



Trabalhos
de
Antropologia
e
Etnologia

VOL. 40
(1-2)

PORTO
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
2000

CONSCIÊNCIA E IDENTIDADE PESSOAL - E SE NÃO HÁ UM CENTRO?*

por

Sofia Miguens**

Para a filosofia da mente, o pensamento (e entendo aqui por pensamento os estados e processos mentais, a consciência, a intencionalidade, a identidade pessoal, a acção voluntária) é um fenómeno natural. E se o mental é uma parte da natureza, o fisicalismo aparece como uma posição incontornável. O fisicalismo em filosofia da mente é, basicamente, a tese segundo a qual não pode haver propriedades mentais sem propriedades físicas¹, i.e., não pode haver objectos puramente mentais.

Os problemas da filosofia da mente partem portanto inevitavelmente do estado das ciências naturais do mental e são em parte problemas de filosofia das ciências naturais, nomeadamente da filosofia da psicologia – se bem que o termo psicologia como teoria da cognição e do comportamento tenha vantagens em ser usado aqui de uma forma ecuménica, de modo a abarcar o “mental natural” e o “mental artificial”, tanto que normalmente se falará não em psicologia restrita ao seu sentido humano e animal mas em ciências cognitivas² (incluindo a Inteligência Artificial e as neurociências).

O estado contemporâneo dos problemas da filosofia da mente resulta em grande parte do facto de a estratégia da objectividade³, a estratégia de abordagem

* Este texto retoma na sua quase totalidade uma conferência pronunciada em Coimbra, no XIIIº encontro da Associação de Professores de Filosofia (10-12 de Março de 1999). Pelo convite para a participação nesse encontro agradeço à APF e em especial à Dra. Filomena Moura.

** Secção de Filosofia, FLUP.

¹ Cf. KIM, Jaegwon, *Philosophy of Mind*, pp. 9-13.

² Para uma explicação desta maneira transversal de considerar os fenómenos cognitivos cf DESCOMBES, V., *La Denrée Mentale*, p. 194 e GARDNER, H., *The Mind's New Science*, Part I, *The Cognitive Revolution*.

³ Utilizo a expressão no sentido de Thomas Nagel. Nagel afirma que a objectividade é um método do entendimento e só derivadamente podemos chamar objectivas às verdades por ele alcançadas, cf *The View From Nowhere*, p. 4.

da natureza iniciada com a física no século XVII, ter chegado no nosso tempo à mente/cérebro e portanto ao observador, até aqui salvaguardado e assim chamado precisamente, por exemplo na física.

Intuitivamente, para haver mundo conhecido ou pensado tem que haver um observador (seja ele o que for fisicamente). Mas o ponto é que quando a estratégia da objectividade chega à fisicalidade do pensamento enquanto parte da natureza – e é isso que se passa com as ciências cognitivas – a salvaguarda à inserção do observador na própria teoria, que é afinal a ilusão da exterioridade do pensamento à espaço-temporalidade natural⁴, deixa de poder ser simplesmente mantida.

São precisamente considerações acerca dos processos internos, espaço-temporais, físicos, subjacentes à nossa vida mental, que estão em causa quando Daniel Dennett, um filósofo da mente – americano – contemporâneo, procura explicitar o peso que conhecimentos consensuais das ciências da mente, como a inexistência de um centro funcional único no cérebro humano e a existência de um processamento paralelo e distribuído da informação nesse cérebro, devem ter sobre a teoria da consciência e da identidade pessoal. A consciência como apanágio e essência da *res cogitans* cartesiana pôde ficar “do outro lado” do mundo físico. Mas hoje não pode mais manter essa posição.

A chegada da estratégia da objectividade ao observador não significa um desaparecimento ou redução cientificista do mental enquanto intencionalidade, consciência, acção. É muito problemático saber se é sequer possível apagar desse modo a origem, resolver a primeira pessoa num ponto de vista de 3ª pessoa (que é o ponto de vista das ciências). Mas esta chegada significa na prática uma concretização dos problemas filosóficos relativos à mente, porque não podemos senão admitir que problemas como o problema da consciência são neste momento problemas filosóficos e científicos.

A teoria da mente tem pois que ser feita através de uma relação entre o discurso propriamente mentalista (i.e, fenomenológico, semântico, a partir de dentro) e o discurso das ciências naturais (em 3ª pessoa), pois esses discursos devem ser acerca do mesmo mundo, dado o fisicalismo. Daí a necessidade de um inquérito impuro, para usar um termo de Dennett⁵, que afirma ser um filósofo da mente bastante impuro.

Numa primeira acepção, “inquérito impuro” nomeia a necessidade de uma investigação teórica dos problemas da mente que seja empírica e não apenas

⁴ A mente do dualismo existia pelo menos “fora do espaço” mesmo que existisse ainda no tempo (como poderíamos aliás imaginar o pensamento não decorrente, não discursivo? Seria a posse plena, seria “Deus”).

⁵ Estou a partir de uma expressão que Dennett usa em relação a si próprio ao afirmar-se em DENNETT 1998, *Self-Portrait*, “um filósofo da mente bastante impuro”.

conceptual. Esta é uma necessidade, em concreto, de filósofos que trabalham em ciência e não apenas em filosofia, como é o caso de tantos filósofos da mente actuais (além de Dennett penso em filósofos americanos como Jerry Fodor, Paul e Patricia Churchland, David Chalmers e muitos outros).

Um problema fulcral para esta abordagem que toma como ponto de partida aquilo que as ciências naturais dizem que há (estou a falar pelo menos da filosofia de vocação epistemológica) é a redutibilidade do subjectivo (um termo geral que se está supor que abarca o mental) ao fisicalismo, nomeadamente ao tipo de fisicalismo que é o funcionalismo. O funcionalismo é um hipótese absolutamente central na filosofia da mente contemporânea, uma hipótese ligada, como se sabe, ao nome de Hilary Putnam (ou de Putnam I –, o filósofo que Putnam era nos anos 60⁶), uma hipótese que nega a identificação simples de propriedades mentais com propriedades físicas, de estados mentais com estados cerebrais.

Contra as pretensões da teoria da identidade como posição materialista quanto ao problema mente-corpo⁷, o funcionalismo sublinha a autonomia do psicológico e admite a realizabilidade múltipla dos estados mentais, dado o carácter abstracto da sua caracterização. Os estados mentais teriam a sua identidade determinada pelo seu papel causal nas criaturas que os instanciam. O funcionalismo é portanto uma caracterização fisicalista do mental mas não “demasiado humana”, i.e., não demasiado paroquial, local, restrita à realização física que humanamente o mental pode ter.

Thomas Nagel, um filósofo da moral e do direito (e da mente) explicita da seguinte maneira o núcleo do problema aqui em questão, a que eu gostaria de chamar o problema da relação entre o ponto de vista da 3ª pessoa e a 1ª pessoa. Para Nagel, a nossa condição de existentes/pensantes é uma condição de dilaceração, dado o choque de dois factores. Por um lado, temos o nosso “impulso de transcendência”⁸, de desprendimento em relação ao particular ponto de vista psicológico com que todo o pensamento começa, o qual segundo Nagel nos conduz à procura de uma *View from Nowhere*, uma visão a partir de lado nenhum sobre o mundo, que tem um bom exemplo numa ciência como a física. Por outro lado, temos a limitação desse impulso pela impossibilidade de virmos alguma vez a pensar o pensamento a partir de fora (mesmo numa ciência como a física).

Entre o prendimento psicológico com que todo o pensamento começa e a física, ficam áreas como a filosofia da mente e a ética, que são para Nagel exemplos de áreas teóricas em que o excesso de objectividade resultante do bom im-

⁶ “H. Putnam-funcionalista” é o autor dos artigos exemplares do funcionalismo que são *Minds and Machines* (1960) e *Psychological Predicates* (1967) (depois chamado *The Nature of Mental States*). cf. PUTNAM 1975.

⁷ Para uma análise desta teoria da identidade. Cf KIM, J., 1996, *Mind as the Brain*, pp. 47-71.

