

Dor e Sofrimento

Uma perspectiva interdisciplinar

Michel Dupuis | Jérôme Porée | Maria José Cantista | José Maria Costa Macedo | Maria Manuela Brito Martins | André Veríssimo | Diogo Alcoforado | Cândido da Agra | Marina Prista Guerra | Maria Manuel Araújo Jorge | Maria Luísa Couto Soares | Sofia Miguens | Jorge Tavares | Pedro Cantista | Arantes Gonçalves | Paula Morão | Fátima Pombo | Henrique Gomes de Araújo | Paulo Silva Fernandes | Vasco Sousa

Dor e Sofrimento

Uma perspectiva interdisciplinar

Michel Dupuis, Jérôme Porée, Maria José Cantista, José Maria Costa
Macedo, Maria Manuela Brito Martins, André Veríssimo, Diogo
Alcoforado, Cândido da Agra, Marina Prista Guerra, Maria Manuel
Araújo Jorge, Maria Luísa Couto Soares, Sofia Miguens, Jorge Tavares,
Pedro Cantista, Arantes Gonçalves, Paula Morão, Fátima Pombo,
Henrique Gomes de Araújo, Paulo Silva Fernandes, Vasco Sousa



Qualia e Razões

Uma Teoria da Interioridade Natural

1. Introdução: a Interioridade Natural

Vou supor que para falar de dor e sofrimento é preciso dispor de uma teoria da interioridade natural.¹ Esta interioridade natural não é o interior físico de um sistema físico. No entanto, não há razões para considerá-la extramundana.

A teoria incluirá, por um lado, uma explicação da existência de entidades físicas capazes de *qualia* (i.e., estados qualitativos, subjectivos, privados, sentidos), e por outro, uma explicitação das relações da interioridade com razões. Estas razões não são apenas razões explicativas da existência de interioridade. O que está em causa é o facto de uma certa sofisticação da interioridade envolver a ascensão de razões à consciência e a presença da representação de razões no controlo de si.

A dor é, na literatura², o *quale* prototípico de experiência subjectiva. É o caso exemplar de sensibilidade como sensiência, a partícula de mundo

¹ Também se poderia dizer uma teoria do “mental”. Os termos “interioridade”, “mental” e “alguém” serão intersubstituíveis ao longo do texto.

² Alguns exemplos, na literatura da filosofia analítica das últimas décadas, do uso da dor como estudo de caso para a análise do estatuto de asserções de experiência interior e suas virtualidades epistémicas são: Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, 1953 (cf., por exemplo, o §244 – “A expressão verbal da dor substitui o grito, não o descreve” – e o §257 – “Como seriam as pessoas que não exteriorizassem as suas dores?”); Anscombe, *Intention*, 1957, onde se defende que a capacidade de assinalar onde dói não é um exemplo de algo sabido, cf. p. 57; Quine, *Word and Object*, 1960 (“Ouch is a one word sentence, which a man may volunteer from time to time by way of laconic comment on the passing show. The correct occasions of its use are those attended by painful stimulation”, p.5). Isto para não referir as discussões do problema mente-corpo no âmbito da Teoria da Identidade, nas quais o destino do problema da mente parece jogar-se em torno da questão: “A dor é/não é idêntica a disparos das fibras-C?” (cf. Kim, 1996, para uma descrição histórica específica).

sentido por excelência. O facto de a dor ter a vantagem (teórica...) de não representar nada, de ser um *raw feeling*, um sentimento cru – por oposição à *aboutness* ou intencionalidade que é o traço usualmente central na consideração da mente – faz com que ela abra a porta à teoria da interioridade como sensiência (*sentience*). Os problemas da sensiência são diferentes dos problemas da intencionalidade. Os últimos dizem directamente respeito à mente como representação de um exterior, enquanto os primeiros envolvem um sentimento de si daquele que representa, e por isso estão ligados ao teor da interioridade.

Só existe mundo sentido, importar (*matter*ing), se há *mind*, mentes ou proto-mentes. A génese e complexificação d' "aquilo que importa" (vou a partir de agora usar a expressão de Derek Parfit, "*What Matters*"³) é paralela à génese e complexificação dos tipos de mentes. Sem um espaço para aquilo que importa, o que seria dor? Dor inconsciente? Dor que não é de ninguém, que não importa a ninguém? Os contornos da questão podem ser evidenciados por uma constatação como a seguinte.⁴ Enquanto dormimos, o processamento dos estímulos vindos dos nossos nociceptores impede-nos de colocar os nossos membros em posições prejudiciais para as articulações. Mas será que esse processamento é dor? Se respondemos que sim, teremos que afirmar que existem dores inconscientes, que não supõem um sujeito. Esses estados de protecção de um corpo são certamente estados de uma certa sensiência, sem que possam, por isso, ser considerados como experiências de um eu. De alguma maneira eles não "importam" (por exemplo, não têm qualquer significado moral), pois para que tais estados importem e sejam, por hipótese, fonte de sofrimento tem que haver um centro-sujeito que perdure e para quem eles importem. Há todo um projecto nesta observação: é possível

Os artigos de H. Putnam, fundadores do funcionalismo, retomam aliás, naturalmente, o mesmo exemplo (cf. *Minds and Machines* 1960, *The Nature of Mental States*, 1967, em Putnam, 1975). Posteriormente, também Kripke, em *Naming and Necessity* (1972) o retoma, na consideração da necessidade/contingência envolvido no estabelecimento de identidades teóricas. O ponto de grande parte destas discussões é a avaliação da nossa autoridade introspectiva quanto à natureza do objecto de introspecção e a comparação daquilo que somos capazes de dizer que se passa connosco, aquilo que nos sentimos ser, com o que é cientificamente relevante e conhecido (por exemplo neurofisiologicamente).

³ Cf. Parfit, 1984. O problema "*What matters?*" é o fio condutor deste texto e a razão da unificação das suas partes.

⁴ Em Dennett, 1996, p. 162. O uso da dor como exemplar na análise do mental vem de longe na obra de Dennett. Cf. Dennett, 1969, Cap. 11, e Dennett, 1978, *Why you can't make a computer that feels pain*. Este último artigo inicia-se com a atribuição da diferença nas condições para a simulação de "*thinking*" e "*feeling*" a uma diferença entre programação e

que criaturas naturalmente dissociadas, incapazes da centralidade que caracteriza a interioridade de tipo humano, sejam, embora sensientes, de certa forma incapazes de sofrimento, mesmo possuindo circuitos nervosos para a dor. Poderia dar-se mesmo o caso de a dor e o sofrimento não serem o mesmo fenómeno em diferentes graus de intensidade, mas algo cuja existência só pode ser determinada em função dos tipos de mentes e das suas características. Outro exemplo: alguém teria “sofrido uma dor” durante uma intervenção cirúrgica sob o efeito paralisante de *curare*⁵, estando portanto impossibilitado de exprimi-la corporalmente. Posteriormente (mas não imediatamente a seguir) teria sofrido uma amnésia, “cobrindo” esse fragmento de experiência de dor. Neste caso, se ninguém recorda uma dor que ninguém exprimiu, existiu dor?

Perguntar se esta dor existiu conduz-nos a querer saber se ela foi de alguém, se foi sentida. Desejariamos dizer que sim, mas a nossa ligeira dúvida prende-se com o facto de que acreditar que sentimos dor, exprimi-la e recordá-la ainda que brevemente, são componentes essenciais do sentir dor como experiência consciente, pelo menos em nós.

Para que servem estes dois casos? O *esse est percipi* do mundo sentido exemplificado pela dor parece supor alguém, i.e., alguma “consciência” parece ser uma condição necessária para a existência de dor. Mas que tipo de alguém e que tipo de consciência? Quão constituída, centralizada e continuada, tem que ser essa interioridade? O que é que está envolvido na passagem à sensiência a partir da sensibilidade como reacção local

hardware (cf. p. 190). Dennett enuncia ainda neste texto as suas críticas quanto às reservas sobre a possibilidade de simulação de dor e procura explicitar as condições da paroquialidade do nosso conceito de dor, que está, humanamente, ligada a uma carne mole, frágil e quente e às lutas dos corpos por esta constituídos para sobreviver e evitar a morte (cf. p. 197). Um certo carácter paroquial no conceito não é necessariamente um traço irracional, provavelmente tem funções na definição de uma “comunidade moral”, e apenas é objectável por princípio quando se traduz na crença segundo a qual *qualia* (ou funções mentais) só poderão ter como base orgânica uma bioquímica idêntica à humana. Uma das conclusões de Dennett neste texto é que, independentemente do seu carácter natural ou “artificial”, a dor nos conduz ao problema moral da mente (se existisse um *robot* que sentisse dor artificial as pessoas cuidadosas fariam bem em não o violentar, cf. p. 229).

⁵ Cf. Dennett, 1978, p. 209. Dennett vai buscar à história da medicina (aos anos 40) o uso do *curare* como anestésico. Veio posteriormente a concluir-se que o suposto efeito anestésico era um efeito paralisante.

⁶ Para Dennett, a nossa intuição diz-nos que apesar de tudo houve dor (não gostaríamos que um suposto efeito de anestesia geral fosse assim conseguido em nós próprios). Cf. Dennett, 1978, p. 210. No entanto, segundo Dennett, alguns enfeitados wittgensteinianos ter-se-iam declarado dispostos a aceitar a substituição.

que não é sequer necessariamente viva (há sensores artificiais, por exemplo)? Será toda a interioridade desde logo um “centro”?

Procurarei analisar algumas destas questões no ponto 2, no qual estará em causa a ligação das características das interioridades naturais, mesmo que ainda não humanas, à sensiência e às suas razões. Farei apelo, por um lado, a algumas considerações do filósofo americano D. Dennett acerca da evolução da consciência⁷ e, por outro lado, a sugestões de um psicólogo evolucionista inglês, Nicholas Humphrey, acerca do teor afectivo/emocional da consciência fenomenal.

No entanto, pelo menos humanamente, a interioridade alargou-se da sensiência e do seu teor fisiológico primeiro, quase apenas reagente, não abertamente consciente, para domínios onde “aquilo que importa” se dá a uma auto-consciência capaz de voluntaridade. Uma interioridade natural humana não surge *ex nihilo* e por isso deve ser considerada a partir da passagem de um *self* biológico sensiente, mesmo que *minimal*, para um eu humano.

A explicitação desta passagem é importante até porque o aspecto ético da questão da interioridade não aparece imediatamente ao nível da sensiência (*pense-se no primeiro exemplo que dei*). O aspecto ético do “importar” envolve aquilo a que vou chamar o “nível pessoal”, as “condições de pessoalidade” (*personhood*) e a Identidade Pessoal. Nos pontos 3 e 4, procurarei começar a analisar, exclusivamente a partir da filosofia, alguns problemas do discurso sobre a interioridade natural humana. Primeiro analisarei o que está em causa na relação entre o “nível pessoal” (no qual existem agentes conscientes, *qualia* e razões) e o “nível subpessoal” (onde se trata por exemplo de neurofisiologia e não há “pessoas” nem “acções”). A distinção entre nível pessoal e nível subpessoal é de Dennett e é básica em teoria da mente. Impedir a transgressão teórica entre estes níveis quando se descreve a vida mental é, segundo Dennett, e como evidenciaram Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas*, e Ryle, em *The Concept of Mind*, essencial.

Mesmo supondo que não existe descontinuidade entre sensiência e autoconsciência é preciso explicar a diferença entre elas. Noutras palavras, dada a possibilidade de vários tipos de interioridade, é importante saber justificar quando é que há aí uma interioridade que é além disso uma pessoa, e portanto uma certa maneira de existir daquilo que importa. É isso precisamente que está em causa na análise dos critérios

⁷ Cf. Dennett, 1991, *The Evolution of Consciousness* e Dennett, 1996, 3, *The body and its Minds* e 6, *Our minds and other minds*.

⁸ O termo é utilizado em Dennett, 1978, b.

da pessoalidade⁹. A “pessoalidade” é uma sofisticação da interioridade natural¹⁰ e é possível defender que ela é uma condição de possibilidade da existência de sofrimento por oposição a dor. Para Dennett, a pessoalidade enquanto autoconsciência depende, em última análise, de um certo modo de existir das razões no controlo de si por si de um sistema físico.

Se a “pessoalidade” é o lugar da ética, aquilo que está nela em jogo é uma estratificação dos componentes da interioridade. Ao explicitar a estratificação destes componentes estar-se-á, ao mesmo tempo, a mostrar a impossibilidade de uma “Razão Pura Prática”.

Num último momento, procurarei mostrar o quanto a moralidade e a política (domínios em que está em causa uma distribuição ponderada daquilo que importa, mesmo das dores e dos sofrimentos, e obviamente também dos prazeres e “utilidades”) dependem de decisões quanto a um outro componente da interioridade humana, a identidade pessoal. Este vocabulário moral de ressonância utilitarista¹¹ prepara a entrada no texto, para a sua conclusão, do pensamento de Derek Parfit, um filósofo moral

⁹ De novo um termo de Dennett.

¹⁰ As teorias de Humphrey quanto às sensações como centrais na explicação da consciência apresentadas no ponto 2 não se conjugam facilmente com a postura deflacionista de Dennett quanto aos *qualia* (a qual terá que ser conjugada com a teoria das condições da pessoalidade). Aliás, as intuições de Humphrey opõem-se muito claramente a Dennett em vários pontos. A minha ideia aqui é sobrepor contribuições que não se sequenciarão sem problemas, mas pelo contrário evidenciarão dilemas e escolhas teóricas necessárias, numa pré-história da interioridade natural que se queira única.

