

Editorial

A Segunda Pessoa.

O conflito entre as perspectivas da primeira e da terceira pessoa é bem conhecido por qualquer pessoa familiarizada com a literatura de filosofia da mente. Temos um acesso privilegiado aos nossos próprios estados mentais, atos ou eventos; há claramente uma assimetria entre a maneira como conhecemos nossos próprios estados mentais e a maneira como conhecemos os estados mentais de outras pessoas por meio da leitura mental ou da empatia. Assim, a perspectiva da primeira pessoa é *subjetiva*.¹ Nessa perspectiva, pensamos em nós mesmos como seres conscientes e racionais, com responsabilidades, compromissos e valores. Este é o ponto de partida obrigatório de todos. O conhecimento que temos sobre nós mesmos a partir dessa perspectiva não é científico e não requer nenhum treinamento especial.

A perspectiva da terceira pessoa é a das ciências naturais. É *objetivo*. Dessa perspectiva, somos organismos presos na rede causal do mundo, como qualquer outro objeto ao nosso redor. Quando as ciências naturais olham para

o corpo humano, o que se vê é mostrado por tábuas anatômicas. Temos uma perspectiva de terceira pessoa quando diferentes pessoas podem olhar para os mesmos objetos, considerar e pensar as mesmas evidências, compartilhar os mesmos métodos, chegar às mesmas conclusões. A perspectiva de terceira pessoa pressupõe a possibilidade de se envolver no mesmo tipo de atividade (investigar, teorizar) e concordar com outras pessoas, assim, acessar, de alguma forma, e avaliar, as crenças de outras pessoas. Sem esse acesso (imperfeito) às crenças dos outros, não haveria objetividade. Mas isso é o que chamamos de intersubjetividade. Portanto, a objetividade está alicerçada na intersubjetividade. Mas a intersubjetividade é baseada na capacidade de se colocar na pele do outro. Esta é uma habilidade de primeira pessoa, a de representar os estados mentais de outras pessoas, uma capacidade meta-representacional baseada na perspectiva de primeira pessoa.

Agora é fácil ver por que a ideia de introduzir uma perspectiva de segunda

¹For a similar characterization of the three perspectives, see Michael Pauen (2012): "The Second-Person Perspective", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 55:1, 33-49.

pessoa tornou-se conceitualmente tão urgente. A perspectiva de segunda pessoa é *intersubjetiva*, enraizada na perspectiva de primeira pessoa e fundamentando a perspectiva de terceira pessoa da ciência. A perspectiva da segunda pessoa é necessária para completar o quadro, para fechar a lacuna e explicar geneticamente como podemos sair do círculo fechado da subjetividade compartilhando crenças e métodos. É assim que alcançamos coletivamente "uma visão de lugar nenhum".²

Existem muitos ângulos diferentes para abordar o conceito SEGUNDA PESSOA. A perspectiva da segunda pessoa aparece como indispensável para aprofundar a compreensão de nós mesmos como agentes dotados de habilidades para se comunicar e usar termos mentalísticos. Há muito tempo, em Port-Royal, o grande Arnauld viu claramente que as nossas mentes não são completamente opacas; podemos "penetrar imperfeitamente" nas men-

tes uns dos outros, e isso é o que fazemos em qualquer interação verbal. Falamos como falamos porque temos aquela "penetração imperfeita" das mentes uns dos outros: "Não podemos refletir, por pouco que seja, sobre a natureza da linguagem humana, sem reconhecer que ela se baseia inteiramente nesta penetração imperfeita da mente do outros. É por isso que, na conversa, há tantas coisas que não expressamos".³ Hoje, chamamos essa capacidade de "leitura da mente". De acordo com psicólogos do desenvolvimento, ela começa a se desenvolver muito cedo, por volta dos 18 meses, e se completa por volta dos 48 meses, quando as crianças passam no teste de crença falsa.⁴ Um século depois, Thomas Reid introduziu a ideia de operações sociais da mente.⁵

Como podemos aprender a aplicar os conceitos mentais? O ensino ostensivo não funciona para conceitos mentais. Como passamos a usar "Sinto uma dor"? E então "você está com dor"? Dé-

²Thomas Nagel, in *A View from Nowhere* (1986) saw the problem acutely: "This book is about a single problem: how to combine the perspective of a particular person inside the world with an objective view of the same world, the person and his viewpoint included. It is a problem that faces every creature with the impulse and the capacity to transcend its particular point of view and to conceive of the world as a whole." p. 3.