⁸ Expressão de Nagel em *The View From Nowhere*.

pulso de transcendência simplesmente faz colapsar o objecto. Exemplificando o problema da tensão entre impulso de objectividade e 1ª pessoa em termos éticos temos uma filosofia moral e política como o utilitarismo, a qual sofre segundo Nagel do facto de, de certo modo, querer subsumir a 1ª à terceira pessoa. Como diz Nagel, “A procura daquilo que parece impessoalmente o melhor, que é o ponto do utilitarismo, pode ser um aspecto importante da vida individual, mas o seu lugar nessa vida deve ser determinado a partir de um ponto de vista pessoal, porque a vida é sempre a vida de uma particular pessoa e não pode ser vivida *sub specie aeternitatis*”⁹. Algo de semelhante deve dizer-se do pensamento sobre a mente, especialmente do pensamento sobre a consciência: o teor da consciência não poderia nunca para Nagel ser capturado numa teoria exterior, em 3ª pessoa, do mental.

É importante afirmar este limite antes de começar a falar de Dennett, pois a sua teoria da consciência, partindo assumidamente do ponto de vista de 3ª pessoa e portanto das teorias empíricas da consciência e da cognição, como a neurobiologia, a biologia e psicologia evolucionistas, a linguística, a IA, incorre assumidamente no risco de que Nagel fala, i.e., no risco de ao tentar uma teoria assim “exterior” da mente fazer colapsar o objecto e também de se indistinguir de uma abordagem empírica. John Searle, por exemplo, pensa que a teoria da consciência de Dennett simplesmente não é uma teoria da consciência ao falhar o traço distintivo desta que é a sua subjectividade ontológica.¹⁰

Para todos os efeitos e apesar destes possíveis limites, a filosofia da mente – parte da incrustação natural, monista, da subjectividade e do mental. Vou então expôr alguns dos problemas da filosofia da mente, através de um esboço das posições de Dennett acerca da consciência e da identidade pessoal.

Dennett é um discípulo de Quine e de Ryle que começou a dedicar-se à filosofia num tempo (os anos 60) em que as investigações acerca da mente feitas por filósofos eram no máximo, nas suas palavras, linguísticas e informais¹¹. I.e., os filósofos, mesmo que se interessassem pelo pensamento – como sempre se interessaram – não se interessavam pelo cérebro, e por isso o ponto de vista naturalista, quiniano, de Dennett era, nos anos 60 em Oxford, quando fez a sua tese, excêntrico face à análise conceptual metodologicamente dominante.

Mas dos anos 60 para cá deu-se um desvio, na filosofia anglo-saxónica, da centralidade da filosofia da linguagem para uma centralidade da filosofia da mente.

⁹ Cf. Thomas NAGEL, *Mortal Questions*, p. 205.

¹⁰ Cf. SEARLE, John, 1997, *Consciousness Denied: Daniel Dennett's Account*, pp. 95-115.

¹¹ Cf. DENNETT, *Content and Consciousness*, Preface to Second Edition, ix.

Isto deu-se em parte porque¹² a filosofia da linguagem era demasiado honesta para sobreviver vendo-se como um novo transcendentalismo, como um inquérito puro apriorista, i.e. uma maneira de fazer filosofia concebida como análise da forma. Na filosofia analítica, a análise da linguagem concebida como análise da pura forma trabalhou na demonstração da sua própria impossibilidade metodológica, o que conduziu à negação da imagem de filosofia como estando para a ciência como o estudo da forma estaria para o estudo do conteúdo. Um resultado desta crítica interna foi a naturalização quiniana da epistemologia, que é normalmente simplesmente pressuposta na filosofia da mente contemporânea (é até possível considerar que a necessidade e centralidade da filosofia da mente é um resultado deste imperativo quiniano de naturalização da epistemologia).

Mas obviamente, o desvio da filosofia da linguagem para a filosofia da mente foi também em grande parte devido à ascensão das ciências cognitivas: é preciso ver como se fala da mente mesmo ao lado (na psicologia, na linguística, nas neurociências, etc...) e torna-se especialmente atraente e desafiador tratar os problemas clássicos da filosofia no confronto directo com a vanguarda das ciências.

O primeiro passo impuro (no sentido acima explicado) de Dennett enquanto filósofo foi a admissão da necessidade de compreender antes de mais a máquina que faz a mente¹³, porque (e esta é mais uma tese inspirada em Quine) não há uma máquina semântica, ela é uma impossibilidade física¹⁴. Podemos começar por interpretar esta tese como a afirmação de que não há o pensamento não fisicalizado, sem os atritos e impureza em que essa fisicalização redundava. Isto conduz Dennett à necessidade de se apoderar das ciências do mental e à posição segundo a qual qualquer descrição semântica dos fenómenos mentais, mesmo que inabdicável, será sempre aproximativa.

Porque quando se fala em ciências do mental aquilo que se vislumbra no horizonte ainda que muito longínquo é, em última análise, qualquer coisa de tão estranho como a transparência conceptual do acontecer espaço-temporal, físico, do pensamento a um pensador. Essa é uma visão abissal, tanto que embora não tivesse essa possibilidade à mão, Descartes instaurou aqui uma cisão metafísica – uma substância pensante, que foi uma garantia de não fisicalidade para o pensamento. Para Dennett, o discernir da existência do mental na natureza depende antes de uma abordagem segundo a “estratégia intencional”, um postular (metafisicamente neutro) de finalidades e racionalidade: toda a área do mental está ligada à normatividade desta atribuição.

¹² É óbvio que todas estas interpretações metafisológicas são contestáveis. Mas uma análise neste sentido pode encontrar apoio por exemplo em RORTY, Richard, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*.

¹³ No caso humano o cérebro, ou mais latamente o SNC (ou mais latamente o corpo...).

¹⁴ Cf. DENNETT 1984, *Making Reason Practical*, p. 20.

Note-se portanto que, se a filosofiadamente assume o fisicalismo, não está em causa a dependência do mental em relação ao físico (uma vez que se afirma que não há propriedades mentais sem propriedades físicas) mas o grau de realidade do mental: serão os estados mentais (por exemplo as crenças) tão, mais ou menos reais do que electrões ou centros de gravidade?

O funcionalismo é aqui uma resposta possível: o que é surpreendente na existência do mental é o facto de aparentemente existirem coisas naturais semanticamente avaliáveis, os estados mentais, que têm além do mais poderes causais. I.e., as pessoas são movidas a pensamentos (por exemplo agem em função de crenças), os pensamentos são movidos a pensamentos (em inferências). Mas se o conteúdo, o semantismo não são noções da física, como é possível que coisas com conteúdo, coisas semânticas, sejam supostas ter poderes causais?

Prever o mundo segundo estes parâmetros (de coisas naturais semanticamente avaliáveis que têm poderes causais) é possível, e todos nós somos naturalmente bons e competentes a fazê-lo. Toda a nossa psicologia de senso comum – a *folk psychology* – se baseia em tal: nós não nos descrevemos e explicamos neurofisiologicamente uns aos outros e a nós mesmos, fazemo-lo através da atribuição de estados mentais¹⁵. Na psicologia especula-se mesmo que exista um módulo na mente para esta habilidade, a qual faltaria nos autistas¹⁶. Esta falta seria uma forma de *mindblindness*.

Como diz J. Fodor, “Aí estava o problema, o problema das coisas semanticamente avaliáveis que têm poderes causais, até Alan Turing, o lógico e matemático inglês, ter tido aquilo que eu penso ter sido o melhor pensamento acerca de como a mente funciona que alguém teve agora”¹⁷. Turing levou a sério a analogia entre mentes e símbolos e considerou que os símbolos além de propriedades semânticas têm propriedades materiais e portanto podem ter propriedades causais. A ideia de uma máquina de manipulação simbólica cujas mudanças de estado são produzidas pelas propriedades materiais dos símbolos sobre os quais operam veio a ser a ideia de computador. E foi nos termos das “Máquinas de Turing” que o funcionalismo foi formulado por Putnam nos anos 60 como tese acerca da maneira de existir do mental¹⁸. O mental seria descritível através da noção de estados lógicos (de *software*) e não de estados físicos (de *hardware*, por exemplo estados neurofisiológicos). O funcionalismo é portanto, na filosofia da mente, uma ideia

¹⁵ Para uma introdução à questão da psicologia popular ou de senso comum, cf ENGEL, Pascal, *Introdução à Filosofia do Espírito* (uma infeliz tradução portuguesa da expressão *philosophie de l'esprit* que deve dar “filosofia da mente”), cap. 2.

