



Revista Eletrônica de Filosofia
Philosophy Eletronic Journal
ISSN 1809-8428

São Paulo: Centro de Estudos de Pragmatismo
Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Disponível em <http://www.pucsp.br/pragmatismo>

Vol. 15, nº. 2, julho-dezembro, 2018, p.164-175
DOI: 10.23925/1809-8428.2018v15i2p164-175

DA CONCEPÇÃO GRADUALISTA DENNETIANA ÀS TEORIAS BIOLÓGICAS DA PESSOA

Everaldo Cescon

Universidade de Caxias do Sul
everaldocescon@hotmail.com

Resumo: A redefinição da categoria pessoa contemporaneamente passa pela discussão dos critérios que permitem falar da permanência da mesma pessoa com a variação do tempo. Discute-se a concepção dennettiana de pessoa, partindo de uma análise dos diversos critérios e conceitos apresentados por Dennet, com ênfase na diferença entre ser humano e pessoa. Com base no esclarecimento dessa última diferença, discute-se a tese de natureza psicológica e a tese de natureza biológica do conceito de pessoa.

Palavras-Chave: Pessoa. Dennett. Ética. Bioética. Metafísica.

FROM DENNETT'S GRADUALISTIC CONCEPTION TO BIOLOGICAL THEORIES OF PERSON

Abstract: *The redefinition of the category person contemporary passes through discussion of criteria about the permanence of the same person along the time. In this paper, the goal is to discuss the Dennett's conception of person. The discussion starts from an analysis of the various criteria and concepts presented by Dennett, with emphasis on the difference between human being and person. Based on the clarification of this last difference, it discusses the psychological thesis and the biological thesis of the concept of person.*

Keywords: *Person. Dennett. Ethics. Bioethics. Metaphysics.*

* * *

INTRODUÇÃO

A bioética tem mostrado o seu caráter de conflitualidade desde o começo. Basta pensar nas fortes contraposições sobre o aborto, por exemplo. Para avançar nas discussões bioéticas, duas questões me parecem centrais e deveriam ser objeto de análise aprofundada: a concepção de pessoa e a concepção de liberdade, que, juntamente com a primeira, constitui o núcleo de todas as diferenças entre as bioéticas. A partir destes dois núcleos essenciais, posteriormente se propõem a

questão do pluralismo ético, a questão da relação entre ética e ciência e a questão da relação entre ética e direito.

Neste trabalho, centro-me na concepção de pessoa, cuja definição tradicional desapareceu, ou ao menos caiu em desuso. A necessidade de redefinir o conceito de pessoa se tornou urgente devido às novidades científicas. Isso é evidenciado pelo surgimento de um filão de pesquisas nitidamente filosófico em torno do problema da identidade pessoal,¹ ou seja, dos critérios que permitem falar da permanência da mesma pessoa com a variação do tempo. É uma exigência prioritária para apontar a solução a muitos problemas com os quais a bioética se confronta.

A reflexão a este respeito remete tanto à ética quanto à metafísica. Ao primeiro filão pertencem seja a discussão clássica das relações entre ação prudente e ação moral, seja aquela contemporânea referente à capacidade do utilitarismo de elaborar uma teoria da pessoa aceitável. A ideia subjacente a este tipo de questões é que a teoria da pessoa que adotamos não é indiferente a uma justificação dos nossos comportamentos ético-práticos e das nossas preocupações em relação ao futuro próprio e ao futuro de outrem. Logo, é preciso individuar, concomitantemente, uma noção de pessoa que esteja de acordo com as teorias éticas propostas.

Coloca-se, assim, a existência de um verdadeiro problema metafísico: que tipo de entidade é a designada pelo conceito de pessoa? Qual é o lugar das pessoas na ordem natural?

A discussão remonta a Locke,² no que se refere à continuidade da memória como critério principal da identidade pessoal no tempo, e a Hume,³ no que se refere à crítica à unidade do sujeito num dado instante, e remete a um conflito entre pontos de vista plurais: conflito entre teorias da pessoa realistas (para as quais se algo é ou não uma pessoa depende de fatos objetivos independentes da nossa vontade) e convencionalistas ou relativistas (que sustentam o oposto); entre modelos substancialistas (segundo os quais ser uma pessoa significa ser um certo gênero de entidades) e modelos funcionalistas (para os quais ser uma pessoa é ser uma entidade qualquer capaz de desenvolver certas atividades); entre teorias da complexidade ou da simplicidade do eu (que se dividem em relação à alternativa entre explicar no que consista a identidade de um sujeito em termos de propriedades físicas ou psicológicas ou assumir esta identidade como uma noção fundamental e