³Arnauld A. Nicole P. (1669-1672). *La grande Perpétuité de la foi de l'Église Catholique sur l'Eucharistie*, ed. by l'Abbé M***, Paris, Imprimerie de Migne, chez l'éditeur rue d'Ambroise, Hors la barrière d'Enfer, 1841, Vol. 2, Book I, p. 81; translation by A.L).

⁴See Alvin Goldman, *Simulating Minds. The Philosophy, Psychology and Neuroscience of Mind Reading*. Oxford: O.U.P., 2006, as a main source of information on the subject.

⁵Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of Man* [1785], in *The Works of Thomas Reid*, Vol. 1, facsimile of the 1872 edition. Elibron Classics, 2005. "By ['social operations'] I understand such operations as necessarily suppose intercourse with some other intelligent being. A man may understand and will; he may apprehend and judge and reason, though he should know of no intelligent being in the universe besides himself. But, when he asks information or receives it; when he bears testimony or receives the testimony of another; when he asks a favour, or accepts one; when he gives a command to his servant or receives one from a superior; when he plights his faith in a promise or contract – these are acts of social intercourse between intelligent beings, and can have no place in solitude. They suppose understanding and will; but they suppose something more, which is neither understanding nor will; that is society with other intelligent beings." P. 244. "All languages are fitted to express the social as well as the solitary operations of the mind. Indeed, it may indeed be affirmed, that, to express the former, is the primary and direct intention of language. A man who had no intercourse with any other intelligent beings, would never think of language. p. 245.

cadadas atrás, Peter F. Strawson levantou uma hipótese interessante: “que é uma condição necessária de alguém atribuir estados de consciência, experiências, a si mesmo, da maneira que o faz, que também deve atribuí-los, ou estar preparado para atribuí-los, para outros que não são você mesmo.”⁶ Aprendemos a aplicar conceitos mentais a nós mesmos quando somos capazes de aplicá-los a outras pessoas. O ser humano se torna uma pessoa com perspectiva de primeira pessoa no sentido pleno da palavra quando tem à sua disposição um conjunto de conceitos por meio dos quais pode se considerar distinto de qualquer outra coisa ou pessoa.⁷ Portanto, ter uma perspectiva de primeira pessoa é uma propriedade que não se pode ter isoladamente. Aprendemos com o Externalismo que a instanciação de tal propriedade relacional pressupõe a existência de outra pessoa.

Em um artigo intitulado “A segunda pessoa”, Donald Davidson expõe mais uma vez sua ideia de triangulação: um aluno (geralmente uma criança), um professor, que pode ser qualquer pessoa (um membro da família, um vizinho, etc.) e um fundo comum. A triangulação é uma maneira de explicar como adquirimos nossos conceitos bási-

cos, os significados das palavras e nossas atitudes proposicionais. Aqui está a ideia: “... se estou certo, o tipo de triangulação que descrevi, embora não seja *suficiente* para estabelecer que uma criatura tem um conceito de um objeto ou tipo de objeto particular, é *necessário* se houver qualquer resposta à questão de quais são seus conceitos.”⁸ “... sem uma segunda criatura respondendo à primeira, não pode haver resposta para a pergunta.” (Ibid.). A triangulação estabelece o caráter público da linguagem: “se alguém deve falar uma língua, deve haver outra criatura interagindo com o falante”. (Ibid.) Davidson vai além e defende o caráter social do pensamento: “A crença, a intenção e as outras atitudes proposicionais são todas sociais no sentido de que são estados em que uma criatura não pode estar sem ter o conceito de verdade intersubjetiva, e esta é um conceito que não se pode ter sem compartilhar e saber que compartilha um mundo e uma maneira de pensar sobre o mundo com outra pessoa.”⁹

O tema da segunda pessoa tem recebido muita atenção nos últimos anos, tanto que podemos falar de um “You Turn” na filosofia da cognição e psicologia.¹⁰

⁶Peter F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge, 1959, p. 99.