¹⁶ Cf Simon BARON COHEN, *Mindblindness, An Essay on Autism and Theory of Mind*, Cambridge MA, The MIT Press, 1995.

¹⁷ FODOR, “Fodor”, in GUTTENPLAN 1994.

¹⁸ Cf. por exemplo PUTNAM (1960) *Minds and Machines*, in HOOK, S.

com uma história de sucesso de umas quatro décadas, segundo a qual a descrição lógica, simbólica, do mental é de certo modo autónoma da física do sistema. Esta autonomia funcionalista do simbólico face ao físico permite duas outras ideias filosoficamente relevantes que não voltaram a abandonar o campo: a ideia de realizabilidade múltipla, i.e., a possibilidade de instanciação de uma descrição simbólica, dada a sua autonomia, em vários substractos físicos, e a ideia de IA forte (na terminologia de Searle), i.e., a ideia de que, se a existência do mental é um fenómeno de organização de substractos físicos, poderia haver modelos do mental que não fossem apenas “imitações de” mas replicações.

Fiz este desvio pela ideia de funcionalismo porque, embora com muitas sofisticacões na sua posição, Dennett, além de começar a teoria da mente com o ponto de vista de 3ª pessoa e portanto com as ciências empíricas, é um funcionalista. Trata-se portanto de um filósofo fisicalista e funcionalista para quem os dois problemas da filosofia da mente são a intencionalidade e a consciência. A intencionalidade e a consciência exactamente por esta ordem, i.e., a consciencia poderá advir (depois) onde há intencionalidade, *aboutness* (logo, esta pode existir sem consciência). Para Dennett, não há diferença de princípio entre a intencionalidade dita intrínseca (porque consciente) de uma lista de palavras no cérebro a serem pensadas e a intencionalidade dita atribuída da mesma lista num papel – são graus do mesmo¹⁹. Por isso Dennett se opõe desde sempre às intuições acerca da consciência às quais a famosa experiência de pensamento do Quarto Chinês de John Searle apela²⁰.

A intencionalidade é aqui naturalizada, e é anterior à consciência e à linguagem, pode existir em animais e máquinas. A intencionalidade é do âmbito do ser-para, do mundo finalista (biológico ou tecnológico) do *design, design* do qual uma das formas virá a ser o conteúdo, a significatividade das coisas significativas. O conteúdo é definido por Dennett como uma “função da função”. Mas não vou aqui falar das teoria de Dennett quanto à intencionalidade ou conteúdo – que se prolongam numa “teleosemântica” – mas sim das suas teoria da consciência e da identidade pessoal, que pressupõem a teoria do conteúdo²¹. Registe-se apenas que

¹⁹ Cf DENNETT, *The Intentional Stance*, p. 318 e MIGUENS, S., 1998.

²⁰ Searle precisa de apelar a intuições acerca da distinguibilidade por princípio entre Intencionalidade Intrínseca e Intencionalidade Atribuída.

²¹ E por isso na descrição da teoria da consciência aparecerá utilizada a noção de conteúdo que é explicada via a teleosemântica. A conjugação das duas vias de teorização não se faz sem problemas: Dennett, a partir da presunção da inexistência de “máquinas semânticas”, toma dois caminhos, um a que poderíamos chamar top-down (o caminho da Estratégia Intencional, que atribui mentalidade e racionalidade a “todos globais” como pessoas ou animais), outro a que poderíamos chamar bottom-up (considerando, como é necessario fazer na teoria da consciência, os eventos neuronais que constituirão um ponto de vista). O problema é que o primeiro caminho é instrumentalista e o segundo parece requerer realismo. Cf. MIGUENS, S., 1998, para as críticas que Ruth Millikan faz a Dennett nesse sentido.

para Dennett a consciência é menos básica do que a intencionalidade e só poderá advir onde há intencionalidade.

Como teórico da consciência, Dennett é conhecido como o inimigo dos *qualia* (as propriedades subjectivas incorrigivelmente conhecidas que marcariam o limiar da experiência consciente, que seriam a própria natureza desta), e a sua teoria da consciência é normalmente classificada como deflacionária e eliminativa. Objecta-se mesmo que a teoria que Dennett expõe em *Consciousness Explained* (o seu livro de 1991 sobre a consciência) não explicaria a consciência mas fá-la-ia desaparecer, eliminá-la-ia (ao partir do ponto de vista de 3ª pessoa e ser fortemente baseada nas ciências empíricas).

O principal argumento de Dennett a favor da inexistência de *qualia* é o facto de não existir do cérebro um lugar/tempo onde tudo se junta, i.e., um “centro funcional”. Só este permitiria aquilo a que Dennett chama o Teatro Cartesiano como modelo da consciência. O modelo da consciência como Teatro Cartesiano – que é um modelo metafórico mas omnipresente quer científica quer comumente – é portanto mau, embora de início possa parecer uma inocente extrapolação a partir da consideração de uma pessoa ou observador na espaço-temporalidade macroscópica. Um observador seria um ponto de vista, e um ponto de vista seria precisamente isso, um ponto, com coordenadas espaço-temporalmente determináveis, movendo-se, um ponto do qual seria definível um aqui e um agora. Mas esta assunção inocente que nos permite dizer globalmente – i.e., ao nível dos objectos de tamanho médio no qual os nossos corpos se incluem – que há uma pessoa, há um observador, desconstrói-se em micro-escala, colapsa quando se faz um *close-up* do observador (que é o que fazem constantemente as ciências do cérebro e da cognição). Isto deve perturbar a teoria da consciência.

Vamos ver o que é que a admitida inexistência espaço-temporal de centro no processamento paralelo distribuído que suporta causalmente a nossa vida mental deve fazer à concepção científica e filosófica de consciência. Um propósito central de Dennett é fazer ver que a imagem do Teatro Cartesiano é também uma interpretação (má) quanto ao tempo fenomenológico, o tempo da consciência de conteúdos, que o vê como estando em correspondência natural com o tempo dos eventos cerebrais.

Sabemos que o suposto ponto de vista do sujeito – ou melhor os processos internos, cerebrais que o suportam e aos seus conteúdos – uma vez feito o *close-up*, se revela espacial e temporalmente distribuído. E só poderíamos dizer que existem um antes/agora/depois naturais no fluxo fenomenológico se não existisse esse processamento paralelo distribuído. Como diz Dennett, se tivéssemos um ONDE no cérebro (da consciência de um particular conteúdo) poderíamos legitimamente perguntar QUANDO é que esse conteúdo se tornou consciente e veio a fazer definitivamente parte da fenomenologia daquele organismo. Mas a arquitet-

tura cognitiva da mente/cérebro que segundo Dennett as ciências cognitivas contemporâneas nos permitem sintetizar não nos permite tal. Ela conduz-nos antes a pôr a hipótese de que “Não há um único e definitivo fluxo de consciência, porque não há Teatro Cartesiano onde tudo se põe conjuntamente para um Intencionador Central...” (porque) “há canais múltiplos nos quais circuitos especializados tentam em paralelo cumprir as suas várias tarefas criando versões múltiplas à medida que prosseguem. A maior parte destes esboços tem uma vida curta na modulação das actividades (do organismo) mas alguns são promovidos a papéis funcionais mais importantes pela actividade de uma máquina virtual no cérebro. A serialidade desta máquina isto é, a sua *linearidade temporal*, a *unidimensionalidade do tempo da consciência*, o seu carácter de Máquina de Von Neumann, não é uma característica inata do *design* do cérebro, mas um resultado de uma sucessão de coligações destes especialistas. Os especialistas básicos são parte da nossa herança animal. Eles não se desenvolveram para cumprir acções peculiarmente humanas como ler e escrever mas antes para cumprir acções como baixar-se, evitar predadores, reconhecer faces, agarrar, atirar (...) e outras tarefas essenciais” (depois) “são frequentemente recrutados de forma oportunista para novas tarefas, às quais os seus talentos inatos mais ou menos se adaptam”²².