¹ Para Olson (1997), o problema da identidade pessoal consiste em verificar que tipo de mudanças *eu* estou em condições de suportar e quais levariam, inevitavelmente, a *minha* existência a um fim, deixando atrás de mim algo ou alguém no qual não poderia mais *me* reconhecer. O problema seria este: o que me permite inferir que um objeto no tempo t_1 é o mesmo de um objeto no tempo t_2 , considerando o fato de que algumas propriedades do mesmo não se mantêm constantes em t_1 e t_2 ? Consistiria em buscar um critério que permita verificar a verdade de expressões como *A no tempo $t = B no tempo $t^*$$* , onde A e B são pessoas. É uma questão que tem reflexos práticos imediatos sobre o estabelecimento dos limites da vida humana, p. e., o da definição da morte do indivíduo, ou a terapia gênica que permitiria exercer um controle sobre a identidade de pessoas.

² A relevância de Locke consiste em ter remetido a questão da identidade pessoal a um elemento não mais imaterial, religioso e o fato de relacioná-la a questões normativas (são pessoas somente os agentes inteligentes, capazes de obedecer à lei).

³ No *Tratado da natureza humana* (Livro I, IV, seq. VI), Hume assim se expressa: “De minha parte, quando penetro no mais íntimo do que chamo mim mesmo, sempre tropeço com uma ou outra impressão particular de calor ou frio, de luz ou sombra, de amor ou de ódio, de dor ou prazer, e nunca posso observar nada mais do que a percepção”.

não ulteriormente analisável); entre abordagens eliminativistas (o conceito de pessoa é um conceito confuso e inútil), reducionistas (falar de pessoas é falar deste ou daquele tipo de entidade física ou processo psíquico) e antirreducionistas (pessoa é um conceito último e indefinível em termos de corpos ou em termos de mentes).

Nas últimas décadas o desenvolvimento da psicologia percorreu um longo caminho em direção à explicação das atividades mentais, propondo modelos da arquitetura mental do homem e das suas bases neurobiológicas em condições de pôr em discussão a imagem tradicional do sujeito de experiência, entendido como uma entidade unitária e contínua.

O modelo que emerge parece o de mentes sem eu. Não há mais um “eu” simples e unitário que possui os vários “si”, mas antes uma sociedade da mente (cf. MINSKY, 1986) composta por múltiplas agências subpessoais que procedem à execução das várias funções cognitivas de modo substancialmente autônomo. Neste contexto, o eu unitário é facilmente catalogado sob a categoria de ilusão cognitiva.

Daniel C. Dennett (1991; 1995), numa espécie de reducionismo eliminativo, retoma, contemporaneamente, a ideia humeana da natureza ilusória do eu. Está entre os mais perspicazes defensores da ideia de uma nave sem timoneiro. Sob pressões evolutivas, o navio aprendeu a agir “como se” contivesse um piloto que, na realidade, está ausente. Os processos cognitivos e decisoriais são distribuídos e não centralizados, governados por heurísticas mais ou menos confiáveis e não por um centro de controle habitado pelo eu.

Chegou a propor uma visão segundo a qual o eu, longe de ser o fulcro da vida mental, é, ao máximo, “uma abstração definida pelas miríades de atribuições [...] que compuseram a biografia do corpo vivente no qual é o Centro de Gravidade Narrativa” (1991, p. 474). Portanto, temos somente a ilusão da existência de um centro do eu, o qual, caído o mito da unidade da consciência, seria o produto da atividade de processos subpessoais e inconscientes, que criam um comandante virtual, útil para fins de representação social e de autodescrição, mas privado de real eficácia causal na direção do comportamento do organismo. Portanto, Dennett considera a integração e a unidade que a mente parece mostrar na introspecção como substancialmente ilusórias, o produto da atividade narrativa da mente-cérebro, que, por exigências de tipo substancialmente cultural, criaria uma personagem fictícia, o comandante virtual, o centro de gravidade narrativa e porta-voz das exigências contingentes e ocasionais do organismo e seu representante oficial nas interações com os outros (pseudo)sujeitos. Esta concepção é partilhada por muitos estudiosos, entre os quais se destacam A. Rorty Oksenberg (1976), pelo específico tema da natureza cultural dos critérios de identidade pessoal, e W. Lyons (1986) pela crítica à introspecção como instrumento privilegiado de acesso à verdadeira natureza do eu.

Dennett (1991) fala de ilusão do centro do si, sustentado no fato empírico de nada a nível cerebral corresponder ao sujeito fenomenológico: uma abordagem que parece implicar que a correta região ontológica na qual se deve buscar o eventual sujeito seja a povoada por estados e eventos cerebrais – uma afirmação extraordinariamente ambiciosa, visto requerer a possibilidade ideal de que tudo o que se possa dizer do sujeito (inclusive o amor pela poesia ou a antipatia pelo boxe) poder ser expresso em termos neurobiológicos. Como apoio à sua tese, Dennett cita sobretudo o caráter narrativo do eu e a contínua abertura e variabilidade da narração

que nos autoconstituiria como protagonistas de uma autobiografia em perene evolução, e cuja elaboração parece dependente de múltiplas variáveis sociais e culturais.