⁷See Lynne Rudder Baker, *Person and Bodies. A Constitutive view*. Cambridge: C.U.P., 2000: “the first-person perspective is relational in that it would be impossible for a being truly alone in the universe to have a first-person perspective.” Pp. 69-70.

⁸Donald Davidson, “The Second Person”, *Midwest Studies in Philosophy*, XVII (1992), p. 263.

⁹Ibidem, p. 265.

¹⁰Naomi Eilan, “You Turn”, *Philosophical Exploration*, 2014, pp. 1-14, republished in N. Eilan (ed.), *The Second Person: Philosophical and Psychological Perspectives*, London, Routledge, 2017.

A introdução da questão da segunda pessoa na filosofia moral analítica deve-se principalmente a outro dos artigos clássicos de Strawson, *Freedom and Resentment* (1962),¹¹ no qual ele traçou uma famosa distinção entre *participante* e ponto de vista *objetivo*. Este último se refere a pessoas e coisas do mundo natural determinista, ou seja, de um ponto de vista objetivo, enquanto o primeiro, ao contrário, pressupõe outras pessoas e sua responsabilidade, introduzindo no debate ético a noção de “atitudes reativas” como a gratidão, indignação, vergonha, raiva, ressentimento, simpatia, culpa e culpa moral, que envolvem, para sua ativação, a presença de outra pessoa ou outras pessoas. Mesmo que Strawson não fale explicitamente sobre o ponto de vista da segunda pessoa, seu artigo é considerado hoje uma contribuição pioneira para o debate sobre o assunto.

Mais recentemente, o conceito de segunda pessoa foi discutido na filosofia moral pelo filósofo de Yale, Stephen Darwall, em um livro que rapidamente se tornou um clássico que define o quadro conceitual de discussão em ética: *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect, and Accountability* (2006).¹² De acordo com Darwall, a condição de

segunda pessoa é aquela em que um agente racional se torna autoconsciente como um agente moral quando interage com outras pessoas. Esse tipo de condição, ou ponto de vista, surge dentro de uma comunidade na qual as pessoas interagem umas com as outras. Além disso, a comunidade aceitou que as pessoas têm autoridade para fazer demandas e reivindicar direitos nessas interações. Um simples grupo de indivíduos, conseqüentemente, torna-se uma comunidade moral. Além disso, de acordo com Darwall, a moralidade não pode ser baseada em um agente puramente racional, como na tradição kantiana clássica, um princípio defendido por exemplo por Korsgaard,¹³ mas se quisermos articular e justificar os princípios da moralidade, devemos levar em consideração o ponto de vista de uma segunda pessoa envolvida na ação. Assim, Darwall argumenta, os conceitos morais de obrigação, dignidade e respeito devem ser justificados do ponto de vista de outro ser racional. O solipsismo moral, na perspectiva que Darwall está defendendo, não só é evitado, mas impossível porque o diálogo se torna a marca do pensamento moral do agente racional.

O kantismo reformado de Darwall é

¹¹Peter F. Strawson, “Freedom and Resentment,” *Proceedings of the British Academy*, 48, 1962, pp. 1–25, republished in *Freedom and Resentment and Other Essays*, London, Methuen, 1974.

¹²Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2006.

¹³See the Symposium on Darwall’s book by Christine M. Korsgaard, “Autonomy and the Second Person Within: A Commentary on Stephen Darwall’s *The Second Person Standpoint*”, *Ethics*, Vol. 118, No. 1, October 2007, pp. 8–23.

