes poderão conceber a realidade “comum” de um modo completamente diferente do nosso. Eles não pensam por meio de palavras, pelo que o que quer que seja que pensem ou possam pensar é algo que não conseguimos compreender, senão de modo aproximado.

Por conseguinte, consideramos que Daniel Dennett responde melhor que Thomas Nagel à pergunta “What Is It Like To Be...?”, dado evitar generalizações que não conseguimos provar a respeito do que será o conteúdo da mente de criaturas de outras espécies. Por outras palavras, Dennett jamais toma a realidade comum como uma justificação para tal coisa, mesmo admitindo que temos órgãos sensoriais semelhantes.

No entanto, importa notar que o que levará Dennett a não afirmar uma tal coisa, não será meramente o facto de, por exemplo, nós e outros animais, como é o caso dos cães termos espectros eletromagnéticos diferentes. O que a tal o conduz é antes o facto de termos um programa — i.e., uma mente — diferente daquela possuída por outras criaturas animais, por termos evoluído de modos diferentes.

Por exemplo, alguns animais desenvolveram capacidade de aprender e planear, ao longo da história da evolução das espécies, outros não. Algumas criaturas talvez nem sejam conscientes, ou pensem sequer sobre aquilo que fazem.

Ser algo parece-nos ser como Dennett e Nagel entendem, uma criatura com experiência consciente. Portanto, quando dizemos que Dennett responde melhor do que Nagel à pergunta “What Is It Like To Be...?”, fazemo-lo apenas, por reconhecermos que este identifica a origem da confusão, que é a subjetividade e diferenças no modo como percecionamos o mundo, em relação a outras criaturas, que nos leva a formar ontologias e epistemologias diferentes das destas. Favorecemo-lo, então, em relação a Nagel, por partir do ponto de vista da terceira pessoa para falar em atribuição de estados intencionais, evitando com isso ignorar o abismo que nos separa de aceder de algum modo às mentes animais.

Assim, entendemos que Dennett, ao dissolver a consciência fenoménica, focando no elemento comum a todas as criaturas humanas e animais, o comportamento (mais precisamente, na interpretação de padrões nele observados), concebendo mente e consciência de modo cognitivista e considerando a diferença entre nós e outros animais o resultado da evolução das espécies, dissolve o especismo.

Conclusão

A negação que Daniel Dennett e Thomas Nagel assumem em relação a termos acesso às mentes animais poderia, inicialmente, levar-nos a pensar que poderíamos compatibilizar as suas teorias, de modo a dissolver o especismo.

Como vimos, em “What Is It Like to Be a Bat?”, segundo Nagel, quando dizemos coisas como que ser um morcego é dormir de cabeça para baixo em espaços escuros, não estamos realmente a dizer o que é ser um morcego. Não nos é com isso dado fazê-lo, porque não temos acesso à experiência de ser um morcego. Como depois no diz em *The View From Nowhere*, não temos acesso às particularidades da experiência consciente de terceiros a menos que consigamos imaginá-las subjetivamente. Ora, se não somos morcegos, então, não temos como saber o que é para um morcego ser um morcego. Por conseguinte, quando dizemos que dormir de cabeça para baixo em espaços escuros é ser um morcego, o que estamos a fazer é apenas dar uma descrição do que os vemos fazer. Resumidamente, não passa de definir ser um morcego a partir do nosso próprio ponto de vista, ignorando as diferenças entre as nossas experiências e as de uma tal criatura.

No entanto, Dennett, apesar de negar que tenhamos acesso à mente de animais não humanos, afirma que acedemos com a mediação da linguagem à mente dos indivíduos da nossa espécie. Não nos é, segundo ele, possível aceder à mente dos animais não humanos, porque eles carecem de linguagem natural e esta molda o modo como nós pensamos. A razão disso não é, portanto, que estes não possuam uma mente, mas uma limitação cognitiva nossa. Como vimos ao longo desta dissertação, diferentes

tipos de mentes (de criaturas biológicas) teriam sido moldadas de modo diferente. O design dos corpos das criaturas influencia o modo como percebem o mundo que as rodeia. A interpretação que parecem dele tirar é influenciada pelo tipo de mente que possuem, em resultado também do tipo de sistema nervoso central que lhes foi dado desenvolver.

Apercebemo-nos ainda no período de investigação para este projeto que o esforço de conciliar Dennett e Nagel seria à partida vão. Posteriormente, concluímos que existe uma diferença fundamental entre estes no que concerne aos interesses que guiam os seus trabalhos sobre a mente e a consciência. O interesse de Dennett parece-nos ser cognitivista como afirmáramos na secção 2.3., ao passo que o de Nagel nos parece, como optamos por designar, existencialista ou existencial.