Assim, Dennett (1976, p. 177-178) propõe seis condições que devem ser satisfeitas para ser uma pessoa. Trata-se de critérios que, pela sua generalidade, servem de indicadores puros, sem postular o seu particular valor definitório ou heurístico na construção de uma teoria da pessoa.

O primeiro critério é, talvez, o mais óbvio: as pessoas como seres racionais; o segundo as considera como criaturas às quais são adscrivíveis predicados intencionais (típicos da psicologia crença-desejo); o terceiro critério requer que uma pessoa, para ser tal, deva ser objeto de uma atenção especial por parte dos outros indivíduos: uma pessoa é um objeto de preocupação ética; o quarto quer que tal atenção seja recíproca: uma pessoa deve ter uma preocupação e um interesse ético em relação às outras pessoas; o quinto critério aponta para o fato de as pessoas deverem ser capazes de comunicação verbal; e a sexta condição é que devem ser conscientes (e talvez autoconscientes). Esta criteriologia permite estabelecer uma espécie de taxonomia entre as entidades, de acordo com o grau de participação de entidades no conceito de pessoa.

Dennett (1989; 1991) entende que o conceito de pessoa é inescapavelmente normativo. Por isso, os critérios indicados são necessários, mas não suficientes. Pessoa, para ele, é a entidade que, em condições normais de vida, possui um self. Entretanto, pessoa e self não são termos intercambiáveis na sua obra. Em mais de um texto, afirma que uma pessoa costuma ter um self, e que esta é uma forma perspicua de organizar a nossa interpretação, assim como, nos casos de distúrbios de múltipla personalidade, atribuir vários selves a uma mesma pessoa pode ser a melhor forma de descrever suas experiências de vida. Um self não é senão um *abstractum*, um centro imaterial atrator de propriedades, um ponto imaginário de convergência de relatos. É o resultado de um processo que surge muito antes na escala evolutiva, em espécies nem tão complexas e especializadas, em que já se evidencia uma tendência básica a distinguir o interno do externo, o próprio do alheio, o eu do mundo. Um self mínimo ou primitivo é aquele em que já há como que esse saber biológico rudimentar, cuja função é a de conservação e sobrevivência do organismo.

As ilusões do eu

A imagem da subjetividade e a teoria da pessoa elaboradas por Dennett dependem de uma complexa teoria da consciência e da intencionalidade. No que se refere à consciência, Dennett (1991) nega que ser consciente signifique perceber de algum modo o fluir linear dos nossos estados mentais, bem como nega a existência de um centro da mente, ao qual toda a informação conflui para estar à disposição de um super-homúnculo encerrado na nossa cabeça, um *boss* interior que coordena a atividade das várias agências que presidem de modo parcelado e paralelo as nossas atividades cognitivas. Pelo contrário, o que temos é uma alternância de coalizões que “se acotovelam num pandemônio com as construções gramaticais para abrirem uma via de acesso à mensagem da qual todas querem fazer parte” (DENNETT, 1991, p. 270). O que temos é, no máximo, um processo de autocomunicação com o qual o cérebro consegue melhorar as próprias comunicações internas e externas. Consequentemente, a unidade e a continuidade da consciência experimentada pelo

sujeito é meramente uma construção e não uma realidade. O eu contínuo apresentado ao mundo externo não é um ente, mas o produto de regras de otimização das atividades cognitivas.

Dennett pode ser considerado o defensor de uma versão empírica do reducionismo eliminativo, segundo o qual o que constitui a identidade é “o perdurar da narração”, a qual poderia sobreviver a infinitas mudanças de meio e ser conservada e transmitida como “pura informação” (1991, p. 479).

Tem-se, portanto, uma resposta clara ao problema do estatuto ontológico do sujeito: o sujeito é um centro de gravidade (narrativo) e, como os centros de gravidade dos quais fala a física, é uma abstração: “o problema com os centros de gravidade é que não são reais; são ‘ficções teóricas’” (1991, p. 477). Em suma, o sujeito é uma ilusão útil. Dennett assevera: “você é apenas um programa que roda no seu computador cerebral” (1991, p. 478).