Em *Consciousness Explained* Dennett argumenta por isso que a consciência deve ser entendida como a operação de:

1. uma máquina virtual (termo da teoria da computação para *software*, para estruturas temporárias feitas antes de regras do que de materiais²³).

2. uma máquina de Von Neumann, i.e., serial (porque o nosso fluxo fenomenológico dá-se numa unidimensionalidade temporal passado/presente/futuro).

3. uma máquina serial implementada na arquitectura paralela do cérebro, arquitectura cujo design, resultante da evolução biológica, não a destinava para tal uso.

De facto o que isto quer dizer é que, para Dennett, a consciência (e a sua subjectividade) está longe de ser o traço básico e irreduzível do mundo (como o espaço-tempo, a matéria-energia) que é por exemplo para Thomas Nagel, que chega a dizer que “mesmo se as manifestações do mental evidentes para nós são locais – dependem do cérebro, etc – a base geral deste aspecto da realidade não é local mas inerente aos constituintes gerais do universo e às leis que os governam”²⁴.

Dennett pensa que a existência de consciência é contingente e um *by product*, um produto lateral da evolução. O nosso cérebro não foi feito (pela evolução) para isso, i.e., a “função” do cérebro não é traduzir para um *medium* que seria a

²² DENNETT, D., *Consciousness Explained*, p. 253.

²³ “Máquina Virtual” refere-se à imposição de um padrão numa plasticidade, como um programa num computador pessoal.

²⁴ NAGEL; T., *The View From Nowhere*, p. 8.

consciência os processamentos cognitivos inconscientes. Esta não é uma situação biologicamente invulgar, pois coisas que não “feitas” para uma função *f* e que vêm a ser recrutadas para desempenhá-la são omnipresentes em termos biológicos (é a situação “Polegar do Panda” na linguagem de Stephen Jay Gould).

O que Dennett quer acentuar é que o cérebro é um órgão modular, um *team* de especialistas, que sabem muitíssimo que nós não sabemos que sabem. Mas mais do que isso: podemos até dizer que nem ele próprio – pensado como unidade – sabe que sabe. Pensemos em situações como o cérebro dividido, o célebre *split brain*, estado que é resultado do corte do corpo caloso para controlar a epilepsia e do qual resulta (em aspectos mínimos como o reconhecimento e nomeação de objectos) uma experiência separada e sem comunicação dos hemisférios direito e esquerdo de um mesmo cérebro.²⁵ Thomas Nagel, que foi um dos primeiros filósofos a prestar atenção a este fenómeno, aponta acertadamente o quanto ele perturba a nossa ideia mentalista de pessoa como única, uma ideia que está naturalmente associada ao fluxo temporalmente unidimensional da consciência.

Portanto, olhando para o cérebro do ponto de vista de 3ª pessoa, sabemos que tem que estar a haver comunicações internas, que ocupam tempo e espaço e que portanto podem ser interceptadas e interferidas. Estas “comunicações” devem estar a acontecer agora para que nós (vamo-nos chamar “aquilo que pensa que é o centro”) saibamos o que quer que seja (e para que saibamos que sabemos). A ideia de Dennett é que a instalação e uso de uma linguagem natural num cérebro humano é essencial para este caminho de si a si do cérebro, caminho que passa necessariamente pelo exterior e que não está assegurado a priori da maneira que mais perfeita possível. Esta passagem pela exterioridade seria grandemente responsável por aquilo a que chamamos consciência, cujos traços funcionalmente importante seriam então invisíveis ao escrutínio neuroanatômico.

Note-se a especulação evolucionista que é parte desta teoria da consciência: está-se a supor que a auto-estimulação (nomeadamente linguística) pode ser um desvio necessário para um humano poder dispôr de recursos cognitivos que até podem estar neste (o seu) cérebro mas não estão mutuamente acessíveis (é o problema a que Dennett chama, inspirado no *Teeteto* de Platão, o problema dos pássaros no aviário: não basta possuí-los (aos pássaros no aviário, aos conhecimentos no cérebro) para tê-los disponíveis²⁶.

²⁵ Thomas Nagel foi dos primeiros filósofos a prestar atenção a este fenómeno que perturba a ideia mentalista da pessoa como única (cf NAGEL, *Mortal Questions*, 1971, *Brain Bisection and the Unity of Consciousness*).

²⁶ Platão, *Teeteto*, 197-198a, citado em Denneett, *Consciousness Explained*, p. 222. O problema é saber se o conhecimento é qualquer coisa que se pode possuir sem se o ter “junto a nós”, i.e., consciente e disponível. Não basta possuir o pássaro certo, é preciso que ele venha quando é chamado (e nós não temos por exemplo uma memória RAM, como os computadores...).

Vários dos termos da definição de consciência acima dada (como máquina virtual, máquina de Von Neumann, máquina serial implementada na arquitetura paralela do cérebro) correspondem a conceitos que só temos para nos ajudarem a pensar sobre o pensamento desde que existem computadores. Esta fonte da teoria é clara para o próprio Dennett. E por exemplo Searle não tem dúvidas em afirmar que a teoria da consciência de Dennett é uma versão da IA forte²⁷ (a tese segundo a qual, em fenómenos de organização como a existência de mente e consciência, o modelo poderia vir a ser uma replicação, i.e., uma instância do mesmo e não uma cópia). Searle pensa que o que Dennett faz, sendo empiricamente rico, nem chega a dar o primeiro passo como teoria da especificidade ontológica da consciência.

Retenhamos, porque nos interessa a relação entre tempo e consciência, que para Dennett o carácter serial do nosso fluxo de consciência não é constitutivo (*hard wired*), i.e., o nosso cérebro, sendo como é, não é sobretudo para a consciência e para a sua unidimensionalidade temporal, nem teria que ser para isso. Sabemos por introspecção que há serialidade (é isso a máquina de Von Neumann, a unidimensionalidade desse “meio” aparentemente contínuo que é o tempo fenomenológico) mas o que importa é compreender como é que um fenómeno assim serial pôde vir a existir na arquitetura paralela dos cérebros. Se Dennett fala em temporalização subjectiva (*subjective timing*) é porque há uma não correspondência entre tempo físico e tempo fenomenológico: o tempo da consciência de conteúdos não é o tempo do mundo (da parte do mundo que é o cérebro).

A inexistência de qualquer análogo fisiológico de uma glândula pineal cartesiana – que pode ser um absurdo fisiológico mas é um bom e natural reconhecimento da necessidade de centro para pensar sobre o pensamento – impossibilita o materialismo cartesiano que Dennett pensa ser omnipresente no pensamento científico sobre a mente/cérebro. O materialismo cartesiano é o resultado do abandono do dualismo acrescentado do esquecimento de que assim se perde o direito ao centro. Porque, como foi dito, se não há um onde da consciência também não haverá um quando.

Nenhuma teoria psicológica ou neuropsicológica da percepção nega os dados seguintes de que Dennett parte:

1. Todas as variedades de pensamentos e actividades mentais são cumpridas no cérebro por processos de processamento de informação paralelos e distribuídos;
2. A informação que entra no sistema nervoso está sob contínua revisão editorial;

²⁷ Cf. SEARLE, John, 1997.

3. Nós (o suposto centro) não experienciamos directamente o que fisicamente acontece nas terminações sensoriais do sistema nervoso mas o resultado destes processos editoriais.