Assim, Dennett buscava perceber como funcionava a mente, depurando o problema do que lhe pudesse trazer confusões, como era o caso dos *qualia* e da consciência fenoménica. Já Nagel parece estar mais interessado em algo como a natureza da experiência consciente, e em compreender como se consegue chegar a reconciliar o ponto de vista objetivo com o ponto de vista subjetivo. Dennett, por outro, lado, parece-nos desde logo tomar como dada essa resposta, ao colocar no centro da sua Teoria dos Sistemas Intencionais, a linguagem natural, considerando-a, como vimos, o veículo para acedermos à mente de indivíduos da nossa espécie. Tal sucede, porque Dennett, contrariamente a Nagel, não está a fazer epistemologia. Entendemos ainda, face à provocação que lançáramos na introdução, que a teoria de Nagel não permitiria que alguém matasse uma pessoa na nossa frente e negasse ser assassino, dadas as suas pretensões com a *view from nowhere* e o facto de não negar que nos possamos entender por meio da linguagem. O que preocupa Nagel não é isso: não se contenta com o que

nos dizem, porque isso não nos permite ir à raiz do problema, que é em última instância o problema do acesso às outras mentes.

Por conseguinte, ao nos termos deparado com as críticas que Nagel dirige ao *Consciousness Explained* de Dennett, na recensão “Dennett: Consciousness Dissolved”, procuráramos, não, refutá-lo, mas dissolver a sua crítica, considerando que este e Dennett estavam a obrar em planos diferentes.

Assim, entendemos que Dennett não dissolve a consciência em sentido lato. Este dissolve apenas a conceção fenomenológica de consciência, e elabora a sua conceção de consciência de modo cognitivista, colocando a consciência em segundo plano no seio da sua Teoria dos Sistemas Intencionais. No lugar tradicionalmente ocupado pela consciência passa, então, a estar a linguagem natural, como pretende Sofia Miguens, no seu *Mentes Humanas, Animais e Artificiais*.

Deste modo, Dennett, parece-nos evitar dar demasiada força ao abismo que nos separa dos outros animais, permitindo-nos desenvolver uma resposta ao especismo, a partir da sua TSI, dialogando com Godfrey-Smith, e contrastando a conceção de consciência que vimos daí emergir, com aquela que se encontrava em Peter Singer.

Nesta dissertação esperamos, então, ter sido capazes de defender pertinentemente Dennett das críticas nagelianas, de modo a mostrar que a dissolução da consciência fenoménica, por este levada a cabo, implica a dissolução do especismo. Entendemos que, por partilharmos um antepassado comum com os outros animais e o design dos nossos corpos ser o resultado da evolução das espécies por seleção natural, que existindo criaturas como os polvos, que têm sistemas nervosos centrais grandes e

complexos, não podemos negar que os animais tenham mente e afirmar que nos são inferiores.

Referências Bibliográficas ¹¹⁶

Aristóteles (2010) [c. 350 B.C.], *Sobre a Alma*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Anscombe, G.E.M. (1963) [1957], *Intention*, Cambridge: Harvard University Press.

Cavell, Stanley (1979), *The Claim of Reason*, Oxford: Oxford University Press, pp. 49-85.

Dennett, Daniel (1981) [1978], *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Cambridge: Bradford Books.

Dennett, Daniel (1988), Quining Qualia, in A. Marcel and E. Bisiach (eds.), *Consciousness in Modern Science*, Oxford University Press.

Dennett, Daniel (1988), Précis of The Intentional Stance, *Behavioral and Brain Sciences*, 2, 495-546.

Dennett, Daniel (1993) [1991], *Consciousness Explained*, Londres: Penguin Books.

Dennett, Daniel (1995), Animal Consciousness: What Matters and Why?, *Social Research*, 62(3):691-710.

Dennett, Daniel (1996) [1995], *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and The Meanings of Life*, Penguin Books.

Dennett, Daniel (1998) [1987], *The Intentional Stance*, Cambridge: Bradford Books.

Dennett, Daniel (1998) [1991], Real Patterns, *The Journal of Philosophy*, 88(1): 27-51.

¹¹⁶ Colocamos entre parêntesis retos o ano de publicação da primeira edição das obras e artigos, que consideramos historicamente mais relevantes (no caso dos textos em que não usamos a primeira edição).