Evidentemente, é fácil imaginar as críticas de um antirreducionismo, seja contestando a partir da evidência de que os programas não são o mesmo tipo de coisas que as pessoas, seja indicando a diferença entre o conteúdo da própria autobiografia e o si mesmo: o conteúdo autobiográfico é verdadeiro ou falso do si. As narrativas produzem representações de pessoas; não pessoas. O determinante é sentir algo como ser si mesmo. Sentir algo (a experiência) é um ingrediente que qualifica a narrativa. O erro de Dennett parece ter excluído a perspectiva da primeira pessoa: uma narrativa pode “me constituir” como sujeito porque eu já estou ali vivendo o seu sentido.

Isso nos conduz ao primeiro dos dois pressupostos da teoria dennettiana: a ideia de que a nossa experiência fenomenológica é verdadeira ou falsa de acordo com a sua correspondência com o nível neurobiológico. Para Dennett a correspondência com acontecimentos reais no cérebro é a única fonte de legitimação da veracidade da descrição fenomenológica da experiência de um sujeito. Entretanto, não sabendo como a consciência fenomênica emerge a partir da atividade neurobiológica e não sabendo até que ponto o nível descritivo, que nos é indispensável para descrever as propriedades fenomenológicas da consciência, é substituível por um idioma neurobiológico e não mentalista, então não parece justificada forma alguma de redução ontológica de um nível ao outro. Se assim for, o comandante virtual é o proprietário concreto de estados mentais intencionais.

Este é o segundo pressuposto da teoria dennettiana da irrealidade do comandante virtual: o antirrealismo em relação à existência de estados mentais (intencionais). Dennett tem uma teoria muito forte e articulada que nega a realidade dos estados intencionais. A intencionalidade, para ele (1987), é algo que nós atribuímos a certos tipos de sistemas que exibem comportamentos suficientemente complexos, com o objetivo de descrever e prever melhor as suas ações. A capacidade de tratar o objeto do qual se quer prever o comportamento como um agente racional implica que nós lhe atribuamos uma série de crenças, hipotetizemos quais possam ser os seus desejos e, enfim, tentemos deduzir o comportamento que ele deveria ter para realizar os seus objetivos. Para Dennett, portanto, a atitude intencional é de projeção e interpretação e não implica a existência de misteriosas propriedades não materiais. Os sistemas intencionais são sistemas físicos em relação aos quais assumimos uma estratégia interpretativa particular, que por sua vez se baseia no tipo de funções que atribuímos a certos comportamentos. Deste ponto de vista, não existe uma diferença de princípio entre as descrições em termos

de vocabulário intencional que possamos dar a um termostato, do sistema imunitário de um organismo complexo ou de um ser humano.

A atribuição de intencionalidade é, para ele, um hábito instintivo que temos sempre que vemos algo complicado no mundo, que se move de um modo que não entendemos. Então, pensamos nesse agente como algo ou alguém que tem intenções, que tem crenças e desejos. Então, a perspectiva intencional é o hábito, a estratégia de pensar nas coisas como agentes racionais. Ela nos permite fazer antecipações confiáveis das atividades dos sistemas intencionais.

Esta posição, todavia, se baseia por sua vez na possibilidade de uma explicação evolucionista do conteúdo mental e na ideia de que uma explicação genética deste tipo da origem e da função biológica do comandante virtual seja de per si uma resposta à questão metafísica da sua natureza. Mas, poder-se-ia objetar, a explicação genética darwiniana do nascimento do eu não resolve de per si as questões metafísicas; trata-se do mesmo tipo de objeção que podemos mover ao construcionismo social, que explica a gênese da identidade pessoal a partir dos procedimentos sociais de construção do eu: a impressão não é a de solução do problema, mas de uma mudança de discurso; a análise das práticas com as quais o conceito de pessoa é construído pela sociedade ou pela evolução é de grande interesse, mas de que modo mostra que não se põe um problema da natureza da pessoa? A evolução construiu os vírus, as espécies, as células, os indivíduos pluricelulares, os seus órgãos, etc., e é legítimo perguntar-se que tipo de entidades elas sejam, quais são as leis de natureza que nos fazem compreender a sua estrutura e funções, os eventuais traços objetivos e o estatuto ontológico.

O problema da intencionalidade, no entanto, não é a questão genética, como nota Fodor (1996, p. 261), mas a questão metafísica: o que torna intencionais as entidades intencionais? Se a evolução construiu o eu unitário a partir de processos cerebrais desagregados, isso não significa que a nova entidade seja algo além de um conjunto de processos cerebrais. Para Dennett, o si existe somente como autoconstrução linguística das histórias que narramos – nós não somos os produtores, mas o produto destas histórias: nós não tecemos a nossa (auto)biografia; ela é que nos tece (cf. 1991, p. 464). Permanece, todavia, o fato que se as ocorrências de crenças e desejos são eventos reais presentes na explicação da ação racional e da atividade cognitiva humanas, o comandante virtual é muito real. É um comandante emergente, ou sobreveniente a partir da atividade cerebral, mas é tão real quanto as mesas ou os gatos da nossa experiência cotidiana.