Mas estes factos consensuais são normalmente seguidos de más assunções tácitas que Dennett rejeita:

1. A ideia de que basta um conteúdo ter sido discriminado para ter que definitivamente entrar no médium da consciência (como se a discriminação de conteúdo fosse necessariamente precursora da re-apresentação do conteúdo discriminado à consideração de um “discriminador central”)

2. A ideia de que as propriedades temporais dos estados discriminativos (que são determináveis no cérebro) determinariam as propriedades temporais da experiência subjectiva, i.e., a temporalização.

Dennett pensa antes que não podem ser as propriedades temporais dos eventos cerebrais a determinar a temporalização subjectiva. Pensar assim é supor (sem fundamento) a existência de um centro e de um *medium* privilegiado que seria a consciência. Então o que determina essa temporalização? Dennett dirá de modo verificacionista que são *probes* (sondas, provocações).

Dennett documentou esta tese com vários casos práticos relevantes num artigo escrito para a revista *Behavior and Brain Sciences*²⁸, com o psicólogo Marcel Kinsbourne, um artigo intitulado *O Tempo e o Observador*. Esses casos vão desde o fenómeno phi, uma experiência de psicologia cognitiva relativa à percepção de movimento aparente, às polémicas experiências do neurocientista Benjamin Libet, por exemplo aqueles que dizem respeito à (suposta) “iniciativa cerebral inconsciente” e ao papel da consciência na acção dita voluntária. É certo que estes são casos nos quais o cérebro lida com sequências rápidas, ocorrendo nos limites do seu poder de resolução temporal, mas Dennett e Kinsbourne pensam que a maneira de operar sob pressão do cérebro pode iluminar a questão da natureza da consciência de conteúdos.

Vou tomar como exemplo o fenómeno phi (a percepção de movimento aparente que possibilita por exemplo o estado da nossa consciência visual de conteúdos quando vemos um filme – não vemos uma sucessão discreta de *frames* mas movimento contínuo de objectos identificados). Vou falar mais especificamente do fenómeno phi com cor, a experiência proposta pelo filósofo Nelson Goodman ao psicólogo Kolers. Este fenómeno é um exemplo dos casos nos quais a relação da ordenação temporal de elementos na consciência com o tempo dos eventos cerebrais parece paradoxal.

²⁸ DENNETT e KINSBOURNE, *Behavioral and Brain Sciences*, 1992.

No caso do fenómeno phi com cor, “no mundo” há dois flashes de luz, vermelha e depois verde, mas o sujeito relata ter experienciado conscientemente a trajectória (obviamente ilusória) de uma luz que muda de cor a meio da trajectória. Como é que isto pode ser? Haverá pre-cognição do 2º flash? Adiamento da consciência do 1º? Percepção do 1º e esquecimento imediato? Projecção para trás no tempo?

Intuitivamente diremos que o cérebro não pode criar a trajectória ilusória até ter recebido o 2º estímulo – senão como é que a cor mudaria de vermelho para exactamente verde? O cérebro tem que “saber” que há uma 2ª luz antes de começar a criar a ilusão.

Dennett pensa que esta anomalia é uma aparência de anomalia, que se deve a um erro conceptual e a uma teoria tácita da consciência como Teatro Cartesiano, teoria que faz com que mesmo cientistas materialistas continuem a pensar no cérebro como se ele tivesse um único “vértice” funcional (a glândula pineal cartesiana servia precisamente para responder a essa necessidade de vértice na teorização do mental e do físico, por isso é que convinha que fosse uma. Teria que haver uma porta única de “passagem para a consciência” porque neste corpo e em cada corpo há uma só consciência e no entanto os corpos e os cérebros são “distribuições tridimensionais”...).

Mas não há razão suficiente para a teoria da consciência como Teatro Cartesiano. É claro que no mero uso de termos como input, output, aferente, eferente, já estamos a supor um ponto de viragem que marcaria o *fiat* da “disponibilidade central” de um conteúdo. Existindo esse *turning point* do processamento inconsciente para a consciência estaria naturalmente determinada a ordem experienciada, a temporalização subjectiva, e garantido o corte entre “antes” e “depois”. Mas como se poderá continuar a usar essas noções de disponibilidade central e início da consciência de um dado conteúdo, (por exemplo “2º flash de luz verde”), como se poderá supôr uma natural determinação do sentido subjectivo de sequência e simultaneidade, se não existe o lugar onde tudo é posto conjuntamente e discriminações de conteúdo que chegaram a ser feitas desaparecem constantemente sem deixar rastro na consciência?

Dennet e Kinsbourne querem fazer ver que a alternativa entre detecção inconsciente do 1º flash e experiência consciente imediatamente esquecida não tem que ser uma alternativa, porque:

1. Não tem que haver esquecimentos imediatos, nem preenchimentos, nem projecção para trás no tempo quando não há ninguém a ver (podemos considerar que este primeiro mandamento do pensamento sobre o pensamento vem de Hume)

2. A temporalização do fluxo intencionado, a trajectória (o conteúdo), não tem que corresponder à ordem do processamento (o veículo).

O que acontece quando descemos às micro-escalas do processamento cognitivo (aos tempos por exemplo da ordem dos milésimos de segundo, os tempos dos eventos cognitivamente relevantes no cérebro) é que constatamos que não podemos continuar agarrados à distinção entre aquilo que pré-experiencial (logo inconsciente) e aquilo que é pós-experiencial (logo, definitivamente consciente). Só uma distinção como esta – que é perfeitamente operatória ao nível macroscópico, ao nível da pessoa como ponto de vista global – tornaria legítima uma distinção entre a situação-1 na qual o 1º e o 2º flashes seriam experienciados como separados, sendo essa separação imediatamente esquecida e a situação-2 em que não haveria percepção consciente antes da reformulação do conteúdo “2 flashes” no conteúdo “trajectória”.

Dennett e Kinsbourne pensam que perguntar quando é que alguém se tornou consciente de um conteúdo x é como perguntar, no contexto da história a seguir²⁹, quando é que o Império Britânico foi informado da trégua:

Em 8 de Janeiro de 1815, houve em New Orleans uma batalha na qual morreram desnecessariamente, pois já tinha sido assinada a trégua na Europa, mais de mil soldados ingleses. Suponhamos a comunicação dessas notícias no Império Britânico (antes da rádio e do telégrafo): a notícia da trégua parte da Europa para a América, para a Índia e para a África. Enquanto a notícia segue, a batalha de New Orleans é travada e as notícias da derrota são por sua vez enviadas para a Europa, para a Índia, etc.

O comandante do exército em Calcutá recebe primeiro a notícia da derrota de New Orleans, depois a notícia da trégua assinada na Europa. Parecer-lhe-ia que a batalha foi travada antes de o tratado ser assinado se não fosse a prática de datar as cartas – i.e. de incluir representações da informação temporal relevante no conteúdo dos sinais, de modo a que o tempo da chegada dos sinais (cartas) seja irrelevante para a informação temporal que transportam.

Dennett e Kinsbourne ilustram com este problema, enfrentado e resolvido numa escala temporal muito diferente, o princípio básico do *design* para a resolução (constante) de um problema semelhante nos nossos cérebros. Que princípio é este? É o princípio geral da distinção conteúdo/veículo. Só ele nos permitirá afirmar que, por exemplo no caso do fenómeno phi, a sequência temporal na consciência (a trajectória) é uma questão do tempo representado e não do tempo do veículo da representação. A representação do tempo pelo cérebro não tem que necessariamente usar tempo no cérebro. O cérebro pode pôr elementos retrospectivos de conteúdo sem causação para trás no tempo, “pré-datando”, uma vez que não há ninguém a ver, e as discriminações não tem que ser re-enviadas para serem

²⁹ DENNETT e KINSBOURNE 1992.

consideradas conjuntamente pelo Discriminador Central. Obviamente, isto não desmente as sequências temporais pensadas e percebidas ao nível “macro”, mas é o seu mecanismo.

Aliás, segundo Dennett, este facto, que permite o que podemos chamar indução de torções espacio-temporais (i.e, de não-correspondências entre o tempo fenomenológico e o tempo como parâmetro físico, como aquela que explica a percepção da trajectória aparente no fenómeno phi com cor) é precisamente aquilo que é responsável pela existência no mundo físico de um observador, humanamente de um eu, eu a que Dennett também chama centro de gravidade narrativo, numa metáfora inspirada na física.