¹¹ Utilidade é o termo mais geral para aquilo que importa a alguém. Uma formulação mais actual apelará à satisfação das preferências e não à maximização do equilíbrio prazeres/dores. A razão da entrada do utilitarismo neste texto é o facto de a perspectiva utilitarista encarar directamente “Aquilo que importa” em relação com o futuro e com as decisões de agentes racionais quanto a este. Como é sabido, a grande crítica ao utilitarismo é o facto de ele perder de vista as pessoas como entidades separadas, individuais, na avaliação da bondade/qualidade global dos estados de coisas desejáveis, negligenciando ainda a autonomia e as afeições (*attachments*) das pessoas. Mas a justificação dessa separação é o que está em causa no problema da identidade pessoal. Além do mais, o utilitarismo é sobretudo uma filosofia da política pública (*public policy*), e é, enquanto tal, a teoria moral racional por excelência, que visa directamente o problema d’“aquilo que importa” como colectivo. Pode certamente ser irrealistamente racional, mas se não se considerar um ponto de vista semelhante àquele que o utilitarista procura, o ponto de vista da benevolência impessoal, imparcial, não se passará nunca de um micronível na consideração da qualidade moral de acções, nem aparecerão como questões de filosofia moral racional problemas macroeconómicos como a fome (cf. por exemplo Sen, 1993. Sen é, no entanto, como se sabe, um crítico do utilitarismo).

inglês contemporâneo, para quem “razões” e “pessoas”¹² são as questões centrais da filosofia moral. Para Parfit, uma ética substantiva só pode nascer do cruzamento da teoria da racionalidade com a teoria da identidade pessoal (a parte da teoria da interioridade que explicita aquilo que acreditamos ser). A maneira como o mundo moral pode ser moldado voluntária e racionalmente por agentes (se é que estes são metafisicamente possíveis), depende absolutamente da persistência e reidentificação destes agentes ao longo do tempo destes, por oposição à possível instantaneidade de uma autoconsciência¹³ e, por oposição a uma consciência que não seria própria, não existiria em entes individuados, se pudéssemos imaginar tal coisa.

O sentimento de agir é um componente essencial da interioridade humana, tanto quanto a sensiência e a autoconsciência¹⁴, e a questão da Identidade Pessoal pode começar a enunciar-se dizendo que todo o agente tem que saber que coisa no mundo ele é, para poder agir. Não conhecemos agentes de outro tipo, senão estes que são assim particulares. Saber o que no mundo se é, significa ter que descobrir o que há aí que é controlado, e quanto. Mas este saber, além de poder ser perdido, fragmentado, mais ou menos possuído, além de poder oscilar desde a megalomania (do “controlo todo o universo”) até à desposseção absoluta (“sou controlado, programaram-me”) (na esquizofrenia, o sentimento do controlo de si seria caracterizável por uma oscilação entre estes dois extremos¹⁵), tem que ser especificado. Essa especificação é parte do trabalho da teoria da identidade pessoal.

¹² Parfit, 1984 e Dancy 1997 são as minhas referências aqui.

¹³ Cf. Gil, 1998. “Aquele (a consciência de si) dá-se no instante, esta (a identidade pessoal) realiza-se pela permanência do eu através do tempo, através da duração. (...) A permanência temporal é a maneira menos essencialista de considerar a unidade do eu”. Este “perdurar”, a crença nele, devem estar envolvidos, segundo F. Gil, na “confiança na acção”, pois “sem crer na duração não se vê como poderíamos ter confiança nos efeitos temporais das nossas acções. Se o futuro nos aparecesse como descontínuo, zenoniano, não estaríamos seguros de que eles continuariam a produzir-se após o primeiro instante da sua realização. Por outro lado, sem uma continuidade entre a acção e o seu efeito, que pressupõe também a duração, no caso de os efeitos desejados parecerem produzir-se, não saberia se eles são a consequência da minha acção”. A propósito da crença na duração assim envolvida na acção, F. Gil faz notar que “se a verdade do homem consistisse no ser-para-a-morte heideggeriano” a possibilidade de agir estaria comprometida (o que não parece ser o caso). Nesse sentido, “é terrorismo intelectual pretender que não-ser-para-a-morte significa inautenticidade”.

¹⁴ Cf. Gil, 1998.

¹⁵ Cf. Sass, 1998, pp. 543-65.

O problema da Identidade Pessoal ao longo do tempo existe porque a Identidade Pessoal tem que ser operada, não é dada (i.e., há situações em que seria um problema saber se eu ainda sou eu, se sobrevivi). As investigações de Parfit conduzem-no por este caminho e, através dele, a uma outra questão: saber se a Identidade Pessoal é sempre determinada.

Uma mudança na nossa concepção de Identidade Pessoal, tal como aquela que Parfit defende e a que chama a Visão Reduccionista, pode e deve afectar as nossas crenças acerca de racionalidade e moralidade na acção. Se deixamos de acreditar que a Identidade Pessoal é um facto a mais além da continuidade psicológica, deixamos de poder explicar a unidade da vida de uma pessoa, dizendo que as experiências nessa vida são experiências tidas pela mesma pessoa¹⁶. Estranhas consequências se seguem então quanto àquilo que importa.

Nomeadamente, a teoria clássica da racionalidade na acção (que é o egoísmo racional, segundo o qual o fim supremamente racional para cada pessoa é que a sua vida decorra tão bem quanto possível)¹⁷, colapsa. Isto acontece pois o egoísmo racional assume a separação das pessoas e tem como unidades os agentes ao longo de toda a sua vida, quando essas unidades, a sua determinação, o seu prolongamento, são precisamente aquilo que é problemático.

Se não somos unidades já determinadas, separadas e naturalmente continuadas, aquilo que devemos racionalmente decidir e desejar afigurar-se-á muito diferente. Esta questão é importante quando consideramos questões como a felicidade e o sofrimento, o prazer e a dor que poderão vir a ser desejados ou evitados como experiências por alguém futuro. Esse alguém futuro posso ser eu mesmo, num estado muito futuro da minha vida, com o qual a minha continuidade psicológica é fraca¹⁸, mas também, e é por isso que os problemas tratados por Parfit não são unicamente especulativos, esse "alguém futuro" podem ser pessoas futuras, afectadas por decisões presentes, não apenas naquilo que experienciarão, como no próprio facto de serem.

¹⁶ Para Parfit, só poderemos explicar essa unidade descrevendo relações entre experiências e um particular cérebro ou as "variações" deste.

¹⁷ O egoísmo racional é *agent biased* e *temporally neutral*, de acordo com os parâmetros que Parfit utiliza para classificar as teorias da racionalidade na acção.

¹⁸ Uma das falhas estruturais do egoísmo racional como teoria da acção é partir do princípio de que o que importa é o agente ao longo de todo o tempo da sua vida (nos termos de Parfit, o egoísmo racional é *agent-biased* e *temporally-neutral*). Ora, nós não somos *temporally neutral*, pelo contrário. Naturalmente, damos muito pouca importância, por exemplo, ao nosso futuro muito distante. Então, ou essa inclinação favorável ao temporariamente próximo é irracional ou é a neutralidade temporal que deve cair.

Por tudo isto, teorias da racionalidade e da identidade pessoal estão naturalmente inscritas, são necessariamente pressupostas, na política pública¹⁹ em geral (na economia, na política e no direito, etc.). Nestas áreas é obviamente decisivo saber quais são as unidades relevantes para saber que razões podem ser evocadas como justificadoras da acção quando se trata de distribuição, de compensação, de punição, de atribuição de culpa, de imparcialidade, de merecimento, etc. Devemos considerar pessoas separadas como irredutíveis ou podemos compô-las, em tratamentos globais? Poderemos tratar as suas vidas inteiras como unidades se elas podem estar fracamente ligadas?²⁰ Poderemos falar dos interesses de pessoas futuras, de modo a considerar por exemplo a questão da justiça não apenas como intrageracional mas entregeracional (para acordar Princípios de Poupança Justa, por exemplo²¹)?

Há, segundo Parfit, inúmeras maneiras de estarmos enganados quanto ao que julgamos ser uma pessoa, e isto é obviamente importante quando tentamos evitar prejudicar outras pessoas ou fazer-lhes bem, pois podemos ser muito irracionais prosseguindo esses objectivos. Para Parfit, muitas das teorias da moralidade como racionalidade na acção que estão disponíveis são auto-refutantes (*self-defeating*)²². O objectivo de Parfit ao congregar “Razões” e “Pessoas” como os temas da filosofia moral é o seguinte: embora haja muitíssimos cépticos morais, não há assim tantos cépticos acerca da racionalidade. Argumentos quanto à racionalidade (de acções e de crenças) são por isso a única possibilidade para aquilo a que Parfit chama um “progresso em ética”. Poder-se-á avançar numa discussão objectiva da moralidade falando de razões para agir e não abruptamente de “razões morais”. O fim da história da interioridade que se apresenta será portanto uma delimitação, a partir de Parfit, de alguns parâmetros para a ponderação racional daquilo que importa para além das pessoas particulares e do tempo presente.

¹⁹ Traduzo assim *public policy*.

²⁰ Cf. Parfit, 1984, p. 344: “Se a unidade (quando se trata de aplicar princípios distributivos) é a totalidade da vida de uma pessoa, como Rawls e muitos outros assumem, o Princípio da Igualdade dir-nos-á para tentar ajudar aquelas pessoas que estão pior (*worst off*). Se a unidade é o estado de qualquer pessoa num particular tempo, um Princípio de Igualdade dir-nos-á para tentar tornar melhores não as vidas das pessoas que estão pior, mas os piores estados em que as pessoas estão”.

²¹ Cf. Rawls, 1993, p. 227. Kant, por exemplo, pensava que desde logo o destino diferente de diferentes gerações era injusto. Cf. “Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita”, in Kant, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Ed. 70, 1995.

²² Os três casos centrais em Parfit, 1984, são o egoísmo racional (S), o consequencialismo (C) e a moralidade de senso comum (M).

2. Problema n.º 1 para a Interioridade Natural: o Sentir

Frequentemente, quando alguém quer acentuar o facto de o assunto ter passado da (mera) neuroanatomia para a experiência, da (mera) psicofísica para a consciência, da (mera) informação para os *qualia*, o termo *enjoy* (gozar, usufruir) é apressadamente empurrado para o palco.

D. Dennett, *Consciousness Explained*²³

A primeira coisa de que precisamos para começar a conceber a possibilidade de “alguma coisa que importa” é de um espaço em primeira pessoa (seria melhor falar de uma proto-primeira-pessoa). Este poderia parecer ser imediatamente o problema da consciência – o problema de *what is it like to be...?*, na célebre expressão de T. Nagel. Esta pergunta teria resposta por certas partes do mundo e por outras não. É objecto de acesa discussão na filosofia da mente saber se se pode ou não falar da consciência como uma questão de tudo ou nada, ou se é apenas legítimo falar de graus e de tipos de mentes, artificiais e naturais, desde a sensibilidade inconsciente ou quase inconsciente (como a de sensores artificiais ou da pele do nosso pescoço à luz do sol na praia) à consciência de tipo humano. Esta última posição continuista é defendida por Dennett, para quem, considerando por exemplo um humano, a posição descontinuista suporia sem razão que a consciência é uma unidade, um centro, um *medium* para o qual seriam transduzidos os processamentos cognitivos inconscientes. O problema da consciência fenomenal separa as águas e os autores na teoria científica e filosófica da mente, mas não vou discutir aqui as razões envolvidas nesta cisão.²⁴ O que me importa aqui é o seguinte: quando se passa do tratamento da consciência como caixa negra, adoptado pelos fenomenólogos de vários tipos (no sentido em que se toma o “comportamento” da consciência como dado, e se recolhem fenomenologias sem inquirições físicas) para o estudo dos mecanismos físicos e biológicos da consciência, o que é que faz sentido perguntar acerca da existência de consciência?

Uma hipótese é que devemos pedir uma narrativa evolucionista que nos permita conceber as razões da passagem da não-consciência à sensibilidade, à sensiência e à consciência de tipo humano ou outro em entidades físicas. E o que queria aqui acentuar é que os percursos nesta via de análise têm chamado a atenção de muitos teóricos, filósofos e psicólogos evolucionistas para algo que se poderia formular desta maneira. Dada a ligação dos estados de consciência dos organismos a alarmes

²³ Cf. Dennett, 1991, p. 383.

²⁴ Para uma discussão completa, cf. J. A., Pinto, 1999.

(filogeneticamente) antigos, aparentemente não poderia haver estados de sensiência e consciência que fossem emocional e afectivamente neutros. A natureza não faria máquinas epistemicamente neutras, não faria máquinas epistémicas, *tout court*, máquinas de “pensar a partir de fora”, como se não fosse eu, pois não teria razões para isso. Como diz Dennett²⁵, criaturas biológicas não poderiam tornar-se subitamente recolhedoras desinteressadas de informação (pensantes-observadores) porque os repórteres nelas são os alarmes dos seus antepassados, e não podem mandar mensagens intactas, mas sempre positiva ou negativamente editadas. Como Kathleen Akins²⁶, uma filósofa da neurociência, tem vindo a insistir acerca de várias propriedades sensoriais, como as cores, os sistemas sensoriais não são feitos para detectar categorias naturais, mas para manter os organismos vivos, servindo portanto um propósito narcisista.

Por sua vez, a consciência “centralizada” e não já a sensiência, longe de poder ter tido *ab origine* qualquer finalidade epistémica, teria antes origem em episódios de interrupção por alarme do controlo de si não consciente pelos organismos²⁷ (esses, assim como a sensibilidade, devem existir mal exista um organismo) e estaria, portanto, relacionada com uma certa modalidade centralizada do controlo de um si, supondo o apercebimento da distinção si/fora.

A situação será, então, a seguinte, segundo Dennett: nos organismos sensientes mais simples, a sensiência é simplesmente o facto de se estar feito-para (*wired*) tocar e recolher ou avançar em resposta ao que é “bom” ou “mau” no ambiente. Distinguir bom e mau é a razão da sensiência. Pense-se no exemplo que temos ouvido mencionar nestas sessões, como a persistência, sob anestesia ou mesmo em cadáveres²⁸, de respostas reflexas a estímulos que seriam dolorosos. Isto significa que o comportamento de dor existe, pois os trajectos nervosos entre nociceptores e músculos estão funcionais. O que falta é precisamente aquilo a que chamaríamos a consciência. Estes exemplos indiciam a existência de “pequenas percepções” não reportadas a centros de interioridade que podem ainda não existir (ou, no caso, já não existir): o sentir não é necessariamente reportado a um centro.