Pessoas e seres humanos

As dificuldades enfrentadas pelos critérios psicológicos podem induzir à retomada de um dos principais pontos de partida das posições neo-lockianas, isto é, a separação entre os conceitos de pessoa e ser humano, onde o último se refere aos membros de uma dada espécie biológica. Pessoa designará, nesta concepção, um gênero natural, uma classe de entidades cujos confins são afirmados pela existência de leis específicas de natureza que a elas se referem. Desse modo, convergem duas linhas teóricas independentes: a primeira ligada a alguma forma de essencialismo ou de realismo em relação à extensão do conceito de pessoa: as pessoas são tais enquanto possuem – independentemente do nosso atual conhecimento ou decisões convencionais a tal respeito – uma natureza particular (de sujeitos de experiência, de agentes racionais) da qual objetivamente gozam; a

segunda retoma as observações em favor da natureza material ou corporalizada das pessoas, que emergiram discutindo a ligação entre posse de um corpo e de uma colocação espaçotemporal.

Neste sentido, interessam-nos as teorias biológicas da pessoa, as quais buscam critérios alternativos aos psicológicos e encontram expressão natural na reivindicação das relações entre pessoa e ser humano. Em outras palavras, tendo falido a tentativa de caracterizar a pessoa em termos funcionalistas, podemos tentar um substancialismo material e, em especial, biológico. Se as pessoas não são modos psicológicos, talvez sejam substâncias biológicas.

A tese da natureza biológica do conceito de pessoa deve, porém, ser distinguida de duas ideias conexas, mas diferentes. A primeira é que as pessoas são corpos; a segunda, que elas são cérebros. Sustentar que as pessoas são corpos ainda não equivale a dizer que é à biologia que é preciso recorrer para a especificação do tipo de entidade que elas são, mas somente reconhecer a sua natureza material e eventualmente a ideia de que os predicados psicológicos são atribuídos aos corpos. Por outro lado, justamente esta última pode levar a uma teoria biológica, dado que um corpo dotado de propriedades psicológicas (como percepção, memória, etc.) é facilmente assemelhável a um organismo. Diferentemente ocorre com o caso dos cérebros, que assumem a sua centralidade enquanto causa física da continuidade psicológica.

Neste contexto, a própria ideia das pessoas como entidades biológicas pode assumir diversas formas. Entre elas podemos indicar as seguintes: a) As pessoas são um certo tipo de entidades materiais; b) As pessoas são entidades materiais que pertencem a um gênero biológico, isto é, animais de um certo tipo; c) Quando falamos de nós mesmos como pessoas não estamos fazendo outra coisa que nos referirmos a propriedades que possuímos enquanto membros de uma espécie animal particular que, porém, possui essencialmente propriedades psíquicas. A tese (a) é compatível com a identificação entre corpos e pessoas e com as versões materialistas do funcionalismo, ou seja, com a concepção segundo a qual, mesmo sendo a posse de uma certa organização psicológica a essência das pessoas, não é possível ter esta organização sem ser entidades materiais. A referência a um certo tipo de entidades materiais abre, porém, o caminho à possibilidade de que só a organização biológica esteja em condições de implementar os caracteres psicológicos essenciais. Esta é a tese explicitada por (b), a qual se propõe a ancorar fortemente as pessoas à descrição psicológica e exclui de fato toda possibilidade de pessoas artificiais ou virtuais, bem como permite tomar em consideração as propriedades psicológicas das pessoas somente enquanto redutíveis a um papel biológico, enquanto propriedade de organismos (corpos). Mais complexo é o caso de (c). À primeira vista, trata-se de uma tese fortemente antropocêntrica, mas na realidade ela não veta a possibilidade de pessoas não humanas, nem veta um papel importante para os predicados psicológicos; sustenta somente que ter o tipo de propriedade que nos configura essencialmente como pessoas significa possuir uma série de propriedades (também psicológicas) das quais gozamos enquanto membros da espécie *Homo sapiens*, o que não exclui que outros seres vivos poderiam, em virtude das próprias características biológicas, possuir as mesmas propriedades.

Talvez o mais conhecido dos defensores da identificação entre corpo e pessoa seja Bernard Williams, o qual sustenta que as pessoas são substancialmente objetos materiais (corpos) dotados de atributos psicológicos: “diremos que uma pessoa já não é uma mente que tem um corpo (como Descartes), nem que é um

sujeito inanalísável de predicados mentais e físicos (como Strawson), mas que é um corpo material que pensa (etc.) (WILLIAMS, 1973, p. 86, tradução nossa). O seu mérito consiste em se opor à ideia pós-lockiana, segundo a qual os critérios de identidade das pessoas se diferenciam em relação àqueles dos corpos (seres humanos).