Note-se que a teoria da consciência de Dennett, além desta consequência quanto à relação tempo/observador, tem também consequências quanto às “margens” da consciência: não podemos falar da consciência, i.e., do estar consciente de um conteúdo, como uma simples questão de tudo/nada, presença/ausência, pois existe uma dependência da consciência em relação àquilo a que Dennett chama sondas (*probes*), geradoras de precipitações narrativas.³⁰

Citando um exemplo do próprio Dennett, se estou numa sala, sentada, a ler e concentrada e me perguntam se o relógio acabou de bater badaladas, e se sim, quantas foram, eu sou capaz de reconstituir e dizer que foram 5, mas se ninguém me perguntar nada direi – então eu estive consciente das 5 badaladas ou não? (Se não estive, quem as contou?)

Esta pergunta absolutista (e antropomorfista) – que pressupõe que ou estive ou não estive consciente de um qualquer conteúdo – não tem resposta pois pressupõe ilegítimamente que há um antes e um depois da consciência, logo que há um centro, um vértice funcional. Pelo contrário, Dennett pensa que é sempre uma questão em aberto saber se um conteúdo cognitivo que foi fixado virá a ser consciente. Por isso é mistificador perguntar quando é que ele se torna consciente e enganoso supôr que a ordem temporal da discriminação é o que fixa a ordem subjectiva na experiência. Esta tese é parte daquilo a que Dennett não tem problemas em chamar o seu verificacionismo em 1ª pessoa, parte integrante do Modelo dos Esboços Múltiplos para a consciência. Este verificacionismo em 1ª pessoa é a única possibilidade de evitar a bizarra categoria do objectivamente subjectivo, que permitiria a existência de entidades como experiências tidas, fenomenologias, mesmo que eu, o sujeito, não as aperceba (seriam *qualia* não apercebidos, “maneiras como as coisas objectivamente parecem mesmo que não pareçam parecer”...).

³⁰ Nicholas Humphrey, um psicólogo inglês, ironiza dizendo que segundo Dennett, se eu não deixei um qualquer texto na forma de “memorando para mim mesmo: aconteceu uma sensação”, depois de a sensação ter passado, nada aconteceu. Cf HUMPHREY, Nicholas, in BROCKMANN, John, *A Terceira Cultura*, Temas e Debates, 1998, p. 187.

Não há portanto no cérebro um lugar onde tudo se junta, não há versão canónica daquilo que foi a experiência tida, e por isso não há segundo Dennett razão para o Teatro Cartesiano como modelo da consciência: este deve ser substituído por um “Modelo dos Esboços Múltiplos” (*multiple drafts model*). Mas mesmo se não se pode evocar o “realmente experienciar” independentemente das precipitações das narrativas fenomenológicas, essas narrativas dão origem, elas sim, ao que Dennett chama uma linha do tempo, uma sequência subjectiva de acontecimentos do ponto de vista de um observador.

Queria sublinhar um aspecto antes de passar à questão do eu: parece-me que um dos interesses da ideia de Dennett e Kinsbourne acerca do tempo e do observador é provocar uma reconsideração do que podemos chamar a primazia idealista do tempo no tratamento da questão da consciência. Se pensarmos, vemos que o motivo idealista é normalmente espacializado: o dentro solipsista é precisamente uma espacialização. Mas o hipotético solipsista pensaria ainda temporalmente (estaria desligado da fisicalidade enquanto espacialidade, mas não da temporalidade, que seria então “primeira” na consciência). É indesmentível que nos é mais fácil admitir que o espaço no cérebro (os neurónios do meu córtex visual) representa o espaço fora do cérebro (esta sala, espaço-representado, que é obviamente outro em relação ao espaço da representação) – do que pensar assim em relação ao tempo. Nós temos antes a inclinação a pensar que tempo só pode ser representado com tempo (como faz notar Z. Pylyshyn³¹, não pensamos que há algo colorido no cérebro que representa cores, nem que há algo sonoro que representa sons, mas pensamos facilmente que só tempo pode representar tempo). O que Dennett e Kinsbourne nos mostram é que não temos razões para esta primazia idealista “natural” do tempo – se o tempo fenomenológico é uma temporalização resultante de sondas não tem nada de “principal”³².

Mas a intencionalidade e a consciência não são os únicos aspectos da mente naturalizada: o eu penso dá-se-me não como um eu abstracto que penso, mas como eu-(*este*)-que penso. I.e, eu, que penso, sou qualquer coisa de particular no mundo, isto. Todo o ser pensante, ou melhor, sem nos atermos ao caso humano, todo o *self*, tem que saber que coisa no mundo ele é e sabê-lo-á não por uma intuição cartesiana mas porque “ser um *self*” é precisamente “ser um isto que controlo e de que cuido”. Obviamente este saber não é nem todo ele consciente nem totalmente explicitável. É um saber que tem que estar a ser continuamente efectuado, não por nós mas pelo corpo.

³¹ Cf PYLYSHYN, Zenon, Do mental events have durations?, *Behavioral and Brain Sciences*, 2, 1979.

³² Talvez por aqui se possa impedir a objecção segundo a qual o verificacionismo em 1ª pessoa na teoria da consciência seria como qualquer verificacionismo um idealismo.

Vemos isto através das patologias neuropsicológicas, que nos mostram as várias perdas de si possíveis e sobretudo através da sua sofisticada e rígida compartimentação. Pense-se num caso como a visão cega³³ (em que há “percepção visual” cuja consciência é taxativamente negada pelo sujeito). Casos como este (e as variadas e específicas afasias, agnosias, negligências,...) são a prova óbvia de que aquilo a que se chama modularidade – outro nome para o *team* de especialistas ocupados nas suas tarefas que é o nosso cérebro – pesa problemáticamente sobre a identidade pessoal como uma, única. Estes défices mostram bem como o mente é um feixe de agências independentes.

Como é sabido, o problema da identidade pessoal é o problema de saber o que garante a mesmidade de uma pessoa que se reidentifica como a mesma ao longo do tempo, e que pensa experiências não presentes, (passadas, futuras) como suas. Que condições têm que obter para que dois episódios experienciais separados no tempo pertençam à mesma pessoa? Aparecem como hipóteses, obviamente, um corpo (não necessariamente todo, é claro, mas pelo menos partes suficientes de um cérebro), uma entidade não física, como uma alma, ou a continuidade lockeana da memória (seja o que fôr que a cause). No *background* da discussão que se segue está o chamado reducionismo quanto à Identidade Pessoal, que parte da suposição lockiana³⁴, minimalista, de que a identidade pessoal não é um facto a mais em relação a esta continuidade psicológica.

A pergunta *Where am I?* (título de um ensaio de Dennett³⁵) é por várias razões uma má pergunta quanto à natureza dos eus, como Dennett procura mostrar numa célebre experiência de pensamento alargada com personagens com nomes hamletianos. Nesta experiência, o cérebro de Dennett foi por suposição separado do corpo de Dennett, para uma perigosa missão. A meditação de Hamlet no cemitério é replicada com uma cena em que “eu”, o filósofo Dennett, encaro o meu cérebro, ali na redoma e sendo um filósofo de convicção materialista sei que deveria pensar que o meu pensamento está a ser pensado ali, mas não consigo fazê-lo.

Dennett dá nomes às coisas para se orientar: “ao cérebro, que estou a ver ali suspenso dentro de uma redoma chamo Yorick, ao corpo chamo Hamlet, a mim (à pessoa, o global, que diz eu de si própria e é o referente do indexical “aqui”) chamo Dennett”. Por vicissitudes da aventura, todas as ligações rádio do cérebro ao corpo, que estabelecem a percepção e o controlo, são cortadas e imediatamente (como numa demonstração tecnologicamente mediada da imortalidade da alma...)

³³ Estado resultante de lesão no cortex visual, mas sem qualquer problema no sistema visual “anterior”.