¹⁴Martin Buber, 1923, *Ich und Du*, Leipzig, Insel Verlag, 1937, *I and Thou*, transl. by R. G. Smith, New York, Scribner, 2000.

semelhante ao do princípio dialógico de Martin Buber¹⁴ e, em certa medida, sua abordagem de segunda pessoa na filosofia moral pode ser comparada com alguns autores dentro da tradição fenomenológica.

A segunda pessoa é uma preocupação central na tradição fenomenológica e assumiu diferentes formas na literatura: também se fala em *intencionalidade coletiva* ou *intersubjetividade fenomenológica*.

A primeira pesquisa na fenomenologia de segunda pessoa pode ser rastreada até a questão discutida por Husserl na *Quinta Meditação Cartesiana* sobre a natureza não solipsista da subjetividade, bem como nos manuscritos publicados no vol. XIII-XV de *Husserliana* sobre a possibilidade do ego transcendental se constituir em relação aos outros, onde Husserl afirma que a subjetividade transcendental existe em consórcio com outros. Como Shaun Gallagher observa: "na Quinta Meditação de Husserl, ele desenvolve uma análise transcendental de como experienciamos a outra pessoa. A análise reivindica uma validade universal na medida em que é proposta como um insight eidético na estrutura de qualquer experiência possível de outros."¹⁵

Para Husserl, a intersubjetividade é essencialmente uma experiência empática. Depois de Husserl, muitos fenomenólogos desenvolveram uma aná-

lise sobre empatia, como Edith Stein, Max Scheler e Alfred Schutz, segundo os quais a intuição empática parece ser o único acesso à experiência do outro. Mas a empatia é realmente possível? Sentir-se de uma forma análoga à minha pode ser interpretado apenas como um caso de leitura da mente emocional. A possibilidade concreta de empatia baseia-se, em última instância, em uma analogia. Contra a possibilidade de uma explicação fenomenológica da empatia, alguns filósofos argumentaram que a única mente à qual posso ter acesso é a minha própria mente. O acesso que tenho aos pensamentos e estados internos de outras pessoas é sempre mediado por seu comportamento corporal. E, se assumirmos que é impossível, a partir de uma simples observação do corpo e das ações de outra pessoa, nos dar informações sobre seus pensamentos, devemos concluir que não é possível ter acesso aos pensamentos e sentimentos de outra pessoa por meio do insight empático. Empatia por analogia é impossível. Assim, qualquer fenomenologia de segunda pessoa é falsa. De acordo com o argumento da analogia, tudo que posso fazer é observar minhas próprias ações e comportamentos como resultado de uma causa externa e, então, inferir que o comportamento análogo de outros corpos se refere a experiências, estados e pensamentos semelhantes aos

¹⁵Shaun Gallagher, *Phenomenology*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, p.182

meus. Esse tipo de análise permanece, no entanto, uma fenomenologia de primeira pessoa. O cartesianismo husserliano, diz-se, assume em última análise uma assimetria constitutiva entre a experiência de primeira e segunda pessoa: não posso perceber o outro da maneira certa e auto-evidente em que posso perceber a mim mesmo, meus pensamentos e meus sentimentos.

A abordagem fenomenológica como inerentemente solipsista foi radicalmente criticada por Dennett no que ele chama de "solipsismo metodológico".¹⁶ Todos os insights a partir dos quais a fenomenologia começa a oferecer uma compreensão da mente humana são privados. Como tal, eles falham em explicar a cognição do ponto de vista da segunda pessoa e do ponto de vista da primeira pessoa do plural (ou seja, o ponto de vista do nós) também. O solipsismo continua sendo o principal argumento contra a possibilidade tanto de uma fenomenologia da relação Eu-Tu quanto de uma fenomenologia da cognição social.