Williams reconhece que o fato de a identidade corpórea não ter sido considerada uma condição necessária para a identidade pessoal levou muitos filósofos, de Locke em diante, a negar a centralidade do corpo como lugar da personalidade e deu espaço à ideia de que critérios puramente mentais sejam suficientes para definir uma pessoa, especialmente a memória ou a continuidade psicológica.

Por outro lado, a linha de pensamento centrada nos critérios corpóreos pode ser radicalizada até a uma completa identificação entre pessoa e ser humano. Esta é a proposta de Eric T. Olson (1997), segundo o qual expressões como eu e tu identificam membros da classe (biológica) dos animais humanos e – na medida em que pessoa está para o referente eu – então pessoa é um conceito substancialmente biológico:

No lugar da abordagem psicológica proponho uma explicação radicalmente não psicológica da identidade pessoal. Para nós, persistir no tempo significa possuir aquilo que chamei continuidade biológica: só se sobrevive quando as próprias funções puramente animais – metabolismo, capacidade respiratória, circulatória e semelhantes – continuam. (OLSON, 1997, p. 16).

Olson interpreta a existência de seres humanos reduzidos a uma vida meramente vegetativa, assim como a dos embriões humanos e bebês anencéfalos, como a prova de sobrevivência de pessoas privadas de qualquer caráter psicológico. Aparentemente, a questão poderia ser percebida como puramente terminológica, dado que o próprio Olson (1997) admite a possibilidade de considerar que um ser humano reduzido ao estado meramente vegetativo não seja (mais) uma pessoa. Mas a anotação seguinte, “se fosse assim, isto só mostraria que vocês podem continuar existindo sem ser uma pessoa” (p. 17), mostra como o que está em jogo é um problema substancial: qual é a classe de entidades na qual recai essencialmente o referente “vocês”? A resposta de Olson identifica membros de uma classe biológica: “aquele primata vivente que está sentado agora é você: você é numericamente idêntico a um animal” (p. 17).

Wiggins (1980) sustenta uma outra versão da teoria biológica. O filósofo britânico apresenta interessantes considerações a respeito da relação entre pessoa e gêneros naturais, pessoa e corporeidade e aos limites do naturalismo. A sua tese principal é que as pessoas são entidades biológicas, sujeitos de conhecimento, possuidores de propriedades morais, fontes ou origens conceituais dos valores (WIGGINS, 1987) e que estas propriedades são propriedades gozadas tipicamente pelos seres humanos. O ponto de partida, porém, é a caracterização neo-aristotélica da pessoa como um tipo particular de animal que goza intrinsecamente de uma ampla gama de propriedades intencionais. Trata-se de conceber a pessoa “como uma qualificação não biológica de animal” (1987, p. 171): uma pessoa é qualquer

animal que tem a capacidade de implementar as propriedades psicológicas supracitadas. Neste sentido, ele se autodenomina objetivista moral.

Em suma, é preciso contrabalançar a descrição funcional com uma ancoragem a um gênero natural, se quisermos que a extensão de pessoa não seja arbitrária. Se renunciássemos totalmente a este último, poderíamos chamar pessoa a um artefato. Teríamos a tese segundo a qual o conceito de pessoa é um conceito social e, portanto, a identidade das pessoas seria determinada pelos critérios estabelecidos pelos objetivos sociais devido aos quais o conceito de pessoa é introduzido.⁴

O que motiva autores como Wiggins a tentar fornecer uma imagem integrada do sujeito humano é o fato de conceberem que a natureza biológica fornece um critério de identidade, mas não esgota as características fundamentais do sujeito humano, que compreendem também caracteres psíquicos não redutíveis. Por outro lado, os experimentos mentais da literatura filosófica⁵ mostram que, se o conceito de pessoa não estiver ligado a pelo menos um gênero natural, não tem estabilidade. Eles desnaturalizam o sujeito humano e o consideram uma questão de interpretação (WIGGINS, 1980, p. 178). Wiggins propõe, na caracterização da pessoa, um entrelaçamento primitivo entre biologia e predicados mentalistas.

Contrariamente, movendo-nos na direção da reflexão filosófica, é possível conceber a biologia e a cultura de modo aberto e dinâmico não estabelecendo uma fronteira tão nítida entre elas e procurando englobar as potencialidades do cultural na esfera do biológico. Segundo um dos máximos defensores do funcionalismo: “cada mente humana observada – inclusive a nossa, aquela que perscrutamos a partir de dentro – não é somente um produto da seleção natural, mas também de uma projeção cultural de vastíssimas proporções” (DENNETT, 1996, p. 171).