Voltando à razão da sensiência, ela seria a base dos “traços mais teríveis e deliciosos”²⁹ da consciência. A sensiência começa em termos de evolução por ser, nos organismos, uma ligação no sentido mais directo

²⁵ Dennett, 1991.

²⁶ Cf. por exemplo in Dennett, 1991, pp. 179, 376 e 382, as referências a K. Akins.

²⁷ Cf. para as várias hipóteses e seus proponentes, Dennett, 1991, p. 180.

²⁸ Cf. Jorge Tavares. Os cadáveres que reagem são considerados legalmente mortos segundo o critério da morte do tronco cerebral.

²⁹ Cf. Dennett, 1991, pp. 177-178.

possível às fontes do bem e do mal: um “tocar-lhes”. A ideia é que essa origem “contaminada”, essa ligação directa da protoconsciência às fontes do bem e do mal, permanece, de alguma maneira, na medida em que o ponto de vista do observador consciente humano é um descendente sofisticado dos pontos de vista primordiais dos primeiros replicadores, pelo mero facto de serem vivos, que por terem um interesse (replicar-se) tiveram razões para dividir o seu mundo em bom e mau³⁰. A sensiência, enquanto física e biologicamente existente teria origem evolutiva numa distinção bom/mau para uma divisão dentro/fora (dir-se-ia que esta ligação à individuação é a fonte do bem e do mal que será para sempre o teor da consciência em seres biológicos. Eis também a razão por que as questões do prazer e dor remetem para “*playing around with one’s boundary*”³¹). Por sua vez, a consciência, enquanto vigilância aumentada por interrupção, teria origem na vantagem de substituir, em ocasiões de alarme, um centro ao “controlo automático” e descentralizado dos organismos.

No princípio não havia razões, só causas, costuma dizer Dennett³². Nada tem função enquanto nada tem interesses. É com o vivo e as suas fronteiras ou bordos, i.e., com a distinção fora/dentro, que nascem as razões, enquanto fins-para-o-dentro, enquanto dever evitar as coisas “más” para si e procurar as coisas “boas”. Essas razões (para evitar, para procurar) não são obviamente representadas explicitamente para o organismo, são-no no organismo. Dennett chama-lhes *free floating rationales*, i.e., razões para um funcionamento, neste caso biológico, que existem mas não são apreciadas por nenhum pensamento. Interessa-nos notar que, quando nasce o mundo biológico do *design*, no sentido duplo de desígnio, fim, e de organização, nasce o mundo das razões, e é neste mundo já finalista que devemos procurar o proto-mental, e o proto *mind*ing. No princípio, dizem as narrativas evolucionistas de psicólogos e biólogos, todos os sinais causados por coisas no ambiente significavam “fugir daqui” ou “lançar-se sobre isso”³³. O proto-significar (i.e., ser de alguma maneira para o dentro) seria simplesmente “estar directamente ligado ao mecanismo biológico para fazer x”, uma destas acções. “Bom/Mau” seria portanto o primeiro aspecto da significação.

A sensiência e a capacidade de dar resposta estariam, portanto, intimamente vinculadas, em termos de história biológica dos organismos. É aqui que eu quero introduzir alguns dados de uma teoria psicológica

³⁰ Cf. Dennett, 1991, p. 176.

³¹ Dennett, 1991, p. 413.

³² Cf. Dennett, 1991, p. 173.

³³ Cf. Dennett, 1991, p. 178.

(bastante especulativa, mas que me parece reveladora nalguns pontos) acerca da origem da consciência, uma teoria do psicólogo evolucionista inglês, Nicholas Humphrey.

A ligação entre a sensiência e a capacidade de dar resposta é a pista de Humphrey na teoria da consciência. Ele pensa que a questão “Quanto gosta (ou “desgosta”) um animal de ser estimulado?” está intimamente ligada à questão “Como é para o animal, o organismo, responder ao estímulo” (este “como é?” deve ser entendido no sentido do “*What is it like?*”).

Segundo Humphrey, estar consciente (por contraste com “representar o que existe no exterior”) é sentir, e a consciência sensorial desenvolveu-se a partir das respostas de aceitação/rejeição dos organismos. O caminho da investigação de Humphrey em *A History of the Mind* (1992) vai levá-lo através de zonas pouco trilhadas na psicologia teórica do último século. Segundo Humphrey, no que respeita a uma psicologia sensorial, a situação actual não é muito diferente daquela que Freud diagnosticou em 1905³⁴, quando afirmou que tudo o que se referia ao problema do prazer e da dor tocava um dos pontos mais débeis da psicologia.

Segundo Humphrey, o que aconteceu na história da psicologia foi o seguinte: o tratamento da percepção envolveu uma controvérsia acerca da existência do tratamento serial ou paralelo do sentir e do representar-o-fora. E o que esteve em jogo nessa controvérsia foi a possibilidade de admitir uma diferença entre o que Humphrey chama os modos de representar auto-cêntrico (sentir) e alo-cêntrico (perceber)³⁵. O resultado, infeliz para Humphrey, foi que o interesse teórico pela especificidade do sentir caiu, rebatendo-se sobre o interesse acerca do perceber. Humphrey quer ir atrás, em *A History of the Mind*, daquilo em que consiste “sentir”. No tempo de Freud ninguém dava atenção a essa especificidade do sentir, e, segundo Humphrey, no nosso tempo também não: a questão do representado na representação (o fora do organismo) sobrepôs-se à questão teórica acerca do que se passa agora aqui “comigo”.

Mas o tratamento desta propriedade ou “eu”-idade da representação não tem, segundo Humphrey, que envolver qualquer referência ao exterior. A diferença e possibilidade de disjunção entre sentir e perceber/intencionar na constituição do mental, que, tem passado teoricamente despercebida, é central na questão da consciência. É como se, por comparação com um síndrome neuropsicológico que ocupou Humphrey na sua carreira, a visão cega, o estudo psicológico e neuropsicológico e

³⁴ Freud, *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, citado e comentado, in Humphrey, 1992, p. 55.

³⁵ Cf. Humphrey, 1995, “La doble provincia de los sentidos”, p. 50.

filosófico da percepção enfermasse de visão cega (a visão cega é uma situação em que, por lesão no córtex visual, os pacientes vêem sem sentirem que vêem, i.e., sabem O QUE, sem sentirem QUE)³⁶.

No caso do pensamento daquilo a que Humphrey vai chamar "sentição" (*sention*), estamos na primeira circunstância: pensamos na percepção como se ela fosse directamente uma questão de intencionalidade, sem qualquer mediação sensorial. Aliás Dennett é um dos autores que não admite a especificidade teórica do sentir na teoria da consciência³⁷. As especulações de Humphrey colocam-se contra a conhecida posição eliminativista de Dennett quanto aos *qualia*, e é exactamente por isso que me interessam. Dennett, com a sua teoria da consciência como máquina virtual (i.e., como estrutura temporária, não capturável neurofisiologicamente porque funcional, ligada à auto-estimulação e à auto-inspecção de um sistema), pretende eliminar a ideia de *qualia*³⁸, de incorribilidade no auto-acesso sentido, que é para muitos a marca do estar consciente. Fá-lo porque o primeiro ponto a considerar no pensamento do pensamento é que não há ninguém a ver: i.e., no cérebro não existe outra interioridade senão o próprio funcionamento, e portanto não existe lugar para uma apreciação a mais, que constituiria os *qualia*. Pelo contrário, Humphrey pensa que estar consciente é exactamente sentir – pensa que há aí um conteúdo a especificar teoricamente através da ligação da eu-idade e agor-ei-idade do sentir à actividade do organismo.

Para Humphrey, a função das sensações é, na economia mental, prover o organismo de representações do que se está a passar consigo, aqui e agora, dar uma eu-idade³⁹ e uma agor-eidade, à experiência do mundo, característica da qual está privada a "percepção pura" (ou aquilo para que ela serve, pois o que conta no perceber é aquilo de que o organismo é informado quanto ao fora, interessando por exemplo, permanências exteriores de objectos).

³⁶ Cf. Humphrey, 1995, "Más acerca de la visión a cegas", pp. 94- 95 e ss.

³⁷ Para ser justa, a questão de Dennett com os *qualia* é acerca da relação entre conhecimento e propriedades conhecidas. Dennett não nega, antes subscreve, grande parte da história evolucionista da interioridade que Humphrey descreve. A grande crítica a Dennett será considerar que ele confunde "consciente" com "consciente de", mesmo que o objecto do "de" seja definido de forma muito abstracta. Contra Dennett, cf. J. A. Pinto, 1999, "O difícil problema mente-mente", p. 118: "O que determina a existência de um problema mente-mente não é apenas a introspecção (...), mas que o introspectado seja fenomenal ou sentido". O problema fica a ser o seguinte: Pode existir autoconsciência sem *qualia*?

³⁸ Cf. para um lugar clássico de defesa desta posição, Dennett, "Quining Qualia", in Block; Flanagan, Guzeldere, *The Nature of Consciousness*, 1997, p. 619.

³⁹ Seria melhor dizer *self-idade*.

Humphrey defende, portanto, uma distinção teórica entre sentir e perceber. Os animais⁴⁰ teriam desenvolvido modos diferentes de representar aquilo que se passa na superfície do corpo: as sensações, representações carregadas de afecto do que se está a passar comigo agora, é as percepções, representações neutras quanto a afecto do que se está a passar fora. Há portanto uma dualidade entre sentir e perceber: embora usualmente indiscerníveis na nossa vida mental, eles podem no entanto des-acoplar-se. Por exemplo, “vermelho” é a minha sensação, mas também a cor percebida de uma pétala. Num sentido como a visão é muito difícil chegar a aperceber essa dualidade sensação/percepção, mas mesmo na visão Humphrey encontra vestígios do sentir enquanto desacoplável do perceber, nomeadamente na nossa reacção emotiva forte às cores.⁴¹

As sensações enquanto constitutivas da nossa vida mental são para Humphrey teoricamente especiais por várias razões: 1. Devido à sua privacidade, 2. Por estarem localizadas no espaço do corpo, 3. Por serem modalmente específicas, 4. Por serem no tempo presente. Elas autocaracterizam-se, aliás, quanto a todos estes aspectos, é precisamente esse o ponto importante.⁴²

Ora, tais características parecem a Humphrey só poder aparecer em processos que têm muito em comum com actividades corporais. As acções vulgarmente chamadas voluntárias (não no sentido filosófico mas neurofisiológico, i.e., de sistemas eferentes, efectuadores de controlo) são exactamente o único caso de reunião dessas características que Humphrey encontra. Humphrey especula então que a actividade a que chama sentição seria então uma actividade que se dirige para fazer alguma coisa no local onde a sensação é sentida.

As sensações são portanto minhas, privadas, “sei-as onde estão”. A questão é: como é que eu sei isso, sendo que no saber isso, eu ficarei a saber que um isto é o eu consciente? A resposta é: agindo. Eu fico a saber que sou aquilo que descubro controlar, mas não tem que haver aqui um eu explícito nem um saber explícito, apenas uma efectuação apercebida (os exemplos de Humphrey são estudos com gémeos siameses e com bebés). Sentir seria então, para alguém, emitir instruções que são requeridas para suscitar a actividade apropriada, e as actividades sensoriais actuais dos humanos ter-se-iam desenvolvido a partir dos inícios filoge-

⁴⁰ Humphrey fala directamente de animais pois a passagem proto-sentir/consciência que lhe interessa só se dá em animais com neo-córtex.

⁴¹ E dos macacos. Humphrey relata experiências de curiosidade epistémica *versus* prazer sensorial.

⁴² Cf. Humphrey, 1995, “Cinco características en busca de una teoría”, p. 139.

neticamente primitivos das instruções para aceitar/rejeitar, até circuitos encurtados que se tornaram, nos animais superiores (com neo-córtex), circuitos de *feed back* reverberantes no cérebro.⁴³

A actividade de sentir já não é então em nós como teria sido e é ainda em organismos mais primitivos – ir lá, à superfície do corpo, responder – embora continue a supor “ir ao modelo do corpo no córtex”. Sentir é essa actividade para Humphrey, e esta seria a essência do estar consciente. Esta teoria da resposta-actividade permite-lhe inclusive pensar as modalidades sensoriais à maneira de acções do organismo, explicando assim os estranhos abismos do sentir, i.e., a falta de continuidade entre as modalidades sensoriais⁴⁴ (por exemplo, não conseguimos imaginar as passagens entre o amarelo e o agudo, entre o ácido e o verde). Em qualquer exposição neuroanatômica as modalidades sensoriais são simplesmente tomadas de forma bruta. Humphrey pergunta, no entanto, como podem elas ser exactamente essas, e descontínuas, se todas elas consistem neurofisiologicamente em condução electroquímica. Dizer que ter sensações visuais ou sensações auditivas é ser recebido no córtex visual ou auditivo não é explicar nada, segundo Humphrey. É preferível conceber essa diferença à maneira da diferença entre actividades de um corpo (à maneira das diferenças entre jogar, dançar, cantar). Por outro lado, a reverberação dos circuitos é para Humphrey o tempo subjectivo, o tempo da consciência que não é o tempo físico.⁴⁵ Humphrey fundamenta essa afirmação com a possibilidade de contracção ou expansão do tempo subjectivo, por exemplo com drogas, que aliás também servem para mostrar a separabilidade entre sentir e perceber. Por exemplo sob o efeito de drogas psicadélicas, como o LSD, os olhos podem deixar de se preocupar com as questões normais da percepção visual como “Onde?”, “A que distância?”, para simplesmente “sentirem” visualmente.