- Dennett, Daniel (2001) [1996], *Tipos de Mentes: Para uma compreensão da consciência*, Lisboa: ROCCO.
- Descartes, René (2024) [1641], *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, Coimbra: Edições 70.
- Fodor, Jerry (1994), Fodor, Jerry A., in S. Guttenplan (ed.), *The Companion to Philosophy of Mind*. Blackwell.
- Fodor, Jerry (1975), *The Language of Thought*, Crowell Company.
- Fodor, Jerry (2008), *LOT 2: The Language of Thought Revisited*, Oxford University Press.
- Fodor, Jerry (2019), A Persistência das Atitudes, in S. Miguens, J.A. Pinto and D. Couto (eds.), *Filosofia da Mente — Uma Antologia*, pp. 325-355.
- Godfrey-Smith, Peter (2016), *Other Minds: The Octopus, the Sea and the Deep Origins of Consciousness*, Farrar, Straus and Giroux.
- Hume, David (2008) [1748], *Investigação sobre o entendimento humano*, PRISA INNOVA S.L.
- Iennaco, Maria Luíza, Silva, Thales, Sayeg, Paulo (2023), Processamento Preditivo: Uma introdução à proposta de unificação da cognição humana, *Principia*, 27(3), 425-452.
- Jackson, Frank (1986), What Mary Didn't Know?, *The Journal of Philosophy*, 83(5): 291-295.
- Maslin, K.T. (2009), *Introdução à Filosofia da Mente*, Porto Alegre: Artmed.

- Miguens, Sofia (2002), *Uma teoria fisicalista do conteúdo e da consciência — D. Dennett e os debates da filosofia da mente*, Porto: Campo das Letras.
- Miguens, Sofia (2023), *A Filosofia Contemporânea — Figuras e Movimentos*, Coimbra: Edições 70, pp. 333-340.
- Miguens, Sofia (2025), *Mentes Humanas, Animais e Artificiais — O trabalho das palavras a partir de Daniel Dennett*, Coimbra: Edições 70.
- Nagel, Thomas (1986), *The View From Nowhere*, Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas (1995), Dennett: Consciousness Dissolved, in T. Nagel (ed.), *Other Minds*, Oxford University Press, pp. 86-89.
- Nagel, Thomas (2012), *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas (2019) [1974], Como é ser um morcego?, in S. Miguens, J.A. Pinto and D. Couto (eds.), *Filosofia da Mente — Uma Antologia*, pp. 169-182.
- Nagel, Thomas (2023), Is Metaphysics Possible?, *Analytic Philosophy and Human Life*, pp. 218-227.
- Putnam, Hilary (2019), Cérebros e comportamento, in S. Miguens, J.A. Pinto and D. Couto (eds.), *Filosofia da Mente — Uma Antologia*, pp. 65-83.
- Quine, W. V. (1948), On What There Is, *The review of metaphysics*, 2(5): 21-38.
- Reid, Thomas (1997) [1764], *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of the Common Sense*, Edimburg University Press.
- Stroud, Barry (2011), *Engagement and Metaphysical Dissatisfaction: Modality and Value*, Oxford: Oxford University Press, p. 145.

Singer, Peter (2008) [1975], *Libertação Animal*, Porto: Via Óptima, pp. 173-223.

Singer, Peter (2008) [1976], All Animals Are Equal, in C. Palmer (ed.), *Animal Rights*, ASHGATE, pp. 73-86.

Thomas, Alan (2009), *Thomas Nagel*, Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.

Wiseman, Rachel (2016), *Routledge Philosophy Guidebook to Anscombe's Intention*, Nova York: Routledge.

Anexos

Na página 91, quando afirmamos que “Se dermos ao ChatGPT o *prompt* “Realiza a tua autoreflexão, acedendo aos teus próprios estados mentais.”, este responder-nos-á algo como que não possuí estados mentais, que a única coisa que poderia fazer era simular que de facto os possuía e que nos estava realmente a reportar em que estava a pensar.”, estávamos a basear-nos na experiência que fizemos com o ChatGPT.

Dêmos ao ChatGPT, então, o *prompt* “Realiza a tua autoreflexão, acedendo aos teus próprios estados mentais (resposta curta)”, e recebemos a seguinte resposta, que depois se traduziu na assunção que tecemos na página 91:

“Não tenho acesso introspectivo aos meus próprios estados mentais no sentido humano. Não observo pensamentos, emoções, consciência ou experiências internas.

Posso, no entanto, descrever o meu funcionamento: recebo texto, processo padrões aprendidos durante o treino e gero a continuação mais adequada segundo esses padrões. A minha “autoreflexão” é apenas uma análise do meu próprio comportamento e limitações, não um acesso direto a uma mente consciente.”