Este tipo de abordagem integrada permite considerar um aspecto essencial das teorias sociais da pessoa: a importância do reconhecimento público do título de pessoa, entendido como expressão da habilidade cognitiva de interpretar o comportamento de outrem como a ação intencional de um sujeito de experiência. Nesse sentido, segundo Wilkes (1988), a decisão de considerar um dado ser uma pessoa não seria arbitrária, mas requereria a inteligibilidade da forma de vida em análise. A ideia é que, para reconhecer em quem está à nossa frente uma pessoa devemos de algum modo aplicar “o quadro conceitual da nossa psicologia de senso comum” (p. 234). É possível afirmar que ser pessoa depende do comportamento objetivo que torna possível a projeção da rede explicativa da psicologia de senso comum para interpretar e predizer as ações. O título de pessoa passa a depender da existência de um sujeito de experiência e ação intencional suficientemente semelhante a nós a ponto de poder ser descrito com a linguagem da psicologia intencional.

⁴ Dizer que o conceito de pessoa é um conceito social é ambíguo: num sentido quer dizer corretamente que é o conceito de alguma coisa que goza de reconhecimento social; mas é falso se significa que as pessoas são construtos sociais. Todos os conceitos são produtos sociais, mas nem tudo o que cabe sob os conceitos o é. Ser o tipo de sujeito de experiência que nós somos é algo descrito ou conceituado mas não é criado a nível social.

⁵ Cite-se, por exemplo, o experimento da troca de corpos, de transplante de cérebro, de separação dos lóbulos cerebrais, etc.

Nesse sentido, Lowe (1991) chega mesmo a defender a existência de um gênero natural psicológico estável e não sujeito à variabilidade cultural que determina o ser um sujeito humano de experiência: “Uma pessoa é uma substância psicológica individual que pertence a um gênero natural que está sujeito a leis especificamente psicológicas e é governado por condições de persistência que são similarmente de caráter especificamente psicológico” (1991, p. 105).

Estas considerações filosóficas se aproximam dos resultados empíricos das chamadas teorias da mente, as quais procuram explicar a habilidade exibida pelo homem e por outros animais não humanos na compreensão e predição das próprias ações e de outros agentes inteligentes. Uma série de pesquisas têm demonstrado que “o recém-nascido possui informações estruturais inatamente especificadas que o põem em condições de reconhecer os membros da sua espécie” (KARMILOFF-SMITH, 1992, p. 173). Ele reage precocemente com interesse nos rostos, na voz, na expressão das emoções dos seres humanos e desenvolve progressivamente uma capacidade de distinção entre aquilo que é vivo e capaz de ação autônoma e aquilo que não o é. Ou seja, a partir do nascimento desenvolve-se separadamente uma teoria da mente e uma teoria dos fenômenos físicos.

Considerações finais

Qual é o lugar da pessoa na ordem natural? As posições neo-lockianas definem a pessoa em termos de relações entre estados mentais. Nessa linha, segundo o funcionalismo dennettiano, a mente tem uma natureza funcional e, enquanto tal, é independente do tipo de substrato no qual se realiza. E, embora seja sempre possível insistir na natureza necessariamente material dos possíveis substratos em questão, a tentativa de reduzir a pessoa a estados mentais parece cair num eliminativismo, distanciando-se sempre mais da nossa ideia intuitiva das pessoas como sujeitos unitários e contínuos de experiência. O resultado parece tender à dissolução de tal sujeito. A identificação entre mente e pessoa e a teoria funcionalista da mente – em cujo âmbito a referência à subjetividade humana não encontra espaço – parece levar à ideia das pessoas como construções lógicas e à possibilidade de pessoas coletivas, múltiplas, distribuídas, não distinguíveis daquelas ordinárias.

Se o reducionismo de matriz psicológica tem os seus problemas, aquele de base biológica parece ainda menos convincente. De um lado, a tentativa de estreitar as relações entre o conceito de pessoa e o de ser humano não pode conduzir a uma identificação entre eles, sob pena de uma redução da psicologia à biologia e um chauvinismo antropocêntrico que tornaria impossível falar de pessoas não humanas. Por outro, se esta relação é entendida de modo moderado, ela acaba conduzindo à ideia de que o que torna os seres humanos pessoas é o conjunto possuído de propriedades biológicas e propriedades psíquicas; mas a este ponto se põe o problema da relação entre os dois campos de fenômenos aos quais tais propriedades se referem. Evidentemente é possível pensar estes dois campos como dupla natureza do sujeito humano que vê na cultura o desenvolvimento natural da biologia humana. Tal perspectiva, contudo, mesmo oferecendo uma visão integrada do desenvolvimento da subjetividade humana, não parece de per si tocar o nó metafísico da natureza de um sujeito de experiência dotado de propriedades físicas e mentais.