Humphrey pensa portanto que o sentir como actividade/resposta é a chave da consciência, e que esta via é esquecida pelos filósofos quando tratam dos *qualia*. Aquilo que pretendi ir buscar à psicologia evolucionista e a Humphrey foi a hipótese de uma ligação do sentir à consciência, possibilitando uma eu-idade, agor-idade do mental, do interior, que Humphrey especula ser actividade e que caracteriza por oposição à ex-centração do perceber.⁴⁶

⁴³ Cf. Humphrey, 1995, “Tiempo Presente”, p.195.

⁴⁴ Cf. Humphrey, 1995, “Energías nerviosas específicas?”, p. 180.

⁴⁵ Cf. Humphrey, 1995, pp. 199-207.

⁴⁶ Para a objecção de princípio a explicações evolucionistas dos *qualia*, cf. Pinto, 1999, p. 131. Fundamentalmente, nada numa explicação evolucionista excluiria a hipótese do *zombie*.

Afirmar no início que a interioridade tem vários componentes. Ela não se resume portanto ao sentir, que pode ou não ser central na consciência. Pensando a partir da nossa própria interioridade, e citando Fernando Gil, é aliás surpreendente que “os conceitos do eu (de uma interioridade humana portanto, na linguagem que tenho vindo a usar) façam sistema” porque os opostos de eu de nenhum modo se identificam.⁴⁷ A explicação da interioridade natural não deve portanto tratar apenas da oposição entre sentir e não-sentir, mas também das oposições entre (auto)consciência e não-consciência, entre unidade e cisão ou pluralidade, entre controlo e desposseção.

3. Problema n.º 2 para a Interioridade Natural Humana: Níveis Pessoal e Subpessoal

Antes de abordar esta multiplicidade teórica do interior, importa notar que, para muitos filósofos, a dificuldade central do problema da interioridade, do mental, é saber como é que se relacionam, num humano, num corte presente, o nível pessoal⁴⁸ (o mundo da interioridade já plenamente constituída – o mundo da consciência e do sentir, das razões e acções) e o mundo subpessoal das causas, movimentos e da neurofisiologia. Para Dennett, este é o problema central quer de Ryle, quer de Wittgenstein, dois dos autores que o orientam. O ponto de Ryle⁴⁹ e Wittgenstein⁵⁰ é impedir a interferência indevida de descrições conceptuais da vida mental, nas quais se trata de dizer em que consistem pensar, sentir, agir com explicações causais de cérebros ou outro suporte. É evidente que todo o problema surge do facto de a descrição conceptual não visar um reino mental separado.

Vou procurar explicar de que modo os princípios de Dennett partem de Ryle e Wittgenstein, procurando no entanto superá-los. Wittgenstein e Ryle são filósofos anti-interioristas, anticartesianos. O seu problema é o

⁴⁷ Gil, 1998: “É para nós instrutivo que os diferentes conceitos do eu façam sistema pois são muito diferentes – indicam-no claramente os seus opostos, que de nenhum modo se coordenam: respectivamente, não consciente, exterioridade, cisão ou pluralidade interna da consciência, desposseção de si (ser-se um *zombie* ou uma máquina, com o mesmo comportamento, os mesmos desejos, as mesmas representações ou ideias que um eu, mas sem a consciência disso), heteronomia da vontade, não sentir. Estes conceitos referem-se a figuras muito diversas; como explicar então que as figuras contrárias pareçam fundir-se num eu?”

⁴⁸ Cf. Dennett, 1969, p. 90.

⁴⁹ Cf. Ryle, 1949.

⁵⁰ Cf. Wittgenstein, 1953.

problema de Dennett, pensar como o pensamento acontece, sem que se possa evocar alguém a ver. Eles não são no entanto filósofos naturalistas, nem fazem epistemologia, e portanto a sua posição acerca da relação entre os níveis “pessoal” e “subpessoal” é uma defesa da não-relação.

Se não há um observador, deve haver algo de errado em considerar asserções de experiência interior (relatos fenomenológicos) como relatos cognitivamente infalíveis. Torna-se então bastante importante especificar em que é que redundam a nossa prática de introspecção consciente. Wittgenstein e Ryle falam de asserções de experiência interior como comportamentos e exteriorizações (pense-se no §244 das IF: “A expressão verbal da dor substitui o grito, não o descreve”).

Mas voltando a Dennett, ele trata a questão do mental (cujos problemas centrais seriam o conteúdo e a consciência), basicamente em termos da Estratégia Intencional (EI) e dos Sistemas Intencionais (SI). Os Sistemas Intencionais são sistemas físicos com *design*, entendendo por *design* uma organização forma/função, como a da nossa mão, ou de um artefacto ou do nosso cérebro. Todas as coisas com *design* são coisas-para, coisas finalistas, e como tal descritíveis em termos de razões (seja esse *design* resultante da selecção natural, como o nosso, das nossas partes, seja artefactual). Uma coisa-para é uma coisa previsível. Por exemplo um SI pode ser explicado e previsto através da atribuição de crenças e desejos sem qualquer referência à sua constituição física. Qualquer descrição mentalista/finalista é um *shortcut* em relação à descrição física: há sempre outras maneiras de explicar um Sistema que afinal é físico, como uma pessoa ou um animal, mas a Estratégia Intencional é mais eficaz e rápida. Evidentemente, as explicações intencionais pressupõem o carácter apropriado da finalidade e da racionalidade, e este não é um dado do funcionamento do sistema físico, no qual há sempre disrupções e ruído.

Descrever segundo estes parâmetros (atribuição de crenças e desejos) sistemas físicos é abordá-los segundo a Estratégia Intencional. É o que fazemos entre nós quando nos tratamos como pessoas (uns aos outros e a nós próprios), por oposição ao que um médico faz connosco em cima de uma mesa de operações. Este é o quadro para descrições do mundo em termos de mentes e comportamento. Num certo sentido, a não ser à luz de um olhar finalista, não podemos dizer que existem no mundo coisas como mente, comportamento e significação.

É sob este pressuposto geral da teoria da mente que Dennett distingue, no tratamento de qualquer fenómeno mental, o nível pessoal do nível subpessoal, em que falamos de neurofisiologia ou, num nível mais abstracto, de modelos de cognição. Sem o nível subpessoal o nível pessoal não existe (a não ser que falemos de almas desencarnadas, o que não é o caso). No entanto as características do discurso acerca de pessoas e da

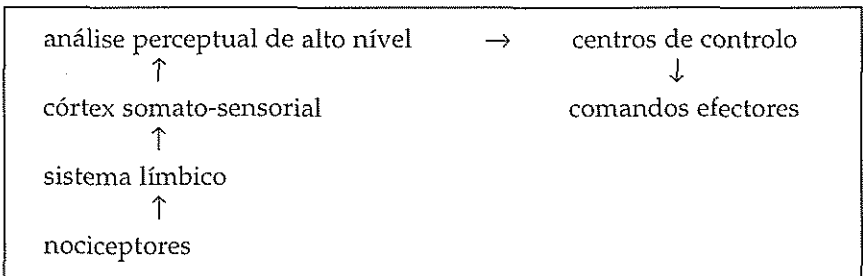
sua consciência de experiências (por exemplo, consciência de dor) e do discurso acerca de neurónios e neurotransmissores não são idênticas (evidentemente que têm que ser acerca do mesmo mundo).

Por exemplo, especificamente na dor⁵¹, como se relacionam o nível pessoal e o nível subpessoal? Se fizermos um diagrama de caixas, como os que se usam na psicologia cognitiva e na neurofisiologia para estas questões, e que pretendem figurar a decomposição funcional dos circuitos da dor num corpo⁵², falaremos de nociceptores, sistema límbico, córtex somato-sensorial, análise perceptual de alto nível, centros de controlo, comandos efectores, mas não poderemos localizar a dor no diagrama da dor. Não há mais uma caixa para a dor, por exemplo entre a análise perceptual de alto nível e os centros de controlo. A dor sentida ela própria não aparece no diagrama porque este é um diagrama de causas e efeitos e trajectos nervosos. É essa a relação entre as caixas e não é nessa linguagem que podemos falar de dor.

Fig.: No “diagrama da dor” não está a dor (nem pode estar)

A: “SINTO DOR”

A



É nesse sentido que devemos separar uma teoria do nível subpessoal da teoria do nível pessoal: só existe “dor” ao nível pessoal.

Vou descrever de novo a situação, um pouco à maneira de Wittgenstein. Temos o sistema A, descrito pelo diagrama e que diz: “Sinto dor”. Qual é o estatuto desse dizer de nível pessoal, dessa asserção de experiência interior? É uma descrição causal? É o relato de uma acção agenciada?⁵³ Tem autoridade epistémica? É incorrigível?

⁵¹ A dor é, aliás, o exemplo que Dennett usa em Dennett, 1969, para exemplificar a distinção dos níveis pessoal e subpessoal. Cf. p. 90.

⁵² Cf. Dennett, 1978a, p. 216.

⁵³ O sentir como agir de Humphrey também não era um agir central intencionado.

Alguém pergunta a A, o sistema descrito, uma pessoa: “Por que tiraste a mão do fogo?” A responde: “Porque dói.” E, como diria Wittgenstein, a explicação pára.⁵⁴ Dizer “Sinto dor” é uma *Ausserung*, parte do comportamento de A e não descrição ou observação de factos por A. Que A sinta dor é um facto bruto. A não é o seu próprio neurofisiólogo, não é capaz de responder causalmente, em termos de eventos nervosos, não é capaz de dizer o que está no diagrama, não sabe nada disso a partir da sua experiência. Uma pessoa não sabe explicar como distingue uma sensação dolorosa duma sensação que não é dolorosa: a qualidade de dor da dor, a “*painfulness*”, é in-analisável ou só circularmente definível.⁵⁵ Como se sabe, Wittgenstein viria a abandonar um certo teor verificacionista e solipsista⁵⁶ de posições anteriores às *Investigações* em parte por causa deste tipo de asserções de experiência interior que não são asserções de observação. Nós não temos nenhum acesso cognitivo às causas da nossa vida mental, apenas a experimentamos, não a observamos ou conhecemos. Somos capazes de a dizer, não sabemos o que dizemos. Sentir dor acontece ao nível pessoal mas não é uma discriminação agenciada, é algo que ocorre sem qualquer actividade pessoal. Eu não sei explicar porque detesto e fujo da dor, não posso pôr-me lá, no lugar do observador/condutor a fazer a dor doer, ou a mandar a mão retirar-se, a chave desse controlo comportamental não é minha. Aliás, não existe esse observador/condutor (embora ele seja frequentemente necessário em teoria cognitiva) e eu não vivo sequer ao micronível de mim que essa descrição implica. Eu não existo a esse nível. Ou: o eu não existe a esse nível. Ou também: a esse nível de mim existem outros eus, outros controladores.

É certo que para o eu a quem dói, a “descrição” pessoal mentalista da dor pára cedo. No entanto começa outra explicação: a do neurofisiólogo. A conclusão de Dennett, na linha de Wittgenstein e Ryle, é que falar de dor, ou de *qualia* ou descrever fenomenologias não é discurso referencial (referencial é a linguagem das ciências físicas). A dor é um exemplo de que os níveis pessoal e subpessoal não podem ser confundidos na teoria da mente. Por isso não devemos postular episódios e estados paramecânicos ao nível pessoal nem presumir que a relação entre sujeito e conteúdos da experiência interior é epistemicamente relevante (recorde-se: dizer “sinto dor” não é saber o que quer que seja acerca do diagrama).

⁵⁴ As *Investigações* estão cheias de exemplos deste tipo de análise. Talvez o mais interessante aqui fosse comparar o caso da dor dita com casos deste outro género: “Resolve este problema de aritmética.” / (acção) / “Como chegaste a esta resposta?” / “Somei e dividi.” / “E como somaste e dividiste?” / “Não sei, somei e dividi, é tudo.”

⁵⁵ Cf. Dennett, 1978a, pp. 216 e ss.

⁵⁶ Cf. António Zilhão, 1993, p. 59.

Aceitando que ao nível pessoal não posso presumir fazer explicações “para-mecânicas” ou observacionais de mim (não tenho nenhuma posse teórica da minha interioridade, apenas sou capaz de a dizer), Dennett não pensa no entanto que as estratégias fenomenológicas de Wittgenstein e de Ryle sejam suficientes em teoria da mente. Se queremos epistemologia da fenomenologia, é preciso passar além de ambos, pois Wittgenstein e Ryle querem, como se sabe, deixar cair o que não pertence ao nível pessoal como sendo sem interesse para a filosofia (o que exclui para ambos qualquer discurso científico-natural, causal, da teoria filosófica⁵⁷).

Dennett não quer deixar cair o interesse filosófico do nível subpessoal. Ele está interessado em epistemologia e não apenas em descrição ou fenomenologia como Wittgenstein e Ryle, e por isso tem que conceber a relação entre um nível e outro. O seu fio orientador é o seguinte: embora não seja verdade que o nível pessoal seja o único que existe quando o assunto são mentes e acções humanas, a distinção entre níveis subpessoal e pessoal é absolutamente pertinente. Dennett decide então colocar entre o nível pessoal e o nível subpessoal, aquilo a que chama “a barreira da fusão”⁵⁸ e considerar que o tratamento dos “idiomas mentais” do nível pessoal, só pode ser holista. A linguagem da mente (com a qual são feitas descrições ao nível pessoal) não é referencial. Não podemos tomar individuações como “o pensamento *p* da pessoa *A* no instante *t*”, e por isso não se põe a questão da identidade ou não identidade do mental com o físico individudamente. Por exemplo, não fazem sentido as perguntas “O que é que há no cérebro que é esta dor?” ou “O que é que há no cérebro que é este pensamento?”. Aliás, pensamentos (como dores) não existem ao nível subpessoal. Os cérebros não pensam, agem ou reagem, só podem ser considerados mecanicamente. A sua descrição ao nível subpessoal é referencial, por oposição à descrição intencional do nível pessoal que é holista, imprecisa e aproximativa. Mais: “a história extensional total não nos diria o que o animal (ou pessoa) está a fazer”⁵⁹ (no “fazer”

⁵⁷ Isto explica por que é que “muitos filósofos sob a influência de Wittgenstein (passando agora a outro ponto da interioridade natural, a agência) rejeitaram, por exemplo, a pressuposição do debate clássico sobre vontade livre, nomeadamente a ideia de que a acção humana poderia ser coerentemente subsumida à lei causal. A linguagem da acção seria conceptual e logicamente distinta da linguagem da causação, e por isso uma coisa é explicar o movimento corporal, outra explicar a acção humana. Esta última é explicada por razões e intenções e não por causas, e a explicação tem como finalidade tornar o comportamento inteligível em termos de racionalidade. A física bem poderia ser determinista que isso não teria influência alguma na teorização da acção humana” (cf. Kim e Sosa, 1995, p. 180). A ideia de uma explicação determinista da acção humana seria um “erro conceptual”, na linguagem de Ryle.