Na verdade, esse argumento já foi criticado por Scheler, porque pressupõe o que pretende explicar.¹⁷ A premissa desse argumento é que já atribuímos a outros algo como uma mente, enquanto a única coisa da qual não estamos convencidos é como interpretar as ações

e comportamentos dessa outra mente. No entanto, a fenomenologia se recusa a reconhecer a ideia implícita no argumento de que a mente é algo como um objeto oculto dentro de um corpo visível, mas silencioso e misterioso. Não existe uma coisa como uma mente em um corpo. Os primeiros fenomenólogos, como Scheler, sustentaram, em vez disso, que na experiência de segunda pessoa o que é experienciado não é uma mente, mas sim o outro em sua unidade indivisível de mente e corpo. É apenas por mais abstração que somos capazes de dividir o comportamento dos outros em um "interno" e um "externo", ou seja, por um lado, pensamentos e, por outro lado, ações.

Nesse sentido, o primeiro fenomenólogo a revisar a intersubjetividade husserliana para evitar o solipsismo, além de Scheler, foi Heidegger por meio de seu conceito de ser-com (*Mit-sein*) como conceito constitutivo da experiência humana. Além disso, outros filósofos da tradição fenomenológica criticaram o solipsismo metodológico de primeira pessoa e desenvolveram uma fenomenologia de segunda pessoa, particularmente na tradição fenomenológica francesa: Sartre e sua análise da vergonha em *L'Être et le Néant*, Levinas e seu conceito de rosto do outro (*visage d'autrui*), Merleau-Ponty e sua no-

¹⁶D. C. Dennett, *The intentional stance*, Cambridge, MA, MIT Press, 1987, p.154, 209-210. See also D. C. Dennett, "The fantasy of first-person science," in S. Wuppuluri and F. Doria (eds.), *The Map and the Territory: Exploring the Foundations of Science, Thought and Reality*, Cham, Springer, 2001/2018, pp. 455-473.

¹⁷Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), *The Nature of Sympathy*, London, Routledge Kegan Press, 1954, p.315

ção central de intercorporalidade, Derrida e a questão da linguagem. Na raiz de qualquer teoria fenomenológica, encontramos o ato de percepção direta do outro como uma unidade mente-corpo. A este respeito, a noção de incorporação na descrição de Merleau-Ponty de cognição e percepção oferece um modelo teórico brilhante e desafiador e ainda desempenha um papel crucial na filosofia da mente atual.¹⁸

De acordo com essa tradição, um fenomenólogo assume esse ponto de vista da experiência direta sem mentalizar outras pessoas. O que a análise filosófica deve fazer é reconhecer que o corpo de outra pessoa, bem como sua presença em nossa vida, não são simplesmente algo com o qual nos relacionamos por impacto causal. Estamos relacionados com outras pessoas em um contexto dotado de significado. Nesse sentido, a empatia não é apenas um mero sentimento pessoal ou “leitura da mente”, mas apresenta uma estrutura intencional. Nesse caso, as experiências vividas por outra pessoa e o que elas significam dentro de um determinado contexto são os objetos para os quais os atos intencionais são dirigidos.

Recentemente, um estudioso da fenomenologia que mais contribuiu para a análise de segunda pessoa, melhorando essa tradição, é, sem dúvida, o filósofo

dinamarquês Dan Zahavi. Ele desenvolveu em seu trabalho uma fenomenologia da “experiência-você” e também ampliou a análise fenomenológica para a cognição social ou intencionalidade coletiva.¹⁹

Apesar da possibilidade de uma abordagem fenomenológica atual nas ciências cognitivas, a interação entre essas duas tradições ainda permanece árdua. A diferença fundamental entre a tradição analítica e a fenomenológica no que diz respeito ao papel da segunda pessoa na cognição e na ação consiste, em última instância, na forma como a questão foi levantada. No contexto analítico, o problema é mais sobre as condições de nossa própria cognição, ou seja, se podemos ou não dizer que conhecemos os outros exatamente como conhecemos uma pedra ou uma árvore. A investigação filosófica é essencialmente inferencial e levanta dúvidas sobre as condições epistêmicas, ou seja, as condições de justificação de nossas crenças sobre os estados mentais de outras mentes. Ainda assim, se nosso problema é explicar como emoções e pensamentos de outra mente podem ser inferidos, seremos forçados a presumir que essas experiências são intrinsecamente ocultas e obscuras. O suspeito é que essa forma de pensar pode ser um mito - o que Jacques Bouveresse chamou de “o