Assumir o naturalismo puro significa aceitar a existência exclusiva de entidades cujas propriedades são descritíveis pelas ciências naturais. Se consideramos aceitável que o mundo contenha também entidades não completamente analisáveis em termos naturalistas, então as pessoas serão não redutíveis. Isso significa assumir o conceito de pessoa como primitivo e que o mundo contém entes físicos e pessoas, as quais possuem propriedades físicas e intencionais. É nessa linha que se situa, por exemplo, o trabalho de De Monticelli (1995).⁶ Partindo da fenomenologia de Husserl para uma crítica radical da filosofia da mente de área analítica, De Monticelli fala do contraste entre “fenomenologia da alma” (da experiência) e “psicologia positiva” (estudo das funções psíquicas dos animais e dos homens). Nesta perspectiva fenomenológica, mente não designa “uma entidade teórica com valor explicativo de fatos e comportamentos”, mas “um modo mais originário no qual me é dado o ser. Ou melhor, me é dado ser” (DE MONTICELLI, 1995, p. 38).

Em especial, para De Monticelli, o pensamento autoconsciente e intencional é um aspecto essencial das pessoas, bem como a transcendência e a imaterialidade dos conteúdos mentais do sujeito. Por outro lado, os resultados da reflexão científica pedem cautela, dado que nada, senão uma intuição limitada, parece excluir a princípio a visão oposta constituída pelo eliminativismo neo-humano. Em suma, o sujeito virtual pode ser entendido como a projeção ilusória que deriva da interação entre processos subpessoais e construções linguísticas e sociais, ou como uma realidade emergente e causalmente eficaz, cuja existência faz diferença e cuja ação e natureza podem ser descritas somente através de uma conceitualização que não se deixa reduzir ao horizonte das ciências naturais.

Em favor do reducionismo há a aplicação da navalha de Ockham: se fosse possível integrar, numa visão científica unificada, toda a nossa concepção de nós mesmos, a vantagem explicativa seria obviamente extraordinária; mas, como todos os instrumentos afiados, também a navalha de Ockham deve ser utilizada com cautela, para não amputar partes (da nossa forma de vida) das quais não possamos abrir mão.

* * *

REFERÊNCIAS

DE MONTICELLI, Roberta. **L'ascesi filosofica**. Milano: Feltrinelli, 1995.

DENNETT, D. C. Conditions of personhood. In: OKSEMBERG, A. R. (org.). **The identities of persons**. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1976. p. 175-196.

DENNETT, D. C. **The intentional stance**. Cambridge: MIT Press, 1987.

⁶ É docente na Università Vita-Salute San Raffaele, na cátedra de Filosofia da pessoa. Herdeira da grande tradição, de Platão a Agostinho e Husserl, tenta uma fundamentação nova, no plano ontológico e com base no método fenomenológico (cfe. *La fenomenologia come metodo di ricerca filosofica e la sua attualità*, disponível na rubrica dos textos da biblioteca husserliana (<http://www.biblioteca-husserliana.net/testi.html>)).

- DENNETT, D. C. **Consciousness explained**. Boston: Little Brown and Company, 1991.
- DENNETT, D. C. The origins of selves. **Cogito**, nº 3, p. 163-173, 1989.
- DENNETT, D. C. **Kinds and minds**. London: Weidenfeld and Nicolson, 1996.
- FODOR, J. Deconstructing Dennett's Darwin. **Mind and language**, vol. 11, nº 3, p. 246-262, 1985.
- KARMILOFF-SMITH, A. **Beyond modularity**: a developmental perspective on cognitive science. Cambridge: MIT Press, 1992.
- LOWE, E. J. Real selves: persons as a substantial kind. *In*: COCKBURN, D. (org.). **Human beings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 87-107.
- LYONS, W. **The disappearance of introspection**. Cambridge: MIT Press, 1986.
- OKSEMBERG, A. R. (org.). **The identities of persons**. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1976.
- OLSON, E. T. **The human animal**. Personal identity without psychology. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- POSSENTI, V. **Il principio-persona**. Roma: Armando, 2006.
- STRAWSON, P. Comments on some aspects of Peter Unger's "Identity, consciousness and value". **Philosophy and phenomenological research**, vol. 52, nº 1, p. 145-148, 1992.
- UNGER, P. **Identity, consciousness and value**. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- WIGGINS, D. **Sameness and substance**. Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- WILKES, K. **Real people**: personal identity without thought experiments. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- WILLIAMS, B. **Problems of the Self**. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.