⁵⁸ Cf. Dennett, 1969, pp. 14, 16, 19, 96, 113.

⁵⁹ Dennett, 1969, p. 78.

inclui-se obviamente, o “pensar”). Entra portanto aqui uma relação entre as descrições *intensionais* e as *descrições extensionais*. Essa relação é de interpretação.⁶⁰ Tudo isto se aplica à vida mental em geral e em particular ao componente da interioridade que vamos analisar a seguir, o conceito de acção.

4. Problema n.º 3 para a Interioridade Natural: o Nível Pessoal e as Pessoas

“Podemos, com efeito, pensar, sentir, querer, lembrarmos-nos, agir em todas as acepções do termo, sem ter consciência de tudo isso (...), (então) para que serve a consciência se é supérflua para o essencial da existência? (...)

A força e a acuidade da consciência parecem estar em razão directa com a capacidade do homem em se exprimir, e esta mesma capacidade em proporção com a necessidade de comunicação (...). Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não o da razão, mas somente da razão que se torna consciente de si própria) andam a par.”

Nietzsche, *Gaia Ciência*, 354 “Do génio da espécie”

Se uma descrição extensional nunca diria o que um animal ou pessoa está a fazer, o que queremos dizer quando atribuímos a génese causal das nossas “acções” a um eu? Quando é que podemos dizer que há aí um agente, que há aí uma acção? Esta questão é importante porque, como disse atrás, ser e sentir-se agente é um componente central do tipo de interioridade sofisticada que é a pessoalidade. Na terminologia do ponto anterior, podemos dizer que só ao nível pessoal existem agentes (ou dor, ou pensamentos). Mas se já dissemos que toda a descrição intensional, ao nível pessoal, de um humano é aproximativa e interpretativa, o problema quanto à parte da interioridade que é ser agente, sentir-se agente, é saber como é que distinguimos o agir intencional consciente de funcionamento inintencional e inconsciente de um corpo que está lá antes, durante e depois da “acção”.

Vou tratar este problema a partir de Dennett⁶¹, que o coloca da seguinte maneira: haverá Condições Necessárias e Suficientes para a atribuição da pessoalidade, ou será esta um conceito incoerente? O conceito de pessoa envolve por um lado autoconsciência e, por outro, um “auto-intencionar-se”, um agenciar-se do qual podem ser dadas razões.

⁶⁰ Dennett, 1969, p. 10. Interpretação é outra formulação possível para EI.

⁶¹ Dennett, 1978b, *Conditions of Personhood*.

A ideia de Dennett é que há uma interdependência destes dois aspectos. Dennett dirá por isso que “pessoa” é uma noção moral-metafísica.

Saber quando há pessoalidade plena é importante mesmo legalmente para a consideração de alguém como imputável ou imputável. E há, evidentemente, humanos aos quais negamos elementos cruciais (não todos) da pessoalidade, sobretudo por razões legais. Falamos de imputabilidade exactamente em casos nos quais não é possível afirmar que uma determinada acção foi uma acção deste agente, porque não é essa pessoa que pode dar as razões dos seus actos.

Na célebre definição de J. Locke no *Essay Concerning Human Understanding*⁶², há pessoa se e só se houver autoconsciência (“we must consider what person stands for: this, I think, is a thinking intelligent being that has reason and reflection and can consider itself as itself, the same thinking thing in different times and places, which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and it seems to me, essential to it”⁶³).

Por tudo isto, “Person is a forensic term, appropriating actions and their merit, and so belongs only to intelligent agents, capable of law, happiness and misery”⁶⁴. A definição de Locke, que envolve autoconsciência e a relaciona com uma “apropriação” da acção, que Locke procura especificar, é perfeitamente geral e não tem que se ater ao humano, mesmo que nos casos experimentados até agora só humanos tenham satisfeito esta descrição. Este é o quadro do problema. A relação entre uma parte da definição (a referência à autoconsciência) e a outra (a ideia de “termo forense”) é o teor do problema.

Dennett analisa seis condições de pessoalidade, todas elas correctas (i.e., todas elas condições necessárias da pessoalidade) e as relações entre elas. Pretende concluir que é impossível defender que elas sejam em conjunto condições suficientes para haver pessoalidade. Estas condições são as seguintes:

1. Racionalidade.
2. Ser sujeito de atribuição de predicados intencionais/psicológicos/mentais.
3. Dependência de uma atitude tomada em relação a si (a EI).
4. Capacidade de reciprocidade nesta Estratégia Intencional.
5. Capacidade de comunicação verbal.
6. Autoconsciência, ligada à ideia (moral) de “agente”.

⁶² Cf. Locke, 1690, Book II, Cap. XXVII.

⁶³ Locke, 1690, Book II, Cap. XXVII, 9.

⁶⁴ Locke, 1690, Book II, Cap. XXVII, 26.

A ordem destes critérios de pessoalidade não é arbitrária para Dennett: é uma ordem de dependência. As primeiras três condições (racionalidade, intencionalidade, Estratégia Intencional) são, além do mais, interdependentes. Por definição, "Ser racional é ser intencional é ser objecto de uma certa estratégia"⁶⁵. As condições 1-3 são os conceitos com que Dennett define e trata os Sistemas Intencionais, i.e., todos sistemas físicos cujo comportamento pode ser explicado e previsto através da adscrição de crenças e desejos. Há duas coisas a notar aqui: 1. Há inúmeros SI sem consciência: 2. A consciência de tipo humano só pode advir à intencionalidade de SI, e não em qualquer outra parte do mundo físico. Isto quer dizer que para Dennett no não *design* (na não racionalidade) não pode existir a consciência. Mas pode perfeitamente existir *design*, racionalidade, sem consciência.

Começa-se pelo uso da linguagem intencional. Em termos de ciências do cérebro e do comportamento, a completa abstenção de linguagem intencional para falar de animais, pessoas e algumas máquinas, torna a descrição dos fenómenos mentais e comportamentais impossível. É uma posição absurda, como o behaviorismo com o seu tabu do mental mostrou na prática psicológica até à exaustão, e deve ser substituída pelo livre uso de linguagem intencional.⁶⁶ Como Dennett nota, a maneira mais simples de embaraçar um behaviorista é montar uma experiência que se engane os sujeitos (por exemplo ratos). Se eles são enganados, estão a ter crenças falsas, através das quais o seu comportamento é previsível. A ideia de crença envolve portanto um mínimo de deslocamento entre aquilo que é "acreditado" e aquilo que há.

Mas não basta que se possa ou deva utilizar linguagem intencional acerca de um sistema para afirmarmos que há aí pessoalidade. Não basta dizer que as Pessoas são a subclasse dos Sistemas Intencionais (que satisfazem as condições 1-3) constituída pelos seres que realmente têm crenças e desejos (e não apenas funcionam como se tivessem), porque são conscientes.

Será que é então a reciprocidade (a condição 4, que prevê que um Sistema Intencional adopte a Estratégia Intencional em relação a outro sistema que a adopta em relação a ele) que supõe necessariamente a consciência e marca o limiar da pessoalidade? Os seres humanos não são os únicos sistemas intencionais capazes de atribuição de intencionalidade ao outro. Vários animais são "psicólogos naturais" (a expressão é de N. Humphrey), i.e., são Sistemas Intencionais de 2.^a Ordem no sentido em que se pode adscriver-lhes crenças acerca de crenças. Vários animais são por exemplo, capazes de comportamento de logro, logo mostram não

⁶⁵ Cf. Dennett, 1978, p. 271.

⁶⁶ Esta é pelo menos a posição metodológica geral de Dennett.

apenas a capacidade de acreditar o falso como o desejo de induzir crenças falsas no outro (por exemplo, há pássaros que fingem ter uma asa partida para enganar o predador, que assim os considera presa fácil, e o afastar do ninho).⁶⁷ Se o falso não é descritível sem uma disparidade entre a crença e aquilo que é, no logro está envolvido algo como: A acredita que q e deseja que B acredite que não-q. “Há” aí portanto crenças acerca de crenças. Os humanos não são os únicos a ter crenças acerca de crenças. É uma questão empírica saber que outros sistemas as têm (estes pássaros por exemplo tê-las-iam). Mas o importante para Dennett é que isso mostra que a linguagem natural não é estritamente necessária para a existência de um Sistema Intencional de 2.^a Ordem, com crenças acerca de crenças.

O que estamos a fazer então quando descrevemos comportamentos assim? Não é que não haja inteligência nestas situações e comportamentos. No entanto ela não é do “agente”, é no “agente”. Quando descrevemos o comportamento do pássaro descrevemos “a ordem que está lá”⁶⁸, mesmo que não corresponda a intenções conscientes. Há aqui um mundo proto-voluntário que não é pessoal: há razões para a acção no “agente” que não são razões para o agente.

A reciprocidade da atribuição de crenças acerca de crenças é, sem dúvida, um grande passo em direcção ao nosso tipo de pessoalidade. No entanto o facto de os comportamentos que as envolvem poderem ser rigidamente fixados, instintivos em tantos animais, mostra-nos que não é verdade que as crenças e desejos do sistema intencional tenham que estar representadas explicitamente para o agente para a previsão do seu comportamento inteligente por adscrição dessas crenças ser possível. A reciprocidade (4) é independente da linguagem verbal (5) e da autoconsciência (6).

Mas então, em que é que a existência de linguagem muda esta situação? Para Dennett, as condições griceanas⁶⁹ da significação servem de pista quanto à diferença que a existência de linguagem verbal faz num sistema intencional. Nomeadamente, a ideia griceana de *non natural meaning*, que Grice define pela existência de uma situação em que um enunciador quer dizer alguma coisa enunciando alguma (outra) coisa, devendo este querer-dizer ser analisado em termos das intenções do enunciador, é esclarecedora. O *non natural meaning* faz a diferença do modo humano de significar na medida em que no sucesso da situação em que alguém faz uma asserção que significa alguma coisa querendo

⁶⁷ Cf. Dennett, 1978b, p. 276.

⁶⁸ A expressão é de E. Anscombe e é muito importante para o pensamento de Dennett acerca desta questão.

⁶⁹ Cf. Grice, 1957, e Grice, 1969.

com essa enunciação significar alguma coisa diferente está necessariamente envolvida a existência de uma 3.^a ordem no funcionamento de Sistemas Intencionais. A deve pretender que B reconheça que A (in)tenção que B produza uma dada resposta.⁷⁰ Para começar, isto mostra, segundo Dennett, que a condição 5 (a linguagem verbal) depende da condição 4 (a reciprocidade) e não vice-versa. Em segundo lugar, mostra que a 2.^a ordem não é suficiente para uma reciprocidade genuína ou usual de tipo humano. É preciso mais, é preciso o reconhecimento mútuo tácito (o "encontro") que subjaz aos casos de Grice.

Grice mostra que a comunicação linguística humana ao possibilitar a manipulação, depende da confiança. Deve existir aqui uma norma, e essa norma é a sinceridade, o dizer o verdadeiro (evidentemente não no sentido voluntarista de eu fazer de propósito para ser sincero quando falo). O sucesso da manipulação linguisticamente possível não depende do facto de o entendedor se dedicar conscientemente a raciocínios griceanos (como o pássaro da "falsa" asa partida também não o fazia, numa ordem mais baixa). Nem quem fala nem quem compreende precisa de estar a dedicar-se elaborada e conscientemente à decifração das intenções "encaixadas" que Grice analisa. O que é importante é a presença da 3.^a ordem na situação.

Mas mesmo sendo a pedra de toque do algo a mais que a presença de linguagem envolve na interioridade de tipo humano, o que é relevante é que as intenções griceanas são inconscientes. Se fossem voluntariamente intencionadas seriam inteligentes, mas não o são. Em suma, até aqui chega-se sem consciência, como Nietzsche muito bem viu.

Estamos a chegar ao que interessa mais: Dennett pensa que se existe uma dependência entre consciência e intencionalidade/racionalidade, é uma dependência da consciência em relação a todos estes tipos de intencionalidade e inteligência que podem ainda ser inconscientes. Dennett pensa mesmo que as primeiras cinco condições podem ter, sozinhas, um papel na ética. Tal ideia é-lhe sugerida pela teoria rawlsiana da justiça. Como é sabido, da posição original⁷¹ são derivados, segundo Rawls, os princípios da justiça. Como se passa isto? A teoria rawlsiana da justiça é uma parte da teoria da escolha racional. A norma da interacção humana que serão os princípios da justiça acordados não é derivada intencionalmente, voluntariamente, não se presume qualquer moralidade ou bondade das partes. A solução óptima é uma solução racional para

⁷⁰ Por exemplo, uma situação como esta só seria possível com linguagem verbal: digo "vou sair" para que B pense que o estou a querer enganar e venha a correr a minha casa ver-me. Assim eu posso sair.