¹⁸See, for example, Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

¹⁹Dahn Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

²⁰Jacques Bouveresse, *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Editions de Minuit, 1976

mito da interioridade”.²⁰ Por que deveríamos presumir que outras mentes e seus pensamentos são mais misteriosos do que os nossos? Muito pelo contrário, na tradição fenomenológica, o problema central é sobre o ato de perceber outra pessoa pelo que suas ações significam. O modelo fenomenológico nos pede para perceber a experiência de outra pessoa na medida em que ela se manifesta em suas ações, em suas palavras e atitudes, e levar em conta uma determinada situação em que também nós estamos envolvidos. Finalmente, se

Esta edição começa com um artigo de Simone Gozzano (Universidade de L'Aquila, Itália) sobre dor corporal e o relato da segunda pessoa. A localização da dor corporal tradicionalmente representa um caso privilegiado do ponto de vista da primeira pessoa. No entanto, usando o conceito de Davidson de “triangulação”, Gozzano curiosamente argumenta que “é na interação entre a primeira e a segunda pessoa” que podemos encontrar uma solução para o quebra-cabeça da dor corporal. A primeira parte da contribuição explora a diferença entre duas teorias principais sobre a localização da dor: representacionalismo e experiencialismo. No primeiro caso, a dor é a percepção de algo localizado no corpo, ou seja, é uma parte representacional do corpo. Mesmo que o conteúdo repre-

minha pergunta é para justificar como posso saber com certeza se outra pessoa está com raiva, provavelmente o modelo inferencial não me ajuda a responder. Mas se eu disser wittgensteinianamente “Não pense, olhe para o rosto dela!” Posso neutralizar o ceticismo sobre a fenomenologia de segunda pessoa usando o modelo perceptivo dessa tradição.

Esta poderia ser uma maneira viável, em uma breve introdução à postura da segunda pessoa, de colocar em diálogo duas tradições que às vezes são difíceis de comparar.

sentacional pudesse ter um caráter fenomenal, um representacionista sempre pode argumentar que “diferentes locais implicam em diferentes experiências”, de modo que o conteúdo da experiência está sempre ligado às condições físicas. Mas como podemos explicar a localização da dor no caso do membro fantasma? O modelo representacional parece nos dar uma explicação errada neste caso. De acordo com a segunda teoria, a dor é uma modificação do sujeito. Quando dizemos: “João sente dor no dedo do pé”, estamos na verdade dizendo “João está sentindo dor no dedo do pé”. Os conteúdos experienciais não são representacionais, mas adverbiais; eles conectam a mente com um estado do sujeito e descrevem uma modificação da experiência subjetiva, não importa o que aconteça com

o corpo. Na segunda parte de sua contribuição, Gozzano apresenta o conceito de triangulação de Davidson, um processo de interação entre a primeira e a segunda pessoa, a fim de reavaliar o representacionalismo. Finalmente, na terceira parte, o modelo representacional é reformado. Gozzano propõe dar conta do modelo de mapa representacional como um erro de nossa cognição e argumenta que tal falha se deve aos limites de nosso sistema representacional e não à base conceitual do próprio representacionalismo.