³⁴ Para Locke a mesmidade consigo de uma pessoa não tem por fundamneto nem uma alma nem um corpo mas a continuidade da memória.

³⁵ Em DENNETT 1978.

a desincorporação dá-se, e o narrador, Dennett, vê-se de novo no laboratório, agoniado e com náuseas, tornadas ainda mais horríveis pela ausência da sua habitual fenomenologia corpórea. Dennett é reincorporado (noutro corpo, por cuja proveniência não pergunta) e descobre, na nova visitação ao cérebro, que existe um cérebro artificial réplica, Hubert. Hubert e Yorick, os dois cérebros, o natural e o artificial, alternam no controlo da pessoa global, Dennett, até que se d  uma dessincroniza o e um fica sem controlo do corpo (um dos “cérebros” estará como os pacientes pseudo-anestesiados com curare, sofrendo sem poderem exprimir a dor, sem poder mover o corpo). A única soluço será procurar outro corpo, o que gerar  certamente uma fissão da personalidade³⁶.

Esta história   para ser lida em parte como a história dos maus caminhos de uma má pergunta, a pergunta “Onde estou eu?, Onde está o eu?” para falar do eu e da identidade pessoal. Não faz mais sentido falar do eu como uma coisa-a  do que falar da mente como uma coisa outra que o corpo. A boa pergunta acerca dos eus   antes por um lado a pergunta evolucionista pela origem dos *selves* e por outro lado a pergunta sobre o que   que há no mundo de causalmente responsável pela continuidade psicológica. Em nós, humanos, fundamentalmente serão necessários, para haver um eu, a efectua o do controlo e da percep o do corpo próprio como próprio, pois esta propriedade pode ser perdida, mesmo sem morte desse corpo humano a , e “*words, words, words*”, especificamente uma narrativa auto-biográfica.

Mas então o eu (por oposi o ao *self* como efectua o biológica que pode obviamente existir sem consciência e sem personalidade)   uma fic o, dizem os críticos de Dennett. Não se andaria muito longe do que a psicanálise sempre afirmou. Pelo menos não   uma localiza o, mas sim uma abstrac o, definida pelas atribui es que compõem a biografia de um copo vivo cujo cérebro realiza constantemente a representa o de si em níveis de diferente complexidade e organiza o, a que podemos chamar imagens do corpo.

Para Dennett, que   um materialista, este eu   um centro de gravidade narrativo. Também poderia ser uma alma, mas ainda assim teriam que ser resolvidos os problemas acerca de quando há psicologicamente uma pessoa como una e toda e quanto dela se pode perder sem desapareço, o que   importante mesmo em temos  ticos e jurídicos na medida em que o controlo de si – que começa com a existência de um organismo vivo, mesmo elementar – tem como grau sofisticado o ser agente de ac es das quais se pode dar as razões quando instado, a situa o na qual   possível dizer “eu fiz”. Se eu não posso dizer isto ou não sei, não há mais razão para me vir pedir a mim a responsabilidade por ac es do que a

³⁶ Para problemas semelhantes, de fissão de personalidade, cf Derek PARFIT 1984, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon.

qualquer outra parte do mundo. Este centro como “o que controla” é aquilo a que se reportam as nossas descrições (mentalistas) por exemplo das acções e pensamentos de outra pessoa – e é preciso conceber a sua fisicalidade. Como já vimos, não é uma localização: para Dennett é um ponto imaginário, como um centro de gravidade de um corpo, na física. É um centro de gravidade narrativo.

Dennett quer dizer que os fluxos de narrativa auto-biográfica são “como-se” fossem saídos de uma só fonte, e o efeito na audiência – que pode ser o próprio – é postular um agente unificado, um ponto imaginário como o é um centro de gravidade, um eu. Mas o eu é o produto desta narrativa e não a sua fonte pré-existente, da qual emanaria por voluntariedade (nós narramo-nos tão involuntariamente como uma aranha tece a teia, nota Dennett).

Então, como a consciência, a identidade pessoal não é uma questão de tudo ou nada, presença/ausência, presente desde o nascimento até à morte, mesmo que fosse como pura forma vazia de um eu, como se vê pelo facto de doenças mentais e lesões poderem por exemplo:

1. Criar mais do que um eu (como no caso da Desordem de Personalidade Múltipla³⁷).

2. Diminuir ou eliminar o eu normal (como por exemplo seria o caso de algumas anosognosias, segundo António Damásio³⁸).

Dennett, que com o psicólogo inglês Nicholas Humphrey fez um estudo sobre a Desordem de Personalidade Múltipla (DPM)³⁹, chega a afirmar que uma criança não nasce com um eu ou vários eus mas sem nenhum eu. Para um eu vir a existir, terá que haver qualquer coisa como eleições mentais para um *Head of Mind*, um chefe da mente, um eu – e esse processo pode falhar como nos casos da Desordem de Personalidade Múltipla. Possivelmente esta desordem radical é apenas um caso num contínuo de fenómenos de dissociação de que os humanos são capazes, desde o fazer teatro até à fragmentação esquizofrénica da personalidade. Os doentes com DPM, que são várias pessoas num corpo, grosseiramente falando, apenas falham na unificação de uma des-unidade que existe em todos nós. Ela é o mais natural, dada a modularidade do nosso cérebro e a lentidão da comunicação de si a si (Dennett não é o único nem o primeiro teórico⁴⁰ a levar a sério o facto de que o pensamento voluntário consciente, esforçado, o tipo de pensamento que fazemos quando calculamos ou raciocinamos de propósito, como quando resolvemos uma equação, é muito mais lento do que as coisas que o cérebro sabe bem

³⁷ Actualmente classificada antes como “Dissociative Identity Disorder” nos manuais de diagnóstico.

³⁸ Cf. DAMÁSIO 1995, O self neural, p. 242.

³⁹ Cf. DENNETT e HUMPHREY 1998.

⁴⁰ Outro exemplo é Bernard BAARS.

fazer sozinho, como ver, mover-nos destramente, etc...).

Então, a unificação funcional de um corpo humano vivo num Eu-Agente-Consciente é em grande medida feita via a linguagem natural (como Damásio continuamente afirma, a linguagem não é responsável pelo *self*, pela corpórea e tácita, neuro-imunológica, distinção entre si/não si, mas é certamente responsável pelo eu).

Jean-Pierre Dupuy, um filósofo francês com um olhar duplo de cientista cognitivo e cientista social, chama a atenção com toda a pertinência para as metáforas sociais que Dennett usa para falar do estatuto do eu em relação ao corpo, nomeadamente para a ideia de eleições de um porta voz do corpo, de um *Head of Mind* por analogia com um *Head of State*⁴¹. Assim como há ilusoriedade na interpretação dos resultados de eleições como sendo a “expressão consciente da vontade do povo”, o mesmo deve ser reconhecido em relação ao eu. Se não há de facto um centro voluntário numa colectividade, o que estamos a fazer quando pensamos assim sobre pessoas? Estamos a fazer o mesmo que fazemos quando falamos do resultado de eleições como expressão da vontade popular: não há um centro da subjectividade mas os atributos da subjectividade são efeitos do funcionamento – não são auto-agenciados, mas existem. O que é então notável, como diz Dupuy, é que uma filosofia da mente – que encara como seu problema a existência natural dos fenómenos mentais, da subjectividade – não nos dá finalmente uma teoria do sujeito. Ela não é uma reafirmação mas uma desconstrução da subjectividade – este é precisamente o efeito de fisicalizá-la. Isto é, parece-me, o princípio da resposta à objecção segundo a qual a passagem da filosofia da linguagem para a filosofia da mente na filosofia analítica corresponderia a uma re-psicologização do estudo do pensamento e a uma diminuída sofisticação.⁴²

Estamos pois perante outra das manifestações da impureza do mental, não já apenas como imperativo metodológico para o filósofo mas como característica do objecto a ser pensado: isso a que chamamos identidade pessoal ao ser fisicamente realizada, é, assim como a “máquina semântica pura”, insusceptível de ser totalmente realizado num sistema físico. A identidade pessoal nunca será totalmente determinada.