⁷¹ Cf. Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 1971, p. 37, capítulos II e III.

calculadores interessados no seu próprio bem e que têm que considerar as crenças e desejos dos outros. Não fazer assim, i.e., não procurar derivar o moral do não moral sem voluntariedade, ficar à espera de obter o moral ou dá-lo como garantido (como nas teorias dos direitos humanos) seria ingénuo.

Assim como “dizer o verdadeiro” é a norma da enunciação (e não é porque queiramos ser sinceros), o “ser justo, tratar o outro como pessoa” será a norma da interacção pessoal (e não é que queiramos ser justos, e aliás nem sempre as interacções humanas são “pessoais” neste sentido). De toda esta descrição, Dennett conclui que o conceito de pessoa é inescapavelmente normativo e idealizado. Uma pessoa não é uma coisa natural no mundo.

Mas o que foi dito até aqui não explica porquê e quando podemos, se é que por vezes podemos, considerar pessoas individuais como responsáveis pelas suas acções. Aliás, o que foi dito poderia até ser utilizado no sentido de defender que nunca o podemos fazer. Quem pode ajudar a conceber essa situação é, segundo Dennett, Elizabeth Anscombe. Na sua análise da intenção (i.e., do intencional intencionado, da acção, portanto) Anscombe defendeu² que só chamamos acções a movimentos apercebidos ou praticados segundo descrições mentalistas (se eu caio de um segundo andar isso não é uma acção, por oposição ao caso em que eu me atiro). Aquilo que acontece pode ser num certo sentido o mesmo, mas só no segundo caso me podem ser pedidas razões.

Imaginemos o movimento do braço de uma pessoa que se move para espetar um punhal no peito de alguém. É um movimento, um evento físico, só é uma acção mediante um apercebimento consciente (de alguém). Imaginemos que estive hipnotizada e acordo no momento em que constato que acabei de fazer isso. Será assim mais fácil entender a caracterização das acções intencionais segundo Anscombe. Esta envolve os seguintes pontos:

1. Acções não são simplesmente movimentos corporais, mas movimentos sob descrições mentalistas.
2. Para uma acção ser intencional, o actor tem que aperceber a acção, (i.e., tem que aperceber o movimento) sob uma descrição específica. Se estou a bater nas teclas do computador ao ritmo de *Rule Britannia* e me dizem que estou a fazer isso, e eu digo: “Ah! Estou a fazer isso?”, o que estou a fazer não é intencional.
3. Não é suficiente que eu me aperceba do que estou a fazer para que o que estou a fazer seja intencional. Tem que haver apercebimento sem observação. Se eu apenas observei que estava a fazer isso, tendo chegado

² Cf. Anscombe, 1957.

“depois” ao “local da acção” – verificando que era eu que estava a espetar o punhal, por exemplo – isso não é intencional.

A acção é portanto uma “coisa mental”, da qual existem razões, por oposição ao movimento, que tem causas. E este é o topo da construção de pessoa: uma pessoa é uma fonte de acções conscientes e intencionadas das quais pode dar razões. O que se impõe então verificar é que um humano não é só isto nem é sempre isto, precisamente porque este *design* da interioridade não caracteriza uma imaterialidade não mundana, mas foi surgindo de descrições normativas sucessivas.

Evidentemente, só as acções cabem na ordem das razões explicitamente conscientes (no nível pessoal). Se eu não estou numa posição privilegiada, não há razão especial para que se me pergunte a mim a razão da acção. Mas, para Dennett, nem por isso podemos afirmar que onde há razões não há causas: a causação subsiste sempre, as razões pertencem ao nível pessoal, aquele cuja descrição nunca é mais do que imprecisa, como foi afirmado no ponto anterior.

Que tipo de domínio temos então das nossas razões para agir? Uma pessoa enquanto sistema capaz de automonitorização e sondagem de si certamente não tem um acesso epistemicamente incorrigível ao (“seu”) nível pessoal. Aliás o verdadeiro ponto, se recordarmos a caracterização dos níveis pessoal e subpessoal é que talvez as razões não sejam absolutamente determinadas, como nada no mundo mentalistamente descrito o é. Se a descrição intencional à qual as razões pertencem é sempre aproximativa, não haverá nenhuma resolução completa de movimentos em acções, de causação em razões, e por isso não haverá uma racionalidade sem resto das acções humanas. Pelo menos é o que pensa Dennett, para quem não existe razão prática pura, nem máquinas semânticas, nem puros agentes.

Falta apenas um pormenor na descrição da pessoalidade. Já se viu que alguém só sabe o que está a fazer, ou a tentar fazer, se puder dar a razão da acção (é isso que faz desse alguém o agente da acção). É preciso apenas relacionar mais explicitamente as razões com o agente. Harry Frankfurt⁷³ apresenta um conceito útil para conceber a situação em causa. À prática de um movimento como acção voluntária e consciente Harry Frankfurt chama uma “volição de 2.º ordem”, pela qual nós queremos querer, ou queremos não querer. Além de desejar, nós podemos querer desejar ou não querer desejar: é isso que significa sermos capazes de volições de 2.º ordem.

As Pessoas são esse tipo de interior natural: a subclasse dos SI capazes de volições de 2.º ordem e de agir de acordo com elas. Esta seria uma

⁷³ Cf. Frankfurt, 1971.

condição essencial para se ser uma pessoa. Segundo Dennett, só esta avaliação reflexiva é a autoconsciência. Esta implicará portanto a adopção por um humano, um sistema físico, causal, em relação a si próprio, do papel de exigidor de razões. Para Dennett, só esta estratégia e este particular acesso a si e controlo de si é autoconsciência genuína. Esta está portanto ligada à ideia de agente. Noutras palavras, só aqui a “ordem que está lá” não pode estar, a não ser que esteja em episódios de pensamento consciente.

Assim sendo, a primeira conclusão de Dennett é que por vezes temos pessoas e as suas acções, mas evidentemente não sempre, pois para isso não bastam corpos humanos e os seus movimentos e funcionamentos. Os conceitos de pessoa, agente, acção, razão são normativos, por isso só podemos ter deles aproximações. Nenhuma entidade ou evento actual os preenche completamente e sempre, em todos os momentos (isto, é claro, se, ao contrário de Kant, não admitirmos nenhuma descontinuidade entre desejar e querer). A inexistência dessa descontinuidade é uma das interpretações da ideia de Dennett segundo a qual uma máquina semântica é uma impossibilidade física: nada no mundo se move ou acontece puramente devido a razões.

A segunda conclusão de Dennett é a continuidade entre os aspectos moral e metafísico do conceito de pessoa. Dar-se a si próprio as razões da acção nunca pode ser um “acto puro”, uma comunicação directa, pois razões são descrições normativas, *shortcuts*. Ninguém é movido por razões em vez de causas. Aliás é por isso que não podemos fazer uma distinção absoluta entre ser consciente de razões e guiar-se por elas e agir como se se fosse guiado por razões (contra o que Kant defendeu...)⁷⁴. A razão pura prática é impossível para entidades físicas, mas a racionalidade consciente de um agente é certamente possível. O verdadeiro problema é saber como, e é isso que Dennett pretende explorar com a análise das condições de pessoalidade. É claro que os casos polémicos são precisamente aqueles em que é abalada a nossa convicção de que um humano é ou foi uma pessoa, casos em que não sabemos se estamos a lidar com uma pessoa em todos estes sentidos (por exemplo quando uma criança de 11 anos assassina outra ou quando, sob influência de drogas ou hipnose ou dormindo, alguém comete o que seria um crime). E evidentemente haverá casos em que não poderemos dizer de nós próprios se fomos, somos ou seremos pessoas.

⁷⁴ Cf. Kant, 1994.

5. 4.º Problema para a Interioridade Natural: a Identidade Pessoal e o Alargamento d' "Aquilo que Importa" (What Matters)

Queremos saber de onde vem a adesão a si do sujeito
– mau grado a dificuldade em se aferrar.

F. Gil⁷⁵

Como vimos, aquilo que fazemos é ameaçado de uma “gradual erosão” pela “subtracção daquilo que acontece”⁷⁶. Esta subtracção dá-se mesmo na parte do mundo pela qual cada um de nós é aparentemente um agente. Mas exactamente de que modo é que o nosso sentimento de agir está especialmente ligado a uma particular parte do mundo pelo qual agimos e que não é o mundo todo? A resposta a esta pergunta passa inevitavelmente, como vimos, pela relação entre a autoconsciência e o controlo de si, mas também pela Identidade Pessoal. A questão da Identidade Pessoal pode ser formulada assim: o que é que eu penso que sou? Sou aquilo que penso ser? Essa crença é justificada?

Se mudarmos o nosso pensamento quanto àquilo que pensamos ser, mudaremos também o nosso pensamento quanto àquilo que pensamos ser racional e moral fazer. É por isso que a Visão Reducionista da Identidade Pessoal que Parfit defende conduz a alterações nas teorias da racionalidade e da moralidade e portanto na ética. A minha intenção é dar aqui alguns exemplos desta ligação, que são ao mesmo tempo exemplos de um alargamento daquilo que importa para além dos seres individuados. Esses exemplos provêm de *Reasons and Persons* (1984), um livro de Parfit considerado por muitos como um marco incontornável da filosofia moral da segunda metade do século. Como disse no início, a questão da interioridade no seu aspecto ético envolve não apenas o que chamei a partir de Dennett “condições de pessoalidade” – estas são muito importantes para defendermos a possibilidade de existência de agentes autoconscientes e racionais, e portanto a significatividade de acções por oposição a movimentos – mas também a Identidade Pessoal. Um pensamento daquilo que eu sou acompanha sempre aquilo que eu penso que deve ser a minha acção.

No capítulo XXVII do segundo livro do *Essay Concerning Human Understanding*, que citei atrás, Locke lançou a maneira reducionista contemporânea de pensar a Identidade Pessoal, ao definir “pessoa” através

⁷⁵ Cf. Gil, 1998.

⁷⁶ Thomas Nagel, *Mortal Questions*, “Moral Luck”, p. 38.

da autoconsciência e da memória de actos passados⁷⁷, separando assim a mesmidade pessoal da mesmidade de uma alma possivelmente imortal ou de um corpo orgânico⁷⁸. Segundo Locke: “as far as this consciousness (aquilo pelo qual um ser pensante e inteligente se considera o mesmo consigo próprio) can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person”. Sem este prolongamento no tempo de um agente capaz de *law, happiness and misery*, não pode haver acção significativa. Como disse atrás, Locke viu que esta ideia de mesmidade de uma pessoa não tinha que especialmente ater-se ao humano, e que ela era, num certo sentido, jurídica (“pessoa é um termo forense”⁷⁹) e centrada na autoria de actos. Viu também que sem a explicitação da noção de mesmidade pessoal, questões tão básicas na filosofia moral e política como a culpa e o merecimento, a manutenção de compromissos⁸⁰, a compensação, e a punição não poderiam ser racionalmente tratadas.

O teste de Parfit para a Identidade Pessoal (e a Identidade Pessoal só pode ser verificada por meio de testes, uma vez que aquilo que ela é não se distingue dos critérios para o seu reconhecimento) é o seguinte: Quando, em que circunstâncias afirmaríamos que fomos/somos/seremos o mesmo eu? Através de casos reais e de experiências de pensamen-

⁷⁷ Segundo Parfit, deveríamos acrescentar intenções futurizantes, planos de vida em geral.

⁷⁸ Enquanto corpos orgânicos, a nossa mesmidade seria estabelecida do mesmo modo que a de vegetais e animais, segundo Locke. Para a posição de Locke quanto a Identidade Pessoal e sua incrustação no tema mais geral da Identidade, cf. Locke, 1690, Book II, cap. XXVII, “Of Identity and Diversity”, especialmente os pontos: 8. *Same Man*, 9. *Personal Identity*, 10. *Consciousness Makes Personal Identity*, 11. *Personal Identity in change of substances*, 16. *Consciousness makes the same person*, 17. *Self depends on consciousness* e 26. *Person as a forensic term*. Para a explicitação da posição de raiz lockiana de Parfit, cf. ENGEL, 1996, p. 165.

⁷⁹ Locke, 1690.

⁸⁰ Cf., para um exemplo da relação mesmidade pessoal/compromissos, Parfit, 1984, p. 327. O russo do século XIX: Um jovem nobre com ideais socialistas tem a intenção de doar aos camponeses as vastas propriedades que herdará. Sabendo que pode vir a deixar de ter esses ideais, prepara e assina um documento oficial que automaticamente efectiva a intenção e que só pode ser revogado com o consentimento da mulher. Ela promete-lhe que nunca dará esse consentimento, mesmo que ele mude de ideias e lho peça. Ele diz: “Encaro os meus ideais como essenciais naquilo que eu sou. Se alguma vez os perder, quero que penses que eu deixei de existir. Quero que encares o teu marido de então não como sendo eu, aquele que te está a pedir esta promessa, mas como um eu posterior corrompido. Promete-me que nunca farás o que ele então pedir”. Na meia-idade, o nobre russo pede à mulher que consinta na revogação do documento. Pode ela considerar-se liberta do compromisso anterior?

to, mas de qualquer modo, testando, saberemos exactamente o que é que importa para podermos dizer que sobrevivemos como a mesma pessoa.

Resumindo o resultado das inúmeras e minuciosas experiências de pensamento que constituem este teste⁸¹, Parfit conclui que nós não somos aquilo que usualmente pensamos. Não somos aquilo que pensamos porque a Identidade Pessoal não é um facto a mais (um *deep further fact*). A nossa Identidade Pessoal é a continuidade psicológica e o que quer que fisicamente a garanta (no caso normal um mesmo cérebro biológico, mas não necessariamente). O que é importante aqui é que a continuidade psicológica é intransitiva, é uma questão de grau, logo nós estamos muito mais fracamente ligados a partes das nossas vidas (muito passadas, muito futuras⁸²) do que a outras (imediatamente passadas, imediatamente futuras). Aliás, todos sabemos que somos naturalmente temporalmente preconceituosos⁸³ em relação ao que importa para nós. Para Parfit, se a Identidade Pessoal não é um facto a mais além da continuidade, devemos deixar de pensar que existe sempre uma resposta determinada à pergunta feita quanto a uma determinada experiência: “essa experiência é/foi/será minha?” A conclusão aplica-se às minhas “duas unidades”, ou às duas unidades que são o eu: o meu eu agora todo – pense-se no exemplo de Dennett quanto à dor com que iniciei este texto – e a minha vida consciente ao longo do tempo. Para Parfit há margens esbatidas de cada uma destas unidades.