O artigo de Antoni Gomila (Universidade das Ilhas Baleares, Espanha) enfoca o autoconhecimento como um conhecimento prático. Gomila explora a possibilidade de adquirir autoconhecimento compreendendo outras pessoas, neste caso, segundo Gomila, o ponto de vista da segunda pessoa seria uma condição para conceituar nossa própria experiência proprioceptiva. Além disso, argumenta Gomila, o autoconhecimento não teria a marca de transparência e autoridade porque é “revisável como qualquer outra forma de conhecimento”. E, acrescenta, devemos reconhecer esta forma de conhecimento não de uma forma epistêmica, ao contrário, o autoconhecimento deve ser percebido como sabedoria. As “atitudes reativas” de Strawson, de acordo com Gomila, são estados disposicionais que impulsionam nossas ações como agentes que moldam o que o autor chama de “eu interpessoal”. Enquanto os esta-

dos epistêmicos são eventos episódicos momentâneos, nossa identidade como agentes racionais responsáveis é um estado mais estável. Essa atitude reflexiva, ativada em contraste com outras pessoas, ou seja, em relação a uma experiência de segunda pessoa, impulsiona nossa vida e constitui nosso autoconhecimento como uma conquista prática.

A próxima contribuição gira em torno da conexão entre as preocupações epistêmicas sobre as condições para a responsabilidade moral do agente e o ponto de vista da segunda pessoa. Beatriz Sorrentino Marques (Universidade Federal de Mato Grosso) examina se um agente moral deve saber o que faz e se precisa conhecer o sentido moral de seus atos para ser responsável. O artigo discerne de forma útil entre a preocupação epistêmica que constitui uma condição para a ação moral e as preocupações epistêmicas que não estão envolvidas com outras condições na ação. O principal problema é entender se tal condição epistêmica externa é necessária para ser um agente responsável. Em seu artigo, Sorrentino defende argumentos para a independência da ação moral de condições epistêmicas externas. O artigo introduz na primeira parte a perspectiva da segunda pessoa, na segunda parte Sorrentino analisa os argumentos de Strawson e Fisher Ravizza para a independência da ação moral e, finalmente, na terceira parte, a contribuição examina em profundidade os de Darwall e de Strawson. conclu-

sões segundo as quais estar ciente do significado moral de uma ação não é uma condição necessária para a responsabilidade.

A contribuição de Roberto Horacio da Sá Pereira (Universidade Federal do Rio de Janeiro) desenvolve a chamada “Teoria da Interação” ou “a abordagem da segunda pessoa”, como um modelo alternativo para a cognição direta dos estados de terceira pessoa. Partindo de uma reformulação crítica do modelo perceptual clássico proposto por Dretske, Pereira propõe um modelo diferente para uma cognição introspectiva dos próprios estados mentais. Contra Dretske, na primeira parte, Pereira sustenta que o conhecimento das emoções básicas não depende de “crenças conectivas” e, além disso, não sustenta que nenhuma metarrepresentação esteja envolvida neste processo, mas sim, segundo Pereira, apenas conceitos elementares sobre as emoções de outros estão envolvidos: contentamento e desprazer. Na parte positiva de seu artigo, Pereira propõe que a percepção direta de tais estados mentais elementares não é, a rigor, uma percepção, mas devemos intentar esse ato mental como uma “percepção dos fatos”. Mas o que isso significa? Pereira responde que esse tipo de percepção pode ser explicado como um processo epistemológico automático e confiável. Não envolve qualquer inferência, reflexão, teorização ou justificativa epistêmica: por exemplo, a percepção do bebê da expressão facial

do desagrado de sua mãe não constitui qualquer razão a favor da “crença” de que a mãe está descontente. Segundo Pereira, a noção de “crença” não deve ser entendida no sentido usual, mas sim no sentido de uma inclinação natural para a verdade. Pereira justifica, na parte final de seu artigo, esse tipo de inclinação como resultado, ou produto, de um processo inteiramente subliminar de natureza computacional.