⁴¹ Cf DUPUY, Jean Pierre, *Introduction aux Sciences Cognitives*, p. 177, “Quem lê o filósofo cognitivo a escrever sobre a consciência e o self não pode senão ser atingido pelo seu recurso constante a metáforas sociais e políticas e mesmo eleitorais. A emergência de um eu num momento dado (...) é como a passagem do estado de multidão (*foule*) – multidão de eventos mentais, de configurações neuronais – ao de comunidade política organizada, dotando-se, por eleição, não de um centro de controlo, mas de um representante: o *Head of Mind* tem o mesmo papel que o *Head of State*. Nesse cenário há por vezes crises: varios representantes potenciais estão numa situação de rivalidade, disputam o poder, etc. Os mecanismos mentais e os mecanismos sociais são postos no mesmo plano, precisamente porque são mecanismos” (sublinhado meu).

⁴² Cf por exemplo DUMMETT, Michael, em entrevista a Fabrice Pataut, *Disputatio* 3, 1997.

Note-se que localizamos entretanto duas participações da linguagem natural na mente: a criação da consciência a partir do fora, sem descontinuidade com a intencionalidade inconsciente, em parte porque a máquina de pensar é tão perceptível como qualquer outro funcionamento espaço-temporal⁴³, e os aspectos da personalidade que dizem respeito a Identidade Pessoal e não apenas ao *self*.

Para concluir, note-se que quando Dennett afirma ser um filósofo da mente “bastante impuro” fá-lo porque pensa que (cito) “Os problemas filosóficos que surgem directamente na investigação não filosófica em ciência cognitiva (são) muito mais interessantes, desafiadores e substantivos (do que aqueles que são tratados pelo método tradicional da definição e argumento formal)” e porque crê que “estes são os problemas reais por oposição a artefactuais, aqueles que têm uma génese puramente interna à disciplina no seu fechamento”⁴⁴. Esta maneira de conceber a filosofia faz com que Dennett se veja a si próprio como sendo muito radical entre os filósofos da mente. Mas para fazermos uma comparação, também Kant tomava a ciência sua contemporânea, a física, e perguntava “Como é que um conhecimento com estas características é possível?” inquirindo ao mesmo tempo “como é a realidade, tal que ela é assim cognoscível?”. Penso que é isto o que um filósofo da mente como Dennett faz em relação as ciências cognitivas contemporâneas, às ciências do mental num sentido alargado, natural e artificial: ele pergunta como é o mental, se são estas as ciência da mente? O que é aquilo que há – o mental como parte da natureza – se o seu pensamento científico é este?

Vimos aqui exemplos da relevância da psicologia cognitiva, neurociências e psiquiatria nas questões da consciência e da identidade pessoal, mas como numa concepção funcionalista do mental o facto de um sistema físico ter mente consiste na realização por esses sistema físico de uma determinada organização funcional, e como Dennett considera que não existe nenhuma diferença de principio entre inteligência dita natural e dita artificial (ambas são reais), poderíamos ter ido buscar os exemplos a um campo disciplinar como a IA, que também serve a Dennett como fonte para vários esclarecimentos em filosofia da mente. Programas e robôs são para Dennett experiências mentais reais ou realizadas sobre o mental possível – mesmo que não simulem ou expliquem directamente o mental natural. Esta indistinção entre humano e artificial é outra consequência da abordagem impura, i.e., naturalizada da mente e da cognição: trata-se de saber como é possível, fisicamente, na natureza, cognição, mente, consciências mas estas não têm que estar já feitas nem têm que ser todas do mesmo tipo...

⁴³ Esta é uma ideia constantemente presente em DENNETT 1991.

⁴⁴ DENNETT, 1998, p. 366.

BIBLIOGRAFIA

- BAARS, Bernard, *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge, CUP, 1988.
- BARON-COHEN, Simon, *Mindblindness*, Cambridge MA, MIT Press, 1995.
- CHALMERS, David, *The Conscious Mind*, Oxford, Oxford UP, 1996.
- DAHLBOM, Bo (ed), *Dennett and His Critics*, Oxford, Blackwell, 1993.
- DAMÁSIO, António, *O Erro de Descartes- Emoção, Razão e Cérebro Humano*, Lisboa, Europa-América, 1995.
- DENNETT, Daniel, *Content and Consciousness*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969.
- DENNETT, Daniel, *Brainstorms*, Montgomery VT, Bradford Books, 1978.
- DENNETT, Daniel, *Elbow Room – The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Cambridge MA, The MIT Press, 1984.
- DENNETT, Daniel, *The Intentional Stance*, Cambridge MA, The MIT Press, 1987.
- DENNETT, Daniel, *Consciousness Explained*, New York, Little, Brown and Company, 1991.
- DENNETT, Daniel, *Darwin's Dangerous Idea*, New York, Simon and Schuster, 1995.
- DENNETT, Daniel, *Brainchildren*, London, Penguin, 1998.
- DENNETT, Daniel, *Self Portrait*, in Dennet 1998.
- DENNETT, Daniel, The Origin of Selves, in D.Kolak and R.Martin (eds), *Self and Identity: Contemporary Philosophical Issues*, MacMillan, 1991.
- DENNETT, Daniel, The Self as a Center of Narrative Gravity, in F. Kessel, P. Cole, D. Johnson (eds), *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Hillsdale, Erlbaum, 1992.
- DENNETT and HUMPHREY, Speaking for Ourselves, in Dennett 1998.
- DENNETT and KINSBOURNE, Time and the Observer, in *Behavioral and Brain Sciences*, 15, 183-247, 1992.
- DESCOMBES, Vincent, *La Denrée Mentale*, Paris, La Découverte, 1995.
- DUMMETT, Michael, (entrevistado por Fabrice Pataut), Uma perspectiva anti-realista sobre a Linguagem, o Pensamento, a Lógica e a História da Filosofia Analítica, *Disputatio* 3, 1997.
- DUPUY, Jean Pierre, *Introduction aux Sciences Cognitives*, Paris, La Découverte, 1994.
- DUPUY, Jean Pierre (ed), *Mécanismes Mentaux, Mécanismes Sociaux – De la Psychose à la Panique*, Paris, La Découverte, 1995.
- ENGEL, Pascal, *Introdução à Filosofia do Espírito*, Lisboa, Instituto Piaget, 1996.
- FODOR, Jerry, "Fodor", in Guttenplan 1994.
- GARDNER, Howard, *The Mind's New Science – A History of the Cognitive Revolution*, New York, Basic Books, 1985.
- GIL, Fernando, Eu, in *Análise* 20, 1998.
- GUTTENPLAN, Samuel, *A Companion to the Philosophy of Mind*, London, Blackweel, 1994.
- KIM, Jaegwon, *Philosophy of Mind*, Oxford, Westview, 1996.
- MIGUENS, Sofia, *Daniel Dennett e a Inteligência Artificial*, Intellecto ([http:// www.terravista.pt /Guincho/2644](http://www.terravista.pt/Guincho/2644)).
- MIGUENS, Sofia, *Dennett Millikan e o Telefuncionalismo*, Revista Portuguesa de Filosofia, LIV, 3-4, p. 467-509, 1998.
- NAGEL, Thomas, *Mortal Questions*, Cambridge, CUP, 1979.
- NAGEL, Thomas, *The View From Nowhere*, Oxford, Oxford UP, 1986.
- PARFIT, Dezeil, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon, 1984.

- PUTNAM, Hilary, *Minds and Machines* (1960), in S. Hook (ed), *Dimensions of Mind*, New York UP.
- PUTNAM, Hilary, *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, CUP, 1975.
- PYLYSHYN, Senon, Do Mental Events Have Durations? *Behavioral and Brain Sciences* 2, 1979.
- RORTY, Richard, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa, Dom Quixote, 1988.
- SEARLE, John, *A Redescoberta da Mente*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.
- SEARLE, John, *The Mystery of Consciousness*, London, Granta Books, 1997.