As principais objecções ao reducionismo foram postas em relação ao próprio Locke: se substituímos a identidade por continuidade psicológica, e consideramos (como Parfit faz) que os factos particulares que constituem a identidade de uma pessoa através do tempo podem ser descritos impessoalmente, mais como eventos de *Es denkt* lichtenbergiano do que como modos de um cogito, o que fazemos com as quebras, as perdas de consciência, o sono, a amnésia, o esquecimento? Se somos assim descontinuados e indeterminados, seremos sempre novos, outras pessoas em relação a eus anteriores⁸⁴? E não será circular explicar a identidade pela memória se nós só temos precisamente as nossas memórias⁸⁵ e não as de outrem?

⁸¹ Sem irmos aos casos da fissão e fusão, transplantes de cérebros e partes de cérebros, teletransporte, implante de memórias, em cuja análise Parfit se deleita, pense-se apenas em estados posteriores a AVC graves ou comas ou amnésias.

⁸² Temos aliás preconceitos naturais a esses propósitos, como quando queremos, por exemplo, que uma dor, a ter que ser nossa, seja muito futura.

⁸³ A ideia de *being temporally biased* e a racionalidade ou não dessa característica é um dos principais focos da análise da racionalidade na acção por Parfit.

⁸⁴ Esta objecção é de Reid.

⁸⁵ Esta objecção é de Butler.

Parfit procura responder a todas estas objecções. O que importa aqui é o ponto central dessa resposta: Parfit pensa que “ser ou não ser” (eu, uma experiência minha) não é uma coisa assim tão determinada. É por isso que pode ser, por exemplo, racional considerar que uma pessoa deixou de existir antes de todos os seus órgãos deixarem de funcionar (é o que faz a medicina hoje), ou considerar que só matar pessoas e não seres humanos é errado.⁸⁶

Como disse no início, o que Parfit pretende, ao ligar os temas Razões e Pessoas é fazer nascer uma ética substantiva (e não apenas mais Meta-Ética⁸⁷) da análise da ligação entre concepções de racionalidade na acção e teorias da Identidade Pessoal. Podemos considerar que o fundo desta ligação é o facto de para muitas pessoas ser muito pior ser acusado de irracionalidade do que de imoralidade⁸⁸. O cepticismo moral é bastante natural e para Parfit a demonstração de que não devemos ser cépticos morais só pode ser conseguida através de uma teoria da racionalidade. O caminho para a ética passa por demonstrar a alguém que tentar prosseguir os fins dados por uma determinada teoria da moralidade/ /racionalidade (e os objectos de análise de Parfit são o egoísmo racional, o consequencialismo, e a moralidade de senso comum⁸⁹), é pior nos seus resultado do que não ser assim guiado. Mostra-se assim que essa pessoa está a ser irracional, que não está a adequar correctamente meios e fins, que há razões para a acção que não estão a ser reconhecidas

⁸⁶ Penso que esta discussão ganha partindo de uma distinção “kantiana” entre sujeito transcendental (autoconsciência como condição de qualquer pensamento) e sujeito empírico (identidade pessoal). As conclusões de Parfit acerca de Identidade Pessoal não são acerca desse “sujeito transcendental”. Evidentemente que as questões tendem a fundir-se devido à indisponibilidade para considerar o sujeito transcendental alguma entidade separada (do mundo físico). O anticartesianismo necessário aqui como primeiro passo é também o movimento de Kant nos Paralogismos (*Crítica da Razão Pura*): não há intuição do eu enquanto objecto, embora a ilusão natural consista na transformação da unidade da consciência na intuição do sujeito enquanto objecto. Mas há uma outra unidade da autoconsciência, que é forçada pelo reconhecimento de uma actividade (e num sentido de actividade em que cognição, puro pensamento, não se opõe a acção). Há uma agência no acontecer do pensamento (o espírito sabe que é um espírito porque tem debaixo dos olhos a unidade do seu acto...) que talvez não possa ser confundida com a questão da Identidade Pessoal. Cf. Blackburn, “Has Kant refuted Parfit?” in Dancy, 1997.

⁸⁷ Parfit quer conclusões substantivas quanto ao que seria bom e mau nos resultados de acções, e não apenas uma análise do nosso vocabulário moral.

⁸⁸ Parfit, 1984, p. 450.

⁸⁹ A moralidade de senso comum (M) é menos explicitamente teórica do que as outras duas, evidentemente, mas envolve nomeadamente, como traço central, a parcialidade em relação aos próximos.

por ela. Parfit afirma que as três teorias da moralidade e da racionalidade referidas são auto-refutantes, que se auto-anulam e utiliza inúmeros exemplos práticos que supostamente o provam. É evidente que há no método de Parfit uma aposta intelectualista, i.e., supõe-se que aquilo que somos conduzimos a pensar e acreditar é influente no modo como regemos a nossa vida moral, e que uma vez tendo verificado que temos crenças indefensáveis, porque irracionais, abdicaremos delas. Mas, como em qualquer intelectualismo, a resposta às objecções é: e qual é a alternativa?⁹⁰

Um ponto central em *Reasons and Persons* é que a Visão Reduccionista da Identidade Pessoal permite sustentar argumentos contra o egoísmo racional como teoria da racionalidade na acção, tornando mais plausível a impessoalidade de raiz utilitarista. Penso que o aspecto mais importante desta discussão é o facto de exactamente esta teoria da racionalidade, o egoísmo racional – acrescentado de um certo utilitarismo como “moderação” deste através de uma certa benevolência racional desejável – ser normalmente o instrumento filosófico à mão quando se trata de justificar publicamente decisões colectivas, decisões de *public policy*, económicas e sociais, nas sociedades em que a questão da justificação pública se põe. Como diz A. Sen, como disse Adam Smith, a economia é filosofia moral⁹¹, seja explícita ou implicitamente, ao ser a área em que decisões colectivas com peso moral (um peso moral talvez até maior do que o de qualquer decisão do indivíduo isolado) são tomadas em nome de alguma teoria da racionalidade. As decisões morais com peso colectivo só poderiam ser tomadas em nome da racionalidade na medida em que o ponto de vista moral que desejamos tem que ser nitidamente para-individual (pense-se nas limitações de um pensamento moral como o de Lévinas quando se trata de filosofia moral pública). Algum cálculo racional tem que ter direito de cidadania teórica, ou nunca haverá mais do que duas pessoas na situação moral, e nunca haverá justiça ou imparcialidade. Historicamente, a tradição utilitarista foi muito importante para este fim⁹² (daí também a sua importância para o pensamento jurídico).

⁹⁰ Como Parfit bem sabe (cf. p. 120), há aqui uma objecção “humiana” que não pode ser afastada com uma profissão de fé intelectualista: a afirmação de que desejos não podem ser racionais ou irracionais, apenas há racionalidade/irracionalidade teórica, de crenças. Essas sim, podem ser corrigidas, os desejos não. Não é contrário à razão, como diria Hume, que eu prefira a destruição do mundo a um arranhão no meu dedo.

⁹¹ Cf. Sen, 1993, “Comportement économique et sentiments moraux”, p. 6.

⁹² Quanto a estas questões da racionalidade da acção colectiva cf. Goodin, 1995, acerca do utilitarismo como sendo, por vocação, uma “filosofia pública”.

Mas o problema do utilitarismo, mau-grado a sua boa atenção à quantidade de prazer e sofrimento⁹³, a sua visão da necessidade de uma consideração global, suprapessoal daquilo que importa (que é afinal atenção à situação moral como envolvendo muitas pessoas e não uma ou duas pessoas) é como bem viu Sidgwick⁹⁴, “*the separateness of persons*”, o carácter separado das pessoas, o facto de pessoas serem entidades individuadas. Isso torna a benevolência racional muito pouco natural. Pelo contrário, o que é natural é o egoísmo, que é obviamente a forma bruta, o aparecimento psicológico, da teoria da racionalidade como interesse próprio. Para vermos o quão pouco somos benevolentes racionais basta pensarmos em casos de manual de ética, por exemplo o caso em que alguém tem que decidir salvar o filho ou dez mil pessoas, quando o filho pilota o avião que vai lançar a bomba sobre a cidade, ou o caso que alguém deve decidir torturar a filha inocente do terrorista na sua frente, para obter informações que evitarão a morte de milhares de pessoas. Penso que isto torna clara a importância do problema das pessoas e da sua identidade para as decisões quanto àquilo que importa. Sermos ou não sermos separados e determinados como pessoas, termos uma inclinação favorável aos nossos próximos, tem realmente a ver com a benevolência, imparcialidade e motivação racional de que somos capazes na acção. Mas se a Visão Reducionista é verdadeira, a impessoalidade do utilitarismo é muito menos implausível do que teríamos tendência a pensar.

A impessoalidade é o ponto comum da conclusão das avaliações que Parfit faz de teorias da racionalidade e Identidade Pessoal. Devemos, segundo Parfit, procurar impessoalidade nas razões para agir.

Um campo de eleição para a discussão desta tese é a parte da ética (central para Parfit) que diz respeito às Gerações Futuras. Para que a teoria do Fim-Presente⁹⁵ que Parfit defende venha a ser uma filosofia prática elaborada, ela terá que mostrar a sua qualidade como orientadora na escolha racional daquilo que importa quando se trata da distribuição de dor, prazer e sofrimento por pessoas futuras, incluindo aquela a que chamo eu.

⁹³ Que evidentemente o conduz à justificação do sacrifício do indivíduo. Cf. a análise do carácter sacrificial do utilitarismo em Jean Pierre Dupuy, *Anthropologie de la victime et théorie de la justice*, Conferências organizadas pelo Gabinete de Filosofia Moderna e Contemporânea, 1998/1999, a publicar.

⁹⁴ Cf. Sidgwick, *Methods of Ethics*, London, Macmillan, 1907.

⁹⁵ Que abdica da neutralidade quanto ao tempo do egoísmo racional mas não considera a separação das pessoas como básica. Cf. Parfit, 1984, o argumento conjunto das Partes I, II, III.

O primeiro passo na abordagem desta questão é o Problema da Não Identidade, que se enuncia assim: Nós poderíamos não ter existido. As pessoas futuras estão nas mesmas circunstâncias e dependentes das decisões presentes⁹⁶. Nomeadamente, segundo Parfit, tomando uma dada decisão alternativa quanto a uma política pública, podemos plausivelmente assumir que dentro de um ou dois séculos, não haverá ninguém a viver que viveria de qualquer modo se a decisão tivesse sido diferente. E se ninguém é tão infeliz e miserável que seria melhor nunca ter existido, segue-se que não haverá ninguém a viver para quem teria sido melhor se uma diferente política tivesse sido seguida.⁹⁷ Portanto, não é considerando o modo como afectamos os interesses de pessoas determinadas que podemos avaliar a bondade das decisões (se elas não serão as mesmas numa alternativa e noutra, quem estaria a ser afectado?). Em suma, é prévio ao problema da escolha de um bem saber se esse bem é um bem para alguém. Ora, frequentemente dá-se o caso de esse “alguém” só existir se a decisão – cuja avaliação está precisamente em causa – for de uma determinada maneira e não de outra. Um exemplo de Parfit são os Dois Programas Médicos⁹⁸.

Estas considerações mostram, segundo Parfit, que uma Teoria da Beneficência não pode consistir em Princípios de Afecção de Pessoas, deve consistir em princípios relativos à qualidade de vidas. Para saber o que seria benéfico, não temos o possível sujeito para quem esse bem seria um bem desde logo disponível. Não podemos pressupor que esse alguém existirá de qualquer maneira (na linguagem de Parfit são diferentes as “*Same People Choices*” e as “*Different People Choices*”⁹⁹). A própria explicitação da necessidade de uma teoria da beneficência parte da admissão de que os enganos quanto àquilo em que consiste beneficiar e prejudicar outras pessoas são omnipresentes. O principal consiste em pensar que essas pessoas, as mesmas, existiriam de qualquer maneira, o que torna injustificadamente “pessoal” o pensamento daquilo que seria benéfico. Este tipo de considerações são, segundo Parfit, essenciais na

⁹⁶ Cf. Parfit, 1984, cap. 16, p. 351.

⁹⁷ Cf. Parfit, 1984, p. 361.

⁹⁸ Cf. Parfit, 1984, p. 367, “Os Programas Médicos”: Há duas condições raras, J e K, que não podem ser detectadas sem testes especiais. Se uma mulher grávida tem a condição J, isto fará com que a criança em causa venha a ser portadora de uma certa deficiência. Um simples tratamento impediria este efeito. Se uma mulher tem a condição K quando concebe a criança, isto fará com que a criança seja portadora da mesma particular deficiência. A condição K não pode ser tratada, mas desaparece sempre ao fim de dois meses.

⁹⁹ Cf. Parfit, 1984, p. 356.

avaliação moral de situações globais como a quantidade de população, a fome, a poluição, o esgotamento de recursos, etc.

No pensamento desses mesmos problemas morais colectivos, há um outro engano frequente que Parfit aponta através do caso dos Torturadores Inofensivos. Nós pensamos frequentemente que a avaliação moral se pode reportar apenas a efeitos de acções isoladas e individuais, que controlamos. Mas grande parte das situações humanas que segundo Parfit é importante avaliar moralmente caem sob seguinte descrição: “Nos Maus Velhos Tempos, cada torturador infligia uma dor terrível a uma vítima. As coisas mudaram. Cada um dos mil torturadores pressiona um botão accionando o interruptor de cada um dos mil instrumentos de tortura uma vez. A vítima sofre a mesma dor terrível. Mas nenhum dos torturadores torna a dor da vítima perceptivelmente pior”¹⁰⁰. De novo, só um ponto de vista impessoal tornará moralmente avaliáveis essas situações.