Os dois últimos artigos neste volume enfocam o ponto de vista da segunda pessoa de uma perspectiva mais ampla. No primeiro, Mariana C. Broens e Maria Eunice Q. Gonzales (Universidade Estadual Paulista) examinam o conceito de “alteridade” como um ponto de vista de segunda pessoa. O artigo considera outras pessoas envolvidas em nossa interação e a relevância desse intercâmbio para a filosofia da informação e tecnologia, antropologia e história. Partindo da tipologia da alteridade proposta por Todorov, o artigo explora três eixos que envolvem as relações com as outras pessoas: 1) os valores éticos e econômicos que norteiam essa interação; 2) como as pessoas efetivamente interagem umas com as outras na pragmática da vida cotidiana e 3) a postura epistêmica adotada em relação a outra pessoa. Inspirado por Todorov em sua tentativa de compreender aspectos profundos das relações interculturais no período da colonização espanhola da América Central, o artigo explora sua tipologia da perspectiva da

segunda pessoa para, finalmente, analisar e focar o segundo eixo. Brons e Gonzales afirmam que, da mesma forma que as diferenças entre as tecnologias espanholas e pré-coloniais foram determinantes em seu impacto e interações, as inovações tecnológicas que atualmente permeiam as relações interpessoais estão gerando mudanças sociais significativas em nossa vida cotidiana. O artigo conclui que, embora seja difícil antecipar as consequências dessas mudanças sociais também nós vivemos como uma sociedade informatizada, sinais visíveis dessa influência já estão presentes nos processos geradores de nossa (inter) identidade pessoal e coletiva.

Para encerrar a questão, o artigo de Diana I. Pérez (Universidade de Buenos Aires) oferece uma análise interessante sobre o tema da segunda pessoa do ponto de vista da filosofia da arte.

Em sua contribuição, Pérez argumenta que a atribuição mental da perspectiva da segunda pessoa pode contribuir para iluminar nossa compreensão e engajamento na arte. Pérez propõe reconceitualizar como as mentes humanas e sua interação com outros seres humanos são fenômenos complexos que se relacionam com nossa experiência estética. Em seu artigo, Pérez usa um conceito muito amplo de “arte”, incluindo não apenas o conceito canônico de obra de arte típica da cultura ocidental, mas também muitas outras manifestações e atividades artísticas, como pinturas em cavernas, rabiscos infantis, canções tribais cantadas ao redor uma fogueira, quadrinhos, mangás e histórias infantis. Nosso envolvimento com essas várias formas de obras de arte musicais, plásticas e ficcionais é onipresente em nossas vidas e elas moldam, ela argumenta, nossa identidade humana.

André Leclerc (UnB) e Federico Boccaccini (UnB/Université de Liège)
(Organizadores do *Dossiê*)

* * *

Além dos trabalhos que compõem o *Dossiê*, o presente número também conta com outras contribuições recebidas em fluxo contínuo.

(1) Gustavo Augusto Fonseca Silva, doutor em Linguística Teórica e Descritiva pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), no artigo “Algumas Notas sobre os Métodos Filosóficos de Ludwig Wittgenstein”, argumenta que as proposições do *Tractatus* são contrasensos como consequência direta da teoria pictórica do significado, independente da ontologia presente na obra.

Por fim, temos ainda uma resenha e duas traduções inéditas. Daniel de Souza Lemos, doutorando em história na Universidade Federal de Pelotas (UFPel), nos apresentam o livro "O Enigma de Espinosa: A História do Filósofo Judeu que Influenciou uma das Maiores Mentres Nazistas" de Ir-

vin D.YALOM. A primeira tradução, "O Ressurgimento da Metafísica na Filosofia Continental" de Graham Harman foi realizada por Lucas de Jesus Santos, professor substituto de Teoria da Literatura na Universidade Federal da Bahia (UFBA) e doutorando em Teoria e História Literária pela Unicamp. A segunda tradução, "Mensagem aos Médicos", consiste em um breve texto de Kant sobre a epidemia da gripe, realizada por Alexandre Hahn, professor do departamento de filosofia da UnB.

Gostaríamos de aproveitar o ensejo para agradecer a todos os autores, por terem honrado a nossa *Revista* com as suas produções, bem como aos membros do corpo editorial, avaliadores, editores e leitores de provas, pela fundamental colaboração na confecção da presente edição.

Os Editores