Um problema para a desejada impessoalidade das razões para agir é o facto de ela conduzir, em geral, à Conclusão Repugnante, segundo a qual: Para qualquer população possível de pelo menos 10 mil milhões de pessoas, todas com uma muito alta qualidade de vida, deve haver alguma população imaginável muito maior, cuja existência, se todas as outras coisas forem iguais, seria melhor, mesmo apesar dos seus membros terem vidas que mal merecem ser vividas¹⁰¹.

A intuição que Parfit quer defender é que devemos rejeitar essa conclusão. Mas não se segue do Problema da Não Identidade e da sua ligação à Conclusão Repugnante que não temos obrigação de pensar nas decisões sociais e políticas respeitantes a pessoas futuras incapazes de reciprocidade. O que ficou claro para Parfit foi o facto de a Conclusão Repugnante não poder ser resolvida através de um Princípio de Afecção de Pessoas, dado o Problema da Não Identidade. As considerações a que se chega no Problema das Gerações Futuras não são “bem vindas”, na linguagem de Parfit, pois mostram problemas que Parfit considera não conseguir resolver.

Mas outras conclusões de *Reasons and Persons* são “bem vindas”, nomeadamente o reducionismo quanto à Identidade Pessoal. Parfit pensa que se formos reducionistas quanto à Identidade Pessoal, isso será eticamente melhor. Quanto ao efeito nas emoções dessa Visão Reducionista ele afirma: “eu acho a verdade libertadora e consoladora. Faz-me preocupar-me menos com o meu próprio futuro e a minha morte

¹⁰⁰ Cf. Parfit, 1984, p. 80.

¹⁰¹ Cf. Parfit, 1984, cap. 17, p. 381.

e mais com os outros. Eu dou as boas vindas a este alargamento na minha preocupação"¹⁰². Mas Parfit admite que este "efeito nas emoções (da minha conclusão) pode ser diferente para diferentes pessoas"¹⁰³, muitas pessoas podem considerá-la demasiado perturbadora.

Aliás, em geral, a Pretensão Extrema a que podemos considerar ser conduzidos pela Visão Reducionista, é que não temos qualquer razão para nos importarmos com o nosso futuro.¹⁰⁴ Porque é que uma parte da série de sentimentos deveria estar mais preocupada com outra parte da mesma série do que com qualquer outra série?¹⁰⁵

O fundo desta questão é evidentemente saber o que está em causa na "adesão a si"¹⁰⁶.

Filósofos religiosos contemporâneos como R. Swinburne afirmaram que se Parfit tem razão deveríamos ser indiferentes quanto a vivermos ou morreremos¹⁰⁷, já que a continuidade por si não tem valor. Se fossemos isso que Parfit defende, não seríamos nada de valioso para nós próprios. Outro filósofo, John Perry, que ao contrário de Swinburne subscreve o reducionismo, argumenta que se Parfit tem razão, o facto de uma dor futura ser minha não me daria mais razão para preveni-la do que o facto de ser de outro.¹⁰⁸ Não há mais razões para impedir a dor de um estranho do que uma dor minha futura. Eu não deveria ser mais central para mim próprio na consideração de razões para agir do que outra pessoa qualquer.

A adesão a si envolve escolhas religiosas, como é óbvio, e o próprio Parfit relaciona o seu pensamento com o budismo. No entanto, como salienta Robert Merrihew Adams, é interessante notar que embora de facto "os textos budistas utilizem argumentos metafísicos reducionistas acerca da identidade num esforço para enfraquecer atitudes como a auto-concentração e a ansiedade acerca da morte (...) essa não é a única resposta religiosa possível a conclusões reducionistas". Kierkegaard não estava certamente "comprometido com um reducionismo metafísico acerca da identidade pessoal. Mas certamente concordaria com Parfit quanto ao facto de que ser o mesmo eu ao longo do tempo de uma maneira moralmente e humanamente significativa requerer a conectividade psicológica.

¹⁰² Cf. Parfit, 1984, p. 347.

¹⁰³ Cf. Parfit, 1984, p. 347.

¹⁰⁴ Cf. Parfit, 1984, p. 308.

¹⁰⁵ É a questão de Sidgwick, cit. in Parfit, 1984, p. 307.

¹⁰⁶ Cf. Gil, 1998.

¹⁰⁷ Cit. in Parfit, 1984, p. 307.

¹⁰⁸ Argumento de Perry, cf. Parfit 1984, p. 308. Cf. também Perry, "The Importance of Being Identical" in Rorty, 1976, p. 67.

De facto, ele pensava que isso requer uma tomada de responsabilidade (...) pelo nosso passado, seguida da afirmação repetida de um (mesmo) (...) compromisso”¹⁰⁹.

Parfit repete sempre que uma coisa é o efeito da visão reducionista nas nossas emoções, outra coisa é o facto de as emoções e atitudes serem justificadas.¹¹⁰ Claro que a natureza nos fez animais mais preocupados com o nosso futuro do que com o futuro de outros, ou não sobreviveríamos, mas o facto de haver uma explicação evolucionista desta disposição não a torna neutra, nem insusceptível de avaliação, uma vez racionalmente considerada.¹¹¹

Como já acentuei, o ponto comum das conclusões de Parfit acerca de teorias da racionalidade, teorias da identidade pessoal e ética é a defesa da impessoalidade.¹¹² E o que se ganha segundo Parfit com esta convergência dos temas da filosofia prática em torno da impessoalidade é uma maior racionalidade na apreciação daquilo que importa, além de um afastamento justificado do cepticismo moral. Para Parfit, “As razões para agir existem”. O problema da ética, uma vez explicitado, é “saber se algumas dessas razões são razões morais”¹¹³.

Parfit defende que há razões para agir que são razões morais e associa o pensamento acerca dessas razões ao progresso em ética. A impessoalidade a que somos racionalmente conduzidos na filosofia prática representa um alargamento da interioridade e daquilo que importa para além do seu lugar de origem, os seres individuados. A intuição de Parfit é que a abordagem moral das situações humanas num mundo com milhares de milhões de pessoas só pode progredir através desta impes-

¹⁰⁹ R. M. Adams, in Dancy, 1997, p. 267.

¹¹⁰ Cf. Parfit, 1984, p. 308.

¹¹¹ Cf. Parfit, 1984, p. 308.

¹¹² A impessoalidade do utilitarismo seria assim menos implausível do que a maioria de nós crê. Parfit vê em Buda e Wittgenstein dois precursores desta impessoalidade na apreciação moral (cf. Parfit, 1984, p. 273, Wittgenstein and Buddha, e p. 502, “Buddha’s View”), e em Buda um reducionista quanto à Identidade Pessoal. No entanto, quanto ao budismo note-se que, se bem que a visão da Identidade Pessoal possa ser de facto concordante com a de Parfit, a relação do reducionismo com a teoria do Fim-Presente é problemática. Como John Merrihew Adams nota bem (cf. “Should Ethics be More Impersonal?”, in Dancy, 1997, p. 287) o que Parfit valoriza através da Teoria do Fim Presente é a escolha do prazer no presente, e esta escolha é precisamente aquilo que o budismo quer eliminar, ao considerar que “a cessação do sofrimento virá com a cessação do desejo”. Um desejo que deverá assim cessar é certamente o “desejo do prazer sensual, a preocupação pela qualidade da experiência presente”, que para Parfit é “paradigmaticamente racional”.

¹¹³ Parfit, 1984, “Concluding Chapter”, p. 443.

soalidade uma vez que a situação que constitui o dado bruto do pensamento ético se apresenta da seguinte maneira, descrita por T. Nagel: "Há tantas pessoas que nem conseguimos bem imaginar quantas e a cada uma a sua vida e o seu bem importam"¹¹⁴.

Pretendi, com este texto, evidenciar alguns pontos que uma teoria da interioridade deve tratar. Estes pontos apareceram sob a forma de uma história unificada d'"aquilo que importa", que envolveu questões de filosofia da psicologia e de ética. Espero que tenha sido claro, no entanto, que várias das teses trazidas à discussão não se conjugam facilmente entre si e que há um trabalho a fazer no sentido de uma mais perfeita adequação entre elas.

Utilizei a expressão de Parfit "*What Matters*" ao longo de todo o texto de modo a unificar os temas da interioridade natural. Estes vão desde a sensiência, ao sentimento de agir, à auto-consciência, aos dilemas que a concepção de Identidade Pessoal provoca quando estão em causa a racionalidade e a benevolência na acção. Penso ter assim tornado mais visíveis alguns dos problemas filosóficos envolvidos no tratamento teórico da dor e do sofrimento.

Sofia Miguens

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Bibliografia

- Adams, Robert M., "Should Ethics Be More Impersonal?", in Dancy, 1997.
Anscombe, G. E. M., *Intención*, Barcelona, Gedisa, 1991 (ed. orig. 1957).
Blackburn, Simon, "Has Kant refuted Parfit?", in Dancy, 1997.
Block, N., Flanagan, O., Guzeldere, G., *The Nature of Consciousness*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1997.
Dancy, Jonathan (ed.), *Reading Parfit*, Oxford, Blackwell, 1997.
Dennett, Daniel, *Content and Consciousness*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969.
Dennett, Daniel, *Brainstorms*, Cambridge, Mass. The MIT Press, 1981 (1.ª ed. 1978).
Dennett, Daniel, "Why You Can't Make a Computer that Feels Pain", in Dennett, 1978 (citado como Dennett 1978a).
Dennett, Daniel, "Conditions of Personhood", in Dennett, 1978 (citado como Dennett 1978b).
Dennett, Daniel, *Consciousness Explained*, Boston, Little Brown, 1991.
Dennett, Daniel, *Kinds of Minds*, New York, Basic Books, 1996.

¹¹⁴ Nagel, 1991, "Two Standpoints". Para Nagel, o mais difícil (ou mesmo finalmente inexequível) na ética seria a integração dos pontos de vista pessoal e impessoal (necessária para, por exemplo, conceber questões como a imparcialidade, a igualdade e a justiça que são, afinal, os outros nomes da "impessoalidade" de Parfit).

- Engel, Pascal, *Introdução à Filosofia do Espírito*, Lisboa, Instituto Piaget, 1996.
- Frankfurt, Harry, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *Journal of Philosophy*, LXVIII, 1971.
- Gil, Fernando, "EU", *Análise*, 20, 1998.
- Goodin, Robert, *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge, Cup, 1995.
- Goodin, Robert, "Utility and the Good", in Singer, 1991.
- Grice, Paul, "Meaning", *Philosophical Review*, July 1957.
- Grice, Paul, "Utterer's Meaning and Intention", *Philosophical Review*, April 1969.
- Guttenplan, Samuel (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 1994 (artigos: "Qualia", "Reasons and Causes", "Action (I) (II)", "Intention", "Pain", "The Self", "The Will").
- Humphrey, Nicholas, *Una Historia de la Mente*, Barcelona, Gedisa, 1995 (ed. orig. *A History of the Mind*, London, Chatto and Windus, 1992).
- Kant, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, (trad. A. Morujão), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- Kant, Immanuel, *Crítica da Razão Prática* (trad. Artur Morão), Lisboa, Edições 70, 1994.
- Kim, Jaegwon e Sosa, Ernest, *A Companion to Metaphysics*, Oxford, Blackwell, 1995 (artigos: "Free Will", "Persons and Personal Identity").
- Kin, Jaegwon, *Philosophy of Mind*, Oxford, Westview, 1996.
- Kripke, Saul, *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1980.
- Locke, John (1690), "An Essay Concerning Human Understanding", in Ariew, Rue Watkins, E., *Modern Philosophy – An Anthology of Primary Sources*, Cambridge, Indianapolis, Hackett, 1998.
- Martin, John H., *Neuroanatomía*, Madrid, Prentice Hall, 1998.
- Miguens, Sofia, "Daniel Dennett, a filosofia da mente como inquérito impuro (consciência e identidade pessoal)" (Comunicação no XIII Congresso da APE, Coimbra, 1999, a publicar).
- Nagel, Thomas, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Nagel, Thomas, *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford Univesity Press, 1991.
- Nietzsche, Friedrich, *A Gaia Ciência*, Guimarães Editores, 1987.
- O'Neill, Onora, "Kantian Ethics", in Singer, 1991.
- Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- Petit, Philip, "Consequentialism", in Singer, 1991.
- Pinto, João Alberto, "Em torno de um Capítulo da *Phénoménologie de la Perception* de M. Merleau-Ponty", *Revista da Faculdade de Letras*, Série de Filosofia, n.º 14, 1997.
- Pinto, João Alberto, *Superveniência, Materialismo e Experiência*, Tese de Mestrado, FLUP, 1999.
- Putnam, Hilary, *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, CUP, 1975.
- Quine, W. O., *Word and Object*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1960.
- Rorty, Amélie, *The Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press, 1976.
- Rawls, John, *Uma Teoria da Justiça*, Lisboa, Presença, 1993.
- Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, London, Penguin, 1966 (1.ª ed. 1949).
- Sass, Louis, "Schizophrenia, Self-Consciousness and the Modern Mind", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 5, n.º 5/6, 1998.
- Searle, John, *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Sen, Amartya, *Éthique et économie*, Paris, PUF, 1993 (ed. original, *On Ethics and Economics*, 1987).

Sen, Amartya e Nussbaum, Martha (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Singer, Peter (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1991.

Stocker, Michael, "Parfit and the Time of Value", in DANCY, 1997.

Wittgenstein, Ludwig, *Investigações Filosóficas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

Young, R., "The implications of determinism", in SINGER, 1991.

Zilhão, António, *Linguagem da Filosofia, Filosofia da Linguagem – Estudos sobre Wittgenstein*, Lisboa, Colibri, 1993.